Le ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire : une relecture du décret Presbyterorum ordinis de Vatican II : les enjeux théologiques et les perspectives ecclésiologiques

Kouassi Sylvain N'Guessan

▶ **To cite this version:**

Kouassi Sylvain N'Guessan. Le ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire : une relecture du décret Presbyterorum ordinis de Vatican II : les enjeux théologiques et les perspectives ecclésiologiques. Religions. Université de Strasbourg, 2022. Français. NNT : 2022STRAK014 . tel-04207504

HAL Id: tel-04207504
https://theses.hal.science/tel-04207504

Submitted on 14 Sep 2023

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

UNIVERSITÉ DE STRASBOURG

ÉCOLE DOCTORALE 270

UMR 7354

THÈSE

présentée par :

Kouassi Sylvain N'GUESSAN

soutenue le **22 juin 2022**

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'université de Strasbourg**

Discipline/ Spécialité : Théologie et Sciences Religieuses / Théologie catholique

Le ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire: une relecture du Décret Presbyterorum Ordinis de Vatican II. Les enjeux théologiques et les perspectives ecclésiologiques

THÈSE dirigée par :

M. DENEKEN Michel Professeur de l'université de Strasbourg

RAPPORTEURS :

M. Antoine Asseypo HAUHOUOT Professeur émérite, Université de Cocody Abidjan
M. Camille KUYU, Professeur, Université Sud-Université Paris Saclay

---

AUTRES MEMBRES DU JURY :

M. METZGER Marcel Professeur émérite, Université de Strasbourg

SOMMAIRE

SOMMAIRE 1

REMERCIEMENTS 4

ABRÉVIATIONS ET SIGLES UTILISÉS 5

INTRODUCTION GÉNÉRALE 6

UN REGARD SUR L'ÉGLISE-FAMILLE 13

DE DIEU EN AFRIQUE 13

CHAPITRE PREMIER 15

L'APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE LA FAMILLE AFRICAINE 15

I. Comment est perçue la famille africaine ? 15

II. Quelques caractéristiques ou valeurs de la famille africaine 18

III. Les limites de la famille africaine 20

CHAPITRE DEUXIÈME 24

LA DIMENSION THÉOLOGIQUE DE LA FAMILLE 24

I. Le fondement trinitaire 24

II. Le fondement ecclésiologique 27

III. La Sainte Famille de Nazareth, modèle de l'Église-Famille de Dieu 35

CHAPITRE TROISIÈME 38

ÉVOLUTION DE LA NOTION DE L'ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU DE VATICAN II AU SYNODE AFRICAIN DE 2009 38

I. Une ecclésiologie de communion à Vatican II 38

II. La notion de l'Église-Famille de Dieu selon les Synodes africains de 1994 et de 2009 41

III. L'Église-Famille de Dieu chez les théologiens Africains 45

DEUXIÈME PARTIE 52

LE MINISTÈRE PRESBYTÉRAL AU CONCILE VATICAN II : *« PRESBYTERORUM ORDINIS »* 52

CHAPITRE PREMIER : LE CONCILE VATICAN II 54

I. Le contexte religieux de Vatican II 56

II. L'annonce de Vatican II 68

3.1. La première session (11 octobre 1962 – 8 décembre 1962) 82

CHAPITRE DEUXIÈME 93

LE MINISTÈRE PRESBYTÉRAL DANS LES DOCUMENTS CONCILIAIRES DE VATICAN II 93

I. LA PRÉSENTATION DE PRESBYTERORUM ORDINIS 94

Conclusion-exhortation 103

II. LE COMMENTAIRE DE PRESBYTERORUM ORDINIS 104

III. Le ministère presbytéral dans les autres documents : Lumen gentium, Gaudium et spes, Christus Dominus, Ad gentes, Sacrosanctum concilium, Apostolicam actuositatem, Unitatis redintegratio 121

CHAPITRE TROISIÈME 138

L'ÉVOLUTION DE LA FIGURE DU MINISTÈRE PRESBYTÉRAL 138

I. Le ministère presbytéral à Trente 138

II. L'analyse comparative entre Trente et Vatican II 187

III. Le ministère presbytéral post-Vatican II 202

TROISIÈME PARTIE 220

CHAPITRE PREMIER 223

LES ENJEUX THÉOLOGIQUES..... 223

I. Les prêtres Ivoiriens, *« universae fratibus »*, témoins de l'espérance..... 223

II. L'exercice de la triple fonction sacerdotale 234

III. Les conseils évangéliques sont-ils encore d'actualité ? 296

I. L'ecclésialité du ministère presbytéral..... 351

II. La fraternité sacerdotale en Côte d'Ivoire : l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (UFRACI)..... 356

III. Le rapport prêtres/laïcs 360

IV. Pour une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral : une ecclésiologie de l'accompagnement 373

CONCLUSION GÉNÉRALE 379

BIBLIOGRAPHIE..... 383

TABLE DES MATIÈRES 398

REMERCIEMENTS

Nous voudrions exprimer notre gratitude à nos éminents formateurs de la Faculté de Théologie Catholique de l'Université de Strasbourg pour leur soutien et leur aide dans l'élaboration, la conduite et l'orientation de la présente étude. D'une manière singulière, nos sincères et profonds remerciements vont à l'endroit de Monsieur Michel DENEKEN pour sa présence, sa disponibilité, sa grande compréhension et sa sollicitude à notre égard nonobstant ses nombreuses charges et responsabilités, pour la justesse et la pertinence de ses observations et pour la qualité de son écoute. Nous n'oublierons pas les éminents et honorables professeurs, membres du jury de cette thèse pour le temps consacré à la lecture de ce travail et pour leurs éventuelles remarques.

Un merci spécial à notre Archevêque, son Éminence Jean-Pierre Cardinal KUTWÃ (Archevêque d'Abidjan) pour l'occasion qu'il nous a offerte afin d'entreprendre des études universitaires, à l'Archidiocèse de Strasbourg pour l'accueil et l'insertion pastorale, aux curés des paroisses d'Abidjan et d'Alsace avec lesquels nous avons travaillé.

Enfin, notre profonde reconnaissance à :

- Notre famille biologique KOUASSI N'guessan (une pensée particulière pour feu notre papa KOUASSI N'guessan Joseph qui a rejoint la maison du Père le 26 mai 2011)
- Les prêtres, les chrétiens et le personnel laïc des paroisses des Archidiocèses d'Abidjan et de Strasbourg avec lesquels nous avons collaboré
- Les prêtres du « GVI » (promotion 1997-2005)
- La Fraternité des prêtres Ivoiriens en Alsace
- Docteur Nicolas et Fabienne HILD ainsi que leurs enfants Agathe, Constance et Paul pour leur soutien indéfectible
- Les familles amies à Abidjan et en Alsace
- Les Lecteurs et correcteurs
- Tous ceux et toutes celles qui d'une manière ou d'une autre nous ont soutenu et témoigné de leur amitié vraie.

ABRÉVIATIONS ET SIGLES UTILISÉS

- AA : *Apostolicam Actuositatem* (Décret sur l'apostolat des laïcs)
- ADAP : Assemblées dominicales en l'absence de prêtres
- AG : *Ad Gentes* (Décret sur l'activité missionnaire de l'Église)
- AM : *Africae Munus* (Exhortation apostolique sur l'Afrique)
- CD : *Christus Dominus* (Décret sur la charge pastorale des Évêques dans l'Église)
- CEB : Communautés Ecclésiales de Base
- CEC : *Catéchisme de l'Église Catholique*
- CEV : Communautés Ecclésiales Vivantes
- CFL : *Christifideles laïci* (Exhortation apostolique post-synodale sur la mission et la vocation des laïcs dans l'Église et dans le monde)
- CIC : *Codex Iuris Canonici* (Code de droit canonique)
- DC : *Documentation Catholique*
- EA : *Ecclesia in Africa* (Exhortation apostolique post-synodale sur l'Église en Afrique)
- EAP : Équipes d'Animation Pastorale
- EN : *Evangelii Nuntiandi* (Exhortation apostolique sur l'évangélisation dans le monde moderne)
- GS : *Gaudium et Spes* (Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps).
- LG : *Lumen Gentium* (Constitution dogmatique sur l'Église)
- OT : *Optatam Totius* (Décret sur la formation des prêtres)
- PDV : *Pastores Dabo Vobis* (Exhortation apostolique post-synodale sur la formation des prêtres)
- PO : *Presbyterorum Ordinis* (Décret sur le ministère et la vie des prêtres)
- RTA : Religions Traditionnelles Africaines
- RUCAO : *Revue de l'Université* Catholique de l'Afrique de l'Ouest
- SC : *Sacrosanctum Concilium* (Constitution sur la Sainte Liturgie)
- TOB : *Traduction œcuménique de la Bible*
- VTB : *Vocabulaire de Théologie Biblique*

INTRODUCTION GÉNÉRALE

- Intérêts et actualité (l'état de la question)

Dans le sillage de Vatican II avec l'approche nouvelle du visage de l'Église comme communion, il eut et il y a de nombreux écrits sur la vie et le ministère des prêtres dans le monde. La floraison d'ouvrages sur ce sujet est suscitée par le passage d'une Église pyramidale avec au sommet la hiérarchie à une Église communion centrée sur la dignité commune due au baptême. La nouvelle vision de l'Église comme communion a entraîné des bouleversements notables dans la manière de penser et de vivre les ministères consacrés. En effet, le rapport entre les prêtres et les laïcs a beaucoup évolué : le prêtre craint autrefois est devenu le prêtre familier aujourd'hui. L'on observe aussi la présence de plus en plus manifeste des laïcs dans les instances de décisions ecclésiales et dans la mise en œuvre de la liturgie. Ils ont une prise de conscience nette de leur place et de leur rôle dans l'Église selon PO 2, 9 dans l'optique de la nouvelle évangélisation insufflée par l'Esprit Saint au cours du 2e Concile romain. Cela ne va pas sans poser quelques problèmes d'ordre théologique, ecclésiologique et pastoral dans la perception des relations entre ministres sacrés et ministres laïcs.

En outre, dans le contexte de notre réflexion, depuis plus d'une décennie, après le Synode Africain de 1994 dans la lignée du Concile Vatican II, est apparue une nouvelle forme de figure ecclésiale en Afrique : « l'Église-Famille de Dieu », avec l'émergence d'une ecclésiologie typiquement africaine[1]. Au cœur de cette notion d'Église-Famille de Dieu, se trouve des acteurs privilégiés, les prêtres, dont la figure a subi plusieurs mutations. Des prêtres missionnaires blancs, nous sommes passés aux prêtres autochtones noirs. Des prêtres chefs, pères, inspirant la peur, l'on est passé aux prêtres frères, amis voire fils, eu égard à la relative jeunesse du clergé africain. Cela pose quelquefois problème dans l'approche des prêtres dans la mesure où en Afrique le respect est dû à l'ancien, au « vieux » comme on dit, à l'aîné. Or les prêtres étant relativement jeunes, l'on constate une réticence exprimée à leur égard par l'usage du qualificatif « petits prêtres ». Il y aurait ainsi un refus implicite de leur autorité d'« anciens ».

[1] Le propos du présent travail de recherche n'est pas d'étudier le concept de l'Église-Famille de Dieu en Afrique. Il y a une floraison d'ouvrages sur ce sujet entre autres : Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, 216 pages. Roger HOUNGBÉDJI, *L'Église-Famille de Dieu en Afrique. Selon Luc 8 ? 19-21. Problèmes de Fondements*, Paris, Éditions l'Harmattan, 2009, 318 pages. Léon SIRABAHENDA, *L'évangélisation en Afrique. Approche théologico-spirituelle de l'image de l'Église-Famille de Dieu*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2012, 508 pages. Ambroise ZAGRÉ, L'Église-Famille de Dieu face à la société contemporaine en mutation au Burkina Faso, Paris, Éditions L'Harmattan, 2013, 122 pages. Notre étude concerne exclusivement l'approche du ministère presbytéral au sein de l'Église-Famille de Dieu en Afrique.

Le terme prêtre, nous le savons, provient du grec *presbúteros* qui veut dire ancien. Toujours est-il que les prêtres Ivoiriens jouissent encore à certains endroits d'un profond respect synonyme parfois de vénération et d'idéalisation de leur personne. Cependant, objet et sujet à la fois d'incompréhensions, leur aura est éclaboussée par des scandales plus ou moins avérés : pédophilie, relations douteuses avec la gent féminine, progéniture charnelle, non-respect des conseils évangéliques[2], autoritarisme. Le clergé africain en général, et ivoirien en particulier, est aussi dépendant des dons des fidèles. En effet, contrairement à certaines régions du monde comme l'Alsace-Moselle en France en vertu du Concordat[3] et en Allemagne où le clergé bénéficie d'un salaire, la subsistance du clergé ivoirien est tributaire de la générosité des fidèles chrétiens en grande partie. Mais selon la rumeur populaire, certains prêtres Ivoiriens vivraient comme des bourgeois, roulant carrosse sur rue et foulant aux pieds leurs promesses sacerdotales, versant dans le cléricalisme, cause de conflits avec les laïcs qui s'affirment de plus en plus et exigent la place qui est la leur dans l'Église. On a l'impression que le ministère des prêtres est vécu comme une promotion sociale alors que le Décret *Presbyterorum Ordinis*, texte d'appui de la présente réflexion insiste sur la notion de service à l'image du Christ qui s'est fait le serviteur de tous. Est-ce un fait présent surtout dans les pays en voie de développement uniquement ou observable aussi ailleurs ? Certes, le sacerdoce ministériel en Côte d'Ivoire pourrait avoir un avenir radieux devant lui. Il suffit d'observer tout l'engouement que cela suscite lors des ordinations et des messes de prémices. Mais jusqu'à quand eu égard à une crise de confiance qui s'installe progressivement entre le clergé et les fidèles.

Aussi, se pose la question d'une réflexion systématique sur le ministère des prêtres en Côte d'Ivoire à la lumière des textes du dernier Concile universel à partir des données recueillies sur le terrain pastoral. En effet, pour mieux appréhender notre sujet, nous avons soumis un questionnaire aux prêtres et aux laïcs afin de recueillir leur opinion et de les analyser dans un double objectif. Le premier consiste à faire un diagnostic clair de la situation concrète du ministère et de la vie des prêtres et le second se propose d'apporter des réponses aux questions

[2] Les conseils évangéliques sont l'obéissance, la pauvreté et le célibat.

[3] « La convention entre le gouvernement français et le pape VII signée le 15 juillet 1801. C'est le concordat proprement dit, divisé en 17 articles, après un court mais fondamental préambule. Traité international, reconnu à la fois par le gouvernement français et le Saint-Siège, le concordat de 1801 constitue en même temps par son insertion dans la loi du 18 germinal an X, une loi de la République. », M. ZIMMERMANN, « Origines et principes », dans Université des sciences humaines de Strasbourg, et al., *Églises et État en Alsace et en Moselle. Changement ou fixité ?* Études publiées sous la direction de Jean SCHLICK, Cerdic-Publications, Coll. Hommes et Église, n° 9, Strasbourg, 1979, pp. 13-14. Le concordat dont la validité fut réaffirmée et reconnue par le Conseil Constitutionnel français le 21 février 2013 permet à la fois à l'État français de reconnaître les cultes catholique, protestant et juif et de rémunérer leurs ministres par le biais du ministère de l'intérieur. Il organise aussi leur fonctionnement au sein de la République particulièrement dans la dispensation de l'enseignement religieux au sein des établissements scolaires publics. Enfin, l'État a aussi un droit de regard dans la nomination des hauts responsables religieux des trois confessions (évêques, présidents des consistoires protestants et grands rabbins). L'islam n'en fait pas partie jusqu'à ce jour.

qui en découleraient dans un contexte de crises morales dont ne sont pas exclus les prêtres. Il en va de la crédibilité du sacerdoce ministériel et partant de l'Église Ivoirienne tout entière dans l'actualité du cinquantenaire de Vatican II.

Notre travail portera sur le ministère presbytéral en Côte d'Ivoire. La Côte d'Ivoire est un pays francophone de l'Afrique de l'Ouest, ancienne colonie française en 1893 et indépendante depuis le 7 août 1960. Enfin nous avons envisagé cette réflexion qui est une première dans le cadre de l'Église locale d'Abidjan et dans l'Église en Côte d'Ivoire.

- **Une double Motivation**

Le choix du sujet est d'abord l'objet d'une motivation personnelle. Le 24 septembre 2005, nous avons reçu l'ordination presbytérale pour le compte de l'archidiocèse d'Abidjan. Affecté sur la paroisse Sainte Cécile du Vallon dans la commune de Cocody, nous avons eu un accueil un peu difficile. En effet, lors de notre arrivée sur cette paroisse le 28 septembre 2005, certains fidèles nous ont attribué le sobriquet de « petit prêtre », terme perçu comme offensant et irrespectueux. La conséquence fut une première année difficile dans le contact avec les paroissiens. Nos homélies étaient virulentes car nous cherchions à nous affirmer et nous imposer. De plus, nous avions une certaine compréhension de l'expression *agere in persona Christi* (agir en la personne du Christ) comme étant la confirmation d'un pouvoir absolu des prêtres capables de décider tout seuls. C'est plus tard, lors de notre 3e année de licence à la faculté de théologie catholique de Strasbourg, que nous avons compris que l'expression *« in agere Christi »* attribuée aux ministres sacrés serait plutôt synonyme de service. Ce travail de recherches, nous l'entreprenons donc comme un travail d'autocritique et de conversion : réfléchir de manière approfondie sur le ministère que nous exerçons en toute lucidité, objectivité et avec détachement, nous aidera à connaître un peu plus son sens véritable.

La deuxième motivation est sans nul doute qu'il se voudrait être la première et véritable réflexion systématique et ecclésiologique sur le ministère des prêtres et leur vécu en Côte d'Ivoire. Certes, il y eut une étude sur la vie des prêtres mais dans le domaine de la théologie pratique qui se rapporte à leur prise en charge matérielle (sécurité sociale)[4]. De plus, nous sommes confortés dans notre démarche par la volonté des évêques de Côte d'Ivoire qui

[4] TOURE Amany Jean-Rostand, *Église-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire : contribution à l'ecclésiologie africaine et perspectives pastorales*. Thèse soutenue le 31 mars 2015 à l'Université de Strasbourg sous la direction de KNAEBEL Simon.

souhaitent amener les prêtres Ivoiriens à porter un regard critique sur leur ministère. Pour ce faire, ils ont élaboré un outil de travail intitulé *Instrumentum Laboris sur Le Congrès extraordinaire du Clergé 2018-2020. La vie et le ministère du prêtre en Côte d'Ivoire : le prêtre en Côte d'Ivoire, face aux situations qui interpellent sa vie*[5].

Ces derniers temps, un certain nombre de faits est venu corroborer la nécessité pour les prêtres de Côte d'Ivoire de porter une attention particulière sur le ministère qui est le leur. Nous en relèverons quatre qui invitent à la vigilance et qui montrent également que les temps ont changé et évolué depuis l'ordination du premier prêtre ivoirien en 1934. Aujourd'hui, avec les réseaux sociaux, la parole est libérée. Ce qui était occulte autrefois devient visible et public. Le premier est l'emprisonnement le 13 avril 2018 d'un prêtre du diocèse d'Abidjan pour un viol présumé sur une jeune fille. Le deuxième est la suspension d'un prêtre du diocèse de Yopougon pour conduite irrégulière le 23 janvier 2019. Le troisième est la mort par pendaison d'un prêtre du diocèse de Grand Bassam survenue le 24 avril 2019 présumé coupable de pédophilie. Nous n'oublions pas aussi un certain nombre de reproches faits aux prêtres par les fidèles laïcs et même par d'autres confrères : l'absentéisme, l'avidité aux biens matériels, des homélies décalées de la réalité sociale, le manque de respect des jeunes prêtres vis-à-vis de leurs aînés. Le quatrième est la diffusion de deux articles dans le quotidien Ivoirien Fraternité Matin les 7 et 8 mai 2019 intitulés respectivement : « Scandales sexuels. L'Église Catholique dans la tourmente. Les confidences d'une religieuse ivoirienne » et « Les prêtres et les religieuses, ces prisonniers de la société. » Tous ces faits et peut-être tant d'autres non encore révélés montrent l'impérieuse nécessité pour le Clergé Ivoirien de faire son auto-critique. Il en va de sa crédibilité et de la pertinence de son message.

- **La problématique**

La problématique de notre projet de recherche consiste ainsi à poser notre regard sur le ministère presbytéral en Côte d'Ivoire à la lumière du *Décret Presbyterorum Ordinis* du Concile Vatican II en lien avec le concept de l'Église-Famille de Dieu et la réalité familiale africaine. En d'autres mots, nous voudrions réfléchir sur le sens véritable du ministère sacerdotal en Côte d'Ivoire à partir du concept de l'Église-Famille de Dieu. Quelle est l'image qui sied le plus pour

[5] Le Congrès s'est déroulé du 7 au 11 juillet 2021 à Yamoussoukro.

une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral en Côte d'Ivoire ? Au terme quelles pourraient être les caractéristiques d'une ecclésiologie africaine de ce ministère ?

Les nombreuses critiques dont font l'objet les prêtres Ivoiriens en général, ont suscité et suscitent en nous moult interrogations. Ainsi, plus de cinquante après Vatican II, le décret Presbyterorum Ordinis, texte fondamental de notre étude, a-t-il été bien accueilli et est-il vécu par les prêtres de Côte d'Ivoire dans ses grandes lignes ? L'analyse de Presbyterorum Ordinis sur le ministère et la vie des prêtres fera ressortir les éléments suivants que sont la participation des prêtres au sacerdoce du Christ avec pour point focal sa dimension christologique dans la mesure où selon le Magistère ecclésial, le sacerdoce ministériel découle du mandat du Christ fait aux Apôtres eux-mêmes. À cet effet, les prêtres sont participants de l'unique sacerdoce du Christ dont ils sont les ministres et serviteurs pour agir en sa Personne. Ensuite, les prêtres sont invités à la prise de conscience du ministère presbytéral comme ministère de l'Église qui consiste à construire et à édifier l'Église comme serviteurs. Enfin, le décret Presbyterorum Ordinis fait cas des multiples relations nécessaires dans la vie et le ministère des prêtres : liens à l'évêque, au sein du presbyterium et avec leurs frères et sœurs laïcs.

Or, il y a des attitudes et des propos qui interrogent : les prêtres Ivoiriens sont-ils dans l'esprit de Vatican II ou du Concile de Trente ? Par exemple, on remarque la tendance à faire de l'eucharistie la réalité essentielle du ministère et de la vie des prêtres au détriment des autres aspects que sont l'enseignement et le gouvernement. De même, l'on pourrait relever quelques incohérences dans le ministère et dans la vie des prêtres Ivoiriens dans l'Église Famille de Dieu par rapport aux normes. Tout d'abord la perception des prêtres Ivoiriens de l'expression *agere in persona Christi*. Cette expression au cœur de la configuration des prêtres au Christ signifie que les prêtres sont des instruments de l'agir du Christ en tant que ses représentants. Toutefois, dans la pratique comme dans les propos, certains ministres sacrés la comprendraient comme une identification totale et parfaite au Christ Prêtre surtout dans le cadre exclusif de l'administration des sacrements. Cela signifierait pour eux qu'ils sont dotés d'un pouvoir divin par le sacrement de l'ordre qui les placerait au-dessus des autres membres du peuple de Dieu dont ils seraient les chefs. On pourrait noter aussi l'usage excessif de leur autorité tandis que Vatican II prône une théologie de la communion fraternelle entre tous les baptisés avec pour point principal le ministère clérical comme service. En outre, leur manière de vivre contraire à priori à leurs promesses sacerdotales, rendrait inaudible le message dont ils sont porteurs. Enfin, l'on déplorerait quelques attitudes contraires à l'esprit de fraternité sacerdotale avec certains

prêtres évoluant comme des cavaliers solitaires. Les conséquences pourraient être quelques fois des rapports conflictuels au sein du presbyterium et entre prêtres et laïcs.

- **Hypothèse**

Ainsi, eu égard à ces divers constats, notre hypothèse de travail serait de déceler dans l'institution familiale africaine et dans l'Église vue comme famille, les éléments essentiels qui pourraient déterminer une typologie des prêtres Ivoiriens ? En d'autres mots, existe-t-il au sein de la famille africaine et du concept de l'Église-Famille de Dieu des réalités-clé capables de nous permettre de déterminer un visage des prêtres Ivoiriens pour une Église plus proche des hommes et femmes de la Côte d'Ivoire. Nous pensons que le point d'ancrage sur lequel nous pourrions nous appuyer est la fraternité.

Ainsi, comment faire le lien entre la paternité et la fraternité présentes dans la mission et la vie des prêtres Ivoiriens ? En arrière-fond, pourrait se poser la question de la corrélation entre le pouvoir et le service (individualisme, autoritarisme, autorité ou véritables pasteurs du peuple) ? Comment articuler le ministère des prêtres et celui des laïcs ? En d'autres mots, comment les prêtres Ivoiriens doivent-ils vivre leur mission aujourd'hui ? Qu'attend-on d'eux dans l'Église de Côte d'Ivoire qui se veut famille ? Quel pourrait être le visage de l'Église ivoirienne par le biais du ministère presbytéral : une Église qui s'impose ou une Église qui se fait accompagnatrice ? En effet, l'on sait que la manière de percevoir le ministère des prêtres détermine de facto l'idée que nous pourrions nous faire de l'Église. L'enjeu ici est l'hypothèse d'une certaine ecclésiologie africaine dans le sillage de la théologie africaine.

- **La méthode et le plan**

Le travail consistera en une analyse de plusieurs sources parmi tant d'autres : documents conciliaires, textes des Synodes africains de 1994 et 2009, documents du Magistère ecclésiastique, ouvrages de quelques théologiens, enquêtes de terrain, apport personnel, etc. À première vue, le plan ne mentionne aucun recours à la révélation biblique ni à la tradition patristique. Ceci pour éviter le risque de dispersion dans le cadre de cette thèse. Cependant, nous en ferons mention quand cela s'avérerait opportun comme illustration de notre argumentation.

Pour ce faire, notre étude comportera trois parties. La première partie consiste à poser un regard anthropologique mais aussi théologique sur l'Église-Famille de Dieu. Nous partirons de la notion même de la famille africaine tout en nous situant dans l'ecclésiologie de Vatican II et des Synodes africains de 1994 et 2009, véritables catalyseurs dans la compréhension dudit concept. À ce stade de la réflexion, nous indiquerons quelques singularités socio-anthropologiques de l'Église-Famille de Dieu et en montrerons le fondement théologique. Car comme on le sait, la Révélation apporte un éclairage nouveau aux réalités humaines, les assume et les porte à leur achèvement. Par exemple, avec Jésus-Christ, on passe d'une fraternité « familiale » issue des liens de sang, donc limitée dans le temps et l'espace à une fraternité universelle, ouverte à tous sans distinction au-delà du temps et de l'espace. Nous avons en filigrane un avant-goût de ce que pourrait être le rôle des prêtres dans l'émergence d'une Église-Famille de Dieu irriguée par les valeurs christiques.

La deuxième partie, quant à elle, sera axée essentiellement sur l'étude du Décret *Presbyterorum Ordinis* de Vatican II ainsi que sur les autres références conciliaires relatives au ministère presbytéral. Nous aurons aussi à faire une lecture comparée de la notion du ministère presbytéral à Trente et Vatican II. Nous le savons bien, les Conciles de Trente et de Vatican II sont d'une importance capitale dans la compréhension du sacerdoce presbytéral (Trente parle de *sacerdoce*, Vatican II de *presbytérat*) avec la détermination d'un certain type d'ecclésiologie du ministère des prêtres. Nous essaierons d'en expliciter les points les plus saillants, d'en montrer les convergences et divergences et surtout de relever la nouveauté apportée par Vatican II.

Enfin la troisième partie sera la déclinaison stratégique et tactique des enjeux théologiques et perspectives ecclésiologiques, c'est-à-dire des écarts entre la norme et la pratique. L'objectif principal est le renforcement de l'ecclésialité du ministère presbytéral. Dans cette section, nous relèverons quelques aspects du ministère et de la vie des prêtres pour une ecclésiologie de l'Église-Famille de Dieu en phase avec les réalités existentielles de l'Ivoirien, pour un christianisme authentique et expressif pour l'homme Ivoirien. Cela correspond bien au souci de l'inculturation, et par conséquent, à la problématique de la nouvelle ou seconde évangélisation conformément au vœu de Paul VI à Kampala en Ouganda en 1969 où il invitait les Africains à être eux-mêmes leurs propres missionnaires.

PREMIÈRE PARTIE

UN REGARD SUR L'ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU EN AFRIQUE

L'expression *Église-Famille de Dieu* en Afrique impulsée par l'ecclésiologie de communion de Vatican II, fut l'objet d'une littérature abondante de la part des évêques et des théologiens africains. Il suffit de se référer au nombre assez important de colloques organisés ci et là, au foisonnement d'écrits sur ce sujet et parfois même aux tables rondes dans nos paroisses. Le thème d'*Église-Famille de Dieu* a suscité et continue de susciter un véritable espoir pour ne pas dire une espérance réelle chez tous les acteurs ecclésiaux (clergé et laïcs) dans la mise en place d'une Église typiquement africaine qui ne renie pas les fondamentaux universels et qui répond mieux aux attentes et aspirations des uns et des autres. En optant pour ce choix ecclésiologique, les Pères Synodaux avaient voulu mettre l'accent sur certaines valeurs propres à la famille africaine telles que l'union, la solidarité, la fraternité[6]. Cependant, sachant que toute réalité humaine comporte des limites, peut-on dire que l'Église est famille à l'image de la réalité famille africaine ? Si oui, sur quoi pourrions-nous fonder une telle assertion ?

Ainsi, dans notre parcours, nous essaierons de cerner la problématique du concept-clé d'Église-Famille de Dieu en partant d'une lecture anthropologique de la famille en Afrique. Ensuite nous verrons les critères théologiques comme fondements de l'idée d'Église-Famille de Dieu. Enfin, nous analyserons l'usage de ladite notion et son évolution à Vatican II, aux Synodes africains de 1994 et 2009 et les diverses approches ou lectures faites par les théologiens africains.

[6] Cf. JEAN-PAUL II, *L'Église en Afrique*, présentation par Barthélemy Nyon, Laurent Mpongo et Jean Mbarga, Paris, Cerf, 1995, n. 63. L'expression *L'Église en Afrique* sera substituée par *EA* dans les notes de bas de page.

CHAPITRE PREMIER

L'APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE LA FAMILLE AFRICAINE

Cellule de base de toute société et appréhendée comme lieu d'humanisation de l'homme[7], la famille en Afrique comme partout ailleurs, va subir des évolutions dues aux nombreuses mutations sociales au cours de l'histoire. En effet, matrice de toute société et lieu de maturation au sein de laquelle l'homme découvre son identité propre et développe ses capacités à vivre dans la société comme un être-en-relation-avec, la famille africaine reste et demeure le centre existentiel de l'Homme Africain. Tout se décide en son sein : le processus de procréation, le mariage, les rites initiatiques, le partage des terres, la vie économique[8]. La famille africaine a de multiples facettes. Ses différentes déclinaisons nous aideront à une compréhension objective de la réalité sociale telle qu'elle est. Aussi, nous a-t-il semblé nécessaire d'aborder dans un premier temps le regard que l'on pourrait porter sur cette famille en Afrique, autrement dit la manière dont elle est perçue. Ensuite dans une deuxième approche, nous mettrons en lumière quelques-unes de ses valeurs nécessaires à la compréhension de notre travail. Enfin, en troisième position, nous énoncerons des reproches que l'on pourrait faire à la famille africaine.

I. Comment est perçue la famille africaine ?

La famille africaine a connu plusieurs mutations au cours des siècles, marquées par le passage de la famille élargie à la famille nucléaire tout en gardant son identité propre : la fraternité.

[7] Bernadette LEGROS-BAWIN, Jean-François STASSEN : « Qu'il soit perçu comme une institution ou comme un système de relations, le groupe familial constitue le premier espace social où des ressources mobilisables sont perçues par les individus. », *Sociologie de la famille. Le lien familial sous questions*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, Coll. Ouvertures sociologiques, 1996, p. 9.

[8] Aderanti ADEPOJU, dans Aderanti ADEPOJU et al. : « Malgré les changements qui sont apparus dans la famille africaine, elle reste toujours l'unité première et fondamentale de production et de consommation. Elle alimente tous les facteurs de production – terre, travail et technologie – quel que soit le degré de développement. », *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*, Paris, Karthala, 1999, p. 18.

1. La famille élargie et/ou la famille nucléaire ?

La famille africaine a plusieurs visages mais deux grands traits pourraient être mis en relief, à savoir les concepts de famille élargie et de famille nucléaire. En Afrique en général, quand on parle de la famille, l'on entend famille *élargie* ou *étendue*[9]. Elle est constituée du père, de la mère, des enfants mais aussi de tous ceux qui ont un lien de parenté soit avec le père, soit avec la mère, soit avec les deux à la fois. Le lien du sang est l'élément fondateur de la famille africaine. On pourrait noter à juste titre, selon Augustin Ramazani Bishwende, quatre caractéristiques propres à la famille africaine étendue : *conjugalité*, *parentalité*, *filiation* et *fraternité*[10]. Chaque membre y occupe une place bien déterminée. Le père dont le rôle est le plus important, est le chef de famille. À ce titre, il incarne l'unité du groupe familial et reçoit respect et obéissance de la part de tous. Il y exerce un pouvoir incontestable et sans partage, un pouvoir décisionnaire. La mère, les enfants et les autres membres de la famille, ont pour devoir principal d'obéir au père. C'est en cela qu'ils se structurent et se socialisent. En d'autres termes, le père de famille qui rassemble autour de sa personne les siens, est celui qui a des droits sur tous en plus de ses obligations ordinaires. Il est donc le symbole de la force physique et morale ; il a autorité sur tout et est au-dessus de tout. Le père de famille est le juge de tous et il n'est jugé par personne. L'on note une centralisation de l'autorité patriarcale et des aînés dans la personne même du père de famille ou de toute personne masculine assumant ce rôle. Cependant, même si la mère évolue dans l'ombre du père, elle partage avec lui la responsabilité de la stabilité familiale, donnant au père de famille son avis sur la conduite à tenir pour le bien-être de tout le groupe familial.

Toutefois, de plus en plus, on peut observer depuis quelques décennies un changement dans la composition de la famille. Un basculement s'opère de la famille élargie vers la famille

[9] Henri COLLOMB et S. VALANTIN : « […] Groupe primaire avec des structures différentes selon les modes matrimoniaux […]. », *Famille Africaine (Afrique Noire)*, Le Caire, Édition et publications des Pères Jésuites, Coll. Études Scientifiques, 35, septembre 1970, p. 8.
Oluwole ADEGBOYEGA, James P. M. NTOZI, John B. SSEKAMATTE-SSEBULIBA, *« La famille africaine. Données, concepts et méthodologie »*, dans Aderanti ADEPOJU, et al. : « Il y a plusieurs types de famille étendue, mais le terme dénote habituellement une combinaison d'unités primaires de familles nucléaires avec d'autres relations. Parmi les types les plus fréquents de familles étendues, on trouve :

- *La famille de trois générations*, quand les grands-parents, les parents et les vivent ensemble. […].
- *La famille de parenté* consiste habituellement en unités plus larges que la famille de trois générations, comprenant d'autres parents du même ménage considérés comme membres de la famille.
- *La famille polygame*. Dans le type le plus commun de ce genre de famille, le mari vit avec ses épouses (surtout en milieu rural), mais dans certains cas, le mari vit uniquement avec la dernière épousée tandis que ses autres femmes vivent individuellement ailleurs avec leurs propres enfants et parfois avec quelques-uns des membres de leur parentèle. », *La famille africaine…*, p. 42.

[10] Cf. Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu. Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, p. 88.

nucléaire[11], considérée comme moderne et composée uniquement du père, de la mère et des enfants[12]. Les raisons pourraient être, en partie, dues aux effets de la modernité, aux difficultés économiques, au faible pouvoir d'achat des familles africaines, mais aussi au développement industriel, à l'urbanisation et à l'esprit individualiste[13] affiché par certains Africains. Nous ne ferons pas cas des familles monoparentales (un homme ou une femme et ses enfants) et des familles sous la responsabilité de jeunes ou d'adolescents qui sont de très faibles proportions mais existantes quand même[14]. Au centre de la famille élargie ou nucléaire il y a une notion importante : la fraternité.

2. La famille-fraternité

Les Africains se reconnaissent tous comme frères et sœurs, surtout lorsqu'ils appartiennent à la même famille, au même clan, à la même tribu ou ethnie ou qu'ils sont issus du même ancêtre (ancêtre de la grande famille ou ancêtre fondateur du village). À ce titre, ils se doivent assistance mutuelle, partage et entraide. Notion très importante et essentielle en contexte africain[15], fondée sur des liens purement biologiques, « la fraternité s'enracine dans une famille comme "force vitale'' qui sous-tend, stabilise, et consolide les relations entre les membres de la parenté. La fraternité donne forme, identité et visage à la famille. Elle est le reflet de la qualité de la relation conjugale vécue par les parents et de la cohésion harmonieuse du système de parenté. Elle est ce nœud qui réalise l'ancrage entre la famille comme entité et ses relations internes : conjugalité, parentalité, filiation, fraternité. La fraternité est au service de l'institution familiale pour sa cohésion et sa durée dans le temps[16]. » La fraternité est ainsi

[11] Oluwole ADEGBOYEGA, James P. M. NTOZI, John B. SSEKAMATTE-SSEBULIBA, *art. déjà cité*, dans Aderanti ADEPOJU, et al. : « La '' famille nucléaire'' peut être de deux types, l'une biologique et l'autre social. Le type biologique est l'unité primaire composée de deux personnes et de leurs propres enfants (ainsi que les enfants adoptés). La famille nucléaire sociale est habituellement créée quand deux personnes, de sexes différents, établissent une relation de mariage ou de cohabitation. Cette relation se transforme en famille nucléaire biologique dès que la femme donne naissance à un enfant. », *La famille africaine…*, pp. 42.

[12] Henri COLLOMB et S. VALANTIN : « […] Groupe conjugal composée des parents et des enfants (famille restreinte, nucléaire, élémentaire) », *Famille Africaine…*, p. 8.

[13] Bernadette LEGROS-BAWIN, Jean-François STASSEN : « […] La première loyauté de l'individu se situe à l'égard de son conjoint et de ses enfants et non plus à l'égard de ses parents. », *Sociologie de la famille…*, p. 76.

[14] Aderanti ADEPOJU dans Aderanti ADEPOJU, et al., « Les familles sans parent adulte de sexe masculin ont aussi proliféré. Elles se présentent comme des familles dirigées par des femmes, dont les hommes ont émigré, sont décédés ou ont simplement déserté […]. L'Afrique présente aussi le spectacle de familles dirigées par des enfants, résultats de grossesses extrêmement précoces, du décès de la génération des parents dans les conflits armés ou sous le coup de fléau du sida. », *La famille africaine…,* pp. 21-22.

[15] En présence d'une personne étrangère, deux individus du même village ou du même clan, non issus de la même famille biologique se présenteront comme des frères.

[16] Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu…*, pp. 92-93.

source d'entraide et d'accueil de l'autre. Elle demeure le dynamisme qui porte tout l'édifice familial et sans lequel la famille ne serait qu'un ensemble de personnes sans lien.

La brève description de la famille africaine nous permet d'en déceler certaines valeurs à savoir le respect des anciens[17], la socialisation et la solidarité.

II. Quelques caractéristiques ou valeurs de la famille africaine

La famille africaine comporte des valeurs indéniables, entre autres le respect dû au chef de famille et aux aînés, la socialisation et la solidarité.

1. Le respect du chef de famille (le respect de l'autorité des aînés)

Le chef de famille en Afrique, grand-père, père ou toute personne masculine ayant ce statut, assume un certain nombre de devoirs[18] mais jouit aussi et surtout de nombreux droits tels que la gouvernance de la famille, la reconnaissance, l'accueil et l'intégration de l'enfant au sein de la cellule familiale. L'un de ses droits les plus importants est le respect qui lui est redevable de la part de son groupe familial. En effet, le respect dû au père en tant que le chef de famille est une notion fondamentale du savoir-vivre-ensemble. Voilà pourquoi le respect est enseigné aux enfants dès leur plus jeune âge. Il est un trait essentiel de leur éducation, car il leur permet de reconnaître la place et la valeur des aînés dans la société. En effet, pour les Africains, les parents comme les aînés sont des *dieux* pour leurs enfants. Le manque de respect à leur égard pourrait conduire à l'exclusion du groupe familial ou à l'isolement, synonyme de mort sociale et également à la malédiction qui se traduirait par une vie dissolue, une déchéance morale ou bien la folie, etc. Ainsi, l'intégration de la vénération des aînés dans son parcours éducatif, construit l'Africain et constitue pour lui une forme d'humanisation, même de socialisation.

2. La socialisation

Selon le *Nouveau Petit Robert*, la socialisation est « le fait de développer des relations sociales, de s'adapter et de s'intégrer à la vie sociale[19]. » La socialisation est le processus par

[17] Cf. Camille Mwissa KUYU, *Parenté et famille dans les cultures africaines. Point de vue de l'anthropologie juridique*, Paris, Karthala, 2005, p. 48.
[18] Comme devoirs du père de famille, nous avons la subsistance et la prise en charge matérielle de la famille, la responsabilité de l'éducation et de la protection des enfants, la garantie de la communion familiale, etc.
[19] *Le Nouveau Petit Robert*, Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette REY-DEBOVE et Alain REY, Paris, 2002.

lequel un individu depuis son enfance jusqu'à l'âge adulte se construit, se structure intellectuellement, moralement et psychologiquement. Elle a lieu au contact des autres au sein d'une société bien précise dont il acquiert et intègre les lois et les valeurs.

La famille est la cellule de base de toute société. Elle est par conséquent le premier lieu de socialisation de l'individu puisque c'est en son sein que sont enseignées les valeurs sociales et religieuses [20] telles que les liens de parenté et de filiation, le respect, la responsabilité, le dialogue, la fidélité, l'honnêteté, la modestie, le pardon, la vérité, la justice, le respect du bien commun, la prière et la communion à la divinité ou aux divinités ainsi qu'aux ancêtres. Aussi au sein de l'institution familiale, tout homme s'épanouit-il et atteint son statut d'homme. En Afrique, l'on dit souvent qu'on naît homme mais on le devient davantage par la médiation de la famille. Ainsi, la famille est le « lieu naturel le plus efficace d'humanisation et de personnalisation de la société[21]. » Elle est le lieu existentiel de l'homme et le berceau de son devenir. Car ce qu'on est ou ce qu'on est devenu dépend étroitement en grande partie de l'éducation reçue dans la cellule familiale. En d'autres termes, la manière d'être et de vivre en société est fondamentalement tributaire de l'éducation de base familiale en plus des diverses circonstances de la vie capables de façonner un individu. Ou encore, savoir vivre, savoir être et savoir se comporter en société ne s'apprennent pas par les livres mais à l'école de la vie qui est à situer à l'intérieur de la réalité familiale. Elle permet ainsi à l'adulte d'acquérir une certaine stabilité, un certain savoir-faire et savoir-être et surtout un savoir-vivre-ensemble avec les autres. En arrière-fond de cette socialisation, facteur d'un mieux-être-ensemble, pointe la notion de la solidarité humaine.

3. La solidarité

La famille est synonyme de relation interpersonnelle, d'empathie et de solidarité. La solidarité entre les membres est l'une des marques essentielles de la famille africaine[22]. En effet, personne ne reste indifférent à ce que l'autre vit comme bonheur ou malheur. Tout se partage car en fait, tous se sentent concernés par les évènements vécus par les uns et les autres quelle

[20] A. B. C. OCHOLLA-AYAYO, *« La famille africaine entre tradition et modernité »*, dans Aderanti ADEPOJU, et al. : « La famille est l'unité sociale de base au sein de laquelle sont communiquées aux jeunes membres de la société les normes et les valeurs, les croyances et la connaissance, ainsi que les compétences utiles au quotidien. », La *famille africaine...*, p. 84.
[21] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu : Un chemin pour les Églises d'Afrique*, Karthala, 2008, p. 111.
[22] Henri COLLOMB et S. VALANTIN : « Dans chaque société, garçon ou fille, apprennent progressivement pendant leur enfance les droits et les obligations de chacun des rôles de parenté qu'ils auront à assumer. Rien n'est laissé à l'improvisation. Cette organisation sociale assure une solidarité extraordinaire ; il n'y a pas de place pour la solitude ; tout le monde, dans le groupe, se doit aide et protection. », *Famille Africaine…*, p. 18.

qu'en soit la nature. On note une certaine communion entre tous et particulièrement entre les membres issus du même groupe biologique[23]. Aussi, cette solidarité se traduit-elle en dialogue, en hospitalité, en correction fraternelle, en règlement pacifique des différends sous l'arbre à palabre dans les villages ou en réunion de famille en ville sous la conduite de l'ancien ou d'un ancien, bref en recherche de l'unité du groupe familial. Cependant, il est judicieux de retenir que les valeurs susmentionnées sont d'ordre ethnique ou clanique car fondées sur des liens de consanguinité, révélant les limites de la famille africaine comme institution humaine.

III. Les limites de la famille africaine

Même si au cœur de la famille africaine demeure un certain nombre de valeurs faisant son admiration, toutefois, il est bon de noter que la réalité familiale africaine a aussi quelques zones d'ombre. À cet effet, trois remarques parmi tant d'autres pourraient être relevées : l'autoritarisme dont font preuve les détenteurs du pouvoir familial, le phagocytage ou l'engloutissement de l'individu par le groupe et l'émergence d'un certain individualisme.

1. L'autoritarisme paternel

Nous avons déjà mentionné le fait que dans la famille africaine, le père occupe une place importante. En effet, le patriarcalisme est la figure émergente voire dominante dans la famille. Tous les pouvoirs sont concentrés dans les mains du père ou des anciens appelés affectueusement les « vieux[24]». Le risque est le passage de l'autorité à un certain autoritarisme pour tout régenter ou légiférer tout seul sans un quelconque apport ou appui extérieur. En somme, le père de famille, seul maître à bord du navire familial, est l'unique personne habilitée à décider de tout. Bref, il se considère comme le détenteur exclusif de la sagesse et ses rapports sont souvent ceux du maître à l'élève ou bien à l'esclave. L'autoritarisme peut s'accompagner ou s'accompagne souvent de censures[25], de violences verbales ou physiques sur la femme et les enfants, femme et enfants perçus comme des personnes de sous-catégorie ou de « seconde

[23] Augustin Ramazani BISHWENDE : « La solidarité africaine, bien qu'elle puisse s'ouvrir aux étrangers et aux amis, elle est clanique et ethnique. », *Église-famille-de-Dieu…*, p. 14.

[24] Germain GAZOA, *« Réalités africaines dans Ecclesia in Africa et défis actuels de l'Église-Famille de Dieu »* : « Dans la plupart des cultures africaines en effet, la famille suppose une structure et une organisation, en un mot une "stratification" où chaque élément est à sa place. […] Seuls parlent et décident les adultes dont les idées ne peuvent en aucun cas être contestées par un jeune, au risque de subir un sort mystérieux ou d'être mis à l'écart par la communauté. », dans la *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RUCAO), Le Synode africain, 10 ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêts, bilan et perspectives, Numéro spécial, n°20*, Abidjan, 2004, p. 35.

[25] On entend le plus souvent ce genre de propos : « Chez moi, c'est moi le chef. On fait ceci, on ne fait pas cela. C'est moi qui commande. »

classe »[26]. Le revers pourrait être « […] la disparition de l'individu au sein de la structure familiale. Il est complètement absorbé par la figure légendaire de l'ancêtre, par l'autorité patriarcale du père ou de l'ordre maternel[27]. » Certes, l'autoritarisme du chef de famille peut être nuancé car au sein de la famille, femme et enfants peuvent acquérir des biens propres indépendamment de la tutelle du père. Cependant, le pouvoir du chef de famille ou des aînés est le reflet de la prédominance du groupe familial sur l'individu.

2. L'affirmation du groupe au détriment de l'individu

Dans la famille africaine, l'on pourrait relever l'apologie du groupe car tout appartient et tout revient au groupe. Le groupe est promu au détriment de l'individu et ce dernier ne vit et n'exerce sa liberté qu'à l'intérieur du groupe dont il est redevable. Les conséquences sont diverses : l'effacement de l'individu au profit du groupe, un certain nivellement social, l'annihilation de la liberté et de la volonté individuelles, les menaces qui engendrent la peur[28], la sorcellerie qui étouffe tout projet d'affranchissement du groupe, le problème du clanisme ou de l'ethnocentrisme, une sorte d'infantilisation permanente de l'individu quel que soit son statut social. D'où une atteinte véritable à la liberté individuelle d'agir et d'expression[29]. L'individu éduqué dans cette optique, hors du groupe social comme le mentionne Pierre Erny dans son ouvrage, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire,* « retombe dans le néant[30] ». Ainsi est mise en exergue dans l'éducation de l'individu, la promotion « des valeurs non d'indépendance, mais *d'interdépendance* sociologique[31] » comme le dit Pierre Erny. En effet, l'individu dépend substantiellement du groupe qu'il ne peut se risquer à agir seul ou en dehors du groupe. Il est totalement présent, engagé corps et âme pour son groupe familial ou social dans une posture de subordination. La dépendance de l'individu du groupe part de l'éducation reçue qui est d'abord

[26] FRANÇOIS, *Exhortation apostolique post-synodale du Saint-Père, La joie de l'Amour, Amoris laetitia sur l'amour dans la famille*, présentation de Mgr Philippe Bordeyne, Paris, Éditions Salvator, 2016, n. 54.
[27] Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu...*, p. 70.
[28] Henri COLLOMB et S. VALANTIN : « L'individu qui s'évade de son statut traditionnel, qui dépasse le frère ou le père est menacé de l'intérieur et de l'extérieur. La culpabilité apparaît, les persécutions augmentent. Les inhibitions intellectuelles, sexuelles ou physiques, les conduits d'échec expriment cette difficulté à dépasser le père, à se singulariser, à devenir autre. », *Famille Africaine*, p. 32.
[29] Zacharie BERE, *« La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Quels défis pour l'Église d'Afrique ? »*, dans *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest* : « Les caricatures du sens de la communauté peuvent instaurer dans la société une mentalité égalisatrice qui produit des hommes uniformes, comme standardisés, submergés dans l'anonymat fade du groupe, étouffant toute initiative d'envergure. L'égalité qui détruit la possibilité individuelle de libérer son génie créateur pour l'inattendu et l'inédit devient un enfer et enlève toute éventualité de réforme et de changement. Tout devient monotone et se situe dans la région close du "tout le monde". Rien de saillant ne s'en dégage. En plus, chacun surveillant l'autre et se méfiant de lui – puisque personne n'a le droit de dépasser les autres ni de se montrer supérieur à eux de quelque manière que ce soit – le climat devient malsain et mortifère. Et l'on s'adonne à des pratiques magiques et occultes. », *Le Synode africain, 10 ans après…*, p. 161.
[30] Pierre ERNY, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire. Essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, Payot, 1972, p. 55.
[31] Pierre ERNY, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire…*, p. 56.

et avant tout l'affaire de toute la communauté. C'est elle qui régule et régit les comportements sociaux y compris la vie privée personnelle. Malgré cela, l'on note depuis quelques années la naissance et l'affirmation d'un certain individualisme.

3. L'émergence d'un individualisme naissant

À l'opposé de la primauté du groupe sur l'individu se manifeste l'apparition de la supériorité de l'individu sur le groupe social familial. L'individualisme gagne de plus en plus du terrain dans les mentalités et les ménages africains. Non seulement on assiste à un accroissement des familles nucléaires, mais également à une certaine résurgence de l'identité individuelle par rapport au groupe, suscités par le développement apporté par la modernité, la scolarisation, le vécu en ville et le contact avec la civilisation occidentale. La conséquence en est la promotion de l'homme dans tous ses aspects et la prise conscience par l'Africain de ses droits et des devoirs du groupe envers lui. Aussi réclame-t-il à juste titre son autonomie et son indépendance vis-à-vis de la tutelle du groupe : « La seule autorité de l'individu, c'est son moi intérieur et non plus le groupe[32]. » De ce fait, surviennent quelquefois des oppositions ou des conflits entre l'individu qui se singularise et son groupe social. Dans ce cas-ci, l'individu pourrait être amené, dans l'affirmation de son indépendance parfois excessive, à ne pas s'intéresser aux activités relatives à la vie du groupe, donc à une forme de désolidarisation de sa part. On y relève, par conséquent, une détérioration progressive de l'esprit de solidarité[33]. L'individualisme s'affiche et s'affirme, de plus en plus, y compris dans le langage oral où « l'accent s'est déplacé du ''notre'' au ''mon'', du ''nous'' de la vie communautaire traditionnelle au ''je'' de l'individualisme moderne[34]. »

De plus, l'individualisme aurait pour résultat la perte de l'autorité ou le manque d'autorité soit du groupe, soit des parents, soit des aînés sur les jeunes et les enfants. En effet, avec le phénomène de l'urbanisation rapide et de l'attraction qu'exercent les grandes villes sur les jeunes en plus de l'école qui ouvre les jeunes sur le monde extérieur, l'impact des réseaux sociaux et la possibilité d'obtenir un emploi rémunéré, les jeunes ne se sentent plus redevables des aînés et se soustraient progressivement à leur influence. En ce sens, ils échappent au poids

[32] Bernadette LEGROS-BAWIN, *Sociologie de la famille…*, p. 39.
[33] Le pape FRANÇOIS cite *Relatio Synodii 2014*, n.5 : « […] '' il faut également considérer le danger croissant que représente un individualisme exacerbé qui dénature les liens familiaux et qui finit par considérer chaque membre de la famille comme une île, en faisant prévaloir, dans certains cas, l'idée d'un sujet qui se construit selon ses propres désirs élevés au rang d'absolu''. », dans FRANÇOIS, *Exhortation apostolique post-synodale du Saint-Père, La joie de l'Amour…*, n. 33.

[34] A. B. C. OCHOLLA-AYAYO, *art. déjà cité*, dans Aderanti ADEPOJU, et al., *La famille africaine...*, p. 91.

du groupe et conduisent leur vie selon leur désir et volonté quitte à être perçus comme des étrangers dans leur propre milieu social originel.

L'approche anthropologique nous a permis non seulement de percevoir de manière succincte la notion de la famille africaine, mais aussi une institution évoluant dans l'histoire, dans sa forme comme dans ses structures. Cette évolution détermine les rapports des différents membres entre eux avec une insistance singulière sur la place centrale et unique de la figure paternelle comme pilier de la cellule familiale. En plus, la famille africaine recelant des valeurs n'est pas à l'abri de défauts si l'on prend en considération le « pouvoir » du sang, synonyme d'embrigadement de l'individu par le groupe, voire d'exclusion de toute personne étrangère. Toutefois, nous le savons, depuis le mystère de l'Incarnation, toute réalité humaine se lit à la lumière de l'autorévélation de Dieu. La famille n'y échappe pas.

CHAPITRE DEUXIÈME

LA DIMENSION THÉOLOGIQUE DE LA FAMILLE

Dans le parcours précédent, nous avons réfléchi sur l'anthropologie de la notion de la famille africaine. Aussi, sommes-nous tenus de percevoir cette institution sous l'angle de la Révélation. Le but est de voir en quoi la figure de la famille pourrait être éclairée par Dieu et appliquée à l'Église. Notre analyse aura trois axes : la dimension trinitaire de la famille, son fondement ecclésiologique et la Sainte Famille de Nazareth comme modèle de toute famille.

I. Le fondement trinitaire

Dans le livre de la Genèse, Dieu s'exprime à la première personne du pluriel dans le récit de la création : « Faisons l'homme à notre image » (Genèse 1,26)[35]. Le « nous » divin a fait dire au cardinal Sanon que Dieu lui-même est famille[36]. En effet, les Personnes divines, Père, Fils et Esprit Saint, baignent dans un unique Amour, dans une même communion d'amour, dont l'Église-Famille se veut être le reflet même de manière imparfaite[37].

1. La paternité de Dieu

L'histoire du salut nous apprend que Dieu dans son grand dessein d'amour, a voulu sauver l'homme créé à son image et à sa ressemblance en *ekklesia*, c'est-à-dire en communauté. Pour manifester ce salut, il élit un peuple, Israël, avec lequel il fait alliance. Cependant, Israël demeure infidèle à son Dieu et à l'alliance conclue. C'est pourquoi en ces temps qui sont les derniers, Dieu envoie Jésus, son Fils unique, médiateur d'une nouvelle et éternelle Alliance, scellée dans son sang. Jésus, dans sa mission de salut, se choisit un groupe, les Douze (cf. Matthieu 10, 1-4 ; Marc 3, 13-19 ; Luc 6, 12-16), pour former la communauté de ceux qui ont adhéré à lui et sont frères par la profession d'une seule foi dont la source est l'Unique Parole de

[35] Nous avons dans le livre de la Genèse, deux récits de la création de l'homme. C'est dans le premier récit (Genèse 1,26), œuvre de la tradition sacerdotale, qui présente la création de l'homme et de la femme au même moment, que Dieu emploie la première personne du pluriel le concernant.
[36] Cf. Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu...*, pp. 113 et 207.
[37] FRANÇOIS : « La famille, en effet, n'est pas étrangère à l'essence divine même. », *Exhortation apostolique post-synodale du Saint-Père, La joie de l'Amour…*, n. 11.

Dieu le Père. Présente dans le projet divin, l'Église devient le lieu de rassemblement dans une même famille de tous les croyants ayant Dieu pour Père (cf. Matthieu 6, 9-15). Ainsi, le Dieu Créateur est aussi le Dieu Père de toute l'humanité. La révélation de la paternité de Dieu atteint son sommet en Jésus-Christ l'image parfaite du Père. Le Christ donne la possibilité à tous d'invoquer Dieu sous le vocable de « Père » (cf. Matthieu 6, 9). La prière du « *Notre Père* » a d'ailleurs une connotation familiale. Elle affirme explicitement que nous appartenons tous à la même famille et que par conséquent nous sommes tous frères et sœurs parce qu'enfants du même Père qui est aux cieux.

Aussi, pour mieux cerner la notion de la paternité de Dieu et partant de notre filiation, allons-nous analyser la péricope de l'épiphanie du Ressuscité à Marie de Magdala en Jean 20,11-17. Dans ses propos à Marie-Madeleine, « "pour toi, va trouver mes frères et dis-leur que je monte vers *mon Père* qui est *votre Père* […]" », Jésus proclame la paternité de Dieu, la filiation des disciples et leur lien de fraternité. Autrement dit, le mystère pascal est le point de départ de la révélation de la paternité de Dieu et du dévoilement de notre filiation divine. De plus, on note que le dialogue entre le Ressuscité et Marie-Madeleine fait écho au Prologue dans lequel est soulignée l'origine divine de notre filiation par l'accueil du Verbe incarné (cf. Jean 1, 12). Il y a donc un rapport indiscutable entre le Mystère pascal et l'Incarnation car la mission du *Verbe-Christ*, est de fonder une seule famille de Dieu conformément à sa volonté éternelle (cf. Éphésiens 1, 5) : « Plus précisément après la Résurrection, le Dieu et Père de Jésus est proclamé Dieu et Père des disciples de Jésus[38]. » Nous sommes associés à la filiation divine de Jésus car en nous, circule la vie même de Dieu. Ainsi, appeler Dieu « Père » n'est pas, selon Jean-Marie Kusiélé Dabiré, étranger à notre langage. Le terme « Père » nous est familier et correspond bien à l'option ecclésiologique d'Église-Famille de Dieu[39]. Au sein de la famille de Dieu, on trouve la figure dominante du Père qui nous aime et nous manifeste sa proximité en Jésus-Christ. En d'autres mots, notre filiation dans le Père est la source de notre fraternité en Jésus.

[38] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu …*, p. 178.
[39] Cf. Jean-Marie KUSIÉLÉ DABIRÉ, *« Approche dogmatique et pastorale de l'Église Famille de Dieu (10 ans après le Synode africain) »*, dans Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RUCAO), *Le Synode africain, 10 ans après …*, p. 86.

2. La dimension christologique

Le Ressuscité révèle le Père et atteste son identité de Fils unique. Par-là, il nous découvre notre filiation et notre fraternité car nous ne pouvons pas nous concevoir frères en dehors de lui. De plus, le Père lui-même en de nombreuses occasions, certifie l'identité du Fils comme son Fils au baptême de Jésus (cf. Matthieu 3, 17), lors de sa transfiguration (cf. Matthieu 17, 5) et par ces propos du Christ : « Nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père […] » (Matthieu 11, 27). De même, le Christ est l'Aîné d'une multitude de frères rassemblés dans une unique famille. C'est la raison pour laquelle il appellera ses disciples « mes *frères* » (Cf. Matthieu 28, 10 ; Jean 20, 17). On remarque, à juste titre, dans le récit de l'annonce de la résurrection, un changement de terminologie relative à l'identité des amis de Jésus. En effet, aux femmes venues au tombeau, l'ange qualifie de *disciples* les compagnons de Jésus en Matthieu 28, 7. Par contre, le Ressuscité les appelle *frères* en Matthieu 28, 10. Il y a donc un glissement sémantique de *disciples* à *frères*. Les disciples sont confirmés dans leur statut de frères de Jésus. Ils forment ainsi la *familia Dei* qui « n'est pas une *patria* mais une *fratria*, fondée sur la fraternité en Jésus-Christ[40]. » Les chrétiens sont tous frères dans le Fils unique. Un autre trait christologique de l'Église-Famille nous est donné en Matthieu 16, 18. Il s'agit de la réponse de Jésus à Pierre suite à sa belle profession de foi à Césarée de Philippe : « Tu es Pierre et sur cette pierre *je* bâtirai *mon* Église […]. » Le Christ parle en *je* et emploie le pronom possessif *mon* pour dire que la néo-communauté bâtie sur Pierre s'origine en lui.

La *familia Dei*, assemblée et fondée sur le Père, réalisée en Jésus-Christ, est actée par l'action de l'Esprit promis, donné et reçu (cf. Actes 1, 4-5 ; Luc 24, 49).

3. La dimension pneumatologique

Dans Jean 14, 16-26, avant de quitter le monde terrestre vers son Père, Jésus, voyant le désarroi des siens, leur promet l'envoi de l'Esprit Saint qui procède du Père et du Fils. L'Esprit promis et attendu a plusieurs fonctions : demeurer auprès des disciples et en eux, les enseigner et leur permettre de se rappeler les propos du Christ. Il a également pour mission de les rassembler en une communauté, l'Église, la famille des enfants de Dieu, des frères de Jésus-Christ. La promesse du don de l'Esprit Saint se réalise selon Actes 2, 1-4, le jour même de la Pentecôte, où sont rassemblées des personnes d'origines diverses entendant, chacune dans sa

[40] Jean-Marie KUSIÉLÉ DABIRÉ, *art. déjà cité*, dans Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest (RUCAO), *Le Synode africain, 10 ans après …,* p. 120.

langue, la prédication des Apôtres. L'Esprit, dans la première communauté chrétienne, va consolider l'unité existant entre les frères. En effet, l'Esprit Saint établit des liens nouveaux au-delà même des liens de sang entre les membres de la communauté ecclésiale dans la mesure où tous sont baptisés dans l'unique Esprit. Il est par conséquent la source de leur communion fraternelle. L'Église est donc rassemblée dans la communion de l'Esprit qui réalise et renforce son unité et sa croissance à travers les siècles, et l'enrichit de dons et charismes divers.

En résumé, nous pouvons affirmer, d'une part, que la Trinité est la source de l'Église-Famille de Dieu et d'autre part, que l'unité de l'Église comme famille découle inexorablement de l'unité de la famille trinitaire. Dieu s'est révélé *famille*, en ce sens qu'il existe des relations interpersonnelles entre le Père, le Fils et l'Esprit Saint. En effet, le Père de tout temps se donne au Fils qui lui se reçoit du Père dans un Amour total. Cette *commune-union* d'Amour c'est l'Esprit Saint procédant du Père et du Fils. En Dieu Trinité, il existe une unicité profonde car unité d'essence et d'origine, mais aussi de l'altérité entre les Personnes divines : chacune est une personne irréductible à l'autre**.** Le Dieu Un et Trine rassemble donc à son image, en une seule et unique famille, tous les hommes de toutes races, langues, peuples et nations.

Le fondement trinitaire de la famille induit un autre à savoir l'assise ecclésiologique de l'Église-Famille de Dieu.

II. Le fondement ecclésiologique

Comment la notion de l'Église comme famille de Dieu trouve-t-elle son fondement ecclésiologique ? Ou qu'est-ce qui pourrait fonder ecclésiologiquement l'option famille de Dieu ? Les évangiles et les écrits du Nouveau Testament nous apprennent que, d'une part, la Parole accueillie dans la foi crée une famille au-delà des liens naturels et d'autre part, les sacrements de baptême et de l'eucharistie sont le ciment de la nouvelle famille instaurée par le Christ dont Dieu est le Père.

1. La Parole de Dieu

Dans le livre de l'Exode 19 – 24 mais également en Deutéronome 4 – 5, Dieu convoque son peuple pour faire alliance avec lui. Dès les premiers versets du chapitre 19 du livre de l'Exode, le décor est planté. Dieu lui-même donne le ton de la rencontre qu'il voudrait établir avec le peuple. Il s'adresse ainsi à Moïse et lui dévoile son intention de faire alliance avec Israël

dans un lieu bien précis : le mont Sinaï, la montagne du Seigneur. Israël est l'objet de la bienveillance de Dieu (cf. Exode 19, 4). Il est son peuple, choisi parmi tous les peuples de la terre, son bien le plus précieux (« ‘‘Vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples [..] » en Exode 19, 5). On découvre que l'élection d'Israël comme peuple de Dieu est l'œuvre de la gratuité de l'amour de Dieu. Le peuple convoqué pour écouter Dieu lui promet d'observer son alliance par sa mise en application. Le peuple répond positivement à l'appel de Dieu, s'assemble au pied de la montagne sainte et devient témoin de la manifestation du Seigneur. Puis dans les chapitres 20 à 24, Dieu concrétise son alliance avec le peuple élu par le don des Dix Paroles (le Décalogue) et du contenu de la Loi. Exode 19 – 24 montre que la Parole de Dieu structure Israël en *ekklesia*, c'est-à-dire en assemblée. De même qu'en Exode 19 – 24, nous avons la première assemblée liturgique convoquée par la Parole de Dieu[41], ainsi, la Parole effectue le rassemblement du nouveau Peuple de Dieu, l'Église, sa famille, dans les célébrations liturgiques. En d'autres termes, dans ces célébrations liturgiques, la Parole se présente à nous comme le premier élément édificateur de la Famille de Dieu[42]. Elle opère son union et son unité.

Les Synoptiques (les évangiles de Matthieu, Marc et Luc) mettent, eux aussi, en évidence, l'importance de la Parole de Dieu comme élément essentiel et constitutif de la nouvelle famille de Jésus. Aux personnes l'informant du souhait des membres de sa famille (biologique) de le rencontrer, Jésus promène son regard sur ses auditeurs et dit : « Ma mère et mes frères, ce sont ceux qui écoutent la Parole de Dieu et qui la mettent en pratique. » (Luc 8, 19-21 ; cf. Matthieu 12, 46-50 ; Marc 3, 31-35). La famille instaurée par le Christ va au-delà de la consanguinité pour se situer sur le terrain de l'adhésion dans la foi en une unique Parole, la Parole de Dieu qui nous constitue *familia Dei*. Les Actes des Apôtres se placent dans l'optique des Synoptiques et décrivent le vécu de la première communauté chrétienne. Il est écrit, en effet, en Actes 2, 42 que les croyants étaient assidus à l'enseignement des Apôtres. La parole entendue les raffermissait dans leur foi en Jésus-Christ, consolidait leur unité et faisait croître leur communauté par l'entrée de nouveaux membres (cf. Actes 2, 47).

[41] Frank MICHAELI : « Ce qui ressort le plus nettement du chapitre est le *cadre cultuel* dans lequel il est placé. Le peuple, au pied de la montagne, est comme à l'entrée d'un sanctuaire où va se dérouler la rencontre entre Moïse et Dieu. Le lieu sacré est délimité par des frontières qu'il ne faut franchir à aucun prix, sous peine de mort, et même si le peuple reste éloigné au moment de la rencontre, il doit la préparer par l'accomplissement de règles de purification et de sanctification. […] Le but même de la rencontre est une parole : la parole que Dieu adresse à Moïse et que celui-ci transmettra au peuple. Pour bien souligner la valeur de cette parole par rapport à tout ce qui fut visible, le Deutéronome rappelle la théophanie du Sinaï comme étant essentiellement l'audition d'une parole, au milieu des flammes et des nuées, alors qu'aucune figure de Dieu n'apparut (Deut. 4. 10-18). », *Le Livre de l'Exode*, Paris, Delachaux et Niestlé Éditeurs, coll. Commentaire de l'Ancien Testament, 1974, p. 168.
[42] Nous sommes convoqués par la Parole de Dieu pour faire Église.

Le rôle de la Parole de Dieu comme fondation de l'Église est l'un des thèmes clés de l'enseignement du pape Jean Paul II. En effet, dans l'ouvrage *La Parole de Dieu*, le pape Polonais reconnaît qu'« en premier lieu, la Parole de Dieu a pour but de construire et de soutenir l'Église, de diffuser la force à ses enfants, d'assurer la nourriture de l'âme et d'être une source pure et permanente de vie spirituelle[43]. »

Le rassemblement en communauté de frères initié par la Parole de Dieu est confirmé et conforté par la célébration des sacrements, particulièrement le baptême et l'eucharistie.

2. Les sacrements de baptême et de l'eucharistie

La Tradition dans son interprétation de l'eau et du sang sortis du côté transpercé de Jésus en Croix (cf. Jean 19, 35), voit dans le baptême et l'eucharistie les sacrements fondateurs de l'Église.

2.1. Le sacrement de baptême

L'appartenance au peuple élu selon l'Ancien Testament, se faisait par un rite, la circoncision. Elle était le signe de l'Alliance et exprimait l'adhésion à Yahvé[44] et au peuple élu (cf. Exode 12, 48 ; Nombres 9, 14). Célébrée le huitième (8^{e}) jour après la naissance, la circoncision agrégeait par conséquent l'enfant mâle au peuple de Dieu et en faisait le destinataire et le bénéficiaire des promesses messianiques. Cependant, Paul enseigne le caractère provisoire de ce rite. Pour lui, la nouvelle circoncision, celle du cœur (cf. Romains 2, 28), est accomplie par le baptême (cf. Colossiens 2, 11-12), sacrement fondamental de la Nouvelle Alliance qui effectue notre insertion dans le nouveau peuple de Dieu, le Corps du Christ (cf. 1 Corinthiens 12, 13). Le baptême édifie ainsi l'Église, nouveau peuple de Dieu dont l'intégration ne se fait plus par la descendance charnelle, ni par la circoncision « matérielle », mais bien par la foi au Christ, par la foi de ceux qui ont reçu la circoncision spirituelle, c'est-à-dire qui sont nés de l'eau et de l'Esprit.

En plus, la naissance nouvelle exprimée par notre état de fils de Dieu, est davantage explicitée en Jean 3, 1-21. Le passage relate l'entretien de Jésus avec Nicodème. Dans son

[43] JEAN-PAUL II, *La Parole de Dieu*, Textes choisis par les moines de l'Abbaye de Solesmes, Paris, Le Sarment/ Fayard, Coll. Ce que dit le Pape, 2000, p. 54.
[44] Cf. Claude WIENER, *« Circoncision »*, dans Xavier LÉON-DUFOUR, et al., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966, col. 134.

échange avec Nicodème, Jésus révèle le moyen d'accès au Royaume de Dieu : la naissance d'en haut (3, 3), différente de la naissance charnelle. La répétition de l'expression « en vérité » au verset 5, montre l'importance des paroles de Jésus : la nouvelle naissance est l'œuvre de l'Esprit. Le baptême est le sacrement par lequel l'Esprit est donné aux croyants afin qu'ils deviennent les enfants de Dieu, et cela en dehors de tout processus biologique[45].

En outre, la doctrine du baptême trouve une résonnance plus large grâce à la première épître de Pierre. Dans cette épître, l'auteur lie le baptême au mystère pascal qui, nous l'avons déjà signifié, est l'acte par lequel les disciples du Christ deviennent ses frères et par conséquent les enfants du même Père, son Père. En effet, il est stipulé clairement que Dieu nous a engendrés de nouveau par la résurrection de Jésus aux versets 3-5 du chapitre premier. Le réengendrement dans l'Esprit est une nouvelle naissance dont Dieu est l'auteur. Aussi, selon le verset 7 du deuxième chapitre, le baptisé, nouveau-né, entre dans la communauté des frères pour participer à sa construction comme une pierre vivante. Cette communauté ecclésiale est décrite comme *race élue*, *communauté sacerdotale*, *nation sainte*, *peuple acquis* (cf. 1 Pierre 2, 9). La compréhension de la Résurrection comme source de notre réengendrement peut être saisie à la lumière de la doctrine du baptême chez Paul. Pour lui, le baptême est la participation au mystère pascal du Christ (cf. Romains 6, 1-11) dans la mesure où par le baptême, nous avons part à la mort du Christ pour ressusciter à la vie nouvelle en lui et par lui. La mort peut être ici perçue comme une forme de gestation et la résurrection comme étant la naissance à la vie que Dieu nous donne. Ainsi, tous les baptisés font-ils l'expérience de la mort en Christ pour naître en lui par la résurrection, devenant par ce fait même enfants du même Père et frères dans une même famille, l'Église.

Le raccourci biblique que nous avons emprunté montre que par le baptême, nous devenons enfants de Dieu et nous participons à sa nature par adoption. Comme le déclare Von Jean-Jacques Allmen, « il faut en effet être baptisé pour oser dire à Dieu ''notre Père''[46]. » Car par la régénération baptismale, l'Esprit imprime en nous la qualité d'enfant de Dieu. Jean-Paul II confirme notre filiation divine en affirmant qu'« au sortir des eaux des fonts baptismaux, chaque chrétien entend à nouveau la voix qui fut entendue un jour sur les rives du Jourdain : ''Tu es mon Fils bien-aimé, tu as toute ma faveur'' (Luc 3, 22) et il comprend ainsi qu'il a été associé au Fils bien-aimé, en devenant fils adoptif (cf. Galates 14, 4-7) et frère du Christ[47]. »

[45] Cf. Xavier LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome I*, Paris, Seuil, Coll. Parole de Dieu, 1988, p. 293.
[46] Von Jean-Jacques ALLMEN, *Pastorale du baptême*, Suisse/Paris, Éditions Fribourg/Cerf, Coll. Cahiers Œcuméniques, 1978, p. 2
[47] JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laïci, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde*, décembre 1988, présentation de Bernard HOUSSET, Paris, Centurion, 1989, n° 11. Nous utiliserons *CFL* pour *Christifideles laïci*.

Le baptême met donc en lumière notre identité profonde d'enfants de Dieu. Devenus enfants de Dieu, les baptisés ne vivent pas leur nouvelle relation filiale en solitaires. Ils la vivent désormais en Église, la famille de Dieu.

En somme, la grâce baptismale fait de nous les membres vivants d'une seule réalité surnaturelle, la famille de Dieu dont l'unité est renforcée dans l'Eucharistie perçue comme la source et le sommet de la vie de l'Église et de la nôtre[48].

2.2. Le sacrement de l'eucharistie

La famille de Dieu établie par le rite baptismal trouve son point d'achèvement dans l'eucharistie. C'est ce que nous attestent les Actes des Apôtres et les écrits de Paul. En Actes 2, 46, les premiers chrétiens après avoir écouté l'enseignement des Apôtres, rompaient le pain dans leur maison et formaient ainsi une assemblée commune. Or nous le savons, la *fraction du pain* est l'un des termes usités pour désigner l'eucharistie. Au surplus, le terme de l'assemblée en commun est repris par Paul dans son récit de l'institution de l'eucharistie[49] selon le cardinal Walter Kasper. Pour lui, « lorsque Paul parle du Repas du Seigneur, il écrit ceci : ‟ Quand vous vous réunissez en commun" (1 Co 11, 18.20 ; cf. 14, 26). La célébration du Repas du Seigneur se fait sous la forme d'une réunion[50]. » Il soutient aussi que les Pères de l'Église avaient cette même vision du caractère communautaire de l'eucharistie par l'emploi de *synaxis*[51]qui faisait référence à *ekklesia*[52], traduction de *qahal*[53], mot hébreu signifiant assemblée[54]. Il se réfère en particulier à Augustin[55] et à Thomas d'Aquin[56] qui, à travers leurs écrits, soulignent le lien étroit entre eucharistie et Église, certifiant par-là, la dimension unitive et ecclésiale de l'eucharistie. De même, l'enseignement récent du Magistère par Jean-Paul II et Benoît XVI, se fait l'écho du lien intrinsèque entre ces deux réalités. Pour Jean-Paul II, l'eucharistie nous constitue en Église avec une insistance sur la dimension pascale de la communauté ecclésiale. Il illustre son propos en s'appuyant sur le vécu de la première communauté chrétienne dont le cœur était la fraction

[48] Cf. *CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, (CEC*) n° 1324 ; cf. aussi *LG* 11.
[49] Le récit en 1 Corinthiens 11 est le premier témoignage chronologique affirmant l'institution de l'Eucharistie par Jésus-Christ. Il est antérieur aux récits rapportés par les évangiles en l'occurrence les Synoptiques.
[50] Walter KASPER, *Sacrement de l'unité : Eucharistie et Église*, traduit par Joseph Hoffmann, Paris, Cerf, 2005, p. 121.
[51] Walter KASPER, *Sacrement de l'unité…*, p. 122.
[52] Walter KASPER, *Sacrement de l'unité…*, p. 122.
[53] Walter KASPER, *Sacrement de l'unité…*, p. 122.
[54] Cf. Walter KASPER, *Sacrement de l'unité,* p. 121.
[55] Augustin désigne l'eucharistie comme *« signum unitatis, vinculum caritatis* » dans *Jo 26, 6* selon la note 1 de Walter KASPER, *Sacrement de l'unité…*, p. 123.
[56] Thomas d'Aquin identifie l'eucharistie comme « *sacramentum ecclesiasticae unitatis* », dans la *Somme Théologique III, 6, 3* selon la note 6 de Walter KASPER, *Sacrement de l'unité.*

du pain[57]. Benoît XVI, lui, s'exprime en termes d'engendrement de l'Église par le Christ sur la croix[58]. L'eucharistie est le mémorial du sacrifice du Christ sur la croix. De ce fait, c'est le Christ qui nous crée Église. On est bâti Église comme corps du Christ parce qu'on est conformé corps eucharistique. Autrement dit, on est communauté ecclésiale parce qu'on est communauté eucharistique.

L'articulation corps du Christ/corps eucharistique est l'un des thèmes essentiels de Paul dans l'élaboration de sa théologie sur l'eucharistie. En effet, attestant qu'il n'y a qu'un seul pain, Paul indique qu'il n'y a qu'un seul corps (cf. 1 Corinthiens 10, 17). Il va même jusqu'à dire que communier au même pain, c'est communier au corps du Christ et boire à la même coupe, c'est communier à son sang (cf. 1 Corinthiens 10, 16). Selon Paul, le corps du Christ est la communauté de ceux que le baptême greffe au Christ par l'unique Esprit, c'est-à-dire l'Église, la *familia Dei*. En fait, dans l'Eucharistie, le Christ nous donne son Corps qui nous transforme en corps du Christ comme semble le dire en filigrane la finale de la prière postcommunion du vingt-septième dimanche du temps ordinaire : « […] afin que nous puissions devenir ce que nous avons reçu[59] », c'est-à-dire le Corps du Christ. Devenir Corps du Christ renferme la notion de rassemblement et d'unité. Tel est aussi le sens du concept de famille de Dieu. On peut donc prétendre à juste titre qu'il existe un lien indéniable entre Corps du Christ et Famille de Dieu. Le lien Corps du Christ et Famille de Dieu est le Christ lui-même car dans sa personne, a lieu l'unité voire la communion entre les hommes.

De plus, l'eucharistie fait apparaître une double union : l'union verticale avec Dieu et l'union horizontale entre les chrétiens. L'eucharistie nous unit au Christ le frère Aîné et nous rassemble en *frères*. Elle est donc le sacrement de l'unité de l'Église-famille de Dieu. La double union met en lumière le fait que les fidèles sont unis entre eux parce qu'ils sont unis à Dieu. Autrement dit, l'union à Dieu est facteur de communion entre tous les convives du repas eucharistique. Le moteur de cette union divino-humaine est la nouvelle et éternelle Alliance scellée dans le sang du Christ dont nous faisons mémoire dans chaque célébration eucharistique conformément au testament laissé aux Apôtres la veille de sa mort (cf. Matthieu 26, 26-28 ; 1 Corinthiens 11, 23-25). Ainsi, en parallèle avec la constitution de l'ancien peuple élu au Sinaï,

[57] JEAN-PAUL II : « L'Église naît du mystère pascal. C'est précisément pour cela que l'Eucharistie, sacrement par excellence du mystère pascal, a sa place au centre de la vie ecclésiale. On le voit bien dès les premières images de l'Église que nous donnent les Actes des Apôtres : " Ils étaient fidèles à écouter l'enseignement des Apôtres et à vivre en communion fraternelle, à rompre le pain et à participer aux prières " (2, 42). L'Eucharistie est évoquée dans la " fraction du pain ". », L'Église *vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique*, Présentation par Mgr Jean-Richard, Paris, Bayard/ Fleurus-Mame/ Cerf, 2003, n. 3.
[58] BENOÎT XVI, *Le sacrement de l'amour. Exhortation apostolique sur l'eucharistie*, Présentation par Mgr Robert LE GALL, Paris, Bayard Éditions/ Cerf/Mame, 2007, n. 14.
[59] *Missel Romain*, Paris, Desclée/Mame, 1978.

Dieu convoque l'Église, son Peuple nouveau, au Sinaï de la célébration eucharistique pour faire alliance avec lui. L'alliance nouvelle fonde pour nous l'acte de naissance de l'Église comme famille de Dieu. En définitive, l'eucharistie est le *topos,* le lieu du rassemblement, le lieu de la *koinônia* de la famille de Dieu[60], la famille des *frères.*

3. La Fraternité dans le Nouveau Testament : Matthieu 23, 1-12

L'évangile de Matthieu nous présente dans son ensemble, une communauté nouvelle de *frères* érigée par le Christ, au sein de laquelle la figure-référence est celle de Dieu le Père[61]. Le texte exprimant le plus la fraternité en Christ se trouve en Matthieu 23, 1-12[62] avec pour passage clé « N'appelez personne sur la terre votre ''Père'', car vous n'en avez qu'un seul, le Père céleste » (Matthieu 23, 9).

Le contexte immédiat de ce verset nous présente Jésus qui s'adresse à des foules et à ses disciples. D'une part, dans ses propos, il ne remet pas en cause l'autorité religieuse des scribes et des Pharisiens ni leurs enseignements. Il exhorte même ses auditeurs à les suivre. Cependant, il les met en garde contre l'hypocrisie des scribes et Pharisiens dans la mesure où leurs actes sont en réelle contradiction avec leurs dires, « car ils disent et ne font pas » (Matthieu 23, 3). Or, ils sont habilités à enseigner dans la chaire de Moïse (cf. Matthieu 23, 2). Ces derniers sont infidèles à leurs propres enseignements et vivent dans une sorte de duplicité. Et d'autre part, il affirme qu'ils aiment à être reconnus publiquement et sont avides de titres et d'honneurs (cf. Matthieu 23, 5-7). Dans tous les cas, Jésus ose défier les détenteurs du pouvoir religieux de son temps et de son pays. Aussi, c'est dans un contexte d'invectives à leur égard qu'il défend à ses auditeurs, de ne vouloir et de ne recevoir le titre de *Maître* et de n'appeler qui que ce soit *Père* dans la mesure où ils sont tous frères. Matthieu dans son évangile est contre toute forme de hiérarchie qui s'imposerait à tous. En effet, dans les communautés matthéennes, était exclu tout pouvoir hiérarchique. Le président de la communauté était un frère parmi les frères.

---

[60] Cf. Walter KASPER, *Sacrement de l'unité*, p. 106.

[61] Le terme de *frère* est assez courant dans l'évangile de Matthieu. En Matthieu 12, 46-50, Jésus affirme que la nouvelle famille est fondée non plus sur la consanguinité mais sur le fait d'accomplir la volonté du Père ; Matthieu 18, 15. 21 se situe dans le contexte de la correction fraternelle et du pardon ; Matthieu 19,29 révèle le détachement de tout lien familial pour suivre le Christ ; En Matthieu 25, 31-46, Jésus se fait le frère de tout homme dans la péricope sur le jugement dernier. En Matthieu 28, 10 le Ressuscité nomme ses disciples comme étant ses frères.

[62] Matthieu 23,1-12 a retenu notre attention parce qu'il révèle de manière fort intéressante la fraternité comme -fondement des premières communautés chrétiennes. Les croyants fondent une nouvelle famille parce qu'ils sont tous frères.

Selon Joseph Ratzinger qui s'appuie sur les travaux de Schelkle[63], la notion de *frère* en Matthieu pourrait nous renvoyer à son emploi rabbinique car les rabbins appelaient leurs disciples frères. Tel en est l'usage par exemple en Matthieu 28, 10 lors de l'apparition du Ressuscité à certaines femmes dont Marie de Magdala : « ''Soyez sans crainte. Allez annoncer à mes frères (mes *disciples*[64]) qu'ils doivent se rendre en Galilée : c'est là qu'ils me verront''. » Mais le Christ va plus loin que le sens rabbinique à la lumière de Jean 20, 17 en lui octroyant un contenu nouveau. La fraternité nouvelle voulue et instituée par le Christ, se fonde non plus sur des rapports de maîtres/disciples, mais sur la paternité de Dieu. Les disciples sont frères parce qu'ils sont avant tout fils du Père dans le Fils unique. La nouvelle conception de la fraternité est perceptible dans le passage étudié (Matthieu 23, 9). Jésus soutient en lien avec la pure tradition juive, que dans la famille nouvelle qu'il instaure, famille à visée eschatologique, les membres n'ont qu'un seul *Maître* : lui le Christ, en qui se matérialise leur fraternité nouvelle, tout en faisant fi des honneurs et des titres. La suite de ses propos le met en évidence. En effet pour le Christ, le service de tous à l'égard des frères prime dans cette famille de disciples : « Le plus grand parmi vous sera votre serviteur » (Matthieu 23, 11). Nous sommes renvoyés à la scène du lavement des pieds en Jean 13 dans laquelle le Christ s'identifie comme le serviteur de ses disciples et les invite à l'imiter. Le pouvoir, l'autorité, les honneurs sont donc proscrits des relations au sein de la nouvelle famille que le Christ instaure[65]. Tous sont frères car tous n'ont qu'un seul Père, Dieu, un seul Maître, le Christ. Ils sont par conséquent tous égaux car ayant la même dignité.

De plus, la communauté nouvelle voulue par le Christ a une visée eschatologique selon Joseph Ratzinger. En effet, le Christ élit douze disciples. Il témoigne ainsi à la fois de la continuité et du dépassement avec le peuple vétérotestamentaire. Le choix des Douze, comme symbole des douze tribus d'Israël est la manifestation de l'instauration d'un nouvel Israël par Jésus dans lequel, le Christ *Rabbi,* se fait le frère véritable de tous[66]. La fraternité devient ainsi le moteur de la communauté voulue par le Christ.

---

[63] Selon Schelkle cité par Joseph Ratzinger, le terme frère dans l'évangile de Matthieu pourrait avoir trois sens possibles. D'abord, il désignerait le « coreligionnaire juif (cf. Matthieu 5,21-22 ; 7,3 ; 18,15-17) ; ensuite, il aurait un sens rabbinique relatif aux relations entre les rabbins et leurs disciples (cf. Matthieu 28,10) et enfin il pourrait signifier une communauté nouvelle de ceux et celles qui sont unis au Christ par la mise en pratique de la volonté de Dieu (cf. Matthieu 25,31- 46 en lien avec Marc 3,31-35 et Luc 10,30-37) ; cf. Joseph RATZINGER, *Frères dans le Christ,* Paris, Cerf, 1962, pp. 30-42.

[64] L'ajout « mes disciples » est de nous.

[65] Joseph RATZINGER : « […] On ne peut méconnaître que cette phrase signifie justement l'abolition du rabbinisme, la révolution chrétienne, la réduction de toutes les différences de ce monde, au regard de la rencontre avec le seul réellement grand, le seul réellement autre : le Christ. Ainsi, cette phrase, qui par sa forme relève du langage rabbinique, fait apparaître, par sa teneur, la notion tout à fait neuve et chrétienne du ''frère''. », *Frères dans le Christ,* p. 35.

[66] Joseph RATZINGER : « Quand Jésus appelle ses disciples ''frères'', il y a donc là, de prime abord, tout autre chose que lorsqu'un rabbi nomme ainsi ses disciples. C'est une décision qui engage l'avenir. Car, dans ces douze, c'est le nouveau peuple

Une autre figure comme modèle théologique de l'Église-Famille de Dieu, c'est la Sainte Famille de Nazareth.

III. La Sainte Famille de Nazareth, modèle de l'Église-Famille de Dieu.

La Sainte Famille de Nazareth, de Joseph, Marie et Jésus, présente les mêmes traits que ceux de toute famille juive de son époque. Famille ordinaire, elle a conscience d'appartenir au peuple élu. Elle respecte les normes de la Loi telles que la circoncision de Jésus (cf. Luc 2, 21), la présentation de Jésus au Temple (cf. Luc 2, 22-39), la pratique du pèlerinage annuel à Jérusalem (cf. Luc 2, 41). Elle est présentée comme l'idéal de toute famille humaine et aussi de l'Église en raison de ses traits essentiels que sont la piété, l'amour et l'union-solidarité.

1. La Sainte Famille, une famille pieuse

Le concept de Sainte Famille est déduit du Nouveau Testament car il n'y apparaît pas explicitement. Mais il renvoie à la notion d'une famille pieuse, attachée de manière fervente et respectueuse à Dieu. D'abord, Jésus, conçu sous l'action de l'Esprit Saint est déclaré « Fils du Très-Haut » (Luc 1, 32). Ensuite, Marie reçoit de la part de Dieu l'extraordinaire annonce qu'elle serait la mère du Sauveur (cf. Luc 1, 31.35 ; 1, 42). Humble servante du Seigneur, elle a trouvé grâce à ses yeux (cf. Luc 1, 28.38 et 48). Marie conservait et méditait dans son cœur tous les évènements vécus (cf. Luc 2, 19.51). Enfin, Joseph est qualifié d'« homme juste » (Matthieu 1, 19) et à l'écoute de Dieu (cf. Matthieu 1, 20-24 ; Matthieu 2, 13-14.20-21). En outre, il est écrit dans l'évangile de Luc que la famille de Joseph, Marie et Jésus accomplissait le pèlerinage annuel à Jérusalem (cf. Luc 2, 41). Joseph et Marie y emmenèrent Jésus dès l'âge de douze ans (cf. Luc 2, 42). Ainsi, à l'image de la Sainte Famille, l'Église est aussi une famille consciente d'être enracinée en Dieu, d'être à l'écoute de sa Parole, d'effectuer son rassemblement et chaque jour, d'être en marche vers le Temple du Père, habitée par l'amour de Dieu.

---

de Dieu qui est interpellé, qui prend en eux figure d'un peuple de frères, d'une grande fraternité nouvelle. Autrement dit : les douze ne sont pas, aux yeux de Jésus, l'équivalent d'un cercle rabbinique de disciples (de même Jésus lui-même ne se tient pas pour un rabbi), mais ils sont l'équivalent du peuple d'Israël et ils le renouvellent sur un plan plus élevé. Mais de cette façon ils renouvellent aussi à leur niveau, l'idéal fraternel d'Israël […]. », *Frères dans le Christ …*, p. 36-37.

2. La Sainte Famille, une famille d'amour

La vie au sein de la Sainte Famille est une vie d'amour. Animés par Dieu, Joseph, Marie et Jésus ont dû concrétiser au sein de la famille qu'ils formaient, l'amour. Le véritable amour est celui qui vient de Dieu car Dieu est Amour. Nous le recevons comme don de sa part : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés » (Jean 15, 12). En ce sens, la famille de Joseph, Marie et Jésus peut être appréhendée comme étant la « première cellule de l'Église[67] », dont la mission (pour l'Église) est de « veiller à la transmission effective de l'amour ''divin''[68]. » Enfin, est-ce cet amour qui sera facteur d'union et donc de la solidarité dont fait preuve la Sainte Famille de Nazareth.

3. La Sainte Famille, une famille solidaire.

Les évènements vécus dès la conception et l'enfance de Jésus sont un témoignage de l'esprit de solidarité présent au sein de la Sainte Famille. En effet, dès la naissance de Jésus, la Sainte Famille doit fuir son pays et se réfugier en Égypte du fait de l'animosité d'Hérode envers l'Enfant-Jésus (cf. Matthieu 2, 13-15). Les épreuves ont forgé et consolidé l'unité et la solidarité de la Sainte Famille, faisant d'elle le modèle de toutes les familles de la terre[69]. L'Église, nous l'avons déjà notifié, est le rassemblement de tous ceux qui par la confession d'une même foi en Jésus-Christ, sont devenus enfants du même Père et par conséquent membres de sa famille. Ils vivent dans l'amour, dans l'union et la solidarité. De provenances diverses mais unis dans l'amour du Père en Jésus-Christ, les frères et sœurs sont animés par le même Esprit. Car, comme le dit Paul dans son épître aux Galates : « […] Tous, vous êtes, par la foi, fils de Dieu, en Jésus-Christ. Oui, vous tous qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a plus ni Juif, ni Grec ; il n'y a plus ni esclave, ni homme libre ; il n'y a plus l'homme et la femme ; car tous, vous n'êtes qu'un en Jésus-Christ » (Galates 3, 26-28).

L'actuel parcours nous a donné l'occasion de mettre en relief les aspects théologique et ecclésiologique de l'Église-Famille de Dieu : une assemblée unie à l'image de la Trinité au sein

---

[67] Paule LAGRANGE, *Famille de Dieu, famille des hommes. La Sainte Famille, lumière et grâce pour les familles*, Paris, Salvator, 2001, p. 98.
[68] Paule LAGRANGE, *Famille de Dieu, famille des hommes. La Sainte Famille…*, p. 98
[69] Pape FRANÇOIS : « '' L'alliance d'amour et de fidélité, dont vit la Sainte Famille de Nazareth, illumine le principe qui donne forme à toute famille et la rend capable de mieux affronter les vicissitudes de la vie et de l'histoire. Sur cette base, toute famille, malgré sa faiblesse, peut devenir lumière dans l'obscurité du monde. ' Une leçon de vie familiale. Que Nazareth nous enseigne ce qu'est la famille, sa communion d'amour, son austère et simple beauté, son caractère sacré et inviolable ; apprenons de Nazareth comment la formation qu'on y reçoit est douce et irremplaçable ; apprenons quel est son rôle primordial sur le plan social' (Paul VI, Discours prononcé à Nazareth, 5 janvier 1964)''. », *Exhortation apostolique post-synodale du Saint-Père, La joie de l'Amour*, n. 66.

de laquelle la Parole de Dieu et les sacrements de baptême et de l'eucharistie jouent un rôle de premier ordre, à savoir l'union des fidèles chrétiens à la Trinité, source de leur propre union. Cependant l'élément structurant l'Église comme Famille de Dieu est la fraternité en Christ. En effet, tous les disciples sont enfants de Dieu parce qu'ils sont les frères de Jésus-Christ, l'Aîné d'une multitude de frères. Le concept d'Église-Famille de Dieu, construit à partir de la lecture du Nouveau Testament deviendra par la suite le fondement de l'ecclésiologie de communion inaugurée par Vatican II. Cette ecclésiologie influencera les évêques africains dans le choix de l'idée d'Église-Famille de Dieu comme image qui exprimerait le mieux ce qu'est l'Église d'Afrique. La notion d'Église-Famille de Dieu sera l'objet de spéculations diverses d'un certain nombre de théologiens Africains.

CHAPITRE TROISIÈME

ÉVOLUTION DE LA NOTION DE L'ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU DE VATICAN II AU SYNODE AFRICAIN DE 2009

Le Concile Vatican II apporte un certain nombre de bouleversements au sein de l'Église universelle notamment dans sa manière de se concevoir et de se percevoir. Par exemple, au Concile de l'*aggiornamento*, la vision de l'Église appréhendée comme *communio* se substitue à sa conception pyramidale[70]. L'Église se perçoit comme Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit et Famille de Dieu. Le concept de communion devient la norme de tout le discours conciliaire. Du moins, le terme de communion prend, de plus en plus, de l'ampleur dans l'ecclésiologie conciliaire avec pour point focal la commune dignité baptismale entre tous les membres du Peuple de Dieu. En effet, tous sont frères dans le Christ par le baptême. Aussi, parmi toutes les métaphores liées à la notion ecclésiale de communion, la figure de l'Église comme *familia Dei* détermine-t-elle le visage de l'ecclésiologie africaine. Les Synodes africains de 1994 et 2009 adhèrent aussi à l'option ecclésiologique de Vatican II[71] à savoir penser l'Église comme une famille. De plus, ils sont des événements majeurs pour l'Église en Afrique et leur orientation ecclésiologique fait l'objet de débat pour les théologiens Africains.

I. Une ecclésiologie de communion à Vatican II

Le concept de l'Église-Famille de Dieu s'inscrit en droite ligne de l'orientation ecclésiologique de communion voulue par Vatican II. Dans cette partie, nous allons relever les différentes articulations du terme *familia Dei*. Nous nous appuierons essentiellement sur l'analyse faite par Francis Appiah-Kubi dans son ouvrage *Église, famille de Dieu : Un chemin pour les Églises d'Afrique*[72]. Pour cela, nous mettrons en exergue deux aspects de l'ecclésiologie de communion : la dimension trinitaire et eschatologique de l'Église-Famille de Dieu et l'Église-Famille de Dieu comme une communauté de frères.

[70] Avant Vatican II, l'Église était décrite comme une pyramide avec au sommet la hiérarchie (pape, évêques, prêtres et diacres) et à la base les laïcs.
[71] Cf. *E. A.* n. 2.
[72] Cf. Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu...*, pp. 25-50.

1. La dimension trinitaire et eschatologique de l'ecclésiologie de communion

Dès les premières lignes, selon Francis Appiah-Kubi, Vatican II insiste sur la dimension trinitaire de l'Église. En effet, il affirme que « la constitution dogmatique sur l'Église s'ouvre ainsi sur une vision très biblique du mystère du salut. L'Église y est située comme le Royaume du dessein éternel du Père qui a tout créé, comme l'œuvre salutaire du Fils qui a tout restauré et comme le lieu de la communication de l'Esprit[73]. » De plus, il fait ressortir la pluralité des sens de la notion de *famille*. D'abord, le sens humain renvoie à la famille naturelle comme matrice de la société ; ensuite le sens chrétien saisit la famille comme église domestique ; enfin le sens spirituel se rapporte aux Congrégations et Instituts religieux qui développent une véritable vie de famille et le sens ecclésiologique a trait à l'idée d'Église-Famille de Dieu[74]. Dans son approche, il note que la Constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen gentium (LG)*[75], est le « point de départ doctrinal de l'ecclésiologie du concile Vatican II[76].»

En LG 6 et 48-50, Francis Appiah-Kubi mentionne respectivement la dimension trinitaire et la dimension eschatologique du concept de la *Familia Dei*. En effet à travers plusieurs images scripturaires, *LG* 6 décrit l'Église comme don de Dieu fait aux hommes. Elle est à la fois appréhendée comme *le bercail* de Dieu (LG 6, 2), *le troupeau* de Dieu (LG 6, 2), *le terrain de culture*, *le champ de Dieu* (LG 6, 3), *la construction de Dieu* (LG 6, 4), *la maison de Dieu* (LG 6, 4), *la famille de Dieu* (LG 6, 4), *l'habitation de Dieu* (LG 6, 4), *la demeure de Dieu* (LG 6, 4), *le temple saint* (LG 6, 4). Ces multiples images mettent en évidence que l'Église a sa source en Dieu. De plus, elles comportent l'idée de communion, de rassemblement et de stabilité. Quant à LG 6, 4-5, l'Église est la Jérusalem céleste dont la construction commence sur terre. La destinée de l'Église comme famille de Dieu n'est pas seulement terrestre dans la mesure où elle est tendue vers sa glorification divine. Tout son vécu (joie comme peine), les moyens de sanctification dont elle est dotée (les sacrements), contribuent à son aspiration à la vie éternelle selon LG 48-50. Et dans LG 28, Francis Appiah-Kubi montre le lien entre Église et ministère sacerdotal dont le rôle est, au nom du Christ, de rassembler la famille de Dieu. LG 32 accentue la coresponsabilité des prêtres et laïcs considérés comme frères dans la *Familia Dei* et insiste sur l'égalité entre tous découlant de la même dignité de fils et de filles de Dieu dans le Fils unique Jésus-Christ. En effet, il déclare que « les évêques, les prêtres et les laïcs sont égaux car il n'y a qu'un seul peuple de Dieu choisi par Lui. Nous n'avons qu'un seul

[73] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu...*, p. 24.
[74] Cf. Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu...*, pp. 25-30.
[75] Dans la suite de nos travaux, nous emploierons les sigles pour les documents conciliaires de Vatican II.
[76] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu...*, p. 31.

Seigneur, une seule foi et un seul baptême et tous participent à une seule mission, celle du Christ. Incontestablement, l'expression de *familia Dei* désigne ici l'Église[77]. »

On observe que dans son approche de l'ecclésiologie de communion, Vatican II met l'accent sur la relation filiale de tous les baptisés envers le Père. On a une ecclésiologie théocentrique. Or ce Concile selon le Pape Paul VI lors de sa deuxième Session, doit avoir une orientation exclusivement christologique[78]. En d'autres termes, l'Église est invitée à se penser en référence au Christ qui s'est fait le Frère de tous les hommes afin que nous devenions tous des frères.

2. L'ecclésiologie de communion, une communauté de frères

Francis Appiah-Kubi fait appel à la notion de *familia Dei* dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes* (*GS*). Elle définit l'Église comme la « communauté visible des croyants vivant en ce monde avec leurs joies et leurs angoisses [79]». *Gaudium et spes* met en avant la dimension matérielle de l'Église comme communauté visible, voulue par Dieu et présente dans le monde. Ses caractéristiques sont l'universalité, la foi et l'unité des membres en Christ. Le n° 32 de GS assure l'origine apostolique de la *familia Dei* et la référence à Jean 17, 21 exprime l'unité de l'Église voulue par le Christ et bâtie sur l'amour et le mystère pascal. Le fondement pascal de l'Église comme famille de Dieu est repris dans GS 40 autour du thème de la fraternité. Tous sont frères en Jésus-Christ, le *Frère-Aîné*. On note ici un glissement conceptuel : on passe du concept de famille à celui de fraternité, et donc de la relation filiale à la relation fraternelle. Enfin, PO 6 et CD 16 attestent du rôle clé des prêtres dans la construction de la famille de Dieu.

Vatican II qui promeut une ecclésiologie de communion a un impact certain dans la prise de conscience des Africains pour penser et resituer l'ecclésiologie dans le contexte de l'inculturation aux Synodes africains de 1994 et de 2009[80].

---

[77] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu...*, p. 34.

[78] *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, n° 1410, col. 1349.

[79] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu...*, p. 36.

[80] Cf. *E A* n. 11 et BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique Africae munus, Exhortation apostolique sur l'Afrique*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, Coll. Documents d'Église, 2011, nn. 36-38. On utilisera *A M* pour *Africae Munus*.

II. La notion de l'Église-Famille de Dieu selon les Synodes africains de 1994 et de 2009

Deux synodes spéciaux pour l'Afrique se sont déroulés à Rome en 1994 et 2009 et ont donné lieu à la publication de deux exhortations post-synodales respectives : *Ecclesia in Africa* du pape Jean-Paul II en 1995 et *Africae munus* du pape Benoît XVI en 2011. Dans ces deux documents, les papes ont mis en relief le rôle, le dynamisme et l'espérance de l'Église d'Afrique dans un continent Africain en proie à des difficultés socio-politiques et économiques dans le cadre de la nouvelle évangélisation qui se veut inculturation de la Bonne Nouvelle.

1. Le Synode africain de 1994

Le sujet de notre étude prend ses sources dans le discours historique de Paul VI à Kampala le 31 juillet 1969[81] dans lequel il invite les Africains à œuvrer pour la mise en place d'un christianisme qui leur est propre, conforme à leurs réalités existentielles, dans la fidélité au principe même de la catholicité et de l'apostolicité[82]. Il est question pour les évêques d'Afrique de la mise en œuvre d'un christianisme africain comme socle de la seconde et nouvelle évangélisation. La proposition d'une telle démarche prise au sérieux par les Pasteurs africains obtient l'assentiment de Jean-Paul II[83]. En 1994, le pape Jean-Paul II convoque un Synode spécial consacré à l'Afrique[84]. C'est au cours de cette rencontre qualifiée de temps de résurrection et d'espérance[85] ainsi que de « *kairos* » pour le continent africain[86], qu'émerge la notion d'Église-Famille de Dieu : « Non seulement le Synode a parlé de l'inculturation, mais il l'a appliquée en prenant, pour l'évangélisation de l'Afrique, l'idée-force de l'Église-Famille de Dieu[87]. » En effet, l'Afrique est un « continent saturé de mauvaises nouvelles[88] », défiguré par l'ethnocentrisme, la famine, la misère, les crises, les guerres, et autres génocides (le génocide rwandais de 1994) avec, en plus, l'apparition et le ravage des sectes. Par conséquent, il est impérieux pour les évêques d'Afrique de susciter une Église plus proche des peuples, désireuse de s'incarner véritablement dans le vécu quotidien des Africains et dont le message allait porter.

---

[81] Francis APPIAH-KUBI : « L'importance de ce discours est indéniable, parce qu'il marque un tournant historique dans la reconnaissance officielle de la réflexion théologique africaine et de la réalité existentielle de son Église. Dès lors, l'être de l'Église africaine ne doit pas être conféré du dehors. », *Église, famille de Dieu…*, p. 86.
[82] Cf. *E A* n.11.
[83] Cf. *E A* nn.1 et 5.
[84] Le thème de ce Synode : « L'Église en Afrique et sa mission évangélisatrice vers l'An 2000 : "Vous serez mes témoins" (Ac 1, 8) ».
[85] Cf. *E A*, nn. 1 et 13.
[86] *E A* n. 9.
[87] *E A* n. 63.
[88] *E A* n. 40.

Le Synode africain de 1994 permet donc aux évêques de jeter un regard critique sur l'Église et sur son rôle dans la restauration d'un continent nouveau plongé dans le mystère pascal. Il convient, pour eux, de présenter un témoignage authentique du Christ en terre africaine. Ils doivent en outre, montrer le visage d'une Église soucieuse du devenir en Jésus-Christ des peuples africains en tenant compte des conditions de vie qui sont les leurs afin d'en faire des disciples authentiques du Christ. Tel est le motif du choix de l'Église comme Famille de Dieu avec une insistance toute singulière sur la coresponsabilité de tous pour l'émergence d'une Afrique nouvelle, transfigurée par sa rencontre avec le Christ. Les évêques Africains voulaient faire ressortir certaines valeurs de la famille africaine à savoir la socialisation, l'unité, le dialogue, la solidarité, etc.

Aussi, comment ce synode décline-t-il la métaphore d'Église-Famille de Dieu ? Quelles en sont les conséquences ecclésiologiques ? Pour le Synode, l'Église-Famille de Dieu en Afrique a d'abord une dimension trinitaire fortement marquée. Ensuite, le Synode insiste sur la nécessité des *Communautés Ecclésiales Vivantes*[89] (C.E.V.), appelées aussi *Communautés Ecclésiales de Base* (C.E.B.) comme lieux d'expression d'un christianisme vrai et authentique et sur l'égalité de tous ses membres malgré la diversité des fonctions car le point de rencontre de tous, c'est le Christ. Enfin, le Synode, selon Germain Gazoa[90], penche plus pour la dimension fraternelle de l'Église du fait qu'en Afrique la fraternité est une donnée qui transcende de multiples relations et particulièrement celles de la famille.

Le Synode de 2009 convoque celui de 1994 et propose une thématique nouvelle : l'Église-Famille de Dieu comme lieu de réconciliation, de justice et de paix.

2. Le Synode africain de 2009

Le 19 novembre 2011, en terre africaine, au Bénin, Benoît XVI présente à tout le continent et au monde entier, son exhortation apostolique *Africae Munus*, issue des travaux du deuxième synode spécial pour l'Afrique tenu à Rome du 4 au 25 octobre 2009 avec pour thème : *L'Église en Afrique au service de la réconciliation, de la justice et de la paix*. En effet, *Africae Munus* s'inscrit dans la continuité d'*Ecclesia in Africa* (1995) dont les thèmes sont l'inculturation et l'Église comme Famille de Dieu en Afrique. Elle approfondit la problématique

[89] Cf. *E A* n. 89.
[90] Cf. Germain GAZOA, *« Réalités africaines dans Ecclesia in Africa et défis actuels de l'Église-Famille de Dieu* », in *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Le Synode africain, 10 ans après…*, p. 36.

de l'engagement de l'Église sur le continent dans toutes ses composantes. Certes *Africae Munus* n'insiste pas autant comme le faisait *Ecclesia in Africa* sur le terme de l'Église-Famille de Dieu comme option d'une ecclésiologie africaine. Mais elle met en lumière les actions qui devraient être celles de l'Église-Famille de Dieu en Afrique en les articulant autour de deux grands points : (1) l'Église comme facteur de réconciliation, de justice et de paix[91] ; (2) l'engagement de tous les Africains pour l'instauration d'une société plus conviviale et plus juste, et plus spécialement la responsabilité du clergé africain dans l'engagement de l'Église par la pratique des vertus évangéliques[92].

Abordant la question de la réconciliation, de la justice et de la paix, *Africae Munus*, à partir d'une lecture socio-anthropologique, met en lumière les problèmes socio-politiques et économiques du continent africain c'est-à-dire le coût élevé de la vie, l'instabilité politique, les conflits armés visant la prise du pouvoir, l'endettement et la pauvreté du continent, les clivages inter-ethniques, les injustices sous toutes leurs formes, etc. Devant donc tout ce constat, *Africae Munus* incite l'Église africaine qui est une famille à s'engager socialement pour l'instauration d'une société plus juste, plus équitable et plus solidaire, et cela dans la paix, la vérité, la justice et la réconciliation. En effet, partant du fait que « la famille est bien le lieu propice pour l'apprentissage et la pratique de la culture du pardon, de la paix et de la réconciliation[93] », *Africae Munus* appelle l'Église en Afrique à être l'instigatrice d'une société réconciliée. Cependant, cela ne pourra se réaliser que si l'Église d'Afrique s'appuie sur Jésus-Christ, Source et Prince de la paix.

De plus, l'Église en Afrique doit être capable de s'engager dans le renouveau du continent. Église active, elle est exhortée à assurer et assumer pleinement et sans esquive sa responsabilité et sa mission de sacrement de salut en terre africaine, et à s'engager particulièrement aux côtés des plus pauvres, des marginalisés dans l'esprit des Béatitudes[94]. L'Église doit porter dans le projet d'une société plus humaine la voix de tous ceux qui crient leur souffrance, ployant sous le poids de lourds fardeaux de la vie et qui ne peuvent plus se lever et se relever. Par conséquent, l'action de l'Église exige la participation de tous – clergé et laïcs – pour l'avènement d'un climat de paix, de justice et de réconciliation. *Africae Munus*

[91] Cf. *A M* nn. 15-96.
[92] Cf. *A M* nn. 97-171.
[93] *A M* n. 43.
[94] *A M* n. 27.

invite en fait chaque chrétien africain à jouer le rôle qui est le sien pour la mise en place d'une société fondée sur l'amour des uns et des autres.

Pour ce faire, *Africae Munus* présente comme lieu singulier de référence pour un engagement authentique la doctrine sociale de l'Église[95], véritable gouvernail qui permettrait à l'Église d'Afrique d'être beaucoup plus présente sur le terrain socio-politique sans pour autant faire de la politique. En effet, l'Église n'a pas pour vocation l'instauration ou la proposition d'un système politique[96]. Sa tâche est de partir de de la Parole de Dieu pour suggérer ou indiquer les voies et moyens favorisant l'émergence de sociétés plus justes, réconciliées, vivant dans la paix, la promotion d'une vraie et authentique fraternité entre tous dont la source est l'eucharistie, le sacrement de la *commune-union*, sans négliger l'importance du sacrement de la pénitence et de la réconciliation. Le sacrement de la pénitence réconcilie non seulement Dieu et les hommes mais aussi les hommes entre eux. En ce sens, il s'agit d'un appel lancé à tous les baptisés africains afin qu'ils deviennent, sous l'onction de l'Esprit Saint, des témoins du Christ, pour faire rayonner sur le continent la lumière de l'espérance. Tel est même le défi de la nouvelle évangélisation prônée et voulue par *Africae Munus*[97].

Pour mener à bien l'engagement de tous en Afrique, *Africae Munus* insiste particulièrement sur la responsabilité et le rôle incontournable du clergé dans le surgissement d'une société fondée sur les valeurs du bien-être et du bien-vivre-ensemble. C'est pourquoi, après avoir pointé du doigt divers scandales causés par certains responsables ecclésiastiques, *Africae Munus* incite sans détour la hiérarchie ecclésiastique africaine à être lumière pour le continent, et cela en tendant vers la sainteté[98] par la conversion, le changement radical d'attitude et le recours aux vertus théologales et évangéliques[99]. La hiérarchie doit être le modèle[100] et le moteur d'une société réconciliée, juste et apaisée.

Après avoir exploré le choix de la notion de l'Église-famille de Dieu comme figure de l'Église Africaine dans les Synodes susmentionnés, quelle est l'option prise par les théologiens Africains qui ont produit de nombreux écrits sur la problématique de l'Église-Famille de Dieu ? Telle est la question que nous souhaitons développer dans le chapitre suivant.

---

[95] Cf. *A M* n. 22.
[96] Cf. *A M* nn. 17 et 22.
[97] Cf. *AM* nn. 159-171.
[98] Cf. *A M* n. 100.
[99] Cf. *AM* n. 100.
[100] *AM* n. 104.

III. L'Église-Famille de Dieu chez les théologiens Africains

Le concept de l'Église-Famille de Dieu a suscité ces deux dernières décennies la publication d'un certain nombre d'ouvrages de la part de théologiens Africains. Leur production littéraire sur ce sujet révèle qu'ils restent des acteurs majeurs dans la quête de l'identité d'un christianisme africain dans la mesure où ils essaient d'en asseoir les bases théologico-ecclésiologiques et pastorales pour une bonne réception de la part des chrétiens Africains. Les nombreux écrits font transparaître plusieurs options relatives à leur conception de l'Église en Afrique. Généralement trois figures y émergent : *Église-fraternité, Église-famille/Église-fraternité* et *Église-Famille de Dieu*[101].

1. L'Église-fraternité

Les tenants de la vision d'une Église-fraternité[102] s'appuient sur le travail remarquable de Michel Dujarier dans son ouvrage *Église-fraternité 1 : les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*. Dans cet ouvrage, le terme central est *adelphotès* apparu pour la première fois en 1 Pierre 2, 17 et 5, 9. *Adelphotès* fait référence dans les premiers temps à l'Église dans son ensemble ou encore à « l'Église en tant que communauté des croyants devenus frères et sœurs baptisés, unis par leur foi au Christ, leur consécration dans l'Esprit et leur service de Dieu[103]. » Ainsi, dans les premières communautés chrétiennes, l'accent est mis sur la dimension fraternelle qui provient du baptême. C'est pourquoi au sein de l'Église-fraternité, il n'y a pas d'hiérarchie dominante mais des frères en communion les uns avec les autres vivant dans la transparence et le partage des biens sous la responsabilité des témoins oculaires du Christ, les Apôtres. On note l'aspect théocentrique de la fraternité car si tous sont frères, c'est au nom de leur engendrement par l'Unique Père. Ensuite Michel Dujarier montre qu'au troisième siècle dans le monde latin, l'on fait usage de *fraternitas* « pour désigner l'Église comme communauté de frères et de sœurs[104]. » La communauté de frères se caractérise surtout par sa dimension christocentrique en ce sens que tous sont frères de Jésus-Christ, l'Aîné d'une multitude de frères et en lui par le Mystère de l'Incarnation et par le baptême. En effet, même si Jésus est et demeure le Fils unique du Père, son incarnation fait de

[101] Nous aurons une quatrième figure, *Église famille fraternelle* selon Augustin Ramazani BISHWENDE.
[102] On peut citer Jacob Medéwalé AGOSSOU avec son ouvrage *Christianisme africain : une fraternité au-delà de l'ethnie*, Paris, Karthala, 1987, 217 pages, Ignace Maduku NDONGALA, *Pour des Églises régionales en Afrique*, Paris, Karthala, 1999, 343 *pages* et Germain GAZOA, *art. déjà cité* dans *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Le Synode Africain, 10 ans après….*
[103] Michel DUJARIER, *Église-fraternité 1 : les origines de l'expression adelphotès-fraternitas aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Cerf, 1991, p.20. Cf. aussi Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu…*, note 17, p. 13.
[104] Michel DUJARIER, *Église-fraternité 1 : les origines de l'expression adelphotês-fraternitas…*, p. 103.

lui notre frère en humanité comme le mentionne à plusieurs reprises l'épître aux Hébreux : « Car le sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine ; aussi ne rougit-il pas de les appeler *frères* et de dire : *J'annoncerai ton nom à mes frères, au milieu de l'assemblée, je te louerai*… Aussi, devait-il en tous points se faire semblable à *ses frères* … » (Hébreux 2, 11-12.17). Ainsi, le fondement de notre fraternité est l'Incarnation du Fils éternel.

La deuxième réalité qui nous constitue comme frères et sœurs du Christ est le baptême reçu par le don de l'Esprit Saint comme le déclare saint Paul dans son épître aux Romains. Pour lui, par le baptême, nous obtenons en nous la vie de Christ. L'Esprit Saint nous révèle notre identité profonde de fils et filles adoptifs du Père. Nous devenons ainsi enfants et héritiers du Père, héritiers avec le Christ (Cf. Romains 8, 14-17). Les thèmes de la fraternité et du cohéritage du Christ sont aussi présents chez certains Pères de l'Église tels que Tertullien et Hippolyte de Rome. Dans leurs adresses aux néophytes notamment, ils affirment la thèse de notre fraternité commune avec le Christ découlant de la grâce baptismale selon Dujarier. Tertullien dans son *Traité du baptême* dit : « ''Vous donc, les bénis, vous que la grâce de Dieu attend, vous qui allez remonter du bain très saint de la naissance nouvelle, vous qui, pour la première fois, allez tendre vos mains près d'une Mère et avec les frères [*apud matrem cum fratribus*], demandez au Père, demandez au Seigneur, comme don spécial de sa grâce, l'abondance de ses charismes''[105]. » Le baptême instaure une nouvelle fraternité au-delà des liens naturels de sang. Les baptisés se découvrent ainsi enfants d'une même Mère, l'Église et comme frères. Quant à Hippolyte de Rome, il insiste sur le cohéritage du Christ parce que nous sommes frères du Christ. Pour cela, il prend pour référence l'épisode de la bénédiction usurpée par Jacob à son frère Ésaü en Genèse 27, 19-40 puis le passage relatif aux bénédictions de Jacob à ses fils Juda et Joseph en particulier en Genèse 49, 1-27. Dans son commentaire de Genèse 27, 19-40, il déclare que la bénédiction reçue par Jacob au détriment de son aîné Ésaü ne se réalise pas dans la mesure où Ésaü ne devient ni le serviteur ni le valet de son cadet. Elle préfigure plutôt l'identité et la place du Christ par rapport aux hommes : il est le Maître et le Seigneur de ses frères[106]. Puis il y a surtout les bénédictions en faveur de Joseph qui sont très explicites sur notre lien en tant que frères et cohéritiers du Christ. Elles placent Joseph dans une position de dominant par rapport à tous ses frères. Car les bénédictions de ces derniers dépendent de celles de Joseph considéré ici comme la tête de ses frères. Ainsi donc, c'est de lui que descendent les bénédictions sur sa fratrie. Autrement dit, Joseph en devient la source de bénédictions. Par

[105] Michel DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. L'Église s'appelle « Fraternité » (I^er^ – III^e^ siècle)*, Paris, Cerf, Coll. Patrimoines Christianisme, 2013, p. 322.
[106] Michel DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles…*, p. 395-396.

analogie, l'auteur fait de Joseph l'annonce de Jésus, lui qui est la Tête du Groupe des Douze qu'il nomme ses frères en Matthieu 12, 50 (cf. aussi Matthieu 28, 10 et Jean 20, 17). Or, les Douze sont déjà l'embryon de l'Église que Paul appellera plus tard le Corps du Christ (cf. 1 Corinthiens 12, 27 ; Éphésiens 5, 30). L'appartenance au Corps du Christ se fait par le rite baptismal (cf. 1 Corinthiens 12, 13). Par conséquent, l'Église est la famille de tous les baptisés, des frères et sœurs dans la foi en Christ et en lien avec lui. De plus, en Romains 8, 29-30, le Christ est vu comme l'Aîné d'une multitude de frères avec qui il partage la gloire de Dieu en héritage commun[107] : « Le Fils de Dieu, en s'incarnant, s'est fait réellement le frère de tous les humains, auxquels il propose de venir à lui pour être adoptés par lui comme frères et sœurs, partageant sa vie divine et devenant ainsi, en lui, fils et filles du Père[108]. »

Ainsi, au sein de l'Église Fraternité, les frères et sœurs du Christ sont exhortés à faire de l'amour le moteur de leur vivre-ensemble : « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » (Jean 13, 34 ; cf. aussi Jean 15, 12.17). L'amour des frères se traduit concrètement à la fois comme une solidarité et une ouverture d'une part entre le Christ et ses frères et d'autre part entre les frères du Christ eux-mêmes.

Si l'Église est la communauté des frères du Christ, elle demeure une famille. D'où le lien Église-Famille/Église- Fraternité.

2. L'articulation Église-famille/Église-fraternité

D'autres auteurs[109] font le choix de l'articulation *Église-famille/Église-fraternité*[110]. Ils déclarent que la fraternité en Christ est primordiale. Si nous constituons une famille c'est parce que nous sommes frères en Jésus-Christ. Paulin Poucouta, par exemple, affirme que la fraternité comporte la notion d'égalité tandis que l'Église-famille renvoie à une certaine structuration dans les rapports et à une prédominance de la figure paternelle. Pour lui l'articulation *Église-famille/Église-fraternité* permet le passage d'une vision pyramidale de l'Église à une vision de l'Église comme communion. Benjamin Ndiaye cité par Augustin Ramazani Bishwende s'inscrit lui aussi dans cette vision. Dans sa thèse consacrée à la nouvelle fraternité instaurée par le Christ, il stipule que la fraternité est la chose la plus importante car elle est construite sur

[107] Michel DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles…*, pp. 396-399.
[108] Michel DUJARIER, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles…*, pp. 476.
[109] Paulin POUCOUTA et Benjamin NDIAYE.
[110] Cf. Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu…*, p. 15.

l'exigence de l'amour dont sont témoins les chrétiens[111]. Or nous savons que l'amour est au cœur du message du Christ et la donne essentielle du vécu du groupe des Douze dont il est à l'origine élargi à tous ceux et toutes celles qui l'ont suivi.

Une troisième voie se présente à nous. Il s'agit de l'Église perçue comme Famille.

3. L'Église-Famille de Dieu

La troisième et dernière option est l'Église-famille de Dieu comme choix de la plupart des théologiens Africains. Parmi eux, Francis Appiah-Kubi[112] pour qui la notion de l'Église-Famille de Dieu met en lumière la figure paternelle de Dieu comme socle de l'Église de laquelle découle notre filiation. De fait, on est enfant avant d'être frères. Ainsi la filiation est antérieure à la fraternité : « On naît fils et non frère[113]. » Étant donné ce qui précède, l'Église est famille avant d'être fraternité car la métaphore de la fraternité comporterait une visée trop christocentrique et réductrice. En effet, nous ne pouvons pas minorer l'aspect filial de l'Église dans la mesure où elle est avant tout le peuple de Dieu, la famille des enfants de Dieu. Jean le note avec clarté dans son Prologue proclamant l'Incarnation du Verbe en Jean 1, 12 : « Mais à ceux qui l'ont reçu, à ceux qui croient en son nom, il a donné le pouvoir de devenir enfants de Dieu. » Il n'est pas ici question explicitement d'une fraternité en Jésus mais de notre commune filiation divine due à l'accueil du Verbe divin fait chair parmi nous. La paternité de Dieu est première dans la famille[114].

De surcroît, une quatrième proposition fit jour. Elle est d'Augustin Ramazani Bishwende qui parle lui d' « Église-Famille fraternelle de Dieu[115]. » Dans un mélange subtil, il fait le lien entre filiation et fraternité, et insiste sur deux aspects : la communion familiale parce que nous sommes tous unis au Père, et la communion fraternelle parce que nous sommes tous unis les uns les autres. Il précise : « L'Église en Afrique […] sera cette communion à la fois familiale et fraternelle des enfants de Dieu. Les chrétiens sont les membres de la famille de

---

111 Cf. La thèse de Benjamin NDIAYE, *Jésus, Premier-né d'une multitude de frères. Étude exégétique de Rm 8, 28-30*, Paris, I. C. P.., octobre 1996, pp. 22-223, citée par Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu…*, p. 60.

112 Cf. Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu…*, p. 16.

113 Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu…*, p. 15.

114 Francis APPIAH-KUBI : « Les disciples appartiennent au Christ comme celui-ci appartient au Père ; la famille qu'ils constituent est celle du Père, leur gloire est aussi celle que le Christ a reçue du Père ; leur unité familiale découle de la présence de Jésus en eux, analogue à la présence du Père en lui : « moi en eux et toi en moi » (Jn 17, 23).

[…] Dès lors, si Jésus ne parle et ne fait rien qu'au nom du Père, nous pouvons dire que l'Église qu'il a formée ne peut qu'être celle du Père. Elle sera donc l'Église du Père et non du Christ. C'est dans le même ordre de raisonnement théologique que nous préférons parler de l'Église-famille de Dieu, plutôt que de la considérer comme fraternité. Les croyants ne sont pas uniquement *frères et sœurs* mais aussi et d'abord *fils et filles*. », *Église, famille de Dieu…*, pp. 201-202.

115 Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu…*, p. 170.

Dieu (Ep 2,19) parce qu'ils ont un même Dieu : Père de tous. Et c'est en ayant Dieu pour Père et vivant dans la même famille spirituelle qu'ils peuvent s'appeler, en Jésus-Christ : *frères et sœurs*. Ils s'appellent ainsi puisqu'ils partagent dans l'Esprit Saint, les mêmes liens de communion spirituelle et d'amour. C'est la même sève spirituelle qui circule dans leur corps[116]. »

En définitive, malgré la pluralité d'images dans l'approche de l'ecclésiologie africaine, les théologiens africains mettent en exergue l'idée de communion et d'unité entre les fils du Père qui sont frères de Jésus-Christ, vivifiés par l'amour de l'unique Esprit.

Au terme de cette troisième étape que retenir ? D'abord, dans les Constitutions *Lumen gentium* et *Gaudium et spes*, Vatican II utilise en abondance l'expression *familia Dei* pour désigner l'Église comme la communauté des hommes et femmes qui ont Dieu pour Père. Ils sont animés d'une même foi en Jésus-Christ et guidés par l'Esprit. Dans la *familia Dei* tous sont égaux malgré la diversité des fonctions. Ensuite, les Synodes africains de 1994 et 2009 s'inspirent de l'ecclésiologie de communion de Vatican II et s'approprient la notion de la familia *Dei* comme le terme décrivant spécifiquement l'Église en Afrique. Et cela particulièrement compte tenu de l'importance de la famille dans le contexte africain et des valeurs certaines qu'elle pourrait en dégager pour une meilleure inculturation du christianisme dans le continent africain. Enfin, les théologiens Africains dans leur majorité optent pour cette notion en insistant davantage, d'une part sur le fondement trinitaire de l'Église en Afrique, et d'autre part sur les valeurs d'unité, d'ouverture et de solidarité comme caractéristiques primordiales de leur Église.

Le premier parcours de notre démarche fut une réflexion sur la problématique de l'Église-famille de Dieu avec une insistance particulière sur le lien existant d'une part et entre Dieu et la famille et d'autre part entre l'Église et la famille. Il s'agissait pour nous de partir de l'anthropologie de la famille africaine puis de dégager quelques points saillants pour une lecture théologique de la famille et de l'Église comme Famille de Dieu. À ce stade, la convocation de la révélation biblique, de quelques Pères de l'Église et du Magistère nous a été fort utile. Car ils nous ont permis d'appréhender sous divers angles la figure de l'Église comme Famille de Dieu. D'abord, nous avons noté dans notre cheminement, l'enracinement de la notion d'Église-Famille en Dieu Un et Trine. On ne peut pas concevoir l'idée d'Église-Famille de Dieu en dehors de la Révélation du Dieu Trinité qui vit en lui-même une communion d'Amour (la

[116] Augustin Ramazani BISHWENDE, *Église-famille-de-Dieu…*, p. 170.

Trinité immanente) et se dévoile ou se déploie à chaque étape de l'histoire du salut comme Père, Fils et Esprit Saint (Trinité économique).

Dans les deux cas, Dieu se manifeste comme une communauté de Personnes divines à la fois distinctes et unies. Il se révèle en un mot *Famille*. Ainsi, parce qu'il est famille, Dieu veut sauver l'homme créé à son image et à sa ressemblance, non pas seul, mais en *ekklesia*, en communauté, en Église, la famille qui réunit l'humanité tout entière. Ensuite, il y a l'incarnation du Fils de Dieu qui met en lumière les termes de la filiation et de la fraternité. Comme nous l'avons déjà relevé, le Mystère de l'Incarnation est le révélateur de notre double identité de fils et de frères. Nous avons fait également appel à la vision des évêques aux Synodes de 1994 et 2009 ainsi qu'aux théologiens Africains pour mieux cerner les contours du concept d'Église-Famille de Dieu comme choix ecclésiologique pour le surgissement d'un christianisme africain conformément au vœu de Paul VI à Kampala en 1969. Nous avons soutenu que le choix fait par les évêques Africains de l'image de l'Église-Famille de Dieu était plus que judicieux et approprié parce que la métaphore de la famille parlait le mieux aux Africains au sein d'une multitude d'images pour exprimer la réalité ecclésiale si l'on scrute de près les documents conciliaires. En effet pour l'Africain, la famille est une réalité sacrée car il reçoit en elle la vie, se structure, s'affine et s'affirme comme être humain et être social. Ainsi, présenter à l'homme africain l'Église comme famille, lui permet de prendre conscience que l'Église est pour lui l'espace vital dans lequel se joue et se déroule la trame de son existence, se nouent et se dénouent les relations avec la divinité et ses semblables. Autrement dit, l'Église comme famille pourrait être, à juste titre, le lieu où l'Africain se découvre un être-en-relation-avec le Tout-Autre (Dieu) et l'autre (le frère, la sœur en humanité) et où il est susceptible de don et de contre-don, c'est-à-dire de donner et de recevoir. Ainsi, de la notion de l'Église-Famille de Dieu en Afrique, deux concepts pourraient se dégager quant à son identité intrinsèque : la paternité et la fraternité[117] que l'on pourrait appliquer au ministère des prêtres, objet de notre étude.

En effet, au cœur de la famille de Dieu qu'est l'Église en Afrique, les prêtres jouent un rôle clé par la médiation de leur ministère. C'est pourquoi, dans la deuxième partie de notre recherche, nous allons réfléchir sur le ministère presbytéral à Vatican II. Nous comptons analyser les textes de Vatican II relatifs au ministère presbytéral, en particulier *Presbyterorum Ordinis*, mais en lien avec d'autres références scripturaires du deuxième Concile romain. Nous

[117] Nous verrons plus loin le lien entre la paternité et la fraternité dans la vie et le ministère des prêtres Ivoiriens.

ferons également appel au Concile de Trente dans une approche comparative pour une meilleure compréhension de la question, nous semble-t-il.

DEUXIÈME PARTIE

LE MINISTÈRE PRESBYTÉRAL AU CONCILE VATICAN II : *« PRESBYTERORUM ORDINIS »*

Pourquoi le choix du concile de Vatican II (11 octobre 1962 - 8 décembre 1965), plus de cinquante ans après ? Vatican II est un concile important dans l'histoire et la vie de l'Église, un concile nécessaire pour comprendre le thème de notre recherche à savoir le ministère presbytéral. Autrement dit, on ne peut pas aborder la question du sacerdoce ministériel sans faire cas de Vatican II dans la mesure où il va marquer pour toujours la figure des prêtres dans l'Église et dans la société. Au cœur des textes conciliaires sur le ministère presbytéral, *Presbyterorum Ordinis* y occupe une place centrale et unique. Ce Décret est une véritable feuille de route adressée à tous les prêtres car il traite de leur ministère et de leur vie sur les plans théologique, ecclésiologique, et pastoral avec pour fondement la Révélation et la Tradition. Il leur indique également les moyens spirituels, matériels et intellectuels qui leur sont nécessaires afin d'être des témoins crédibles du message de grâce qu'ils sont censés annoncer au monde.

Dans la présente étude de notre travail, dans un premier temps, nous partirons de l'historique de Vatican II à travers son double contexte historico-religieux et son déroulement dans les grandes articulations. Dans une deuxième étape, notre effort intellectuel se portera sur le ministère presbytéral à Vatican II dans le décret *Presbyterorum Ordinis* ainsi que dans les autres documents conciliaires abordant la question en faisant ressortir leurs éléments caractéristiques. Dans un troisième et dernier moment, nous verrons l'évolution du ministère des prêtres plus de cinquante (50 ans) après la clôture de Vatican II.

CHAPITRE PREMIER : LE CONCILE VATICAN II

Plus de cinquante ans après sa clôture, le Concile Vatican II suscite toujours la curiosité intellectuelle et les écrits sur cet évènement ecclésial, le plus grand de tous les temps, ne cessent de se multiplier. En effet, Vatican II a marqué pour toujours la vie de l'Église dans tous ses aspects et toutes ses composantes.

Le 09 octobre 1958, le monde apprend la mort du pape Pie XII[118]. Lors du conclave du 28 octobre 1958, le cardinal Angelo Roncalli est élu nouveau souverain pontife sous le nom de Jean XXIII à l'âge de soixante-dix-sept ans (77 ans), d'où son sobriquet de « pape de transition ». À la surprise générale, il annonce le 25 janvier 1959, la tenue d'un grand concile, le 21e concile catholique qu'il voit comme « une Pentecôte nouvelle[119] », « une nouvelle épiphanie du Christ au monde […][120] » selon Benoît XVI. Daniel Rops parle de vigile de la Pentecôte[121].

Le Concile Vatican II se déroule à Saint Pierre de Rome du 11 octobre 1962 au 08 décembre 1965. Il comporte quatre (4) sessions[122] entrecoupées par trois (3) intersessions[123]. Présidé par deux papes, Jean XXIII et Paul VI, Vatican II est le concile le plus important de l'histoire de la chrétienté catholique au vu des sujets débattus tels que la place de l'Église dans le monde ou son rapport au monde actuel, les ministères ordonnés, le rôle des laïcs, la relation avec les *frères séparés* et les confessions non chrétiennes, le renouveau liturgique et pastoral et bien d'autres[124]. Il faut aussi tenir compte du nombre de participants et surtout de l'ouverture faite aux laïcs et aux frères séparés. Il y a environ 2736 Pères participants à l'ouverture et 2206 à la clôture, venus de tous les continents[125]. Vatican II se révèle comme un concile de dimension

[118] Pie XII, (Eugenio Maria Giuseppe Giovanni Pacelli), pape du 02 mars 1939 au 9 octobre 1958.
[119] *La Documentation catholique* (*DC*), 21 janvier 1959, nº 1306, col. 769.

[120] BENOÎT XVI, *Pensées sur le concile Vatican II*, Un recueil de textes de Benoît XVI durant son ministère pontifical recueillis et mis en forme par Lucio Coco, Homélie du 6 janvier 2007, Paris, Éditions Parole et Silence, 2012, p. 24, n. 2.

[121] Cf. Daniel ROPS, *Vatican II. Le Concile de Jean XXIII*, Paris, Éditions Librairie Arthème Fayard, Coll. Le Signe, 1961, p. 113.
[122] La première session eut lieu du 11 octobre 1962 au 08 décembre 1962 ; la deuxième du 29 septembre 1963 au 04 décembre 1963 ; la troisième du 14 septembre 1964 au 21 novembre 1964 et la quatrième du 14 septembre 1965 au 08 décembre 1965.
[123] La première intersession se déroule de décembre 1962 à octobre 1963 ; la deuxième de décembre 1963 à septembre 1964 et la troisième de novembre 1964 à septembre 1965.

[124] Cf. Concile œcuménique Vatican II, *Jean XXIII/ Paul VI, Discours au concile. Discours de Terre Sainte, de Bombay et à l'O.N.U., Messages au monde*, Paris, Éditions du Centurion, Coll. Documents conciliaires, 6, dossier présentée par Joseph Salaün, 1966, p. 13.

[125] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*) du 16 juin 1963, nº 1402, col. 816-817 pour les chiffres par continent.

mondiale et universelle. Les participants sont les cardinaux, les patriarches, les évêques, les supérieurs des congrégations religieuses, des théologiens comme *experts*[126], des laïcs hommes et femmes[127], des religieuses et des membres non catholiques à savoir des orthodoxes et des Réformés appelés *observateurs*[128]. Les observateurs sont admis à assister aux sessions publiques et aux congrégations générales selon les termes définis par le chapitre IX, article 18 du règlement du Concile. Mais ils n'ont pas de droit de prise de parole et de droit de vote[129].

Après moult débats, les Pères conciliaires sanctionnent Vatican II par l'adoption et la promulgation de seize (16) documents. Ils forment trois grands groupes de textes ou de corpus de textes. D'abord, les quatre *Constitutions* perçues comme les textes majeurs, les plus importants de Vatican. Car elles « indiquent l'orientation fondamentale de l'Église[130] », semblable à une feuille de route pour l'Église. Les quatre Constitutions sont les suivantes : deux dogmatiques sur l'Église (*Lumen gentium*) et la Révélation divine (*Dei Verbum*) ; une pastorale sur l'Église dans le monde (*Gaudium et spes*) et une sur la liturgie (*Sacrosanctum Concilium*). Ensuite les neuf *Décrets* « d'application[131] » et enfin les trois *Déclarations* « d'intention[132] », textes de moindre importance par rapport aux Constitutions mais nécessaires dans la compréhension des buts que s'est fixé Vatican II : « Les neuf décrets suivants s'ordonnent selon *deux catégories* : cinq portent sur les différentes charges ou états de vie (évêques, prêtres, leur formation, vie religieuse, apostolat des laïcs) ; et quatre sur les relations à l'intérieur de l'Église ou avec d'autres (activité missionnaire, œcuménisme, Églises orientales catholiques, moyens de communication sociale). Par rapport aux quatre constitutions, ces décrets jouissent d'un statut juridique inferieur ; mais leur impact pratique sur la réforme postconciliaire de l'Église a

[126] La tâche des experts (théologiens, canonistes et autres spécialistes) est définie dans le chapitre V du règlement du concile édicté par Jean XXIII. On note deux catégories d'experts : Les *experts du concile* et les *experts privés*. L'art. 9 stipule que les experts dits conciliaires sont nommés par le pape et l'art. 10 définit leurs attributions. Ils assistent aux congrégations générales au cours desquelles ils pourraient être sollicités et ils apportent leur aide aux commissions dans la rédaction des schémas et des rapports. L'art. 11 quant à lui traite des experts dits privés. Ils sont attachés à la personne des Pères conciliaires à qui ils apportent leurs conseils avisés. Cependant, ils n'assistent ni aux congrégations générales ni aux travaux des commissions conciliaires dans *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, no 1385, col. 1227-1228. Paul VI quant à lui, balisera l'action des experts en les invitant à faire preuve de science, d'objectivité et de prudence et surtout à s'abstenir de toute liberté d'opinion personnelle qui serait contraire aux décisions du Concile. Ils sont tenus aussi de garder le secret absolu sur les travaux conciliaires, dans *La Documentation catholique* (*DC*), 5 avril 1964, nº 1964, col. 441-442.

[127] Selon la *Documentation catholique (DC)*, 17 octobre 1965, nº 147, col. 1811-1813, il y eut 29 auditeurs, 10 auditrices religieuses et 13 auditrices laïques à la fin du Concile.

[128] C'est la première fois dans l'histoire de l'Église que des délégués des autres confessions religieuses chrétiennes non catholiques étaient invités à participer aux travaux du Concile. Tel était le vœu de Jean XXIII dans sa volonté d'un rapprochement entre tous ceux qui confessaient la foi en Jésus-Christ. Ils étaient les *frères séparés*.

[129] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col.1229.
[130] Introduction de Christoph Théobald dans VATICAN II, *L'intégrale*, Édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Éditions Bayard Compact, 2002, p. III.
[131] Introduction de Christoph Théobald dans VATICAN II, *L'intégrale*, p. III.
[132] Introduction de Christoph Théobald dans VATICAN II, *L'intégrale*, p. III.

été et reste encore considérable. […] Cela vaut en particulier pour la troisième partie du corpus qui rassemble, en fin de parcours, des textes d'une haute importance doctrinale comme sur la liberté religieuse et sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes, suivis d'un document sur l'éducation chrétienne, sous la dénomination canoniquement inédite et indéterminée de ''déclaration''[…][133]. » Quel que soit la hiérarchisation des textes de Vatican II, chaque document se révèle être d'une importance capitale pour mieux comprendre le désir de renouvellement au sein de l'Église et de son rapport au monde.

De plus, l'ordre des documents conciliaires nous donne une indication sur la nature de Vatican II. Il révèle un concile fortement ecclésiologique car tous les sujets abordés se rapportent à l'Église, à sa perception et à sa compréhension. Le concile Vatican II est fondamentalement le Concile de l'Église et sur l'Église[134]. En ce sens, tous les textes qui en sont issus doivent être lus et compris à la lumière de l'orientation ecclésiologique voulue par les Pères conciliaires[135].

Notre propos se construit autour des points suivants : le contexte proche (religieux), l'annonce du concile ou la surprise de Jean XXIII, les étapes de la préparation, le déroulement, le ministère presbytéral à Vatican II. Pour ce dernier point, nous nous baserons essentiellement sur *Presbyterorum Ordinis* dans un premier temps, et dans un second temps, nous verrons l'approche du ministère des prêtres dans les autres documents de Vatican II.

I. Le contexte religieux de Vatican II

L'importance du contexte religieux nous est nécessaire pour mieux comprendre l'évènement Vatican II. L'Église est en mutation et ce, depuis la fin du XIX^{e} siècle. On note à cet effet, un vent de renouveau en théologie et en liturgie et le plein essor de l'exégète biblique

[133] Introduction de Christoph Théobald dans VATICAN II, *L'intégrale*, p. IV.

[134] Introduction de Christoph Théobald : « L'ordre des quatre documents majeurs est déjà une interprétation de l'œuvre conciliaire : les deux constitutions sur l'Église encadrent celles sur la Révélation et sur la sainte liturgie. », dans VATICAN II, *L'intégrale*, p. IV.

[135] Jacques LECLERCQ : « Cette simple énumération suffit à montrer que, conformément à la pensée de Jean XXIII, le Concile est un concile pastoral. Il vise à mettre au point l'activité de l'Église. S'il touche à la doctrine – et il y touche beaucoup – c'est pour préciser de quelle manière la doctrine s'applique à la vie. Il s'agit de préciser comment l'Église doit vivre dans le monde d'aujourd'hui. Et quand on parcourt la liste des décrets et des déclarations, il est facile de voir auxquelles des Constitutions ils se rattachent. », *Vatican II. Un concile pastoral*, Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, Coll. « L'Église au monde », 1966, p. 18-19.

(fin du XIX[e] siècle). L'Action catholique (1950), principalement la Jeunesse Ouvrière Chrétienne (J.O.C), s'affirme davantage dans le paysage catholique avec des laïcs de plus en plus nombreux, présents et exigeants. Enfin, l'expansion du christianisme dans les pays de mission notamment en Afrique se traduit par l'ordination des premiers clercs autochtones.

Le contexte religieux catholique précédant Vatican II est marqué par la fin brusque du XX[e] Concile œcuménique, le Concile Vatican I (8 décembre 1869 - 20 octobre 1870) sous la présidence du pape Pie IX. Elle est due à l'intervention de l'armée italienne à Rome dès le 20 septembre 1870. Les successeurs Pie XI et Pie XII malgré leur volonté, dans un contexte d'hésitations multiples, n'ont pas pu mettre en œuvre leur intention d'une reprise de Vatican I[136]. Pie XI est confronté dans les années 1929 -1930 à la réalité des pouvoirs totalitaires (le fascisme de Benito Mussolini en Italie et le régime nazi d'Adolf Hitler en Allemagne) en Europe où règne une instabilité politique et à de possibles reprises de guerre. Quant à Pie XII, le problème majeur a été la divergence au sein de la Curie sur la manière dont s'organiserait et se déroulerait un probable concile[137].

Toutefois, les Églises nationales ou locales s'étaient organisées en conférences épiscopales, remodelant ainsi le visage de l'Église universelle. Il faut noter aussi qu'avant le concile Vatican II, des initiatives au sein même de l'Église avaient vu le jour dans bon nombre de pays européens avec un impact certain dans le choix des thèmes débattus à Vatican II : il s'agit des *mouvements préconciliaires*. En outre, il y avait une donnée anthropologique importante à savoir le nombre de chrétiens minoritaires dans le monde. En 1880, sur « 1. 300 millions d'habitants », on comptait « 212 millions de catholiques ». Dans les années 1960, sur « trois milliards », on dénombrait « 480 millions » de catholiques[138]. Derrière cette donnée anthropologique, se posait la question du type d'apostolat à mener auprès des chrétiens vivant dans un monde marqué par l'émergence de l'athéisme, du capitalisme et du communisme, et leurs conséquences respectives pour l'homme.

Nous verrons tour à tour les mouvements préconciliaires, l'annonce de Vatican II, ses périodes de préparation et son déroulement.

[136] Cf. DANIEL-ROPS, *Vatican II…*, p. 60-61.

[137] Cf. Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. Pages d'Histoire, 2012, p. 37.
[138] DANIEL-ROPS, *Vatican II…*, p. 143.

1. Les mouvements préconciliaires

Le contexte est important pour comprendre les grands enjeux de Vatican II. Les mouvements préconciliaires se manifestent sous les pontificats de Pie XI et Pie XII. Ils sont une préparation lointaine à Vatican II dans la mesure où ils font bouger quelque peu les lignes au sein de l'Église dans un certain nombre de cas ou sur un certain nombre de sujets. Par mouvements il faut entendre « des courants de pensée ou de piété qui cherchent à promouvoir une cause préconciliaire : la réforme liturgique (le mouvement liturgique) ; le développement des études bibliques et le retour aux Pères (les mouvements biblique et patristique) ; la dévotion à la Vierge (le mouvement marial) ; l'unité des chrétiens (le mouvement œcuménique) ; l'apostolat des laïcs (le mouvement pour l'apostolat des laïcs). Ces différents mouvements, plus ou moins influents, mais sans statut canonique officiel, étaient porteurs d'attentes par rapport au futur concile, même si celles-ci n'allaient pas toutes dans la même direction […][139]. » Ces mouvements préfigurent ainsi la volonté de changement au sein même de l'Église catholique appelée à réfléchir sur son identité et sur sa place dans le monde en pleine mutation à partir du vécu réel des peuples.

1.1. Le mouvement liturgique

Le mouvement liturgique[140] voit le jour à la fin du XIX[e] siècle et perdure jusqu'à la deuxième guerre mondiale. Apparu dans les abbayes[141], il gagne presque toute l'Europe occidentale à partir de la Belgique, de l'Allemagne et de la France avec l'appui de l'autorité pontificale de Pie X (1903-1914). Il est en plein essor et part des mouvements de jeunesse vers les paroisses. Il a pour but de rendre la liturgie plus vivante et plus attractive et, par conséquent, de la replacer au cœur du peuple chrétien (messes communautaires[142], homélies dialoguées). Il fallait sortir de la messe classique en lui donnant un aspect communautaire. Tous les fidèles sont invités à y participer activement car tous sont appelés à devenir acteurs et à faire corps

[139] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II* ..., 2012, p. 19. Cf. aussi Gilles ROUTHIER, Philippe J. ROY, Karim SCHELKENS (dir.), et al., *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Leuven ((Louvain)), Éd. Leuven Universiteitsbibliotheek, Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, Fascicule 95, 2011, p. 5.

[140] Dom Cuthbert JOHNSON : « C'est Dom Guéranger lui-même qui le premier utilisa l'expression '' mouvement liturgique'' pour désigner la renaissance des études liturgiques et l'intérêt général porté à la compréhension et au perfectionnement de la pratique liturgique. », *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son œuvre liturgique*, traduit de l'anglais par Dom André Gillet, Paris, Éditions Téqui, Coll. Croire et Savoir, 1988, pp. 9-10.

[141] Philippe CHENAUX : « Le mouvement liturgique naît à la fin du XIX[e] siècle dans les grandes abbayes bénédictines françaises (Solesmes), belges (Maredsous, Mont-César) et allemandes (Beuron) », Le *temps de Vatican II*..., p. 19-20.

[142] Philippe CHENAUX : « Les messes communautaires (Gemeinschaftmesse), c'est-à-dire de ''messes dialoguées'' en langue latine », *Le temps de Vatican II*…, p. 20.

dans la liturgie. Tout cela passe par rendre plus expressifs les divers symboles qui y sont utilisés. Car pour ses initiateurs que sont Dom Prosper Guéranger[143] et Dom Lambert Beauduin[144], la liturgie doit nourrir la foi et l'action du peuple. Elle participe donc, en un certain sens, de l'éducation apostolique voire chrétienne du peuple dans son engagement apostolique au sein de la société. Dans la mise en œuvre des objectifs du mouvement liturgique, des réformes sont-elles effectuées : *la restauration de la vigile pascale, l'assouplissement du jeûne eucharistique, la simplification du missel et du bréviaire*[145]. En un mot, il s'est agi de sortir du dogmatisme clérical pour faire de la liturgie un acte public dans le sens d'une action véritable du peuple. On note la volonté d'affirmer la dimension communautaire de la liturgie en permettant aux fidèles une participation active[146]. D'où l'accent mis aussi sur l'usage des langues vernaculaires afin de rendre la liturgie accessible à tous[147]. Le renouveau liturgique a des conséquences indéniables sur le rapport sacerdoce ministériel-sacerdoce laïc : une plus grande implication des laïcs dans l'action liturgique qu'ils doivent s'approprier ; la liturgie n'est plus une affaire exclusive des ministres ordonnés car tous, ministres ordonnés comme laïcs doivent en être acteurs au sens plein du terme. Le mouvement liturgique préconise en substance le retour aux pratiques anciennes pour semble-t-il retrouver la pureté du culte liturgique. Pour le Magistère de l'Église en la personne du pape Pie XII, cette volonté d'un retour au passé constitue un

[143] Dom Guéranger est un moine de l'abbaye de Solesmes (1805-1875) dont il fut le premier Abbé en 1837. Par ses écrits sur la liturgie, en l'occurrence ses ouvrages majeurs les *Institutions liturgiques (*en trois tomes : 1840 pour le 1er, 1841 pour le 2e et 1851 pour le 3e), et *L'Année liturgique* en 1841 (quinze volumes), « il a vu dans la liturgie la principale manifestation visible de l'Église et de sa nature authentique ; d'une certaine manière, on peut dire que la liturgie est à la base de la vie du Corps mystique […]. », Dom Guy-Marie OURY, *Dom Guéranger. Moine au cœur de l'Église*, Solesmes, Éditions de Solesmes, 2000, p. 188. 189.

[144] Dom Lambert Beauduin, de son nom François –Joseph Octave est né le 4 aout 1873 à Rosoux-Crenwick. Il fut moine bénédictin et fonde en 1925 le Monastère de l'Union à Amay. Cf. Raymond LOONBEEK, Jacques MORTIAU, *Un pionnier Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens. Tome I*, Chevetogne, Louvain-La-Neuve/Collège Érasme/Éditions de Chevetogne, Coll. Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 7e Série, Fascicule 12, 2001, pp. 8. 587-644.

[145] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II...*, p. 21.

[146] Mgr Roberto De MATTEI : « La liturgie a été, avec l'exégèse, l'autre grand domaine dans lequel le modernisme a agi, considérant que l'expérience religieuse chrétienne ne peut pas s'exprimer de façon adéquate par des formules intellectuelles telles que les dogmes, mais qu'elle doit avoir sa première expression propre dans la *lex orandi*. Dom Prosper Guéranger, le grand restaurateur de la liturgie romaine au XIXe siècle, avait compris le renouveau de la vie monastique comme un retour à la liturgie romaine traditionnelle, après les dévastations opérées par le protestantisme et, au sein même de l'Église catholique, par le gallicanisme et par le jansénisme. Le nouveau mouvement liturgique avait une inspiration substantiellement anti romaine et il œuvrait de manière autonome par rapport aux indications du Saint Siège, et souvent aussi, contre ce dernier. […] Le liturgisme postmodernisme trouva son principal interprète en la personne de Dom Lambert Beauduin, un bénédictin belge de Mont-César, dont l'intervention au *Congrès national des œuvres catholiques* de Malines, le 23 septembre 1909, est considéré comme le début du nouveau mouvement. Dans son discours, le moine de Mont-César soutenait que la liturgie n'est pas seulement le culte public de l'Église, mais bien la vraie prière des fidèles, et il établissait un lien puissant entre ces deux éléments. Les assemblées liturgiques avaient, à son avis, perdu le caractère communautaire, pour se réduire à une forme de dévotion privée et intérieure. […] », *Vatican II. Une histoire à écrire*, Paris, Cogetefi, Muller Éditions, 2013, p. 31-32.

[147] Étienne FOUILLOUX : « *Le Mystère pascal* de Louis Bouyer, en 1945, est l'un des plus beaux fleurons ; lui aussi s'efforce de transformer des fidèles passifs en participants actifs, tant par la mise en valeur des rites principaux au détriment des autres, que par leur explication Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I*, voire leur célébration, en langue dite vulgaire. », *art. déjà cité*,, p. 101.

danger réel en ce sens qu'il occulterait la place unique et essentielle du ministre ordonné comme président de l'assemblée liturgique. Il refuse également l'introduction de nouveautés souhaitées par le mouvement liturgique. Pie XII concevait une telle approche comme une sorte d'aventure périlleuse en essayant d'inclure dans la liturgie catholique des méthodes ou pratiques dites modernes[148].

Le mouvement liturgique ne va pas sans le mouvement biblique.

1.2. Le mouvement biblique

À l'instar du mouvement liturgique, le mouvement biblique voit le jour vers la fin du XIX[e] siècle[149] ou au début des années 1920[150] en Belgique, Allemagne et France avant de gagner toute l'Europe. Le mouvement biblique rencontre l'opposition des Pontifes pour qui il y a le risque d'une négation du caractère révélé des textes bibliques et donc de leur inerrance (le cas d'Alfred Loisy dans son ouvrage *L'Évangile et l'Église* de 1902[151]). Le but du mouvement est de partir de la raison pour parler de la vie de Jésus. En d'autres termes, pour ce mouvement, la vie de Jésus doit être appréhendée à partir de la raison humaine car les Évangiles sont une œuvre collective et non pas individuelle. Le mouvement biblique veut appliquer la science à l'étude critique de la Bible face au principe de l'inerrance des textes sacrés sans cesse rappelé par le Magistère. Ce principe émane de l'axiome suivant : Dieu est à l'origine de tous les textes sacrés[152]. Or Dieu ne se trompe pas. Par conséquent, le Magistère perçoit le mouvement

---

[148] PIE XII, *Encyclique ''Mediator Dei et hominum'' sur la Saine Liturgie (20 novembre 1947)*, Paris, La Bonne Presse, 1948, p. 28-29. 60-61.

[149] Cf. Étienne FOUILLOUX, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I...*, p. 101. Mgr Roberto DE MATTEI : « Les origines du mouvement biblique postmoderniste remontent au début des années vingt, lorsqu'en Allemagne apparut la nouvelle méthode de l''‘histoire des formes'' (*Formgeschichte*), grâce essentiellement aux livres de Martin Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums* (L'Histoire des formes de l'Évangile) en 1919, et de Rudolf Bultmann, *Geschichte der Synoptischen Tradition* (Histoire de la tradition synoptique) en 1921. Ce courant, qui a conditionné les études exégétiques des années suivantes, surtout dans la zone Centre-Europe, prétendait expliquer de manière rationaliste la vie de Jésus, en concevant la formulation des textes évangéliques comme le fruit, non pas d'écrivains particuliers ou de sources littéraires déterminées, mais d'une lente élaboration anonyme au sein des communautés primitives. », *Vatican II…*, p. 29.

[150] Cf. Mgr Roberto DE MATTEI, *Vatican II…*, p. 29.

[151] *L'Évangile et l'Église* d'Alfred LOISY (1857-1940), fut condamné le 17 janvier 1903 par le l'archevêque de Paris le Cardinal Richard, parce qu'il fut jugé contraire à l'enseignement traditionnel du Magistère ecclésiastique et donc dangereux pour la foi des fidèles. Le 16 et le décembre 1903, quelques livres de Loisy furent mis à l'Index par le Saint-Office. Cf. Albert HOUTIN, *« La vie d'Alfred LOISY »*, dans Albert HOUTIN, Félix SARTIAUX, *Alfred Loisy. Sa vie – son œuvre*, Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie LOISY et un Index Bio-Bibliographique par Émile POULAT, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, p. 113. 117.

[152] Concile de Trente, Session IV du 8 avril 1546, *Premier décret : réception des Livres saints et des traditions des apôtres* : « C'est pourquoi, suivant l'exemple des pères orthodoxes, le même saint concile reçoit et vénère avec le même sentiment de piété et le même respect tous les livres tant de l'Ancien Testament que du Nouveau Testament, puisque Dieu est l'auteur unique de l'un et de l'autre […] », , dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Les Conciles œcuméniques, Tome 2, Les Décrets, De Trente à*

biblique comme un obstacle[153]. Le pape Pie X[154] affirme dans son encyclique *Pascendi Dominici gregis* (8 septembre 1907)[155] que la seule autorité habilitée à interpréter de manière authentique l'Écriture est le Magistère. Il autorise ainsi la création de l'Institut biblique pontifical de Rome avec une révision des études en insistant sur la spiritualité biblique[156]. L'Institut biblique met l'accent sur l'importance du sens littéral de l'Écriture au détriment de toutes références ou réflexions théologiques et spirituelles. Le promoteur en est le père Agostino Bea[157]. Le pape Benoît XV[158] souligne également l'inerrance de la Bible et affirme la certitude de son inspiration divine[159]. Contrairement à l'Institut biblique pontifical, Benoît XV se fonde sur saint Jérôme, dans *Spiritus Paraclitus* pour affirmer qu'il est impérieux de rechercher le sens spirituel des textes bibliques[160]. Mais, dès 1943, on note un encouragement avec

Vatican II, Paris, Cerf, Coll. Le Magistère de l'Église, 1994, p. 1351. Session III du 24 avril 1870, Vatican I, Constitution dogmatique sur la foi catholique *« Dei Filius »*, chapitre II sur la Révélation : « Ces livres de l'Ancien et du Nouveau Testament tels qu'ils ont été énumérés dans le décret de ce concile et tels qu'on les trouve dans l'ancienne édition latine de la Vulgate, doivent être reçus pour sacrés et canoniques dans leur intégrité, avec toutes les parties. L'Église les tient pour tels non point parce que, composés par le seul travail de l'homme, ils auraient été ensuite approuvés par son autorité, ni non plus seulement parce qu'ils contiennent sans erreur la révélation, mais parce qu'écrits sous l'inspiration du Saint-Esprit, ils ont Dieu pour auteur et ont été transmis comme tels à l'Église. », dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Les Conciles œcuméniques, Tome 2*, p. 1639. Cf. aussi Cf. PIE XII, *Lettre encyclique ''Humani Generis'' sur Certaines fausses opinions qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique (12 août 1950)*, Paris, Bonne Presse, 1950, p. 11.

[153] Philippe CHENAUX : « La question biblique ou, si l'on préfère, la tentative d'appliquer la méthode historico-critique à la lecture des textes sacrés, avait été à l'origine de la crise moderniste au début du XX[e] siècle. Le magistère de l'Église avait rappelé les principes de l'inerrance absolue des livres saints, l'authenticité de leur attribution traditionnelle, la véracité historique des récits évangéliques. Le climat de suspicion persiste au moins jusqu'à la fin des années trente. […] », *Le temps de Vatican II…*, p. 22.

[154] Pie X (Giuseppe Melchiorre SARTO), pape de 1903 à 1914.

[155] *Pascendi* est une condamnation en règle des modernistes.

[156] PIE XII, *L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » sur les Études bibliques*. Introduite et commentée par L. CERFAUX, Bruxelles, Éditions Universitaires, Coll. Chrétienté Nouvelle, 1945, p. 39.

[157] Agostino Bea (22 mai 1881-16 novembre 1968), jésuite, bibliste et théologien allemand, créé Cardinal par Jean XXIII en 1959. Il jouera un rôle important lors du concile Vatican II en occupant la tête du Secrétariat pour l'unité des chrétiens puis par la suite du Conseil pontifical pour l'unité des chrétiens.

[158] Giacomo della Chiesa, né le 21 novembre 1854 à Pegli, deviendra pape le 3 septembre 1914 sous le nom de Benoit XV. Il mourra le 22 janvier1922.

[159] Mgr Roberto DE MATTEI : « Pie X, par l'encyclique Pascendi et le décret *Lamentabili* (1907), a condamné la distinction entre exégèse théologico-pastorale et exégèse scientifico-critique ; il a réaffirmé le principe selon lequel l'interprétation authentique des Saintes Écritures revient au Magistère et non pas aux exégètes ; il a indiqué les lignes d'un authentique renouveau des études bibliques, par la création (en 1909) de l'Institut biblique pontifical, comme opposition à l'École de Jérusalem du Père Lagrange ; il a promu dans les séminaires une réforme des études, qui attribuait un rôle prépondérant à la spiritualité biblique du clergé. Par la suite, l'encyclique Spiritus Paraclitus de Benoît XV, du 15 septembre 1920, consacrée à saint Jérôme comme modèle de l'exégèse catholique, a répété la divine inspiration et l'immunité contre tout type d'erreur des livres sacrées, et il a condamné la théorie des ''apparences historiques'', qui avait déjà fait l'objet de discussions et de défense, y compris de la part de Lagrange. », *Vatican II…*, pp. 28-29.

[160] Mgr Roberto DE MATTEI : « Au cours de ces mêmes années, l'Institut biblique pontifical, fondé par saint Pie X, fut le centre d'un recul progressif de l'exégèse catholique au profit de la méthode historique. […] L'exégèse historique de l'Institut biblique et de la commission biblique pontificale ne considérait que le sens littéral des textes sacrés, en dissociant les données historiques, philosophiques et archéologiques, de la réflexion théologique et spirituelle. L'étude des Saintes Écritures devait selon eux se limiter à la critique textuelle des textes bibliques, par l'analyse littéraire et l'étude comparée des multiples auxiliaires. La méthode recommandée par l'Église était, au contraire, de partir du sens littéral sans s'y limiter, comme l'avait rappelé l'encyclique de Benoît XV Spiritus Paraclitus, en montrant l'exemple de saint Jérôme. […] », *Vatican II…*, p. 29.

l'encyclique *Divino Afflante Spiritu* de Pie XII[161] (30 septembre 1943). L'encyclique promeut la possibilité de faire usage des sciences profanes pour exploiter, expliquer et découvrir le sens de textes sacrés. Toutefois, elles ne doivent pas altérer la vérité révélée par l'accent mis sur le sens littéral des textes bibliques[162]: « Cette signification *littérale* des mots, qu'ils apportent tous leurs soins à la trouver en s'aidant de la connaissance des langues, du contexte et de la comparaison avec les passages similaires, toutes choses dont pareillement on a coutume de tirer parti dans l'interprétation des écrivains profanes pour faire apparaître clairement la pensée de l'auteur[163]. » Pour Pie XII, l'exégète catholique ne peut et ne doit pas se passer des sciences profanes dans l'interprétation littérale des Écritures Saintes. Elles lui sont nécessaires dans sa connaissance des auteurs sacrés, de leurs procédés littéraires, de leurs divers milieux de vie et de leur manière de penser pour une meilleure et objective approche des textes divins. Ainsi, à juste titre il affirme que « […] toute connaissance humaine, même profane, possède une dignité et une valeur pour ainsi dire innées, - parce qu'elle est comme une participation finie à la science infinie de Dieu, - mais elle acquiert une nouvelle et plus haute dignité, une sorte de consécration, lorsqu'elle est employée à répandre sur les choses divines elles-mêmes une plus vive lumière[164]. » Le moment important de la recherche biblique est la découverte des manuscrits de la mer Morte de Qumrân entre 1947 et 1956[165] qui selon certains auteurs seraient l'œuvre du groupe des Esséniens[166]. Cette découverte révolutionne et accélère l'exégèse biblique. Ainsi, soumettre la Bible à la critique de la raison impulse le mouvement biblique dans son ensemble.

---

[161] Pie XII (Eugenio Maria Giuseppe Giovanni PACELLI), pape de 1939 à 1958. *Divino afflante spiritu* affirme le caractère inspiré des Écritures dont l'auteur est Dieu qui inspire lui-même les hagiographes.

[162] Le sens littéral des textes bibliques est la pensée première ou initiale des auteurs sacrés. Cf. PIE XII, *L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » …*, p.56.

[163] PIE XII, *L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » …*, pp. 56-57.

[164] PIE XII, *L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » …*, p. 71. Philippe CHENAUX : « Publiée à l'occasion du cinquantième anniversaire de l'encyclique *Providentissimus Deus* (18 septembre 1893) de Léon XIII, l'encyclique se voulait une sorte de ''plaidoyer pour une approche scientifique de la Bible''. Elle recommandait aux exégètes catholiques de recourir à l'étude des langues anciennes (bibliques et orientales) et à toutes les ressources de la critique (historique, archéologique, philologique) pour parvenir à l'accomplissement de leur tâche propre qui était ''de découvrir et d'exposer le véritable sens des Livres Saints'', autrement dit ce ''qu'on appelle *le sens littéral*''. Elle invitait ces mêmes exégètes à ne pas reculer devant l'examen des ''questions difficiles qui n'ont pas été résolues jusqu'ici, non seulement pour repousser les objections des adversaires, mais encore pour tenter de trouver une solide explication, en accord parfait avec la doctrine de l'Église, spécialement avec celle de l'inerrance biblique, et capable en même temps de satisfaire aux conclusions des sciences profanes.'' […] », *Le temps de Vatican II…*, p. 22-23.

[165] Les manuscrits de la mer Morte sont des rouleaux de fragments de textes ou de textes sacrés entiers anciens datant de plus de 2000 ans. Un jeune bédouin du nom de Mohamed ed-Dib, à la recherche d'une brebis égarée, les découvre de manière fortuite en 1947dans une grotte près de la mer Morte. Au départ, sept rouleaux y sont trouvés. Puis de 1947 à 1958, des fouilles archéologiques permettent l'apparition de dix nouvelles grottes contenant d'autres rouleaux. Ces fouilles se réalisent en grande partie sous la supervision de R. de Vaux, directeur de l'École biblique et archéologique française de Jérusalem. Cf. Daniel K. FALK, *« Qoumrân »*, dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, deuxième édition révisée, Charols, Éditions Excelsis, Coll. Ouvrages de référence, 2010, col. 1390 et Ernest Marie LAPERROUSAZ, *Les Manuscrits de la mer Morte*, septième édition mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Que sais-je ?, 1991, pp. 5-13.

[166] Daniel K. FALK, *« Esséniens »* : « Nom donné dans les sources classiques à une importante secte juive qui existait en Judée au moins depuis le milieu du II^{e} s. av. J.-C. jusqu'à la révolte juive de 66-70 ap. J.-C. », dans *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, col. 553.

Cependant, des difficultés ou conflits d'approche entre théologiens du Latran et exégètes de l'Institut biblique surgissent**.** Le contenu du conflit est lié au critère d'études des textes bibliques. Pour les théologiens, le seul critère à faire valoir et prévaloir par le concile est l'inerrance de la Bible. Or, pour les exégètes, il faut surtout prendre en compte les avancées de la recherche exégétique à savoir la méthode historico-critique contre le sens spirituel et allégorique des textes bibliques. La nouvelle tendance porte donc sur l'exégèse historico-littéraire, rationnelle, la raison ou la connaissance pour étudier et comprendre les textes bibliques.

Dans le mouvement biblique, on note une référence au passé par l'exploitation de textes anciens religieux comme profanes et le recours à l'archéologie. Cet appel à l'antériorité est aussi la voie d'accès au mouvement patristique.

1.3. Le mouvement patristique

À l'initiative des jésuites Français Daniélou, de Lubac et Bouillard, le mouvement patristique s'exprime et se répand en Angleterre, en France et en Allemagne, dans la lignée du mouvement biblique. Ils sont partisans d'un retour aux Pères de l'Église comme sources authentiques pour une plus grande fidélité à la théologie et de ce fait, hors de toute approche thomiste (exclusion de la théologie thomiste). Mais ils font face à la réticence du Magistère en la personne même du pape Pie XII dans l'encyclique doctrinale *Humani generis* (12 août 1950). D'une part, dans son encyclique, Pie XII fustige les erreurs des courants de pensée relatives à la foi et à la morale hors de l'Église que sont le *communisme*, l'*existentialisme*, l'*historicisme* et le *rationalisme*. D'autre part, il condamne dans l'Église le goût pour la nouveauté sans discernement. Les objections de Pie XII portent sur l'idée d'une raison humaine qui voudrait sonder par elle-même les vérités divines alors qu'elle est limitée[167]. De plus, il dénonce une volonté de certains penseurs au sein même de l'Église d'un retour unilatéral aux Pères de l'Antiquité pour, affirment-ils, retrouver la pureté de la Révélation et des dogmes[168]. Pie XII est contre ce qu'il appelle le « relativisme dogmatisme »[169]. Il s'agit de la tendance à vouloir interpréter exclusivement par la raison la Révélation. Ils s'opposent aux décisions du Magistère vivant de l'Église, exprimées dans les conciles œcuméniques et les documents des Souverains Pontifes surtout en ce qui concerne la place et l'importance de la philosophie scolastique et

[167] Cf. PIE XII, *Lettre encyclique ''Humani Generis'' …*, pp. 3-4.
[168] Cf. PIE XII, *Lettre encyclique ''Humani Generis'' …*, p. 7.
[169] Cf. PIE XII, *Lettre encyclique ''Humani Generis'' …*, p. 8.

thomiste. Or pour le Magistère, l'importance de la scolastique et du thomiste dans la formation philosophique universitaire n'est plus à démontrer et elle est une réalité[170]. En outre, saint Thomas est choisi comme modèle et patron de la formation philosophique universitaire par le pape Léon XIII le 4 août 1879 dans son encyclique *Aeterni Patris,* confirmé par Pie XII[171].

En plus des Pères de l'Église, une autre figure influence à cette époque le vécu et la pratique de toute l'Église : la Vierge Marie omniprésente par ses apparitions. D'où l'émergence du mouvement marial.

1.4. Le mouvement marial

Marie a toujours occupé une place de choix dans la théologie et la vie de l'Église, particulièrement au Moyen-Âge, au début et à la fin du XIX^e^ siècle et au début du XX^e^ avec les multiples apparitions à la Rue du Bac à Paris (19 juillet - 27 novembre 1830), à la Salette (19 septembre 1846), à Lourdes (11 février - 16 juillet 1858), à Fatima (13 mai 13 octobre 1917), à Beauraing (29 novembre 1932 - 3 janvier 1933) et à Banneux (15 janvier - 2 mars 1933). Toutes les apparitions mariales suscitent une effervescence pour le culte de Marie traduit par l'essor des pèlerinages sur les lieux qui lui sont dédiés. On note aussi l'affirmation du dogme de l'Immaculée Conception par Pie IX le 8 décembre 1854 dans la bulle *Ineffabilis Deus* : « Nous déclarons, prononçons et définissons que la doctrine, qui tient que la bienheureuse Vierge Marie a été, au premier instant de sa conception par une grâce et une faveur singulière du Dieu tout-puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ, Sauveur du genre humain, préservée intacte de toute souillure du péché originel, est une doctrine révélée de Dieu, et qu'ainsi elle doit être crue fermement, et constamment par tous les fidèles[172]. » Marie a été conçue sans péché. Le mouvement marial a l'appui considérable de la papauté avec Pie XII. En octobre 1942, il procède à la consécration du monde au Cœur immaculé de la Vierge Marie et le 1^er^ novembre 1950, il proclame dans la constitution apostolique *Munificentissimus Deus* le dogme de l'Assomption selon lequel Marie est élevée corps et âme au Ciel : « Par l'autorité de Notre-

[170] Cf. PIE XII, *Lettre encyclique ''Humani Generis'' …*, p. 9.

[171] PIE XII : « […] l'Église exige que ses futurs prêtres soient formés aux disciplines philosophiques '' selon la méthode, la doctrine et les principes du Docteur Angélique''. C'est que l'expérience de plusieurs siècles lui a parfaitement appris que la méthode de l'Aquinate, qu'il s'agisse de former les jeunes esprits, ou d'approfondir les vérités les plus secrètes, s'impose entre toutes par ses mérites singuliers ; sa doctrine s'harmonise avec la révélation divine comme par un juste accord ; elle est singulièrement efficace pour établir, avec sûreté, les fondements de la foi, comme aussi pour recueillir, de façon sûre et utile, les fruits du vrai progrès. », *Lettre encyclique ''Humani Generis'' …*, pp. 14-15.

[172] https://fr.wikipedia.org/wiki/Immacul%C3%A9 Conception, consulté le 8 février 2018.

Seigneur Jésus-Christ, des bienheureux apôtres Pierre et Paul, et par Notre propre autorité, Nous prononçons, déclarons, et définissons comme un dogme divinement révélé que l'Immaculée Mère de Dieu, la Vierge Marie, après avoir achevé le cours de sa vie terrestre, fut élevée corps et âme à la gloire céleste[173]. » 1954 et 1958 sont déclarées années mariales.

Dans le contexte mondial du Concile Vatican II, la fin de la seconde guerre mondiale conduit à la mise en place de l'ONU avec pour objectifs majeurs la paix et le rapprochement entre les Nations dans le respect de chaque peuple. Ce rapprochement est aussi perceptible au sein des diverses confessions chrétiennes qui ressentent l'intuition de jeter ensemble les bases d'une réconciliation future. Ainsi advient le mouvement œcuménique.

1.5. Le mouvement œcuménique

La naissance du mouvement œcuménique se fait hors de l'Église catholique[174]. En 1948, à Amsterdam, les Églises protestantes et évangéliques créent le Conseil œcuménique des Eglises (COE) auquel adhère plus tard l'Église orthodoxe en 1961[175]. Le siège du COE se trouve à Genève. L'Église catholique se met en marge de cette organisation dès le début parce qu'elle se considère comme l'unique Église véritable du Christ, l'Église mère[176] et qu'il revient par conséquent aux Églises « dissidentes » de la rejoindre : c'est ce que l'on a appelé l'unionisme voulu par les catholiques. Pour l'Église catholique, le dialogue œcuménique aspire à une unité illusoire. Elle interdit aux catholiques d'y adhérer.

Mais au sein de l'Église catholique, il existe des initiatives individuelles ou collectives entreprises par certains théologiens catholiques comme Paul Couturier et Yves Congar, pour une avancée vers l'œcuménisme. Par exemple, ils s'y investissent à travers des rencontres entre

[173] https://fr.wikipedia.org/wiki/Assomption de Marie, consulté le 8 février 2018.
[174] Mgr Roberto DE MATTEI : « Le mouvement biblico-liturgique et les nouvelles tendances philosophiques et théologiques confluèrent en un vaste mouvement ''œcuménique'', caractérisé lui aussi par un fort sentiment anti romain. À la différence des précédents mouvements, l'œcuménisme naquit en dehors de l'Église catholique et plus précisément dans le milieu missionnaire protestant, ou la multiplicité des confessions créait de forts problèmes au prosélytisme. », Vatican *II…*, p. 39.
[175] Cf. Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 27.

[176] Mgr Roberto DE MATTEI : « L'encyclique de Pie XI, *Mortalium animos* du 6 janvier 1928 [...] coupait net aux racines les fausses notions d'unité de ceux qui interprétaient les paroles du Christ ''Que tous soient un (…) il n'y aura qu'un seul troupeau, qu'un Pasteur'' (Jn 17, 21 ; 10, 16), comme si dans ces paroles ''le désir et la prière de Jésus-Christ étaient restées sans effet'' (Pie XI, encyclique, *Mortalium animos*, AAS, 20 (1928), p. 309). Contre le faux œcuménisme des soi-disant '' panchrétiens'', Pie XI rappelait que ''la réunion des chrétiens ne peut mieux être favorisée qu'en encourageant le retour des dissidents à l'unique et vraie Église du Christ, de laquelle, précisément, un jour ils eurent la malheureuse idée de se détacher, retour à cette unique véritable Église du Christ, qui est visible à tous et qui, telle qu'elle est, par la volonté de son Fondateur'', restera telle que Lui l'a fondée pour le salut de tous[…]. », *Vatican II…*, pp. 40-41.

catholiques et protestants à Paris et leurs écrits[177]. Plus tard, Jean XXIII autorise la création du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. De plus, dans l'opinion publique chrétienne, à tous les étages, l'on réclame une Église proche des gens et de leurs réalités existentielles. En d'autres termes, il est souhaité une Église qui ne vivrait pas dans un passé révolu, aux antipodes des préoccupations sociales, politiques et intellectuelles de son temps, mais une Église dans « le vent », au langage accessible à tous, qui propose et non qui condamne.

Le denier mouvement mais non pas le moindre, est le mouvement pour l'apostolat des laïcs.

1.6. Le mouvement pour l'apostolat des laïcs

Le mouvement pour l'apostolat des laïcs préconise un regard autre et neuf sur la place des laïcs au sein de l'Église et de leur rôle. La naissance et l'expansion du mouvement se font dans les années 1950 notamment grâce aux congrès romains d'octobre 1951 et 1957[178]. Le mouvement pour l'apostolat des laïcs prend de l'importance dans la préparation de Vatican II. Il est à l'origine de l'une des grandes réformes de Vatican II relative à la place du laïcat dans l'Église et de son rapport avec la hiérarchie ecclésiastique : le Décret *Apostolicam actuositatem* du 18 novembre 1965. On note dès le début des années 1950, un changement de vocabulaire perceptible chez le pape Pie XII par le passage de la *participation* à la *collaboration* des laïcs[179].

---

[177] Philippe CHENAUX : « Malgré cette attitude négative du Saint Siège, certaines initiatives, surtout dans le monde catholique francophone et germanophone, tentèrent de jeter les bases d'un authentique œcuménisme catholique : les conversations anglo-catholiques de Malines (1921-1925) sous le patronage du cardinal Désiré Mercier, la fondation du monastère d'Amay-Chevetogne (1925) par dom Lambert Beaudin, la création du groupe des Dombes à Lyon en 1937 autour de l'abbé Paul Couturier, la naissance du mouvement ''*Una Santas*'' en Allemagne à l'initiative de l'abbé Josef Metzger. La conviction de ces précurseurs de l'œcuménisme, bien exprimée par le dominicain Yves Congar dans son livre *Chrétiens désunis. Principes d'un œcuménisme catholique* (1937), était que la cause de l'unité devait être pensée globalement, sans faire de différences entre les Églises et les communautés. Il fallait en outre reconnaître les valeurs authentiquement chrétiennes des autres communautés, c'est-à-dire avoir un regard positif sur l'autre. Ces efforts conduisirent, après la Deuxième Guerre mondiale, à la création de la Conférence catholique pour les questions œcuméniques fondée par un prêtre hollandais, le père Johannes Willebrands. La Conférence joua un rôle important de coordination, de réflexion et même de représentation auprès des organisations œcuméniques en l'absence d'un organisme similaire au sein de la Curie romaine. La décision de Jean XXIII de créer un Secrétariat pour l'unité des chrétiens dans le contexte de la préparation conciliaire marqua, de ce point de vue, un véritable tournant dans les rapports avec les autres confessions chrétiennes. […] », *Le temps de Vatican II…*, pp. 28-29.

[178] Cf. Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 30.

[179] Philippe CHENAUX : « L'idée de réunir à Rome les représentants du laïcat du monde entier était née au sein de l'Action catholique italienne à la veille de l'Année sainte de 1950 avec le soutien du Saint-Siège. […] Cette intuition fut à la base de deux grands congrès de 1951 et 1957. Il s'agissait de donner une dimension internationale à un mouvement déjà représenté au niveau de chaque nation par les groupements d'Action catholique. L'Action catholique, née au début du siècle sous le pontificat de Pie X, s'était développée selon deux grands modèles : […] Pie XI avait défini l'Action catholique comme « la participation des laïques à l'apostolat de la hiérarchie ». Dans sa première encyclique *Summi pontificatus* (20 octobre 1939), Pie XII ne parlait plus de ''participation'' mais de ''collaboration'' des laïcs à l'apostolat de la hiérarchie. L'encyclique Mystici Corporis (29 juin 1943) vient confirmer ce rôle des laïcs comme membres à part entière du Corps du Christ, c'est-à-dire l'Église, laquelle, en tant que …. […].

Le changement de vocabulaire observé montre l'importance que revêtent de plus en plus les laïcs dans la vie de l'Église. Ils sont désormais vus comme des coopérateurs à l'exercice du ministère hiérarchique.

Le point commun de tous les mouvements préconciliaires est le retour aux sources du christianisme, à l'époque de Jésus et de ses disciples, pour un christianisme en phase avec les idées de son fondateur et proche des gens.

Un autre temps fort pour l'Église pré-concile Vatican II fut la célébration de l'Année Sainte de 1950.

2. L'Année Sainte 1950

Le pontificat de Pie XII est caractérisé essentiellement par l'affirmation forte de l'Église comme institution au-dessus de tout et surtout du pouvoir du pape dû, en partie, à la proclamation du dogme de l'infaillibilité du Magistère : un pape fort pour une Église forte. Il est même question d'une « Église triomphante »[180], « omnipotente »[181] et « omnisciente »[182]. En d'autres termes, on a un pape animé par sa volonté de contrôler les théologiens tels que Congar et Lubac. On relève aussi la grande influence du Magistère en matière d'enseignement. Toutefois, l'Église, « repliée sur elle-même et comme coupée du monde réel »[183], en lutte contre le communisme émergeant, interdit aux catholiques d'y militer sous peine d'excommunication.

La reconnaissance la plus forte du rôle des laïcs dans l'Église se produisit dans le grand discours, quasi programmatique, adressé aux nouveaux cardinaux en février 1946. Après avoir rappelé ''le caractère supranational de l'Église et son unité universelle'', Pie XII soulignait l'importance de la mission des laïcs dans la société contemporaine : Insistance de Pie XII dans les Documents pontificaux de Pie XII (1946, p. 78) sur l'action des laïcs dans l'Église mais dans un rapport de respect voire d'obéissance vis-à-vis de la hiérarchie ecclésiastique, dans le respect de l'orthodoxie catholique. », Le *temps de Vatican II…*, pp. 30-31.

[180] Philippe CHENAUX : « Le pontificat pacellien a indubitablement marqué l'apogée de la conception ''triomphale'' (sinon triomphaliste) de l'Église héritée de la Contre-Réforme. Il est le triomphe d'une Église vue comme ''societas perfecta'', supérieure à l'état et en même temps indépendante de celui-ci, et dotée, en vertu de la supériorité de ses fins propres, de droits que l'état doit reconnaitre et respecter. Toute la politique concordataire de l'Église dans la première moitié du XX^{e} siècle, du concordat avec la Serbie (1914) à celui de l'Espagne (1953), dont Eugenio Pacelli fut l'un des principaux artisans, était l'expression parfaite de cette conception triomphaliste de l'Église dans ses rapports avec les états. La principale erreur à combattre était le ''régalisme'', c'est-à-dire la conception moderne des rapports entre Église et état, qui reconnaît au second un droit de contrôle sur la première […]. », *Le temps de Vatican II…*, p. 11.

[181] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 12. Le modèle romain se caractérise par la centralisation du pouvoir du pape et du Magistère. Le pape a tous les pouvoirs et ne souffrirait d'aucune contestation ou opposition. Il y a aussi l'omniprésence de la Curie qui seule est habilitée à se prononcer sur tout ce qui concerne l'Église.

[182] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 13. Il existe de nombreux écrits de Pie XII sur des sujets divers et variés se rapportant à la société et à la vie en société (chirurgie de l'œil, diététique, élégance automobile). Près de 1400 discours en 20 ans de pontificat ont été recensés sans oublier les radiomessages de Noël poursuivis par son successeur Jean XXIII.

[183] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 11.

De plus, l'Église entretient un rapport privilégié avec les USA dans sa lutte contre le communisme. Elle se protège également contre les nouveaux courants tels que le néo-modernisme[184] aboutissant à ce que l'on a qualifié de crise moderniste[185]. Mais le point culminant du pontificat de Pie XII est sans nul doute l'Année Sainte 1950 marquée par les fortes déclarations papales relatives aux dogmes de l'Assomption de Marie le 1er novembre 1950 : « Comme dogme révélé par Dieu que : l'Immaculée Mère de Dieu et toujours vierge Marie, fut, au terme de sa vie terrestre, élevée corps et âme, dans la Gloire céleste. […][186]. » Il y a aussi un surcroît de la spiritualité de l'époque en pleine effervescence. L'Église vit donc une sorte d'embellie « dans la splendeur de sa liturgie, dans la vitalité de sa doctrine et dans sa capacité à rassembler les foules du monde entier[187]. » De plus, elle s'inscrit dans une volonté d'évangélisation ou de ré-évangélisation du monde. Pour ce faire, elle s'adapte et s'approprie les moyens modernes de communication que sont la radio et la télévision. Il n'est plus question d'une évangélisation violente mais en douceur, à l'intérieur du monde comme le levain dans une mesure de farine. La nouvelle approche de l'Église dans sa pastorale est au cœur du dessein de Jean XXIII lorsqu'il fait part de sa volonté de convoquer un concile œcuménique.

II. L'annonce de Vatican II

L'annonce de Vatican II a surpris tout le monde tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de l'Église catholique, suscitant de fait un certain nombre d'interrogations. La proclamation du dogme de l'infaillibilité pontificale à Vatican I (1869-1870) a octroyé un pouvoir exorbitant aux papes avec pour corollaire le renforcement de leur mainmise sur l'Église. Dans un tel contexte, un autre concile aurait-il été possible ou prévisible y compris dans les pensées mêmes

[184] Claude BRESSOLETTE, « *modernisme* » : « Apparu à la fin du XIXe s. en Italie et en France, le mot désigne une crise affrontée par l'Église catholique au début du XXe s. Si Rome y a vu un ensemble d'erreurs doctrinales, fruit de tendances hétérodoxes, le phénomène apparaît plus global, dans sa dimension tant culturelle qu'institutionnelle : c'est ''rencontre et la confrontation d'un passé religieux depuis longtemps fixé avec un présent qui a trouvé ailleurs qu'en ce dernier les sources vives de son inspiration''(E. Poulat). », dans Jean-Yves LACOSTE et al., *Dictionnaire critique de théologie,* troisième édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, Paris, Quadrige/PUF, 2007, 1587 col., col. 898.

[185] Claude BRESSOLETTE, *art. déjà cité* : « Apparue à la charnière des XIXe et XXe s. comme un phénomène interne à l'Église catholique, la crise moderniste révèle une distorsion entre les progrès des sciences, de la critique et de l'histoire et l'enseignement théologique traditionnel, entre les institutions ecclésiastiques et les aspirations nouvelles, entre la position officielle de l'Église et une société en voie de sécularisation. », dans Jean-Yves LACOSTE et al., *Dictionnaire critique de théologie*, col. 900.

[186] Étienne FOUILLOUX, *art. déjà cité* in Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, p. 88.

[187] Étienne FOUILLOUX, *art. déjà cité* in Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, p. 88.

des plus optimistes ? La guerre de 1939-1945 suivie par le contexte mondial de guerre froide ne s'y prêtait plus. Cependant, un autre concile au Vatican serait en projet sur recommandation de Pie XII. Le pape Pie XII aurait demandé au préfet de la Congrégation du Saint-Office, le cardinal Ottaviani[188], de réfléchir à la possibilité de la tenue d'un concile qui pourrait être la poursuite de Vatican I arrêté sans une décision claire de reprise, ou d'un autre concile en fonction des objectifs fixés. Mais il n'y eut aucun aboutissement malgré les résultats obtenus[189]. Toutefois, la surprise viendra du *vieux pape* Jean XXIII. Il y eut aussi un long temps de préparation en deux phases achevé par le déroulement du Concile Vatican II en quatre sessions.

1. La surprise de Jean XXIII

Âgé de soixante-dix-sept ans, perçu comme un pape de transition, le « vieillard[190] » Jean XXIII notifie le 25 janvier 1959, jour de la fête de la Conversion de saint Paul et fin de la semaine de prière pour l'unité des chrétiens, son intention de la mise en œuvre d'une série d'actes à venir. Il s'agit d'une triple réforme : un synode pour le diocèse de Rome, la convocation d'un grand concile universel et l'édition d'un nouveau code de droit canonique, celui en vigueur datait de 1917[191]. L'annonce de ces chantiers a lieu trois mois après son élection, à la basilique Saint-Paul-hors-les-Murs devant quelques cardinaux au nombre de dix-huit. Aussitôt, l'information surprise suscite-t-elle diverses interrogations sur les origines de la décision et de la volonté de Jean XXIII d'organiser un concile œcuménique : est-ce le fruit d'une réflexion mûrie de longue date ou une inspiration si l'on tient compte du temps relativement bref entre son élection au siège de saint Pierre et son annonce d'un concile ? On relève chez les historiens du concile diverses réponses. En effet, certains affirment que la

[188] « Alfredo Ottaviani, né le 29 octobre 1890 à Rome et mort le 3 août 1979 au Vatican, était un archevêque et cardinal qui fut secrétaire du Saint-Office puis pro-préfet de la Congrégation pour la doctrine de la foi entre 1959 et 1968. », https://fr.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Ottaviani, consulté le 17 janvier 2017.

[189] Cf. Jean-Marie VEZIN, Laurent VILLEMIN, *Les sept défis de Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. Théologie, 2012, p.13-14.

[190] Jean-Marie VEZIN, Laurent VILLEMIN, *Les sept défis …*, p. 20.
[191] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 15 février 1959, nº 1297, col. 197-198.

décision de Jean XXIII est le fruit d'une inspiration[192]. Pour d'autres, elle émane d'une réflexion personnelle bien mûrie[193].

Toujours est-il que, quelle que soit l'hypothèse avancée, l'annonce du concile est d'abord et avant tout une décision personnelle de Jean XXIII. Il l'a prise en dehors de toute forme d'ingérence ou de toute pression extérieure contrairement aux conciles précédents. Il le déclare à plusieurs reprises : « Vénérables frères et chers fils, c'est avec un peu de tremblement d'émotion, mais en même temps avec une humble résolution dans Notre détermination, que Nous prononçons devant vous le nom d'une double célébration que Nous proposons : un synode diocésain pour Rome et un concile œcuménique pour l'Église universelle.[194] » Il l'affirme en plus dans son motu proprio *« Superno Dei nutu »* du 5 juin 1960, portant création des Commissions préparatoires du Concile. Il écrit ceci : « Nous avons considéré comme une inspiration du Très-Haut la pensée qui, dès le début de Notre Pontificat, s'est présentée à Notre esprit comme une fleur d'un printemps inattendu, celle de convoquer un Concile œcuménique[195]. ». Le 11 octobre 1962 dans son discours d'ouverture de Vatican II, il en reparle : « Pour ce qui est de l'origine et des mobiles de ce grand événement, pour lequel il Nous a plus de vous convoquer ici, qu'il suffise de réaffirmer l'humble témoignage de Notre expérience personnelle : la première idée de ce concile Nous est venue d'une façon tout à fait imprévue ; ensuite, Nous l'avons exprimé avec simplicité devant le Sacré-Collège des cardinaux réunis en la basilique de Saint-Paul hors les murs en cet heureux jour du 25 janvier 1959, fête de la conversion de saint Paul. Les âmes de ceux qui étaient présents furent aussitôt frappées comme par un éclair de lumière céleste, les yeux et les visages de tous reflétaient la douce émotion qu'ils ressentaient. Tout de suite, on se mit au travail avec ardeur dans le monde

---

[192] Giuseppe ALBÉRIGO, *art. déjà cité* : « Mais comment le pape Roncalli en est-il arrivé à mûrir une décision aussi hardie ? En ouvrant les travaux conciliaires, il affirmait que le concile avait fait l'objet d'un ''éclair de lumière céleste'', qu'il avait ''d'abord et de manière imprévue fleuri dans notre cœur et sur nos lèvres à partir du simple mot de concile œcuménique''. Une note du *Journal de l'âme* du 20 janvier 1959 affirme ''sans y avoir pensé auparavant'' ; le 21 avril suivant, le pape disait au clergé vénitien qu'il s'était agi d'une inspiration ; le 7 mai 1960, aux supérieurs des Œuvres missionnaires, il confie que ''la première idée a germé comme une humble fleur cachée dans les prés : on ne la voit même pas, mais on devine sa présence au parfum qu'elle répand'' ; le 8 mai 1962 il fait allusion devant des pèlerins vénitiens à ''une illumination imprévue''. Ce sont là des formulations typiquement spirituelles : elles ne disent pas s'il avait ou non déjà songé à la possibilité ou à l'opportunité d'un concile, ni à la date, à l'organisation et au déroulement de ce concile ; pour l'essentiel elles disent la décision irrévocable du pape de convoquer un concile qui devrait être une ''rencontre avec le visage de Jésus ressuscité'', un acte liturgique. […] », dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I*, pp. 18-19. Paul POUPARD : « La convocation du concile fut un geste spontané et imprévisible de Jean XXIII. Dans l'allocution du 25 janvier 1959, le pape fait état d'une inspiration soudaine (*subito*). […] Jean XXIII ne prépare pas le concile en stratège, mais en mystique […]. », *Le concile Vatican II*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, Coll. Que sais-je ?, deuxième édition refondue, 1997, p. 15.

[193] Cf. Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, pp. 38-42.

[194] La *Documentation Catholique* (*DC*) du 29 mars 1959, nº 1300, col. 387-388.

[195] *La Documentation Catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 705.

entier et tout le monde commença à attendre avec ferveur la célébration du Concile[196]. » Ainsi, Jean XXIII lui-même mentionne la dimension spirituelle et le caractère inspiré de son intention de tenir un concile. De surcroît, il partage son optimisme sur la réalisation de son ambitieux projet nonobstant quelques difficultés telles que les réticences d'une partie de la curie, l'incertitude par rapport à une présence des frères *séparés*, le long travail de préparation. Enfin, sa décision est revêtue d'un aspect charismatique ou pneumatique dans la mesure où elle lui serait venue de l'Esprit-Saint : « La première annonce du Concile que Nous avons faite le 25 janvier 1959 fut comme une petite semence que Nous avons déposée d'une main et d'un cœur tremblants. Soutenus par l'aide de Dieu, Nous avons alors abordé le complexe et grave travail de préparation. Presque trois années se sont écoulées depuis, pendant lesquelles Nous avons vu la petite semence devenir, par la grâce divine, un grand arbre. En regardant le long et difficile chemin parcouru, Nous rendons grâces à Dieu, qui Nous a prodigué son aide, pour que tout se déroule comme il faut et dans la concorde[197]. » Plus tard, lors de l'ouverture de la deuxième session le 29 septembre 1963, Paul VI redit le caractère inspiré de l'intuition de Jean XXIII d'organiser un concile en ces termes : « Soyez remercié et magnifié, cher et vénéré pape Jean, qui, par une inspiration divine, avez convoqué ce Concile pour ouvrir à l'Église des sentiers nouveaux et faire jaillir sur terre de nouvelles et fraîches sources de grâce qui étaient encore cachées. C'est par une décision indépendante de toute impulsion d'ordre humain et de toute contrainte imposée par les circonstances, mais comme par un pressentiment des desseins de Dieu et une intuition des besoins obscurs qui tourmentent notre époque, que vous avez repris le fil brisé du premier Concile du Vatican […][198]. » Vatican II, émanant d'une décision libre et souveraine de Jean XXIII pourrait être, selon les propos de Paul VI l'achèvement de Vatican I.

Pourquoi un concile ? Quels en sont les objectifs ? Le contexte historique est favorable à la tenue d'un nouveau concile. Il n'existe pas de pressions politiques. On relève également le désir de renouveau dans l'Église et sa volonté d'unité. De plus, les conciles font partie de la longue et riche tradition de l'Église. En d'autres mots, les conciles font partie du riche vécu de l'Église. Un concile n'est donc pas un fait nouveau. Voilà pourquoi selon Jean XXIII, Vatican II sera bénéfique pour l'Église **:** « Les lumières de ce Concile seront pour l'Église, Nous l'espérons, une source d'enrichissement spirituel. Après avoir puisé en lui de nouvelles

[196] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, nº 1387, col. 1379.
[197] *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, nº 1368, col. 102. Cf. aussi le motu proprio *« Appropinquante Concilio »* portant sur le règlement du Concile tel que défini par Jean XXIII, dans La *Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1223.
[198] *La Documentation Catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1347-134.

énergies, elle regardera sans crainte vers l'avenir[199]. » On découvre un Jean XXIII prophète et optimiste. Pour lui, le temps est favorable à l'organisation d'un concile. Voilà pourquoi il fustige ceux qu'il appelle les « prophètes de malheur[200] » et pessimistes quant au devenir du monde**.** Pour Jean XXIII, Dieu est toujours à l'œuvre dans le monde[201]**.**

Dans la bulle de convocation du Concile *« Humanae salutis »* du 25 décembre 1961, Jean XXIII donne des pistes pour justifier la nécessaire tenue d'un concile. Elles sont d'ordre christologique et d'ordre socio-anthropologique[202]. Pour le premier motif, il part de l'envoi en mission des Apôtres par le Christ. Au terme de sa vie terrestre, Jésus ordonne à ses Apôtres d'être ses messagers avec pour but essentiel d'éclairer le monde entier par l'annonce de l'Évangile afin qu'il ne plonge pas dans les ténèbres de l'ignorance. Pour cela, il leur fait la promesse de sa présence permanente. Au cours des siècles, dit Jean XXIII, l'Église a toujours été fidèle au commandement de Jésus. Ici, on note l'accent mis sur l'Église comme moyen de salut (ou sacrement de salut) pour le genre humain, surtout le genre humain en difficultés. Quant au second motif, le pape s'appuie sur son observation de l'état du monde **:** un monde ambigu, athée, qui voudrait écarter Dieu au profit de l'homme capable de se réaliser sans Dieu. Car, l'homme se perçoit comme un surhomme grâce aux nombreuses avancées scientifico-techniques. Il ne s'agit plus ou moins que de la religion de l'homme au détriment de celle de Dieu. Le pontife romain pose par conséquent un constat alarmant de la situation désespérante du monde qui néglige et récuse les valeurs fondamentales humano-spirituelles pour ne promouvoir que ce qui est accessoire voire futile à savoir la recherche effrénée du plaisir pour le plaisir. Dieu est occulté et évacué de l'horizon humain[203].

Toutefois, pour le pape Jean XXIII, il existe des raisons de croire et d'espérer. Le monde et l'homme y compris ne sont pas abandonnés par Dieu. Ils sont toujours l'objet de la sollicitation et de la bienveillance divines. Aussi, malgré les incertitudes liées à l'état actuel du monde (guerres, épidémies, les effets néfastes de la technologie, la peur existentielle en l'avenir) il y a des motifs, des lueurs d'espoir et d'espérance en un avenir meilleur. L'action de l'Église est nécessaire dans son apostolat auprès du genre humain**.** Elle demeure toujours en

[199] *La Documentation Catholique* (*DC*) du 4 novembre 1962, n° 1387, col. 1379.

[200] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, n° 1387, Col. 1380.

[201] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, n° 1387, Col. 1380.

[202] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, n° 1368, Col. 97-104.
[203] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, n° 1368, Col. 97-99.

alerte, vigilante dans sa mission d'éducatrice et d'experte en humanité eu égard à son expérience bimillénaire. Par conséquent, s'élevant contre les idéologies contraires à la foi chrétienne catholique, l'Église par l'action remarquable dans toutes ses composantes (clerc et laïcs), se projette et se place aux avant-postes dans le renouvellement du monde. Autrement dit, l'Église ne pouvait pas ignorer tous les questionnements induits par l'évolution du monde, les changements de mentalités, les guerres, la reconstruction et l'essor économique, la société de consommation, les avancées technico-scientifiques, la montée de l'athéisme et de l'idéologie de la surpuissance de l'homme. Elle se devait d'y répondre avec discernement et justesse[204].

La probabilité de la tenue d'un concile en tant qu'œuvre de l'Esprit, nécessite de partir d'un bon discernement des maux et des attentes du monde ainsi que de la vigueur de l'Église : « Devant ce double spectacle, d'une part un monde souffrant d'une grande indigence spirituelle, d'autre part l'Église du Christ resplendissante de vitalité, dès le début de Notre pontificat – auquel la providence de Dieu a bien voulu Nous élever malgré Notre indignité, - Nous avons pensé que c'était un grave devoir de Notre charge d'appeler tous Nos fils à unir leurs efforts pour que l'Église se montre de plus en plus apte à résoudre les problèmes des hommes de notre époque. C'est pourquoi, obéissant à une voix venue de Notre cœur comme une inspiration surnaturelle, Nous avons pensé que les temps étaient mûrs pour donner à l'Église catholique et à toute la famille humaine un nouveau Concile œcuménique venant s'inscrire à la suite des vingt grands Conciles qui, tout au long des siècles, nous ont valu tant de progrès chrétien, tant d'accroissement de grâce dans les cœurs des fidèles […][205]. » Par conséquent, il s'agit d'un concile d' « espérance[206] » pour Jean XXIII à un double niveau : permettre à l'Église de faire son *aggiornamento*[207], de faire peau neuve, ressouder ses liens en interne, se poser et se positionner par rapport au message du Christ pour elle et le monde et de réfléchir à son rapport aux autres, à ceux qualifiés de frères séparés.

Pour définir son concile qui se situe dans la lignée des précédents, Jean XXIII parle-t-il d'*aggiornamento* comme nous l'avons déjà évoqué plus haut : « Jean XXIII devait préciser ultérieurement qu'il ne s'agissait pas de la simple continuation de Vatican I, mais bien d'un

[204] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, nº 1368, Col. 99-100.
[205] *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, nº 1368, col. 100.
[206] *La Documentation Catholique* (*DC*) du 19 juin 1960, nº 1330, col. 705.
[207] Jean XXIII emploiera le terme *aggiornamento* pour la première fois en faisant référence à la réforme du Code de droit canonique dans son annonce du 25 janvier 1959 par l'expression « la mise à jour » (*aggiornamento* en italien). Cette expression, il va l'utiliser par la suite dans divers discours en lien avec sa volonté manifeste de convoquer un nouveau concile. Voir *La Documentation catholique* (*DC*), 29 mars 1959, nº 1300, col. 388 et La *Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 707.

nouveau concile qui s'appellerait Vatican II et dont la tâche serait l'*aggiornamento* de l'Église et l'*unité des chrétiens*[208]. »

Toutefois, comment l'annonce d'une telle décision fut-elle accueillie ? Elle eut l'effet d'un choc aussi bien à la Curie, dans les diocèses et dans le monde entier, un accueil diversement apprécié. L'annonce surprise a pris de court tout le monde surtout que l'on pensait qu'après la définition dogmatique de l'infaillibilité pontificale à Vatican I, un concile aurait été inutile du moins ne serait pas organisé aussitôt comme on l'a déjà mentionné. Il eut à cet effet une réaction dubitative dans les milieux chrétiens et dans les pays. Qu'allait-il se passer dans l'Église ? Quel serait son impact dans le monde ?

+ La Curie romaine

La réaction face à la probabilité de la tenue d'un concile est mitigée au sein de la Curie romaine, surprise surtout dans le contexte interne d'affrontement en son sein. Les cardinaux présents le 25 janvier 1959 sont sans voix[209]. Au niveau de la Curie romaine, il y a ceux qui sont favorables à l'effectivité d'un nouveau concile, les sceptiques, les opposants ou conservateurs. Serait-ce un concile œcuménique, pastoral, ou la suite de Vatican I ? Le milieu épiscopal catholique est agité par autant de questions[210].

+ Les mouvements ecclésiaux

Dans les mouvements ecclésiaux de renouveau, l'accueil de l'annonce de Jean XXIII est plus favorable et plus optimiste. Ils espèrent qu'un vent de renouveau soufflerait sur l'Église après le pontificat de Pie XII[211]**.**

+ Les milieux non catholiques (autres confessions chrétiennes)**.**

Dans les milieux chrétiens non catholiques, au niveau du Conseil œcuménique des Églises de Genève avec les Églises orthodoxes, les réactions sont plus ou moins mitigées.

---

[208] Jean-Marie VEZIN, Laurent VILLEMIN, *Les sept défis…*, pp. 10-11. Jacques LECLERCQ : « Tous les conciles de l'histoire ont été réunis pour parer à des crises, condamner des erreurs, affirmer la règle morale. L'importance de ce concile-ci est toute différente. Il constitue donc un évènement extrêmement neuf – oserait-on dire : entièrement neuf ? D'où la création en juin 1960 du Secrétariat pour l'unité des chrétiens. », *Vatican II…*, pp 10-11.

[209] Cf. Giuseppe ALBERIGO, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, p. 14.

[210] Cf. Giuseppe ALBERIGO, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, p. 32.

[211] Cf. Giuseppe ALBERIGO, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, p. 35.

Certains sont pour la convocation d'un concile mais avec prudence, avec une insistance singulière sur le principe de la liberté religieuse. D'autres font preuve de scepticisme et manifestent une méfiance vis-à-vis de l'Église catholique[212]. Cependant, l'invitation de Jean XXIII adressée aux autres confessions chrétiennes avance inexorablement, faisant apparaître au Concile des représentants desdites confessions.

+ Dans les chancelleries et la presse mondiales

Dans les milieux diplomatiques (chancelleries occidentales singulièrement) et dans la presse, l'on remarque un accueil mesuré mais assez favorable de l'annonce du 25 janvier 1959. Néanmoins, quelques réserves sont émises sur la nature et les buts de ce concile : œcuménique, ouvert à tous, la place des autres confessions chrétiennes, la reprise ou la continuation de Vatican I, la prise en compte de tous les courants de renouveau au sein de l'Église catholique[213] ? Toutes ces interrogations diverses ne font que renforcer la conviction de Jean XXIII dans la mise en œuvre de sa décision. Il reste très optimiste quant à la tenue et l'issue du Concile annoncé. Pour lui, même si le message de l'Évangile reste immuable, l'Église doit pouvoir savoir lire les signes des temps, s'adapter à l'évolution du monde et proposer à cet effet un message lisible, perceptible par tous, un message en phase avec le monde[214].

Dans ces conditions, quel nom attribué au Concile car le nom est révélateur de sa nature et s'y trouve sa feuille de route. L'annonce officielle du nom est faite le 7 décembre 1959 : Vatican II[215] pour dire qu'il n'est pas la reprise encore moins la suite logique de Vatican I interrompu en 1870 mais un tout autre et nouvel évènement ecclésial chargé de l'*aggiornamento* de l'Église. Vatican II se situe dans le dépassement par rapport à Vatican I sans pour autant le récuser. Par conséquent et évidemment, le choix de la ville est Rome.

Quel type de concile aurions-nous : pastoral ou doctrinal ? Pour Jean XXIII, le concile Vatican II est à la fois pastoral et doctrinal[216]. Car « ce qui est très important pour le Concile œcuménique, c'est que le dépôt sacré de la doctrine chrétienne soit conservé et présenté d'une

[212] Voir *La Documentation catholique* (*DC*) du 15 février 1959, nº 1297, col. 201-206, pour le détail des diverses réactions des confessions religieuses non catholiques.
[213] Cf. Giuseppe ALBERIGO, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, pp. 43-46.

[214] Cf. Giuseppe ALBERIGO, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, pp. 15-16.

[215] Cf. Jean XXIII dans le motu proprio *Superno Dei nutu* dans *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 707.
[216] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*) du 19 juin 1960, nº 1330, col. 706-707.

façon plus efficace[217] », mais une doctrine au service de l'homme, de tout homme et de tout l'homme. La doctrine devient ainsi une lumière, une boussole pour l'homme dans sa quête de bonheur et de bien-être intégral. Le Concile Vatican II n'a donc pas pour but principal de discuter les points de doctrine déjà débattus et arrêtés par les Pères ni de les remettre en cause. En d'autres termes, le nouveau concile n'est pas une tribune de définition de dogmes. Il s'agit plutôt de rendre le patrimoine ou la doctrine bimillénaire de l'Église plus fluide et plus accessible à tous par l'emploi d'un langage adapté. Sinon, nul n'est besoin de convoquer un concile à cet effet. Selon Jean XXIII, il s'agit d'un acquis, d'un précieux trésor à sauvegarder car le donné de la doctrine chrétienne est immuable[218]. D'où la dimension pastorale de Vatican II. Il n'y a donc pas d'opposition entre doctrine et pastorale : « Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présente de la façon qui répond aux exigences de notre époque. En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre véritable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée. Il faudra attacher beaucoup d'importance à cette forme et travailler patiemment, s'il le faut, à son élaboration ; et on devra recourir à une façon de présenter qui correspond mieux à un enseignement de caractère surtout pastoral[219]. » Raison pour laquelle le pape ne parle pas de condamnation ni de défense de l'Église contrairement à Trente**.** Car la raison d'être du concile est de permettre une rencontre véritable entre l'humanité et le Christ aboutissant à la rénovation de notre humanité par et en Jésus-Christ**.** Le concile doit faire preuve de plus de « charité fraternelle[220] » envers tous, et surtout envers les frères séparés, ainsi que la promotion de la paix, paix entre Dieu et les hommes, paix entre les hommes. D'où l'ouverture qui est faite aux frères séparés à titre d'observateurs et aussi aux laïcs.

[217] Discours de Jean XXIII à l'ouverture du Concile Vatican II dans *La Documentation catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, nº 1387, col. 1381.

[218] Jean XXIII : « Nous n'avons pas non plus comme premier but de discuter de certains chapitres fondamentaux de la doctrine de l'Église, et donc de répéter plus abondamment ce que les Pères et les théologiens anciens et modernes ont déjà dit. Cette doctrine, Nous le pensons, vous ne l'ignorez pas et elle est gravée dans vos esprits. », Discours à l'ouverture du Concile Vatican II, dans *La Documentation catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, nº 1387, col. 1382.

[219] Discours de Jean XXIII à l'ouverture du Concile Vatican II, dans *La Documentation catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, nº 1387, col. 1382-1383.

[220] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, nº. 1368, col. 101.

Aussi, après avoir à maintes reprises, justifié sa volonté de convoquer un nouveau concile œcuménique et défini les buts qu'il lui assignait, Jean XXIII lance-t-il les phases de préparation dudit concile.

2. La préparation du concile

La préparation de Vatican II se fait en deux étapes : la période ante-préparatoire et la préparatoire.

2.1. La période ante-préparatoire

Le 17 mai 1959, Jean XXIII annonce la mise en place d'une Commission ante-préparatoire centrale[221] chargée de préparer le concile sous la présidence du Cardinal Domenico Tardini[222], Secrétaire d'État. Le travail de la Commission débute en juin 1959 pour s'achever en automne 1960[223]. Il consiste, pour l'essentiel, en un grand sondage pour toute l'Église. Il n'y a pas de thèmes préétablis mais pendant un an, une grande opération de collectes des avis de toute l'Église universelle est organisée. À cet effet, un questionnaire portant sur divers sujets est envoyé dans le monde entier pour recueillir les avis de la curie (le 29 mai 1959), des évêques, des supérieurs des congrégations religieuses et universités et facultés catholiques du monde (le 18 juin 1959). Les avis ou « vota » doivent être faits en toute conscience et librement selon le souhait du pape Jean XXIII. Quant aux diverses commissions, elles sont chargées d'étudier toutes les propositions reçues du monde catholique afin d'en dégager les points à débattre lors du Concile. Les étapes du travail sont en quelque sorte la consultation, la collecte des informations et leur synthèse.

À l'été 1959, la Commission centrale ante-préparatoire réceptionne le retour des réponses au questionnaire proposé. Le travail de dépouillement d'envergure, de l'été 1959 à l'automne 1960, consiste à définir les grands points ou sujets à débattre et la nomenclature des diverses commissions qui auront à préparer en définitive Vatican II. Les vota recueillis lors du

[221] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 21 juin 1959, nº 1306, col. 782. Cf. aussi *La Documentation Catholique* (*DC*) du 19 juin 1960, nº 1330, col. 706.

[222] « Domenico Tardini, né le 29 février 1888 et mort le 30 juillet 1961, était un cardinal italien, secrétaire d'État du Vatican sous le pontificat de Jean XXIII. », https://fr.wikipedia.org/wiki/Domenico_Tardini, consulté le 17 janvier 2017. Cf. aussi *La Documentation Catholique* (*DC*) du 19 juin 1960, nº 1330, col. 706 sur la mention du choix du Cardinal Tardini.

[223] Cf. Jacques LECLERCQ, *Vatican II…*, p.12. Cf. aussi *La Documentation Catholique* (*DC*) du 19 juin 1960, nº 1330, col. 707 pour le travail de la Commission antepréparatoire.

dépouillement constituent ainsi une masse énorme de données à synthétiser. Toujours est-il que ce sont des milliers de réponses (plus de 2000)[224] obtenues que la Commission a regroupés en plusieurs volumes sous le titre d' « *Acta et documenta Concilio Vaticano II apparando »*[225].

Le dépouillement des vota fait ressortir des convergences et des divergences de points de vue. Les convergences portent, dans leur ensemble, sur les éléments suivants : « une meilleure définition du rôle de l'évêque ; l'approfondissement de la réforme liturgique ; la restauration du diaconat permanent, vu comme une réponse possible à la crise des vocations sacerdotales[226]. » Quant aux divergences, selon Chenaux qui s'appuie sur Fouilloux, elles proviennent de trois groupes : les *intransigeants* « italiens, espagnols, hispano-américains, les polonais, irlandais et anglais[227]. » Ils se situent eux dans la ligne du concile de Trente avec une forte affirmation de la catholicité de l'Église comme confession, en rupture avec « le communisme, le modernisme, le néo-modernisme, le relativisme dogmatique[228]. » Le deuxième groupe se compose des pays suivants : « France, Allemagne, Belgique, Hollande, prélats des Églises de rite oriental[229]. » Leur idée est d'apporter de nouvelles réformes sur « la nature théologique de l'Église, sur l'épiscopat et sur le laïcat), ouverture aux autres chrétiens (œcuménisme), au monde[230]. » Le troisième groupe est hétéroclite et hétérogène par ses propositions (« brésilien, américain des États-Unis, africain, et océanien[231] »). Il porte plus sur les questions d'ordre socio-politique et religieux qui leur sont propres**.**

La Commission, présidée par le cardinal Domenico Tardini[232], accomplit un gros de travail de synthèse de tous les vota réceptionnés. Proposée au pape[233] pour avis, la synthèse s'articule autour des axes principaux que sont : l'Église, l'épiscopat[234], le clergé, la réforme de la curie surtout dans son fonctionnement, la place des laïcs, l'œcuménisme et la réforme

---

[224] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 707.

[225] Mgr Roberto DE MATTEI, *Vatican II…*, p. 79.

[226] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 52.

[227] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 53.
[228] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 53.
[229] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 53.
[230]Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 53.

[231] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 54-55.

[232] Cardinal Domenico Tardini, Secrétaire d'État sous le pape Jean XXIII.
[233] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 707.
[234] L'accent sur l'épiscopat et ses attributions ou prérogatives serait peut-être une réponse à l'occultation de l'épiscopat à Vatican I.

liturgique[235]. De manière générale, l'on note une « ''réforme'' modérée sur la ligne de la Tradition[236] ». Elle ne comporte pas trop de grands changements. Les avis obtenus n'apportent pas de bouleversements majeurs dans la manière de l'Église de se repenser. Tous ceux qui ont été consultés, malgré l'assurance qui leur a été faite par le pape Jean XXIII de s'exprimer librement sur tous les sujets, s'en tiennent aux questions ordinaires : « La majorité des vota demandait une condamnation des maux modernes, intérieurs et extérieurs à l'Église, surtout du communisme, et de nouvelles définitions doctrinaires, notamment en ce qui concerne la bienheureuse Vierge Marie. […] De même, dans le Rapport synthétique, qui résume, nation par nation, les vota des évêques et qui avait été élaboré par le secrétariat Général des commissions préparatoires, le communisme figurait comme l'erreur que le Concile devait condamner avant toutes les autres[237]. »

À cette phase ante-préparatoire, succède la préparation directe de Vatican II.

2.2. La période préparatoire

Par le motu proprio *Superno Dei nutu* du 5 juin 1960[238], le pape Jean XXIII ouvre la phase préparatoire. Il met en place dix (10) Commissions[239] ainsi que trois (3) secrétariats pour les médias, pour les aspects économiques et sociaux, et pour l'union des chrétiens[240], avec leur nomenclature et à leur tête des cardinaux[241]. Ils sont chargés de la préparation finale de Vatican II. La phase préparatoire débute le 14 novembre 1960 et prend fin en octobre 1962[242]. Une Commission Centrale placée sous la présidence du pape lui-même[243], chapeaute les dix commissions et les trois secrétariats. Elle a pour rôle le suivi et la coordination des travaux des

[235] Cf. Étienne FOUILLOUX, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I…*, pp. 127 -137.

[236] Mgr Roberto DE MATTEI, Vatican *II…*, p. 79.

[237] Mgr Roberto DE MATTEI, Vatican *II…*, pp. 79-80.

[238] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 705-710.
[239] Les dix commissions sont : la Commission théologique, la Commission des évêques et du gouvernement des diocèses, la Commission pour la discipline du clergé et du peuple chrétien, la Commission des religieux, la Commission de la discipline des sacrements, la Commission de la liturgie, la Commission des études et des séminaires, la Commission pour les Églises orientales, la Commission pour les missions et la Commission pour l'apostolat des laïcs. Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 708.
[240] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, no 1330, col. 708. Le Secrétariat pour l'Unité des chrétiens est présidé par le jésuite allemand, créé cardinal en 1958, Agostino BEA (1881-1968)

[241] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 708.
[242] Cf. Daniel ROPS, *Vatican II...*, p. 123.
[243] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, nº 1330, col. 709.

commissions préparatoires ainsi que l'établissement des sujets à débattre pendant le Concile et du règlement intérieur dudit Concile[244]. Sous sa supervision, les commissions et les secrétariats réalisent un important travail de coordination et de synthèse. Le travail ainsi fait, aboutit à l'élaboration d'un règlement (intérieur) du concile, rendu public le 6 août 1962 sous le titre d'*Ordo Concili oecumenici vaticani secondi celebrandi* […][245] ». Jean XXIII le promulgue dans le motu proprio *« Appropinquante Concilio »*[246]. Il s'agit du traitement de toutes les réponses reçues afin de parvenir à l'établissement des grands thèmes essentiels à débattre au Concile Vatican II. L'importance des informations reçues exige un tri, une organisation, une synthèse. Selon nos auteurs, on est passé de soixante-dix schémas à vingt-quatre puis seize**.** Un travail est fait en amont par la Commission sous l'autorité du pape[247] avant d'être soumis à discussion au cours des Congrégations générales. Quant à Jean XXIII, il a une grande confiance dans le déroulement des travaux des commissions préparatoires car il y voit l'action de Dieu dans la bonne marche de la préparation du Concile. En conséquence, il se révèle être un homme très spirituel[248]. Le pape lance un appel à la prière à tous les chrétiens sans distinction aucune et aux frères séparés. Le Concile dont l'annonce est bien perçue par les frères séparés selon Jean XXIII a une véritable dimension spirituelle et œcuménique[249].

Les grands points qui seront débattus à Vatican II et arrêtés par la Commission Centrale préparatoire sont les suivants : « la sainte Écriture, la tradition, les sacrements et les prières de l'Église, la discipline ecclésiastique, les œuvres de charité et d'assistance, l'apostolat des laïcs, les missions[250]. »

Après le double processus de préparation, Vatican II peut entrer dans sa phase finale, c'est-à-dire dans l'effectivité de ses travaux.

---

[244] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 19 juin 1960, n° 1330, col. 710. Le règlement intérieur du Concile est promulgué par Jean XXIII par le motu proprio *« Appropinquante Concilio »* du 6 août 1962, dans *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, n° 1385, col. 1223-1224.
[245] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 58. Pour le détail du règlement intérieur du Concile, cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, n° 1385, col. 1225-1238.
[246] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, n° 1385, col. 1223-1224.
[247] Sept sessions vont émailler les travaux de la Commission centrale préparatoire : 1e session : 12 au 20 juin 1961 ; 2e session : 7 au 17 novembre 1961 ; 3e session : 15 au 23 janvier 1962 ; 4e session : 20 au 27 février 1962 ; 5e session : 26 mars au 3 avril 1962 ; 6e session : 3 au 12 mai 1962 ; 7e session : 12 au 20 juin 1962.
[248] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, n° 1385, col. 1217-1222.
[249] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 10 mai 1959, n° 1385, col. 589-590.
[250] Cf. Concile œcuménique Vatican II, *Jean XXIII/ Paul VI, Discours au concile…*, p. 33.

3. Le déroulement de Vatican II[251]

Par la constitution apostolique *Humanae Salutis* du 25 décembre 1961[252], Jean XXIII annonce la convocation du Concile Vatican II qui s'ouvre effectivement le 11 octobre1962[253] et prend fin le 8 décembre 1965. Les travaux débutent par des textes remis aux Pères pour avis, amendements et autres remarques. Ensuite, tout passe aux sessions ou congrégations générales[254] présidées par des représentants du pape pour discussion par les Pères en toute liberté. Deux tiers (2/3) des voix sont requises pour qu'un texte soit approuvé[255]. Les votes sont ainsi définis : *placet* pour oui, *non placet* pour non ou *placet iuxta modum* oui mais avec des amendements possibles par écrit[256]. La langue du concile est le latin[257]. Les séances plénières se tiennent à l'intérieur de la basilique Saint Pierre. Après le vote d'un schéma lors des sessions publiques[258], une session solennelle pour sa proclamation a lieu sous la présidence du pape. Il dit la formule de promulgation : « *'' Decreta et canones modo examinata placuerunt Patribus, nemine dissentiente (vol, tot numero exceptis). Nosque, sacro approbante Concilio, illa ita decernimus, statuimus atque sancimus, ut lecta sunt.''* (' Les décrets et les canons qui viennent d'être lus ont reçu l'assentiment des Pères (sans exception, ou à l'exception de tant de voix). Et Nous aussi, avec l'approbation du Concile, Nous les voulons, les établissons et les promulguons tels qu'ils ont été lus.') [259]».

[251] Nous ne ferons pas une étude détaillée de tout le déroulement du concile car tel n'est pas l'objectif de notre sujet de recherches. Nous nous attellerons à le parcourir dans ses grandes lignes.

[252] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, nº 1368, col. 97-104.

[253] Par le motu proprio *« Consilium »* du 2 février 1962, le pape Jean XXIII fixe la date du début des travaux du Concile Vatican II, *La Documentation Catholique* (*DC*), 18 février 1962, nº 1370, col. 228.

[254] Selon l'art. 3, du chap. II de la Première partie du règlement intérieur du Concile, les Congrégations générales, présidées par un Cardinal représentant le pape, sont les lieux où se discutent les diverses thématiques du Concile et où s'élaborent les formules des décrets ou canons. Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1225. Il y eut 168 Congrégations générales.

[255] Art. 39, du chap. IX de la Deuxième partie du règlement intérieur du Concile. Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1233.

[256] Art. 37, du chap. IX de la Deuxième partie du règlement intérieur du Concile. Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1233.

[257] Cf. art. 28 du Chap. VI, Deuxième Partie du règlement du Concile, *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1231.

[258] Selon l'art. 2, du chap. I de la Première partie du règlement intérieur du Concile, les sessions publiques sont le lieu où les Pères expriment leur vote. Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1225.

[259] Art. 49, du chap. I de la Troisième partie du règlement intérieur du Concile, *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, nº 1385, col. 1235.

3.1. La première session (11 octobre 1962 – 8 décembre 1962)

De tous les conciles œcuméniques, Vatican II est celui qui a suscité le plus d'engouement et vu la participation d'un grand nombre d'évêques ainsi que d'autres invités**.** À l'ouverture, il y eut plus de deux milles Pères[260].

Dès l'entame, dans son allocution d'ouverture *Gaudet Mater Ecclesia* (*La Mère l'Église exulte*) du 11 octobre 1962[261], Jean XXIII, « optimiste[262] », donnait la feuille de route de Vatican II. Il annonçait les grandes lignes du Concile, un concile d'espérance conduit par Dieu lui-même. En effet, dans son mot introductif, il fait référence à l'action de Dieu, de sa Providence dans la préparation et l'effectivité du Concile Vatican II**.** De plus, partant des conciles comme des indicateurs d'une Église toujours vivante et active, et ouvrant son discours par le rappel des vingt (20) derniers conciles œcuméniques, Jean XXIII voulut situer et ancrer le Concile qui s'ouvre, le vingt-unième du nom, dans la longue tradition conciliaire de l'Église. Par conséquent Vatican II n'opère pas de rupture ni ne s'oppose aux conciles l'ayant précédé. Au contraire, il se revendique de cet héritage de l'Église. Tous les conciles ont un point commun : le Christ au centre de l'existence et du devenir de l'homme[263]**.**

Puis Jean XXIII assigne par la même occasion un autre but au Concile Vatican II, un concile d'unité sur deux plans : unité de la famille chrétienne et unité de la famille humaine conformément au vœu du Seigneur en Jean 17, 21 : « Vénérables frères, voilà ce que propose le II[e] Concile œcuménique du Vatican. En unissant les forces majeures de l'Église, et en travaillant à ce que l'annonce du salut soit accueillie plus favorablement par les hommes, il prépare en quelque sorte et il aplanit la voie menant à l'unité du genre humain, fondement nécessaire pour faire que la cité terrestre soit à l'image de la cite céleste ''qui a pour roi la vérité, pour loi la charité et pour mesure l'éternité''[264]. » On note aussi dans son discours, la réitération de son optimisme sur les retombées bénéfiques de Vatican II pour l'Église : « Le Concile qui vient de s'ouvrir est comme une aurore resplendissante qui se lève sur l'Église, et déjà les

[260] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 16 juin 1963, n° 1402, col. 816-817.
[261] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, n° 1387, col. 1377-1386.

[262] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 77.
[263] Cf. aussi *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, n° 1387, col. 1378.

[264] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, n° 1383, col. 1385. L'unité du genre humain ou la communion entre tous les hommes est un sujet majeur pour Jean XXIII. Il en reparle dans sa lettre encyclique *Pacem in Terris* au numéro 33 : « Êtres essentiellement sociables, les hommes ont à vivre les uns avec les autres et à promouvoir le bien des autres. », Jean XXIII, *Sur la Paix entre toutes les nations fondée sur la vérité, la justice, la charité et la liberté. « Pacem in terris » (Lettre Encyclique du 11 avril 1963)*, Paris, Coll. Discours du Pape et Chronique Romaine, bimensuel N° 117-118 avril mai 1963, n. 33.

premiers rayons du soleil levant emplissent nos cœurs de douceur. Tout ici respire la sainteté et porte à la joie […][265]. »

Enfin, Jean XXIII attribue une visée à la fois doctrinale et pastorale à Vatican II. Pour lui, il ne s'agit pas de débattre sur l'établissement d'une nouvelle doctrine mais plutôt d'une actualisation du discours théologique ou une explicitation du donné de la foi qui a prise sur le vécu des hommes. Il faut un projet de l'Église en phase avec le concret de l'homme, objet du salut de Dieu. Tel est l'aspect doctrinal et pastoral du Concile qui transparaît dans le discours d'ouverture de Jean XXIII : « Nous n'avons pas non plus comme premier but de discuter de certains chapitres fondamentaux de la doctrine de l'Église. […] En effet, s'il s'était agi uniquement de discussions de cette sorte, il n'aurait pas été besoin de réunir un Concile œcuménique. […] Il faut que cette doctrine certaine et immuable, qui doit être respectée fidèlement, soit approfondie et présentée de la façon qui répond aux exigences de notre époque. En effet, autre est le dépôt lui-même de la foi, c'est-à-dire les vérités contenues dans notre vénérable doctrine, et autre est la forme sous laquelle ces vérités sont énoncées, en leur conservant toutefois le même sens et la même portée [266] . » En d'autres termes, la doctrine est sûre, *immuable* et donc non modifiable. Par contre, elle doit tenir compte des circonstances actuelles, s'adapter à l'époque du moment sans se renier, en phase avec les réalités existentielles sociétales et les défis du monde actuel. Le contenu de la foi est resté le même depuis toujours mais il revient de le rendre explicite et accessible à tous pour une plus grande adhésion au message divin révélé. Il y a urgence et nécessité à la fois. Telle est l'une des raisons de la visée œcuménique de Jean XXIII pour le concile Vatican II. En effet, de manière sobre et brève, il affirme que le concile n'est pas un concile de condamnation mais plutôt d'ouverture et d'unité : « Mais aujourd'hui, l'Épouse du Christ préfère recourir au remède de la miséricorde plutôt que de brandir les armes de la sévérité […][267]. » En effet, « le pape entend situer le concile dans la perspective sous laquelle il a placé son propre pontificat, dès les premières heures suivant son élection, celle du ‘‘bon pasteur’’[268]. »

Les cinq schémas qui sont discutés lors de la première session sont : la liturgie, les sources de la Révélation, les moyens de communication sociale, l'unité avec les frères séparés d'Orient et le *De Ecclesia***.** À la fin de la première session le 8 décembre 1962, Jean XXIII dans

[265] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, nº 1387, col. 1385.

[266] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, nº 1387, col. 1382-1383.
[267] *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre1962, nº 1987, col.1383.

[268] Cf. Mgr Roberto DE MATTEI, Vatican *II…*, p. 50.

un discours relève les fruits du Concile. Il insiste sur sa portée universelle pour tous et la mise en pratique des décisions conciliaires par tous les membres de l'Église. En d'autres termes, il met l'accent sur la responsabilité de tous les catholiques dans l'observance et la mise en œuvre des décisions de Vatican II. Il proclame que le renouvellement de l'intérieur de l'Église rejaillira sur toute l'humanité[269].

Cependant, un fait majeur survient pendant la première intersession : la mort de Jean XXIII le 3 juin 1963. À l'issu du conclave qui s'ensuit, Giovanni Battista Montini est élu pape sous le nom de Paul VI le 21 juin 1963. Devenu pape, Paul VI nomme des experts et des auditeurs laïcs au concile[270]. Il y insuffle aussi une nouvelle méthodologie marquée par sa forte implication et sa quasi omniprésence contrairement à Jean XXIII. Sous son autorité, un travail de réorganisation concernant le règlement intérieur[271], les commissions[272], et les diverses thématiques est fait dès avant le début de la seconde session.

3.2. La deuxième session (29 septembre 1963 - 4 décembre 1963)

La deuxième (2e) période du Concile s'ouvre sous le pontificat de Paul VI et voit l'entrée remarquée d'auditeurs laïcs au nombre de treize (13)**.** Dans son discours introductif, Paul VI y exprime sa joie. Il rappelle également l'importance de l'unité de tous en se référant au Psaume 132, 1 et surtout à l'évènement de la Pentecôte, signe de la communion visible des Apôtres et de toute l'Église[273]. Ensuite, après avoir rappelé la vision de Jean XXIII qui voulait un concile à la fois pastoral et doctrinal et d'unité, Paul VI précise l'orientation nouvelle qu'il souhaiterait y donner : mettre le Christ au centre des débats conciliaires. En d'autres termes, pour lui, le Concile doit être totalement christologique : « Et ici, en cette heure solennelle, cette réponse, nous devons la proclamer pour nous-mêmes et la faire entendre au monde qui nous entoure : c'est le Christ, le Christ qui est notre principe, le Christ qui est notre voie et notre guide, le Christ qui est notre espérance et notre fin. Puisse ce Concile avoir pleinement présent

---

[269] Cf. *La Documentation Catholique* (*DC*), 6 janvier 1963, nº 1391, col. 7-12.

[270] Cf. art. 9, paragraphe 4 du nouveau règlement du concile sur les conditions d'admission des experts laïcs dans les commissions conciliaires et l'art. 11 se rapportant à la présence des auditeurs laïcs aux différents travaux conciliaires in *La Documentation Catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1365.

[271] Paul VI élabora un nouveau règlement du Concile. Voir *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1364-1368.

[272] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 1er mars 1964, nº 1419, col. 333-342. On remarque dans la nouvelle liste établie par Paul VI le passage du Secrétariat pour l'unité des chrétiens au rang de Commission.

[273] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1346.

à l'esprit ce rapport entre nous et Jésus-Christ, entre l'Église sainte et vivante que nous sommes et le Christ de qui nous venons, par qui nous vivons, à qui nous allons. Rapport multiple et unique, immuable et stimulant, plein de mystère et de clarté, d'exigence et de bonheur […][274]. » Enfin, Paul VI insiste sur le mystère de l'Église et particulièrement sur l'épiscopat qui en est le garant. Ce qui conduit Christoph Théobald à affirmer que : « derrière ce nouveau programme de Paul VI, qu'on a qualifié de ''pan-ecclésiocentrique'', se dessine une remarquable articulation entre l'expérience conciliaire des Pères, qui a déjà acquis une certaine maturité, et la doctrine de la ''collégialité épiscopale''. Le thème principal de la deuxième période est donc l'Église[275]. » En effet pour Paul VI, il est impérieux pour l'Église de se penser et repenser, de redécouvrir son identité propre dans un monde qui se transforme, un monde en mutation, en vue d'un dialogue fructueux. Il le dit dans son encyclique *« Ecclesiam suam »* : « C'est d'abord la pensée que l'heure sonne pour l'Église d'approfondir la conscience qu'elle a d'elle-même, de méditer sur le mystère qui est le sien, d'explorer, pour sa propre instruction et sa propre édification, la doctrine qu'elle connait déjà et qui a déjà été en ce dernier siècle précisée et répandue, concernant sa propre origine, sa propre nature, sa propre mission, son propre sort final […][276]. » La nécessité pour l'Église de faire son introspection est une urgence des temps et une nécessité vitale pour son rayonnement dans son ministère d'évangélisation. Car comment être témoin du Christ et de sa Bonne Nouvelle si l'Église elle-même ignore qui elle est ? Comme le dit la maxime gravée au fronton du temple d'Apollon à Delphes « le gnôthi se auton* » de Socrate : « Connais-toi toi-même »[277]. Comme dirait la sagesse populaire : « Connais-toi, toi-même d'abord ».

Paul VI assigne quatre (4) objectifs à Vatican II[278] :

- La prise de conscience pour l'Église de son identité profonde, de sa nature propre par rapport à la multiplicité des communautés religieuses se réclamant du Christ : « Il est hors de doute que c'est un désir, un besoin, un devoir pour l'Église de donner finalement d'elle-même une définition plus approfondie[279]. » Au cœur de cet approfondissement,

[274] *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1349.

[275] Introduction de Christoph Théobald in *VATICAN II, L'intégrale…*, p. XIX.

[276] PAUL VI, *Encyclique « Ecclesiam suam » sur les voies par lesquelles l'Église Catholique doit exercer sa mission à l'heure présente*, Bruxelles/Paris, Éditions La pensée catholique/Office général du livre, Coll. « Études religieuses », nº 766, 1964, n. 7. Cf. aussi le n. 9 qui a trait au dialogue entre l'Église et le monde.

[277] Le Robert / SEJER, 2005, www.lerobert.com, Mots grecs, maxime gravée au fronton du temple d'Apollon à Delphes, et reprise par Socrate, qui signifie « Connais-toi toi-même », traduite en latin par « Nosce te ipsum ». — N. m. | Le gnôthi se auton de Socrate.

[278] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1350-1361.

[279] *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1351.

il y a l'épiscopat dans son lien avec le pontife romain et la constitution hiérarchique du Peuple de Dieu ;

- L'a*ggiornamento* de l'Église, c'-est-à-dire son renouvellement qui passe par sa *réforme*, sa correction en vue de mieux correspondre à la volonté du Seigneur. Le renouveau concerne tous les aspects de la vie de l'Église. Il ne signifie pas une révocation de la Tradition ni un déni de ce qu'elle est mais il est fondé sur la Tradition en vue de faire de l'Église une institution dynamique et charitable[280] ;
- La réalisation de l'unité de tous les chrétiens est le vœu essentiel du Concile car leur division est perçue par Paul VI comme un « drame spirituel »[281]. D'une part, la communion parfaite voulue avec les « ''autres chrétiens'' »[282], espérance du pape et du Concile, passe par la prise en compte lucide des obstacles actuels à l'unité. D'autre part, elle tient aussi compte des motifs de rapprochement tels que le pardon mutuel, la profession de la même foi, le respect réciproque et des valeurs, des acquis d'ordre spirituel et culturel propres à chacune des confessions chrétiennes[283] ;
- L'instauration d'un dialogue entre l'Église et le monde contemporain est une nécessité. Même si l'Église n'est pas du monde, elle est dans le monde. À ce titre, elle doit s'ouvrir au monde par l'initiation d'un dialogue basé sur son Amour pour le monde sans oublier de dénoncer toutes les idéologies qui, dans le monde, auraient tendance à évacuer Dieu. Paul VI fustige ouvertement l'athéisme croissant dans le monde qui pourrait éclipser la connaissance de Dieu[284].

L'Église est donc au centre de la deuxième période. On parle ici de *rénovation* « qui vise à une fidélité théologale toujours plus grande à l'Évangile[285] » et de *réforme* de l'Église, c'est-à-dire de « transformer des structures de la vie ecclésiale devenues déficientes à cause du péché […].[286] ». Au concile Vatican II, l'Église voudrait retrouver une seconde jeunesse, se donner un souffle nouveau dans toutes ses composantes et repartir sans cesse de l'avant pour offrir au monde un autre visage d'elle-même. Le renouveau futur de l'Église passe par

[280] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1353-1354.
[281] *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1355.
[282] La Documentation catholique (DC), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1355.
[283] *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1355-1356.
[284] *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1357-1359.

[285] Introduction de Christoph Théobald, dans *VATICAN II, L'intégrale...*, pp. XX- XXI.

[286] Introduction de Christoph Théobald, dans *VATICAN II, L'intégrale...*, pp. XX-XXI. Paul VI dans *« Ecclesiam suam »*, parle de « correction des défauts » non pas de l'Église mais de ses membres, facteur d'« […] un renouvellement si important […] », PAUL VI, *Encyclique « Ecclesiam suam… »*, n. 9.

l'obligation d'une *metanoïa* vraie et profonde, c'est-à-dire d'un changement radical pour l'Église dans sa manière de se percevoir et d'agir mais dans la fidélité au Christ et à l'Évangile. Paul VI en est conscient dans la mesure où selon lui, l'Église qui évolue dans le monde dans un contact étroit pourrait se voir elle-même être influencée par les pensées et pratiques du monde ou voir ses membres en épouser les idées. Aussi dans son désir et sa volonté de transformation, elle se doit d'être fidèle à l'enseignement du Christ. Elle doit accueillir ce qui, dans le monde est conforme au message évangélique et purifier ce qui lui est contraire[287]. Car l'Église n'a pas à se conformer aux vues du monde en cherchant à s'y fondre. Au contraire, elle doit garder de la distance, être elle-même conformément à la volonté de son divin fondateur le Christ dans la recherche d'un dialogue vrai avec le monde. L'Église n'est pas un super marché où l'on viendrait pour marchander au gré de ses intérêts. Elle demeure l'Église du Christ, ancrée dans la radicalité de la vérité évangélique, même si cette vérité se situe aux antipodes de la pensée du monde. La metanoïa exige courage, efforts, sacrifice et héroïsme de toute l'Église dans sa hiérarchie comme dans ses membres fidèles laïcs.

Les thèmes débattus sont les suivants : le schéma *« De Ecclesia »*, le schéma sur les évêques et le gouvernement des diocèses et celui sur l'œcuménisme. La deuxième session s'achève le 4 décembre 1963 par la promulgation de la Constitution sur la sainte liturgie « *Sacrosanctum concilium » (SC)*[288] et du décret sur les moyens de communication sociale *Inter mirifica (IM)*[289]. Elle se poursuit par la troisième session.

3.3. La troisième session (14 septembre 1964 – 21 novembre 1964)

Dans son discours d'ouverture, après la célébration eucharistique, à l'occasion de la troisième session, Paul VI oriente son propos sur l'Église et s'appesantit davantage sur l'épiscopat comme épicentre de l'Église. De fait, en s'adressant aux Pères, à trois reprises, il dit : « Nous sommes l'Église[290] » parce qu'ils sont « membres du Corps mystique du

[287] Cf. PAUL VI, *Encyclique « Ecclesiam suam » …*, n. 38.

[288] Les votes recueillis pour l'adoption de *Sacrosanctum concilium* sont : 2147 voix pour et 4 contre. Cf. note de bas de page ** de *La Documentation catholique* (*DC*), 15 décembre 1963, nº 1414, col. 1635. Paul VI émet plus tard le motu proprio *« Sacra liturgiam »* pour son application. Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 16 février 1964, nº 1418, col. 225-228 et *La Documentation catholique* (*DC*), 15 mars 1964, nº 1420, col. 359-361.

[289] Les votes pour l'adoption *de Inter mirifica* : 1960 voix pour et 164 contre. Cf. note de bas de page (1), *La Documentation catholique* (*DC*), 15 décembre 1963, nº 1414, col. 1661.

[290] *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1217.1218.1219.

Christ[291] », « ministres de l'Église[292] » et « Docteurs…Pasteurs et … Dispensateurs des mystères de Dieu[293] ». L'épiscopat, comme déjà souligné dans le discours à l'ouverture de la deuxième session, demeure toujours un sujet d'importance aux yeux de Paul VI. Il l'affirme lui-même en ces termes : « […] l'enseignement conciliaire sur ce sujet Nous paraît de nature spécialement grave et délicate[294]. » Pourquoi une telle gravité ? On se souvient et Paul VI le rappelle à juste titre, de l'inachèvement de Vatican I qui n'a pas dit grand-chose sur l'épiscopat, sa nature, sa sacramentalité, ses prérogatives. Vatican II se présente par conséquent comme l'occasion d'y remédier par une réflexion claire, précise et profonde sur ce sujet crucial pour l'Église. De plus, Paul VI aborde le sujet épineux du lien entre papauté et épiscopat, perçu par lui comme un lien de collégialité et de solidarité dans et pour le gouvernement de l'Église en vue de son unité. La papauté dont l'infaillibilité a été proclamée au premier concile du Vatican avec toutes les prérogatives qui lui sont dévolues, n'est pas là pour restreindre le pouvoir des évêques mais au contraire pour le garantir en en étant l'ardent défenseur[295]. Il réitère l'orientation ecclésiologique du Concile, s'en réjouit dans son discours de clôture de la troisième session[296] et revient avec optimisme sur le lien indéfectible entre le pape et le collège des évêques qu'il qualifie de « relation intime et essentielle[297] ». Le collège épiscopal est appelé à être davantage sollicité par le pontife romain. La curie doit se réformer. Pour cela, Paul VI compte bien intégrer le collège des évêques dans le gouvernement central de l'Église et mettre en place des structures de consultation des évêques du monde entier[298]. Son désir d'associer plus largement les évêques au gouvernement de l'Église se traduit par la création du synode d'évêques par le motu proprio *« Apostolica sollicitudo »* du 15 septembre 1965[299]. Le synode d'évêques est convoqué et présidé par le pape. Il a pour objectif essentiel de renforcer les liens de communion entre le pape et le collège épiscopal dans le gouvernement de l'Église, d'apporter un conseil avisé au pape sur la vie en interne de l'Église et son apostolat dans le monde sur des sujets bien précis selon l'orientation papale. Il comprend trois types de réunions : l'assemblée générale, l'assemblée extraordinaire et l'assemblée spéciale[300].

[291] *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1217.
[292] *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1218.
[293] *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1219.
[294] *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1222.
[295] Paul VI : « Cette loi, cependant, n'étouffe pas, mais fortifie, au contraire, l'autorité épiscopale, soit qu'on la considère individuellement, soit qu'on l'entende collégialement. Nous admirons grandement et Nous soutenons fortement les fonctions propres de la sainte hiérarchie […]. », *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1224-1225.
[296] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, nº 1437, Col. 1537-1546.
[297] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, nº 1437, Col. 1540.
[298] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, nº 1437, Col. 1541.
[299] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 3 octobre 1965, nº 1456, Col. 1663-1668.
[300] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 3 octobre 1965, nº 1456, Col. 1663-1668.

Pour la troisième session, on constate l'augmentation du nombre des auditeurs : en plus des treize (13) anciens auditeurs de la deuxième session, il y en a huit (8) nouveaux ainsi quinze (15) auditrices dont huit (8) religieuses et sept (7) laïques issus du monde de l'Apostolat des laïcs[301]**.** Lors de la troisième période où l'on remarque l'intervention très forte et affirmée de Paul VI dans les débats conciliaires**,** voici les thématiques qui ont nourri les débats : les schémas sur le *« De Ecclesia »*, sur la fonction pastorale des évêques dans l'Église, la liberté religieuse, la déclaration sur les Juifs et les non-chrétiens, la Révélation, l'apostolat des laïcs, la vie et le ministère des prêtres, sur les Églises orientales unies à Rome et sur l'Église dans le monde de notre temps, sur les religieux et l'éducation chrétienne. À l'issue de la troisième étape conciliaire, sont promulgués le 21 novembre 1964, le décret sur l'œcuménisme *« Unitatis redintegratio »* (*UR*)[302], la Constitution dogmatique sur l'Église *« Lumen gentium* » (*LG*)[303] et le décret sur les Églises orientales catholiques *« Orientalium Ecclesiarum »* (*EO*)[304]. Le concile s'achève au cours d'un quatrième acte comme annoncé par Paul VI lui-même[305].

3.4. La quatrième session (14 septembre 1965 – 8 décembre 1965)

Dans l'introduction de son discours de la 4e session de Vatican II, Paul VI se fait l'apôtre et le chantre de l'unité de l'Église dans la différenciation de ses membres. Tel est pour lui un motif de grande réjouissance qui couronne tous ses efforts en tant que gardien et garant de la communion ecclésiale : « Réjouissons-nous de voir d'une manière aussi solennelle et ordonnée l'unité de l'Église visible, unité que nous avons ressentie et affirmée non seulement de l'extérieur, mais davantage encore dans l'intimité de nos cœurs, grâce à la connaissance des uns et des autres acquise ici, et grâce à l'intense échange de prière, de pensée, de paroles et de consentement. Nous avons veillé à cette unité et nous avons été heureux de la promouvoir, elle que le Christ laissa à ses apôtres comme le plus précieux et authentique héritage de sa venue, elle qui fut l'objet de ses recommandations suprêmes. Réjouissons-nous encore de ce que, durant cette célébration exceptionnelle, trois fois déjà, au rythme des années […] dans cette

[301] Cf. Concile œcuménique Vatican II, *Jean XXIII/ Paul VI, Discours au concile…*, p. 149.
[302] Pour le vote de *Unitatis redintegratio*, on a 2137 voix pour et 11 contre. Voir note (1) de *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, nº 1437, col. 1615.

[303] La Constitution *Lumen gentium* a été adoptée après avoir obtenu 2151 *placet* et 5 *non placet*. Cf. Paul POUPARD, *Le concile Vatican II*, p. 19.

[304] *Orientalium Ecclesiarum* a obtenu 2110 *placet* et 39 *non placet*. Cf. la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 20 décembre 1964, nº 1438, col. 1649.
[305] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, nº 1437, col. 1541.

basilique consacrée à la mémoire de l'apôtre Pierre, fondement visible de l'Église de Jésus-Christ, la hiérarchie catholique a pu exprimer, fortifier et manifester une communion sans dissonance et une solidarité infrangible, en dépit de la diversité de nos origines humaines et des implacables divisions qui séparent les hommes les uns des autres et qui auraient pu croire irréalisable une telle communion. Or, la voici au contraire devant nous et par nous réalisée, mystérieuse et réelle, l'unité catholique ! [306] » Par conséquent, il invite chacun des Pères à se sentir responsable de l'unité ecclésiale sous la motion de l'Esprit Saint perçu comme son agent principal[307]. Le signe visible de l'unité ou de la communion ecclésiale est l'amour selon lui, amour de Dieu, amour de l'Église et amour des hommes sans distinction aucune[308].

Au cours de la quatrième et dernière étape, les discussions reprennent sur le schéma de la déclaration sur la liberté religieuse, sur l'Église dans le monde d'aujourd'hui, sur l'activité missionnaire de l'Église et le schéma sur le ministère et la vie des prêtres. Durant cette dernière session, il y a l'approbation et la promulgation des textes retenus après les débats et les votes. Le 28 octobre 1965 sont proclamés la déclaration conciliaire sur les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes *« Nostra aetate »* (*NA*)[309], la déclaration conciliaire sur l'éducation chrétienne *« Gravissimum educationis momentum »* (G*E*)[310], le décret sur la rénovation et l'adaptation de la vie religieuse *« Perfectae caritatis »* (*PC*)[311], le décret sur la formation des prêtres *« Optatam totius Ecclesiae renovationem »* (*OT*)[312] et le décret sur la charge pastorale des évêques dans l'Église *« Christus Dominus »* (*CD*)[313]. Le 18 novembre 1965 sont publiés le décret sur l'apostolat des laïcs *« Apostolicam actuositatem »* (*AA*)[314] et la Constitution dogmatique sur la Révélation divine *« Dei Verbum »* (*DV*)[315]. Et enfin le 7 décembre 1965, sont édictés le décret sur le ministère et la vie des prêtres *« Presbyterorum*

[306] *La Documentation catholique* (*DC*), 3 octobre 1965, nº 1456, col. 1654-1655.
[307] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 3 octobre 1965, nº 1456, col. 1655.
[308] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 3 octobre 1965, nº 1456, col. 1656-1660.
[309] *Nostra aetate* a obtenu 2221 *placet*, 88 *non placet*, 2 *placet juxta modum* et 1 nul. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 7 novembre 1965, nº 1458, col. 1825.
[310] *Gravissimum educationis momentum* a obtenu 2290 *placet* et 35 *non placet*. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 7 novembre 1965, nº 1458, col. 1833.
[311] *Perfectae Caritatis* a obtenu 2321 *placet*, 4 *non placet*. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 21 novembre 1965, nº 1459, col. 1921.
[312] *Optatam totius* a obtenu 2318 *placet*, 3 *non placet*. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 21 novembre 1965, nº 1459, col. 1933.
[313] *Christus Dominus* a reçu 2319 *placet*, 2 *non placet* et 1 nul. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 19 décembre 1965, nº 1461, col. 2133.
[314] *Apostolicam actuositatem* a obtenu 2305 *placet*, 2 *non placet*. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 5 décembre 1965, nº 1460, col. 2517.
[315] Pour *Dei Verbum* on a 2344 *placet* et 6 *non placet*. Cf. la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 2 janvier 1966, nº 1458, col. 2.

ordinis » (*PO*)[316], la déclaration sur la liberté religieuse *« Dignitatis humanae »* (*DH*)[317], le décret sur l'activité missionnaire de l'Église *« Ad Gentes divinitus »* (*AG*)[318] et la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps *« Gaudium et spes »* (*GS*)[319].

Le concile prend fin le 8 décembre 1965 à Saint Pierre de Rome avec un projet essentiel et primordial : comment rendre accessible le message révélé au monde et aux hommes ? Avec quels moyens spirituels et humains, quand on sait que l'annonce de la Parole de Dieu à tous les peuples est la mission intégrale et principale de l'Église selon le commandement du Seigneur en Matthieu 28, 19 : « Allez donc : de toutes les nations faites des disciples... »

Dans sa vision de l'*aggiornamento* de l'Église voulue par Jean XXIII et poursuivie sous une autre forme par Paul VI[320], le Concile a des visées apostoliques et missionnaires : annoncer l'Évangile à tout l'univers, s'intéresser aux problèmes de son temps et y apporter les réponses adéquates à la lumière de l'Évangile. Les champs d'application de l'apostolat de l'Église dans l'avenir seront ainsi les pays en voie de décolonisation, les jeunes, le monde du travail avec l'expérience des prêtres ouvriers, la lutte contre le communisme et l'athéisme, les situations de précarité, la montée de l'islam**.** En plus de cela, et ce dès le départ, l'unité des chrétiens est une préoccupation majeure de Jean XXIII et de Paul VI concrétisée d'une part par la création du Secrétariat spécial pour l'unité des chrétiens et d'autre part par la présence d'observateurs que sont les frères séparés lors de l'ouverture du 11 octobre 1962 et tout au long du Concile[321]. Ces frères séparés, qualifiés de « vénérés et illustres observateurs [322]», sont durant le Concile, objet du respect et de la gratitude des pontifes Jean XXIII et Paul VI[323]. Aussi, au cœur de l'élan vers l'œcuménisme se situent en premier plan la charité et la volonté d'une connaissance mutuelle.

---

[316] Les votes pour *Presbyterorum ordinis* sont : 2390 *placet* et 4 *non placet*. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 2 janvier 1966, nº 1462, col. 17.
[317] *Dignitatis humanae* a eu 2308 *placet*, 70 *non placet* et 8 nuls. Cf. la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 16 janvier 1966, nº 1463, col. 97.
[318] *Ad Gentes* a obtenu 2394 *placet*, 5 *non placet*. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 16 janvier 1966, nº 1463, col. 111.
[319] *Gaudium et spes* a obtenu 2309 *placet*, 75 *non placet* et 7 nuls. Voir la note de bas de page, *La Documentation catholique* (*DC*), 6 février 1966, nº 1464, col. 193.
[320] PAUL VI : « L'expression popularisée par Notre vénéré Prédécesseur Jean XXIII, *aggiornamento*, Nous restera toujours présente pour exprimer l'idée maîtresse de Notre programme ; Nous avons confirmé que telle était la ligne directrice du Concile, et Nous le rappellerons pour stimuler dans l'Église la vitalité toujours renaissante, l'attention constamment éveillée aux signes du temps, et l'ouverture indéfiniment jeune qui sache '' vérifier toute chose et retenir ce qui est bon'' (1 Thess., 5, 21), en tout temps et en toute circonstance. », *Encyclique « Ecclesiam suam »…*, n. 48.

[321] Jean XXIII a toujours fait de la collaboration sous diverses formes avec les frères séparés son leitmotiv. Cf. Jean XXIII, *Sur la Paix entre toutes les nations fondée sur la vérité, la justice, la charité et la liberté. « Pacem in terris » (Lettre Encyclique du 11 avril 1963)*, Paris, Coll. Discours du Pape et Chronique Romaine, bi-mensuel Nº 117-118 avril mai 1963, 61 pages, no 154.

[322] *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1226.
[323] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, nº 1410, col. 1355 ; *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, nº 1433, col. 1226 ; *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, nº 1437, col. 1542.

Le climat y est aussi favorable avec les rencontres entre le pape Paul VI et le patriarche de Constantinople Athenagoras[324]. Le 7 décembre 1965, l'on assiste à la levée mutuelle des anathèmes entre Rome et Constantinople[325] . Nous sommes dans « un climat non pas de condamnation, d'excommunication mutuelle, mais de charité pastorale[326]. » Par la suite, Paul VI et l'archevêque anglican de Cantorbéry, Arthur Michael Ramsey se voient le 24 mars 1966 à Rome[327].

Aussi, qu'en est-il du contenu de tous ces documents relatifs au ministère des prêtres à Vatican II ?

[324] Paul VI et Athenagoras se voient à trois reprises : la première rencontre se passe à Jérusalem lors du pèlerinage de Paul VI en Terre Sainte du 4 au 6 janvier 1964 dans La *Documentation catholique* (*DC*), 2 février 1964, nº 1417, col. 187-195. D'autres retrouvailles ont lieu par la suite entre eux, en Turquie le 25 juillet 1967 au cours du voyage de Paul VI (La *Documentation catholique* (*DC*), 6-20 août 1967, nº 1417, col. 1308-1383) et à Rome du 26 au 28 octobre 1967 où le Patriarche Athenagoras est reçu par Paul VI (La *Documentation catholique* (*DC*), 19 novembre 1967, nº 1505, col. 1923-1933).

[325] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 2 janvier 1966, nº 1462, col. 67-70.

[326] Daniel ROPS, *Vatican II*, p. 169.

[327] Cf. *La Documentation catholique* (*DC*), 17 avril 1966, nº 1469, col. 673-676.

CHAPITRE DEUXIÈME

LE MINISTÈRE PRESBYTÉRAL DANS LES DOCUMENTS CONCILIAIRES DE VATICAN II

De tous les seize documents issus de Vatican II, les textes sur le ministère presbytéral sont ceux qui n'ont pas reçu de développements plus longs contrairement aux autres. Dans *Presbyterorum Ordinis*, on observe une insistance sur la mission et la vie des prêtres à l'intérieur de l'Église et de la mission de toute l'Église. Dans *Optatam Totius*, il s'agit de la formation globale, intégrale des prêtres[328]. Dans les autres documents, nous essaierons d'en relever les points les plus saillants.

Vatican II, nous l'avons déjà précisé, comporte neuf décrets. Le décret qui fait l'objet du présent développement est intitulé *Décret sur le ministère et la vie des prêtres, Presbyterorum Ordinis*[329]. Selon Jean Frisque, quatre textes ont préludé à la rédaction de notre Décret, fruit d'intenses travaux et réflexions de la part des Pères conciliaires. Nous avons le *Texte A* intitulé *De ministerio et vita Presbyterorum* de novembre 1964, le *Texte B* d'avril 1965, le *Texte C* d'octobre 1965 et le *Texte D*, texte définitif de novembre 1965 et publié le 7 décembre 1965, qui a donné son nom à notre Décret : *De Presbyterorum ministerio et vita*[330]. Ainsi, pour mieux cerner *Presbyterorum Ordinis*, nous nous attèlerons d'abord à en faire la présentation, ensuite nous commenterons ses éléments-clés et enfin nous verrons l'évolution de la figure presbytérale de Vatican II jusqu'à nos jours.

[328] Philippe CHENAUX, *Le temps de Vatican II…*, p. 182.
[329] Le Décret sur le Ministère et la Vie des prêtres *« Presbyterorum Ordinis »* constitue la base de notre étude. Cependant, nous ferons des parallèles avec les textes significatifs de Vatican II qui traitent aussi de cette problématique. Nous utiliserons le sigle *PO* pour *« Presbyterorum Ordinis »*.
[330] Cf. note 5, de Jean FRISQUE, *« Le décret Presbyterorum Ordinis, Histoire et commentaire »*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., Vatican II, *Les prêtres, formation, ministère et vie*, Paris, Cerf, Coll. Unam Sanctam, n. 68, 1968, p. 134. Les Textes B et C ont le même intitulé que le Texte A.

I. LA PRÉSENTATION DE PRESBYTERORUM ORDINIS

Débuté en 1962 et promulgué le 07 octobre 1965, *Presbyterorum Ordinis*[331] « étonnant de hardiesse[332] » comprend trois phases. Il comporte aussi trois chapitres, en lien les uns les autres : le presbytérat dans la mission de l'Église, le ministère des prêtres et la vie des prêtres. En effet, l'interdépendance des trois chapitres est mise en relief dans le préambule qui résume à lui seul tout notre Décret : « Par l'ordination et la mission reçues des évêques, les prêtres sont mis au service du Christ Docteur, Prêtre et Roi ; ils participent à son ministère, qui, de jour en jour, construit ici-bas l'Église pour qu'elle soit peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint-Esprit[333]. » Le préambule affirme l'origine divine du ministère presbytéral, son lien ontologique avec le Christ Grand Prêtre et le ministère épiscopal, ses trois fonctions, sa finalité. Tous ces aspects du ministère presbytéral traversent tout *Presbyterorum Ordinis* et en constituent la colonne vertébrale. Autrement dit les éléments clés du préambule structurent notre décret. D'ailleurs, Vatican II rappelle l'importance du ministère presbytéral dans l'Église, parlant même de « rôle essentiel[334] » qui consiste à œuvrer à sa croissance ou à sa construction. *Presbyterorum Ordinis* affirme que le ministère presbytéral procède de l'unique sacerdoce du Christ, est subordonné à l'Ordre épiscopal, et fait des prêtres les serviteurs du *Christ Docteur, Prêtre et Roi* ainsi que les coopérateurs des évêques. En arrière-plan se dessine l'ébauche des trois *munera* des prêtres que sont l'enseignement, la sanctification et le gouvernement. En un mot, le Concile Vatican II éclaire les prêtres sur leur mission et leur vie, les difficultés qui y sont inhérentes mais aussi les joies qui en découlent, les moyens à prendre et la nature de leur ministère.

1. Le presbytérat dans la mission de l'Église

Le Concile Vatican II situe le presbytérat dans la mission de l'Église : annoncer la Bonne Nouvelle afin de rassembler tous les enfants de Dieu dans une seule famille, la Famille

[331] Jean FRISQUE : « Le Décret *Presbyterorum Ordinis* a une longue histoire, pleine d'imprévus. Une histoire aussi longue que celle du Concile, puisque la promulgation du Décret eut lieu la veille de la clôture. Mais, surtout, une histoire qui ne s'explique que par celle du Concile lui-même. De session en session, la prise de conscience du dynamisme interne qui animait les travaux se fit la plus grande, et l'objectif pastoral de Vatican II prit de plus en plus consistance. Il fallait que l'Église retrouve les traits de son éternelle jeunesse et qu'elle amorce un vrai dialogue avec les hommes de notre temps. Étant donné le rôle irremplaçable que les prêtres jouent dans le Peuple de Dieu, l'*aggiornamento* envisagé pour l'Église entraîne immédiatement des conséquences pour le ministère et la vie des prêtres. Nombre de ces derniers l'avaient pressenti depuis longtemps : cet aggiornamento nécessaire ne se fera pas sans eux, mais il ne se fera pas non plus si leur ministère et leur vie conservent le visage qu'ils ont hérité de la chrétienté d'hier. », dans Jean FRISQUE, Y. CONGAR, et al., Vatican II, *Les prêtres …*, pp. 126-127. Les titres de ce chapitre sont ceux du Décret *Presbyterorum Ordinis*.
[332] Émile MARCUS, *Les prêtres*, Paris, Desclée, Coll. L'héritage du Concile, 1984, p. 7.
[333] *P O 1*.
[334] *PO* 1.

de Dieu. Il est donc question de faire de toute l'humanité une seule famille, l'Église qui est sacrement de salut et dont le centre de gravité est la célébration eucharistique. Deux points sont à souligner : la nature du presbytérat et les conditions des prêtres dans le monde.

1.1. La nature du presbytérat

Le Seigneur Jésus, oint et envoyé par Dieu dans le monde, associe à son onction toute l'Église dont les membres sanctifiés en lui, sont appelés à en être les témoins. Dans l'Église où les fonctions sont diverses, le Seigneur Jésus a institué un ministère spécifique conféré par le sacrement de l'ordre, subordonné à l'épiscopat : le ministère presbytéral. Le ministère presbytéral de caractère public établit des ministres, coopérateurs des évêques eux-mêmes successeurs des Apôtres, qui agiraient au nom du Christ dans l'administration des sacrements, en particulier l'Eucharistie et la pénitence. Le sacrement de l'Ordre marque les prêtres d'un caractère propre, les configure au Christ, et les habilite à s'offrir et offrir en sacrifice saint[335], toutes les nations rassemblées par le ministère de la Parole. Par conséquent, le but auquel les prêtres aspirent est la recherche de la gloire de Dieu vers laquelle tendent tous les hommes.

1.2. Les conditions des prêtres dans le monde

Les prêtres choisis parmi les hommes et consacrés pour l'office sacré sont frères de tous. Mis à part et non pas séparés, ils sont, à l'image du Christ qui a habité parmi nous, consacrés pour être à la fois témoins d'une vie surnaturelle et serviteurs des hommes dont ils épousent les conditions existentielles. N'étant pas du monde mais vivant en son sein, les prêtres ne sont pas étrangers à la vie de ce monde et aux hommes. Pour cela, ils doivent développer certaines qualités humaines morales nécessaires au *vivre-ensemble*[336].

2. Le ministère des prêtres

La partie qui examine le ministère presbytéral en tant que tel, réfléchit sur les munera ou fonctions des prêtres, la triple relation du ministère presbytéral (évêques, presbyterium et laïcs), et la répartition des prêtres en lien avec la question épineuse des vocations sacerdotales.

[335] Le sacrifice saint est le sacrifice à Dieu.
[336] Les qualités requises sont : la bonté, la sincérité, la force morale, la persévérance, la passion pour la justice, la délicatesse, etc. (*PO 3*).

2.1. Les fonctions des prêtres

Le ministère presbytéral dérive de l'unique sacerdoce du Christ. Or, le Christ est qualifié de Docteur, Prêtre et Roi, c'est-à-dire qu'il enseigne, sanctifie et gouverne. Qu'en est-il alors des fonctions imparties aux prêtres ? On remarque qu'il y a un net changement par rapport à leur énumération traditionnelle. Nous reviendrons sur ce changement dans la deuxième partie de notre étude.

2.1.1. La fonction d'enseignement

La Parole de Dieu doit être proclamée singulièrement par les prêtres comme coopérateurs de l'ordre épiscopal. Elle est le lieu effectif du rassemblement du Peuple de Dieu**.** L'annonce de la Parole de Dieu, première tâche des prêtres, se fait à l'endroit aussi bien des chrétiens que des non-chrétiens, les uns pour fortifier leur foi, les autres pour son éveil en eux, et ce de deux façons : la parole et le témoignage de vie. L'annonce concrète de la Parole de Dieu tient compte aussi des circonstances présentes de la vie des hommes. Le sommet en est la célébration liturgique, lieu par excellence de sanctification du Peuple de Dieu.

2.1.2. La fonction de sanctification

Les prêtres collaborent à l'œuvre de sanctification du Père. Choisis par Dieu et consacrés par l'évêque, ils participent à titre spécial au sacerdoce du Christ. Agissant comme ministres du Christ et en lien avec leur évêque, les prêtres administrent les sacrements, particulièrement la pénitence et l'eucharistie. Au sein de l'Assemblée eucharistique, ils sont des pédagogues dans l'offrande eucharistique, dans la pénitence et dans la vie de prière pour leur peuple. Par l'Office divin, ils prolongent la louange et l'action de grâce dues au Père. Aussi, vu le caractère important de la liturgie, il est requis des prêtres une certaine expertise dans l'art et la science liturgiques de même que le soin particulier à apporter à la maison de prière, lieu du rassemblement du Peuple de Dieu.

2.1.3. La fonction de gouvernement

De par l'autorité spirituelle qu'ils reçoivent du Christ et en communion avec leur évêque, les prêtres travaillent au rassemblement du Peuple de Dieu, à son *unité* et à sa *construction.* D'où l'exigence d'une certaine exemplarité dans leur conduite car les prêtres

orientent les hommes vers Dieu. Ils ont également un rôle d'*éducateurs de la foi* et d'éducation à la charité communautaire à l'égard de la communauté qui leur est confiée. Par conséquent, ils sont invités à s'investir pour une certaine *maturité spirituelle* des fidèles et un meilleur discernement de la volonté de Dieu dans les circonstances concrètes de leur vie. Leur attention toute particulière est à porter en faveur des pauvres, petits, jeunes, époux et parents, religieux et religieuses, malades et mourants, catéchumènes et néophytes. Ils la réaliseront au cœur même de l'eucharistie, perçue comme lieu de construction et de maturation de toute la communauté chrétienne, d'éducation à la vie communautaire, de charité et de témoignage.

2.2. Les relations des prêtres avec les autres membres du Peuple de Dieu

Le ministère presbytéral est caractérisé par sa triple relation : les prêtres sont des hommes-en-relation avec les évêques, le presbyterium et les laïcs.

2.2.1. Les relations prêtres-évêques

Les prêtres et les évêques partagent l'unique sacerdoce et l'unique ministère du Christ d'où émanent leurs ministères respectifs. Ils sont unis entre eux par leur consécration et leur mission de ministres du Christ. Le lien hiérarchique des prêtres avec les évêques est visible lors de la concélébration eucharistique. En conséquence, l'on doit observer un certain type de rapports entre évêques et prêtres. D'une part, les évêques verront dans les prêtres, des *auxiliaires* et des *conseillers indispensables***,** des *frères* et des *amis***.** Ils leur accorderont une sollicitude toute particulière tout en faisant cas de leurs besoins tant matériels que spirituels et surtout de leur aspiration à la sainteté dont ils ont la *grave responsabilité*. D'autre part, les prêtres auront à l'endroit des évêques, une attitude empreinte de *respect* et d'*obéissance,* voyant en eux l'autorité même du Christ Pasteur suprême. Enfin, la participation des prêtres au ministère épiscopal est le fondement de leur obéissance vis-à-vis des évêques telle que les y engagent le sacrement de l'ordre et les normes canoniques.

Unis aux évêques, les prêtres sont aussi insérés dans un unique corps : le presbyterium.

2.2.2. Les relations au sein du presbyterium

Le sacrement de l'ordre réalise l'union du corps presbytéral. Les prêtres dans leur lien avec l'évêque, forment par le fait même, un seul presbyterium quelle que soit leur tâche propre,

dont la finalité est unique : la construction du Corps du Christ, l'Église. La fraternité sacerdotale devient réalité par l'imposition des mains commune avec l'évêque lors des ordinations presbytérales. Elle requiert de plus la charité apostolique, la prière et les coopérations multiples, l'entraide, le travail d'équipe ainsi que des actions concrètes dans un contexte social en évolution incessante. À cet effet, d'une part les prêtres plus âgés ou anciens auront à l'endroit des cadets une attitude d'accueil, d'aide, de compréhension, et de bienveillance. D'autre part, les plus jeunes vivront vis-à-vis des aînés, dans le respect de leur âge et de leur expérience, dans le dialogue, le partage avec joie du travail des anciens[337]. L'union sacerdotale conduit à poser des actes palpables : hospitalité, bienfaisance, partage des biens, attention particulière aux confrères malades, découragés, surmenés, isolés, exilés ou persécutés. De plus, sont vivement recommandés entre prêtres des activités de détente dans la joie, l'entraide spirituelle et intellectuelle, l'amélioration de leur coopération, l'amour fraternel et la générosité envers les prêtres éprouvés.

Dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, l'Église est présentée avant tout comme peuple de Dieu constitué de la hiérarchie et du laïcat. Ainsi, les prêtres ne peuvent vivre et exercer leur ministère sans lien avec les laïcs.

2.2.3. Les relations prêtres/laïcs

L'ordination fait des prêtres les pères et docteurs du peuple. Mais au milieu de tous les baptisés, les prêtres sont des frères parmi leurs frères, membres de l'unique Corps du Christ dont la construction a été confiée à tous. Aussi, la recherche des intérêts du Christ en se faisant les serviteurs du peuple dont ils ont la charge, doit les guider à la manière du Maître (cf. Matthieu 20, 28). Voilà pourquoi ils travailleront en union avec les laïcs, reconnaîtront leur dignité et leur rôle dans l'Église, respecteront leur liberté. Ils sauront aussi les écouter, accueillir leurs aspirations de manière fraternelle, considérer leur expertise et leurs compétences dans les différents secteurs de la vie. Ils discerneront dans la foi les charismes des laïcs et leur feront confiance dans l'attribution des charges ecclésiales, les conduisant à prendre eux-mêmes des initiatives. En outre, les prêtres guideront tous les fidèles à l'unité dans l'amour. Pour ce faire, ils auront à cœur de leur dire la vérité afin de les préserver de toute dispersion doctrinale. Agents actifs dans l'œcuménisme, ils seront aussi de bons pasteurs pour les chrétiens non pratiquants, voire qui ont abandonné la foi. Quant aux fidèles, ils prendront conscience de leur devoir envers

[337] Un adage ivoirien dit ceci : « Un vieillard assis voit plus loin qu'un jeune debout. »

les prêtres, et auront pour eux un amour filial qui les poussera à partager leurs soins et à les aider dans la mesure de leurs possibilités pour un ministère beaucoup plus efficient.

Enfin *Presbyterorum Ordinis* aborde la question fondamentale des ressources humaines chez les prêtres ainsi que le souci de leur pérennité.

2.3. La répartition des prêtres et les vocations sacerdotales

La volonté de fournir des prêtres à toute l'Église exige une bonne organisation de ses ressources humaines et une attention toute singulière à la problématique des vocations sacerdotales.

2.3.1. La répartition des prêtres

L'universalité de la mission des prêtres en lien avec la mission universelle des Apôtres, les oblige à *avoir au cœur le souci de toutes les Églises*. D'où la révision des règles canoniques relatives à l'incardination et à l'excardination, la mise en place des structures de formations presbytérales internationales, diocésaines, de prélatures personnelles et autres Instituts d'accueil des prêtres et l'envoi en mission à l'extérieur d'un certain nombre d'entre eux.

2.3.2. Le souci des prêtres pour les vocations sacerdotales

Le souci des vocations sacerdotales est lié à la volonté de Jésus de ne pas dépourvoir l'Église de prêtres. Le souci du discernement des vocations est commun au clergé et aux fidèles laïcs. Ainsi, outre la prière incessante, les prêtres auront une vie de témoignage et apporteront de l'aide aux aspirants par une direction spirituelle appropriée et un discernement judicieux. De fait, la nécessité d'avoir des prêtres exige une participation aux œuvres de vocations tant diocésaines que nationales et un usage de certains moyens : la prédication, la catéchèse, les revues tout en mettant l'accent sur le sens et la grandeur du ministère sacerdotal, ses charges et ses joies, lequel ministère est *un très grand témoignage d'amour*.

Presbyterorum Ordinis s'intéresse en premier lieu à l'exercice du ministère des prêtres à partir de sa Source, l'Unique Sacerdoce du Christ. Il le situe également dans son rapport de communion avec les divers membres de l'Église. Le ministère des prêtres ne se pense qu'à l'intérieur de la communauté ecclésiale. En second lieu, notre Décret aborde la problématique

de la vie des prêtres. La vie des prêtres est de fait la visibilité concrète de leur ministère et lui assure toute sa crédibilité. Autrement dit, la vie des prêtres devient le témoin de leur ministère. PO affirme ainsi la corrélation intrinsèque entre l'exercice du sacerdoce et le vécu des prêtres.

3. La vie des prêtres

Le chapitre III de PO sur la vie des prêtres[338] s'articule autour de trois axes. Le premier est relatif au contenu de la sainteté sacerdotale, le deuxième insiste sur les exigences spirituelles propres à la vie presbytérale et le troisième s'occupe de la question des divers moyens à utiliser par les prêtres afin de conformer leur vie à leur ministère.

3.1. La vocation des prêtres à la perfection

Par le baptême, tous les chrétiens sont appelés à une commune et unique vocation qu'est la sainteté. Mais par le sacrement de l'ordre, les prêtres vivent l'appel à la perfection d'une manière particulière[339]. À cette fin, ils reçoivent une grâce propre qui les aide à surmonter leurs limites humaines et à faire mourir en eux les œuvres de la chair. Ils se vouent également tout entiers au service des hommes dans leur ministère exercé dans la docilité à l'Esprit et la fidélité aux exigences ecclésiales. Aussi, sont-ils invités à prendre certains moyens proposés par l'Église pour leur croissance dans la sainteté en fonction de leur objectif pastoral : l'unité de l'Église[340]. De plus, ils veilleront à l'unité et à l'harmonie de toute leur vie enracinée dans le Christ, en évitant l'activisme et la dispersion. Ceci conduira les prêtres d'une part à suivre l'exemple du Christ, principe de l'unité de leur vie et d'autre part à discerner la volonté de Dieu par la conformité des activités du ministère aux lois de la mission de l'Église, tout en demeurant unis à leur évêque et à leurs confrères dans le presbytérat.

---

[338] Jean FRISQUE *art. déjà cité* : « Ce chapitre a une longue histoire. Les questions dont il traite se trouvent pour la plupart abordées dans le *De clericis* et le *De sacerdotibus,* c'est-à-dire dans les premiers textes qui sont à l'origine de notre Décret. Et, cependant, les numéros que ce chapitre regroupe ont été retravaillés à plusieurs reprises assez profondément, à l'exception de ceux qui concernent la vie matérielle des prêtres. Après le débat conciliaire d'octobre 1965, la refonte est allée très loin […]. Pourquoi ces nombreux remaniements ? Petit à petit, le lien de la vie des prêtres au ministère presbytéral s'est imposé comme le fil d'Ariane de la recherche qu'il fallait faire. Mais les résistances d'une certaine tradition étaient telles qu'il a fallu du temps, beaucoup de temps, pour que l'on en saisisse la teneur exacte. Par ailleurs, le processus ne pouvait pas aboutir tant que la catégorie du ministère presbytéral elle-même n'était pas pleinement élaborée et, pourrait-on dire, correctement équilibrée, ce qui n'advint effectivement que lors de la refonte du schéma fin octobre 1965. Alors seulement, le chapitre consacré à la vie des prêtres put recevoir sa frappe définitive. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, les prêtres…*, p. 162.

[339] Cf. JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis. Exhortation apostolique sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, Paris, Pierre Téqui, 25 mars 1992, n° 19 (*PDV* utilisé pour *Pastores dabo Vobis*).

[340] Ces moyens sont énumérés dans la troisième section du chapitre sur la vie des prêtres.

On note que la vie des prêtres appelée à refléter celle du Christ comporte un certain nombre d'exigences.

3.2. Les exigences spirituelles particulières dans la vie des prêtres

La vie des prêtres a plusieurs impératifs résumés dans les conseils évangéliques.

D'abord l'humilité qui est l'une des attitudes les plus indispensables dans leur vie car elle leur permet de discerner, malgré leur faiblesse, la volonté de Dieu. L'humilité devient obéissance, une obéissance responsable et volontaire, et induit de la part des prêtres un certain nombre d'actions telles qu'accomplir leur tâche sous la motion de la charité, rechercher des voies nouvelles en vue du bien de l'Église[341], élaborer des projets à soumettre aux évêques avec confiance, en insistant sur les besoins du troupeau. La fin à atteindre est la construction du Corps du Christ dans l'unité tout en modelant les prêtres à l'image du Christ.

Ensuite, nous avons également le célibat observé dans la continence parfaite et perpétuelle pour le royaume des cieux. Il est à considérer comme un don et un charisme particulier de Dieu[342]. Il aide les prêtres à adhérer plus facilement au Christ avec un cœur sans partage et à se décider plus librement au service de Dieu et des hommes. C'est pourquoi, le Concile confirme la législation en vigueur dans l'Église de rite latin en ce qui concerne les candidats au sacerdoce. Par ailleurs, il exhorte les prêtres à demander la grâce de la fidélité dans la prière, vu la fécondité spirituelle du célibat et à faire usage des règles éprouvées par l'expérience de l'Église. Il invite aussi les chrétiens à tenir à ce don si précieux.

Enfin, la troisième exigence particulière est la pauvreté choisie volontairement. Les prêtres, qui ont le Seigneur pour part d'héritage (cf. Nombres 18, 20), savent que leur mission, tout comme celle de l'Église, nécessite l'usage de biens matériels. Cependant, ils les utiliseront avec responsabilité, modération, rectitude d'intention et détachement. L'objectif étant d'identifier davantage les prêtres au Christ, sont donc proscrites, toutes les activités lucratives

---

[341] Cf. René COSTE, *L'homme-Prêtre*, Paris, Desclée, 1966, p. 243.

[342] Jean FRISQUE, *art. déjà cité* : « Dans tout le Décret, il n'y a pas un numéro dont la rédaction fut plus laborieuse que celui-ci. Le *De clericis* et le *De sacerdotibus* avaient parlé de la chasteté, mais non du célibat, et, dans la première rédaction des propositions (mars 1964), qui reprenait fidèlement l'enseignement du De sacerdotibus, nous trouvons cette unique phrase : ''Que le prêtre garde saintement et aime sincèrement de la chasteté'' (proposition 3 : *''Vita sacerdotalis secundum Evangelium componenda''*). La raison invoquée par la Commission, pour justifier sa discrétion, était le caractère œcuménique du Concile. Mais, au reçu de ces propositions, les Pères réagirent assez fortement, tant et si bien que la seconde rédaction des propositions (septembre 1964) introduit, après l'allusion à la chasteté, un court passage sur le célibat sacerdotal, pour en livrer brièvement le sens dans une perspective avant tout pastorale. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 172.

non conformes à leur ministère. Il est souhaité par la même occasion, le don gratuit de leurs ressources pour le bien de l'Église et pour les œuvres de charité, après avoir assuré leur honnête subsistance et rempli tous les devoirs de leur état.

Toutefois, pour mener à bien leur vie, les prêtres ont besoin de moyens divers et variés.

3.3. Les moyens au service de la vie des prêtres

Les ressources pour le développement de la vie spirituelle des prêtres sont citées en premier lieu[343]. Effectivement, l'union des prêtres au Christ les dispose à en utiliser plusieurs qui sont entre autres : la Parole de Dieu, la célébration quotidienne de l'eucharistie, la confession régulière bien préparée par un examen de conscience. Nous avons aussi l'interprétation des signes des temps sous la motion de l'Esprit Saint, la dévotion mariale, la visite et le culte personnel de la Sainte Eucharistie ainsi que les temps de retraite, la direction spirituelle et enfin les méthodes approuvées d'oraison et les formes de prière choisies librement.

En deuxième lieu, sont énoncés les moyens d'ordre intellectuel. Eu égard à l'évolution actuelle du monde et pour un meilleur échange avec leurs contemporains, les prêtres approfondiront leurs connaissances spirituelle, humaine, intellectuelle et pastorale de manière permanente. Pour ce faire, plusieurs possibilités s'offrent à eux : les centres d'études pastorales, les bibliothèques, l'organisation de sessions et de congrès. Les prêtres qui changent d'activités pastorales recevront une formation pastorale et théologique adéquate, tandis que d'autres se consacreront à une étude beaucoup plus poussée des sciences sacrées en vue de la formation des clercs et de leurs confrères.

En troisième lieu, notre texte évoque l'honnête rémunération à assurer aux ministres sacrés dans l'exercice de leur charge pour un niveau de vie suffisamment digne. Il revient aux évêques d'établir des normes qui s'y imposent et l'obligation est faite aux chrétiens d'assurer aux prêtres une vie décente.

---

[343] Jean FRISQUE, *art. déjà cité* : « L'originalité du numéro 18 entièrement recomposé après le débat conciliaire d'octobre 1965, tient à son ordonnance interne, à la mise en perspective adéquate des éléments qui y sont rassemblés et à la sobriété dont il fait preuve. Faute de ces qualités, aucune des rédactions antérieures n'avait satisfait les Pères. Ceux-ci avaient demandé qu'il soit fait explicitement allusion à un certain nombre de moyens traditionnels de vie spirituelle, pour leur importance objective et aussi par crainte de les voir abandonnés par un bon nombre de prêtres ; mais on s'est contenté de les énumérer, dans un ordre ne respectant pas toujours la hiérarchie des choses, et dans une formulation ne permettant pas d'en saisir l'enjeu pour le ministère des prêtres. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 179.

En dernier lieu, le dispositif final au service des prêtres est la constitution de caisses communes alimentées avant tout par l'apport des fidèles sous forme d'offrandes. Elles seront administrées par l'évêque assisté de prêtres délégués et de laïcs compétents en finances. On note aussi une insistance singulière sur l'organisation de la sécurité sociale par la création au plan diocésain, interdiocésain ou national, d'organismes soutenus par les prêtres.

Conclusion-exhortation

Le Concile est conscient des transformations socio-économiques et des mœurs du monde actuel. Il prend aussi en compte les difficultés que rencontrent les ministres ordonnés et l'inquiétude des fidèles chrétiens face à de telles situations aux conséquences négatives[344]. Cependant, le monde tel qu'il est avec ses tares et ses potentialités est aimé et sauvé de Dieu en son Fils Unique. C'est donc à l'endroit de ce monde que l'action de l'Église s'accomplit par le ministère singulier des prêtres. Assurés de la présence de Dieu et de leur foi en Jésus-Christ, les prêtres, en union avec leurs confrères et leurs frères et sœurs chrétiens, travailleront dans le monde à la croissance de l'Église, Corps du Christ.

La lecture de *Presbyterorum Ordinis* fait ressortir trois questions fondamentales : la dimension christologique du ministère presbytéral, son lien avec l'Église et ses rapports avec l'Ordre épiscopal.

[344] Jean FRISQUE, *art. déjà cité* : « Le dernier numéro du Décret a belle allure. Il en est la signature. Il conclut vraiment ce qui a été dit jusque-là, car les préoccupations qu'il expérimente ont été devant les yeux des rédacteurs tout au long de leur travail, en conformité avec ce qui a été maintes fois exprimés en *aula* par les Pères conciliaires eux-mêmes, plus encore en conformité avec le dynamisme profond qui a animé les travaux du Concile. À mesure que se sont succédées les rédactions, tous ont pris petit à petit conscience – une conscience vive et lucide – qu'ils avaient à s'adresser aux prêtres de notre temps.

C'est donc à bon droit qu'au terme de ce Décret l'on s'adresse aux prêtres pour les rejoindre dans leurs conditions de vie actuelle. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, pp. 184-185.

II. LE COMMENTAIRE DE PRESBYTERORUM ORDINIS

Dans le présent commentaire de *Presbyterorum Ordinis*, nous nous appuierons substantiellement sur quelques points saillants à savoir le ministère presbytéral comme participation au sacerdoce du Christ, sa dimension ecclésiologique et son lien à l'Ordre épiscopal.

1. Le ministère presbytéral, participation au sacerdoce du Christ

Presbyterorum Ordinis affirme que le ministère presbytéral se réfère au Christ, l'unique grand-prêtre, dans la mesure où le ministère des prêtres se réalise par et en lui. À ce sujet, notre Décret insiste sur l'origine christologique du ministère presbytéral et sa configuration au Christ, de même que sur sa participation à son unique sacerdoce, et sur l'identité des prêtres comme ministres et serviteurs du Christ agissant en sa Personne et en son Nom.

1.1. L'origine et la configuration christologiques du ministère presbytéral

Le Décret *Presbyterorum Ordinis* dès ses débuts, manifeste le caractère christologique du ministère presbytéral. De fait, *PO* 2 note qu'au sein du sacerdoce commun provenant du sacerdoce du Christ, Jésus institue par le sacrement de l'ordre, un ministère particulier dont le but est publiquement « d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés[345]. » Il y a ici une allusion explicite au Concile de Trente[346]. La spécificité du sacrement de l'ordre est également affirmée par Pie XII lorsqu'il traite de la nécessité de la hiérarchie dans l'Église comme organe régisseur de la liturgie. Pour lui en effet, le fondement de l'originalité de l'ordre est son caractère exclusif. Car l'ordre est donné non pas à tous mais à un groupe bien déterminé constitué d'hommes[347] avec pour point de mire l'exercice du ministère de la sanctification par l'octroi d'un pouvoir spécial : « C'est pourquoi le sacerdoce extérieur et visible de Jésus-Christ ne se transmet pas dans l'Église d'une manière universelle, générale ou indéterminée : il est conféré à des hommes choisis et constitue une sorte de génération spirituelle que réalise l'un des sept sacrements, l'ordre ; celui-ci ne donne pas seulement une grâce particulière propre à cet état et à cette fonction, mais encore un ''caractère'' indélébile, qui configure les ministres sacrés à Jésus-Christ Prêtre et qui les rend aptes à exercer légitimement les actes de religion ordonnés à la

[345] *PO 2*
[346] Cf. note 5 de *P.O. 2*. Nous reviendrons sur cette référence dans le troisième chapitre de la deuxième partie de notre travail.
[347] En opposition à « femmes ».

sanctification des hommes et à la glorification de Dieu, suivant les exigences de l'économie surnaturelle[348]. » Le sacrement de l'ordre imprime un caractère[349] comme le baptême et la confirmation et configure par le fait même de sa singularité les prêtres au Christ[350]. Au moins l'on y note trois allusions relatives à cette configuration (*PO 2 ; 12 ; 16*). En *P O* 12 on a même un lien de causalité entre la configuration des prêtres au Christ et l'objectif du ministère presbytéral : la construction et l'édification de l'Église en plus de la coopération à l'Ordre épiscopal.

En conséquence, on le constate, dans sa réflexion sur le ministère presbytéral dans *Presbyterorum Ordinis*, Vatican II établit une différence des effets des caractères du baptême et de l'ordre. L'effet principal du caractère de l'ordre est de configurer les personnes qui le reçoivent au Christ au sein même de l'Église de manière singulière. En effet, par l'ordre, les prêtres rendent présent le Christ, ils le *re-présentent*. De plus, par le sacrement de l'ordre, les prêtres se consacrent au Seigneur, tandis que par le caractère baptismal et celui de la confirmation, le baptisé-confirmé est consacré au Seigneur. Et pour marquer cette différence essentielle voir notable, Vatican II emploiera l'expression de la différence de nature et non de degré en *LG* 10 comme nous le verrons plus tard. Mais ici on peut déjà affirmer comme incidence de la configuration au Christ par le caractère de l'ordre que le sacrement ne nous appartient pas. On ne se le donne pas à soi-même et il n'est pas l'œuvre d'une communauté humaine mais on le reçoit du Christ. On devient à l'image du Christ, canal ou instrument de l'action de Dieu dans la célébration des sacrements. On devient soi-même sacrement de salut pour le genre humain. En effet, au sein de l'Église peuple de Dieu, le caractère de l'ordre donne aux prêtres une place propre comme dispensateurs des sacrements de salut. En outre, le caractère de l'ordre comme configuration des prêtres au Christ, révèle que l'ordre est une marque personnelle voire ontologique à vie. Les prêtres le sont à l'image du Christ, le Grand Prêtre par excellence, dans toute leur personne et tous les aspects de leur vie. Ils le sont tous les jours, pairs comme impairs, 24h sur 24. Et rien de leur vie n'échappe ou ne se vit en dehors de l'effet de l'ordre sacerdotal. Autrement dit, ils le sont dans tous les aspects de leur existence et non pas seulement en Église : prêtres dans l'Église et hors de l'Église. Il n'y a donc aucune

[348] PIE XII, *Encyclique '' Mediator Dei et hominum'' sur la Saine Liturgie (20 novembre 1947)*, Paris, La Bonne Presse, 1948, p. 21.
[349] Le signaculum, le *« Character Christi »* selon Thomas d'Aquin dans la *Somme* (IIIa, 83, 1). Cf. Bernard-Dominique MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne, Coll. Théologie Historique 51, 1978, p. 126.
[350] Henri DENIS, *« La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II »* « Un Père désirait que l'on précisât la configuration *specialiter* du prêtre au Christ, car, ajoutait-il, le chrétien est déjà configuré au Chris-Prêtre par le baptême. On lui répondit que cette nuance était donnée dans l'expression *speciali charactere*. Le Concile distingue donc le caractère presbytéral du caractère des sacrements de l'initiation […]. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres*…, note 32, p. 216.

dissociation de leur personnalité dans la mesure où c'est dans le quotidien de leur existence qu'ils vivent et se déterminent comme prêtres. Ou encore, le sacrement de l'ordre irradie toute la personne des prêtres, imprègne toutes les cellules et toutes les fibres de leur être ainsi que leur existence. Cet encrage, ils le vivent au travers de leurs promesses sacerdotales que sont l'obéissance, le célibat-chasteté et la pauvreté. Elles sont pour eux trois exigences sacerdotales d'une vie toute dévouée au Seigneur, à l'Église, aux frères et sœurs en toute liberté et dignité, sans compromission d'aucune sorte. Voilà pourquoi nous pouvons affirmer que les prêtres ne sont ni des fonctionnaires encore moins des *distributeurs automatiques* de sacrements. Ils sont ordonnés à la gloire de Dieu et au salut des hommes. Et toute leur vie tend vers cette double visée sacerdotale : « Par le sacrement de l'ordre, les prêtres sont consacrés dans leur être. De ce fait le ministère n'est pas extérieur à leur personne. Ils ne sont pas prêtres uniquement quand ils exercent les tâches de leur ministère. Ils le sont dans leur personne. Ils ne sont donc pas de simples rouages destinés au bon fonctionnement de la société-Église. Ils ne sont pas de simples agents pastoraux, des animateurs sociaux, des coordinateurs d'entreprise, des responsables d'associations, des accompagnateurs culturels, des gestionnaires des affaires de la communauté. Ils ne sont pas des fonctionnaires du Christ ou de l'Église. Certes, ils sont amenés à jouer ces rôles par nécessité. Ces aspects humains font partie de l'Église-sacrement. Mais ce n'est pas cela qui les définit en profondeur. Ce qui les définit, c'est d'être présence et action du Christ pour que l'Église tout entière puisse être Corps du Christ. […] C'est par le ministère des prêtres que se consomme le sacrifice spirituel des chrétiens, en union avec le sacrifice du Christ offert dans l'Eucharistie par leurs mains, jusqu'à ce que vienne le Seigneur lui-même. […] Ainsi, la fin du ministère des prêtres est de rendre gloire à Dieu le Père par le Christ. Cette gloire, c'est l'accueil par les hommes de l'œuvre accomplie dans le Christ, et le rayonnement de cette œuvre à travers leur vie […][351]. »

De plus, la configuration des prêtres au Christ est synonyme de consécration en vue d'une mission. En effet, dire que les prêtres sont configurés au Christ, c'est affirmer que, comme le Christ, ils sont l'objet d'un choix de Dieu qui les consacre en vue d'une mission bien spécifique. La notion de consécration comporte par conséquent l'idée de mise à part. Les prêtres, configurés au Christ sacramentellement et ontologiquement, sont des *mis à part* comme témoins nécessaires du Seigneur dans le monde avec l'exigence d'un certain nombre de qualités humaines, morales et spirituelles. La raison de leur mise à part est tout simplement leur

[351] Mgr Raymond BOUCHEX, *Vivre Vatican II*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2010, pp. 44-46.

consécration totale au Seigneur en vue de participer à son unique sacerdoce. Saint Jean dans la prière sacerdotale du Christ (Jean 17, 17-19) l'exprime si bien. Dans cette prière, le Christ à la veille de sa passion dit au Père : « Consacre-les par ta vérité : ta parole est vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, je les envoie dans le monde. Et pour eux je me consacre moi-même, afin qu'ils soient eux aussi consacrés par la vérité ». Pour Max Thurian par exemple, « le verbe ''consacrer'', *hagiazein* […] a diverses significations complémentaires : mettre à part pour Dieu, consacrer à Dieu, offrir en sacrifice à Dieu, sanctifier. Jésus demande au Père de consacrer les apôtres par le moyen de la Parole de vérité : qu'il prononce sur eux son nom, afin qu'ils soient marqués pour le service, le ministère de la Parole, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance[352]. »

Enfin, la notion de consécration synonyme de *mis à part* ne sépare pas les apôtres, prêtres de la Nouvelle Alliance des hommes à qui ils doivent transmettre la Parole de vérité. À leur image, les prêtres, eux aussi consacrés par l'onction sacerdotale, sont *mis à part* mais *non pas séparés*. En d'autres mots, ils ne sont pas coupés des hommes. Car leur consécration qui s'exerce spécialement dans l'eucharistie ne les dispense pas de la mission et donc de l'annonce de l'Évangile. Dans leur être de *configurés* au Christ, ils réalisent le lien entre la consécration et la mission, entre le culte pour Dieu et son actualité auprès de leurs frères les hommes (l'apostolat). Ils mettent aussi en lumière la double caractéristique du ministère presbytéral, à savoir sa « double dimension théocentrique et anthropocentrique[353]. » Les prêtres sont configurés pour être envoyés. Toutefois, dire que les prêtres sont configurés au Christ par l'ordre grâce à l'imposition des mains de l'évêque[354], est-ce affirmer qu'ils sont un *« autre Christ »* comme le stipulait la réflexion théologique à un certain moment de la pensée ?

À une époque donnée, la configuration réalisée par le sacrement de l'ordre avait le sens de *« prendre la place de… »* et non pas *« se substituer à… »*. Une telle approche est très explicite chez Pie X, Pie XI et l'École française. D'après Henri Le Sourd, dans ce courant de pensée, par le sacrement de l'ordre reçu, les prêtres deviennent « *sacerdos alter Christus* »[355], un *autre Christ*. Pierre Pourrat dans son œuvre *Le Sacerdoce. Doctrine de l'École française,* le montre de façon forte. Selon lui, l'École française, dans sa théologie du ministère presbytéral, part de l'éminence du sacerdoce du Christ, - lequel sacerdoce est purement la conséquence de

[352] Max THURIAN, *Le prêtre configuré au Christ*, Paris, Mame, coll. Spiritualité, 1993, p. 67.
[353] Introduction de Mgr François MARTY, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres*…, p. 11.
[354] L'imposition des mains est attestée par certains écrits néotestamentaires et des Pères de l'Église : 1 Timothée 4, 13 et 2 Timothée 1, 6-7 ; voir les prières d'ordination des évêques et des prêtres d'Hippolyte de Rome.
[355] Henri Le SOURD, *art. déjà cité*, dans FRISQUE, Y. CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres …*, p. 295.

l'Incarnation du Verbe - pour déclarer la noblesse voire la grandeur des prêtres. L'École française se fonde sur l'autorité de l'Épître aux Hébreux[356], cite Louis Thomassin dans son Traité *De Incarnatione Verbi*, et atteste que le sacerdoce du Christ a eu lieu dès son Incarnation par laquelle il s'offre au Père pour le salut du genre humain[357]. L'Incarnation est par conséquent synonyme d'onction, de consécration sacerdotale selon Bossuet convoqué par l'École française[358]. En fait, pour l'École Française, c'est la divinité du Verbe incarne qui établit le Christ comme prêtre. En d'autres mots, la divinité du Christ est le fondement de son caractère sacerdotal. Les prêtres y participent ontologiquement.

De surcroît, le Christ dans son sacerdoce est qualifié de Médiateur et adorateur universel, prêtre et victime, intercesseur permanent et éternel[359]. C'est d'un tel sacerdoce que se réclame le sacerdoce des prêtres pour l'École française. Bien plus, faisant le parallèle entre la consécration sacerdotale et l'Incarnation du Verbe, l'École française fait intervenir la notion de caractère, équivalent d'onction, qui marque les prêtres d'une manière unique et les conforme au Christ en une sorte d'identification. En effet, « par la consécration sacerdotale, ajoute Bourgoing, nous sommes revêtus de la personne même de Jésus-Christ, nous parlons, nous opérons et consacrons comme étant lui-même ; et il se fait en quelque sorte une admirable assomption de notre personne par la personne de Jésus-Christ, pour faire cette grande œuvre de la sainte eucharistie et produire son corps et son sang à l'autel[360]. » En somme, l'École française affirme l'excellence du ministère des prêtres au caractère éternel, avec des pouvoirs exorbitants car ils ont la capacité de faire advenir le Verbe incarné selon leur volonté, d'imprimer l'Esprit Saint dans la vie des chrétiens et d'agir comme le Christ. Ainsi, « de par leur ministère ecclésial, les prêtres participent donc à un pouvoir mystérieux, hautement mystique[361] », déclare Edward Schillebeeckx en critique à la notion de la théologie du ministère sacerdotal selon l'École Française. En arrière-plan de la pensée de l'École Française, il y a l'idée que les prêtres sont des médiateurs au même titre que le Christ. Ce qui est contraire à la Révélation qui déclare qu'il n'y a qu'un seul médiateur entre Dieu et les hommes : le Christ (cf. 1 Timothée 2, 5 et Hébreux 12, 24). Il y a également le danger d'idéaliser les prêtres ou de leur accorder un rang quasi-divin puisqu'ils feraient comme le Christ dans l'acte cultuel.

---

[356] Pierre POURRAT, *Le sacerdoce. Doctrine de l'École française*, Paris, Bloud et Gay, 1931, p. 25.
[357] Cf. Pierre POURRAT, *Le sacerdoce...*, p. 26.
[358] Pierre POURRAT, *Le sacerdoce...*, pp. 26-27.
[359] Pierre POURRAT, *Le sacerdoce...*, pp. 36, 37, 38-39, 46 et 64.
[360] Notre auteur cite BOURGOING, Préface des *Œuvres de Bérulle*, Migne, 106 dans Pierre POURRAT, Le *sacerdoce…*, pp. 80-82.
[361] Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, Coll. « Théologies », 1987, p. 226.

Pie XI dans son encyclique *Ad catholici sacerdotii fastigium* aboutit à la même conclusion que l'École française. En effet, il rappelle la nécessité pour l'humanité d'avoir des prêtres, c'est-à-dire des personnes choisies et consacrées par Dieu, faisant office de « Médiateurs entre Dieu et les hommes [362]». Puis il fait référence à Melchisédeq et au sacerdoce du Christ pour certifier la haute dignité des prêtres dont le lot est d'être tournés essentiellement vers « les choses divines et éternelles[363] ». Telle est l'origine de l'éminence du sacerdoce ministériel. L'éminence du sacerdoce fait des prêtres, ministres de Jésus-Christ, un « instrument entre les mains du divin Rédempteur pour la continuation de son œuvre rédemptrice dans toute son universalité mondiale et sa divine efficacité […] ; bien plus, le prêtre, comme avec raison on a coutume de le dire, est vraiment "un autre Christ", parce qu'il continue en quelque manière Jésus-Christ même : "Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie", continuant lui aussi, comme Jésus, à rendre, selon le chant des Anges, "gloire à Dieu au plus haut des cieux et paix sur la terre aux hommes de bonne volonté"[364]. » Ainsi pour Pie XI, les prêtres sont véritablement des *alter Christus* au sens ontologique du terme puisque par eux et en eux, Jésus se fait toujours visible et présent au monde et aux hommes. Toutefois, une telle conception du ministère des prêtres ne pourrait-elle pas conduire à créer une sorte de confusion entre le Christ et les prêtres ? On le sait, la divinité même si elle assume notre humanité dans la dynamique du Mystère de l'Incarnation en est distincte. Au final, quand bien même les prêtres à travers leur personne rendent présent le Christ, ils ne sont pas le Christ. Par la suite, Pie XI énumère les pouvoirs des prêtres corroborant « cette quasi-identité, cette appartenance de tout prêtre à Jésus-Christ, Souverain Prêtre […][365] » et fait savoir que le *caractère* dont ils sont marqués leur attribue des grâces surnaturelles. La perception des prêtres comme des *alter Christus* avec des *super pouvoirs* quasi-divins à qui obéirait la divinité, court le risque de faire des prêtres des super-chrétiens et des omnipotents. En d'autres termes, nous avons ici une conception du ministère sacerdotal comme identification exclusive au Christ : les prêtres sont les représentants du Christ, ils ont ses pouvoirs et ils agissent comme lui. Ils sont donc une catégorie de personnes à part, investis des pouvoirs du Christ pour opérer dans les sacrements. Il pourrait en résulter des abus de leur part, la résurgence d'un véritable fossé entre les prêtres et le reste du peuple de Dieu. En conséquence, on aurait un certain type d'ecclésiologie faite de domination et de

[362] PIE XI, *L'Encyclique sur le sacerdoce catholique, " Ad catholici sacerdotii fastigium ", 20 décembre 1935*, traduction françaises avec divisions et commentaires, Paris, Éditions Spes, Action Populaire, 1936, pp. 13-14.

[363] PIE XI, *L'Encyclique sur le sacerdoce catholique…*, p. 18.

[364] PIE XI, *L'Encyclique sur le sacerdoce catholique…*, p. 18.

[365] PIE XI, *L'Encyclique sur le sacerdoce catholique…*, note (a), p. 18.

subordination dans les rapports entre les prêtres et les laïcs comme ce fut le cas au Moyen-Âge : les prêtres seraient au-dessus de toute la communauté ecclésiale. Quant à Vatican II, il n'emploie pas l'expression *alter Christus* mais il préfère la formule *in Persona Christ* ou *in nome Christi* qui apparaît toujours avec le verbe *« agere »* que nous étudierons un peu plus loin. Pour Vatican II, la configuration est le signe du lien ontologique existant entre les prêtres et le Christ. Les prêtres dans tout leur être sont unis à l'être même du Christ, saisis par lui, dans la participation à son sacerdoce mais ils ne peuvent pas s'identifier au Christ ni se confondre avec lui.

1.2. La participation à l'unique sacerdoce du Christ

Nous l'avons dit, le sacrement de l'ordre configure les prêtres au Christ et les fait participer de facto dans tous les aspects de leur ministère à son unique sacerdoce. Quel est le sacerdoce du Christ et comment se décline-t-il ? Comment se fait cette participation et quelles en sont les implications ?

Nous allons aborder le sacerdoce du Christ à partir d'une lecture de l'épître aux Hébreux. Dans un admirable développement, l'épître aux Hébreux nous présente le sacerdoce du Christ comme grand-prêtre d'une Nouvelle Alliance, scellée avec son propre sang. Selon l'auteur de notre épître, Jésus ressuscité, en gloire, entre en tant que grand-prêtre de l'Alliance Nouvelle dans les cieux, le sanctuaire où Dieu demeure. Il y a ici une référence au grand-prêtre de l'Ancienne Alliance qui pénétrait une fois l'an dans le Saint des Saints pour offrir le sacrifice à Dieu. En outre, Hébreux 5,1-10 nous donne les caractéristiques du sacerdoce du Christ en gloire, le « prêtre-en-chef[366] » : le grand-prêtre est pris d'entre les hommes (« mis à part »), en faveur des hommes (« non pas séparé »), en vue de leur sanctification (offrande sacrée à Dieu), et il est l'objet d'une vocation qui le consacre au sacerdoce ministériel. Aussi, pour justifier le choix du Christ en qualité de grand-prêtre supérieur à Aaron, l'auteur de l'épître aux Hébreux le rattache-t-il à la lignée davidique en se référant au psaume messianique (Psaume 2, 7) et au sacerdoce de Melchisédeq (Psaume 110, 4 ; Hébreux 5, 6). Ainsi, il atteste qu'il est le Médiateur de salut éternel dans son humanité et par sa passion. De plus, l'assertion d'un nouveau sacerdoce dans la lignée de Melchisédeq et donc d'une loi nouvelle (7, 11-19), est révélatrice d'un côté, de la caducité du sacerdoce aaronique et partant de la loi ancienne de laquelle il

[366] Le titre de « prêtre-en-chef » est selon Pierre Grelot, la traduction de *arkhiereús* que l'on traduit habituellement par grand-prêtre. Cf. Pierre GRELOT, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, coll. Lire la Bible, 2003, p. 41.

dérivait et de l'autre côté de l'universalité du sacerdoce du Christ par rapport au sacerdoce lévitique[367]. De même, le sacerdoce du Christ est de loin supérieur à celui d'Aaron à cause de son caractère éternel, proclamé par serment fait par Dieu (7, 20)[368] et de son état de *sans péché*. En effet, la perfection du sacerdoce du Christ (7, 20-28) est due à son éternité puisque Christ en gloire est vivant pour toujours. Son intercession en faveur des hommes est de ce fait perpétuelle tandis que les prêtres lévitiques, charnels, étaient sujets à la mort et donc l'objet de succession**.** En plus, la prééminence et la perfection du sacerdoce du Christ, sont la résultante de son statut d'immaculé, au contraire des grand-prêtres de l'Ancienne Loi qui pécheurs, offraient le sacrifice pour l'expiation de leurs propres péchés et de ceux du peuple. Or les rites de l'Ancienne Alliance ne rendaient pas parfaits car ils étaient purement extérieurs et par conséquent, inhabiles à une purification intérieure de tout l'homme. Tandis que le sang du Christ effectue la purification de tout homme et de tout l'homme car son sang fut versé en rémission des péchés pour la multitude. Aussi, le Christ, grand-prêtre, par sa mort en croix, s'offre-t-il lui-même pour le pardon des péchés, pour le salut des hommes et instaure par son sang une Alliance Nouvelle et définitive (cf. Hébreux 9, 15-28), meilleure que l'Ancienne. Par sa résurrection et son ascension, il nous fait entrer dans l'intimité divine et nous introduit avec lui, dans le sanctuaire céleste auprès de Dieu. En un mot, dans son mystère pascal, le Christ nous est dévoilé comme fondateur d'un nouveau sacerdoce, résultat d'une nouvelle alliance et donc de la Loi Nouvelle pour le pardon des péchés.

Comme nous venons de le souligner, l'épître aux Hébreux nous signale que le Christ est l'unique grand prêtre dans son oblation et dans l'offrande de toute l'humanité au Père faites une fois pour toutes. Son sacrifice abolit tout autre sacrifice, y compris ceux de l'Ancienne Alliance. De cette façon, en lui et par lui est manifesté l'unique et définitif sacrifice pour notre salut dont l'Église fait mémoire chaque fois qu'est célébrée l'eucharistie. Il est également établi un sacerdoce nouveau ordonné au sacrifice du Christ. C'est pourquoi, le ministère presbytéral s'inscrit dans l'optique du sacerdoce nouveau comme participation au sacerdoce du Christ. Autrement dit, le ministère presbytéral provient du sacerdoce de la Nouvelle Alliance. En plus,

[367] Le sacerdoce de l'Ancienne Alliance était exclusif au peuple élu, Israël. Celui qu'instaure le Christ dans la lignée de Melchisédeq est ouvert à tous. De même que Melchisédeq et Abraham n'étaient pas issus de la même tribu, ce qui n'a pas empêché Melchisédeq de bénir Abraham et de percevoir sa dîme, de même le Christ qui est grand-prêtre, octroie son salut à tous les hommes sans distinction aucune. Cf. Pierre GRELOT, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, p. 63.

[368] Albert VANHOYE, *« L'épître aux Hébreux »* : « Pour démontrer la supériorité du sacerdoce du Christ, il trouve un premier argument dans un détail important de l'oracle du Ps 110, 4 : la proclamation du sacerdoce y est appuyée d'un serment de Dieu ; alors qu'on ne trouve jamais pareil serment, dans la Bible, pour garantir le sacerdoce lévitique. [...] La présence d'un serment de Dieu dans le Ps 110, 4 constitue donc une garantie incomparable. Proclamé avec serment, Jésus est devenu le garant d'une alliance définitive, ce que n'était pas la première alliance dont le sacerdoce était révocable et a été effectivement révoqué (cf. He 7, 18 ; 10, 9). », dans Édouard COTHENET, Michèle MORGEN, Albert VANHOYE, *Les dernières épîtres. Hébreux-Jacques-Pierre-Jean-Jude*, Paris, Bayard/Centurion, 1997, p. 52.

par le sacrement de l'ordre, il est communion au sacerdoce du Christ, grand et parfait prêtre. Raison pour laquelle, dans toute leur vie et de manière singulière dans l'offrande eucharistique, les prêtres font mémoire du sacrifice du Christ et intercèdent sans cesse pour toute l'humanité. Ainsi donc, à l'image du Christ, ils s'associent à son sacerdoce pour la gloire de Dieu et le salut des hommes. D'où le fait qu'ils soient qualifiés de ministres et de serviteurs du Christ.

1.3. Les prêtres, ministres et serviteurs du Christ pour agir en sa Personne

Configurés au Christ de manière particulière en vue de son unique sacerdoce, les prêtres sont de fait ministres et serviteurs pour agir comme le Christ. En effet, le sacrement de l'ordre fait des prêtres les ministres du Christ (*PO 2*), car c'est par eux qu'il continue de se manifester et de déployer son action salvifique. En d'autres termes, les prêtres sont les canaux par lesquels le Christ s'unit aux hommes pour les conduire vers le Père. Ils sont ministres pour annoncer la Bonne Nouvelle de l'amour et du salut de Dieu. Ils le sont aussi pour offrir par leurs mains en oblats purs et d'agréable parfum, les hommes à Dieu et le Christ aux hommes, pour reprendre les propos de Paul en Romains 12, 1. En eux et par eux, se produit l'union intime de la divinité et de l'humanité. Ainsi, tout le ministère des prêtres de la Nouvelle Alliance en tant qu'instruments du Christ-Tête est orienté par la perspective de la rencontre profonde entre Dieu et les hommes en Jésus-Christ par l'action de l'Esprit Saint**.** C'est pourquoi, selon *Presbyterorum Ordinis*, il s'agit pour les prêtres d'œuvrer au nom du Christ Tête-Chef, à la construction et à l'édification de l'Église comme Peuple de Dieu voire *Familia Dei* au sens le plus strict du terme et au sens le plus large, d'amener tous les hommes à Dieu, croyants comme non-croyants. Leur ministère de prêtres ne les referme donc pas sur eux-mêmes, mais les ouvre aux dimensions de l'Église, et aussi de toute l'humanité. En définitive, le sacrement de l'ordre fait éclater les frontières du ministère sacerdotal pour l'ouvrir à l'universel car le salut dont le Christ est Médiateur et dont les prêtres sont témoins, comporte la notion d'universalité, et est destiné à tous, sans distinction aucune.

Ministres du Christ, les prêtres en sont aussi les serviteurs (cf. *PO 1 et 2*). La qualité de serviteurs du Christ est relevée dès les premières lignes de *Presbyterorum Ordinis*. En effet, il est précisé : « Par l'ordination et la mission reçues des évêques, les prêtres sont mis au service du Christ Docteur, Prêtre et Roi[369] », mandatés par lui et agissant en son nom et en sa Personne

[369] *PO* 1.

(*in nomine et in Persona Christi agere*)[370] ou *in persona Christi Capitis* (« agir au nom du Christ Tête en personne ») [371]. Tel est l'un des effets du caractère particulier (« spécial »)[372], permanent, stable, inaltérable et non réitérable, donné au moyen du rite de l'onction sacramentelle de l'ordre.

Que pourrait renfermer cette expression de *« agere in persona Christi »* ou *« in nomine Christi »* ? La formule *« in persona Christi »* a fait l'objet d'études diverses depuis les Pères de l'Église jusqu'à nos jours. Nous partirons de l'étude remarquable de Bernard-Dominique Marliangeas dans son ouvrage *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, In persona Ecclesiae*. Dans son œuvre en vue d'une meilleure compréhension de l'expression *« in persona Christi »*, il fait appel à saint Thomas dont la pensée a nettement influencé la réflexion théologique sur cette problématique. Selon notre auteur, saint Thomas, s'appuyant sur saint Albert le Grand dont il serait disciple[373]**,** aborde la question du *« in persona Christi »* à partir de la notion de la *repraesentatio*. Pour Thomas, déclarer que les prêtres agissent *in nomine* ou *in persona Christi*, c'est mentionner qu'ils le sont en tant que « représentants » qui font place au « représenté » qu'est le Christ[374]. En effet, poursuit-il, les sacrements résultent du sacerdoce même du Christ et en sont ses actes. Ainsi, le Christ agit-il en tant que cause principale et les ministres en tant que cause instrumentale[375], députés pour le culte. Le Christ demeure donc l'origine de toute l'efficience du sacrement. Ou encore, le sacrement ne dépend pas exclusivement des ministres mais du Christ. De plus, l'*« agere in persona Christi »* se manifeste dans tous les actes sacramentels mais de manière très singulière dans l'eucharistie au cours de laquelle les prêtres disent les paroles mêmes du Christ dans la prière de consécration : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang ». Pour Thomas, c'est le Christ lui-même, qui, à travers les prêtres, prononce les paroles de la consécration eucharistique[376]. Toutefois, il montre que l'agir

---

[370] *PO* 2,12 et 13.

[371] Mgr Raymond BOUCHEX, *Vivre…*, pp. 44-46.

[372] Mgr Raymond BOUCHEX, *Vivre…*, pp. 44-46.

[373] Cf. Bernard-Dominique MARLIANGEAS, *Clé pour …*, p. 89.
[374] Cf. Bernard-Dominique MARLIANGEAS, *Clé pour …*, pp. 91 et 138.
[375] Bernard-Dominique MARLIANGEAS : « Ce qui fonde toutes ces affirmations de S. Thomas, c'est sa conception profonde de tout l'ordre sacramentel comme instrumental par rapport au Christ. C'est dans cette ligne qu'il va parler d'action "*in persona Christi*", non pas en vertu de la députation conçue comme délégation, mais en raison du fait qu'elle est habilitation à participer au culte du Christ, en dépendance du Christ qui y agit comme cause principale.
C'est lui qui agit dans les sacrements, dans l'acte même de son ministre. Et c'est bien cela qu'exprime la formule "*in persona*". », *Clé pour …*, pp. 127-128.
[376] Bernard-Dominique MARLIANGEAS : « Celui qui agit "*in persona*" n'agit pas en son nom propre, par lui, en lui, c'est le "représenté" qui agit, avec les qualités et les droits qui lui sont propres. », *Clé pour …*, p. 105.

des prêtres *in persona Christi* ne se limite pas seulement à l'action eucharistique. Les prêtres agissent *in persona Christi* dans et par tout leur ministère.

Presbyterorum Ordinis emploie également la formule *« in persona Christi »* ou *« in nomine Christi »* conformément à la position de Thomas. Car, ministres du Christ, c'est-à-dire instruments, les prêtres peuvent agir *in persona Christi Capitis*[377], *in nomine Christi*. C'est ce qui ressort du premier chapitre relatif au presbytérat en *PO* 2 dans l'exercice de la fonction sacerdotale. Les presbytres sont mandatés pour l'exercice public du sacerdoce du Christ en son nom (*PO* 12), surtout dans la célébration eucharistique (*LG* 28) en tant que présidents (*SC* 33)**.** Les expressions *agere « in persona Christi »* et *« in nomine Christi »* manifestent ainsi le caractère public du ministère presbytéral dans la mesure où les prêtres, représentant de manière spéciale le Christ en personne, participent de son autorité dans la conduite du Peuple. En somme, *Presbyterorum Ordinis* relève un aspect fondamental de la vie des prêtres : leur lien au Christ dont ils sont les serviteurs[378]. Cependant, il confirme aussi que ce lien est indissociable de la relation entre le ministère presbytéral et l'Église. Car la vie des prêtres vécue en union avec le Christ « reste toujours subordonnée à la construction de l'ensemble du peuple de Dieu et ordonnée à sa communion[379]. » Jean-Paul II dans le même ordre de pensée, dit : « La référence à l'Église est inscrite dans l'unique et même rapport au Christ, en ce sens que c'est la représentation sacramentelle du Christ par le prêtre qui fonde et anime son rapport à l'Église[380]. » Le Christ associe les prêtres à son sacerdoce éternel et les prêtres le déclinent au cœur même de l'Église.

2. Le ministère presbytéral, ministère de l'Église

Le Décret *Presbyterorum Ordinis* comporte un enjeu ecclésial très important. S'inscrivant dans la droite ligne de l'ecclésiologie de communion de Vatican II, il démontre que tout est ordonné au Peuple de Dieu y compris les ministères. De fait, dès les premiers mots, dans le préambule, notre Décret spécifie que le ministère presbytéral « joue dans le renouveau

---

[377] Jean FRISQUE : « L'expression *agere in persona Christi* se trouve également dans *LG III, n° 28, § 2*, mais dans le contexte plus restreint du ministère sacramentel, et plus précisément de la célébration eucharistique. – Cette formule est intraduisible : le traducteur de LG écrit ''*in persona Christi* (au nom du Christ et en le représentant), le traducteur du Décret : ''au nom du Christ-Tête en personne ''. », note 32, pp. 139-140.

[378] « […] On voit à quel point l'intrusion de la subjectivité du ministre a ici quelque chose d'incongru, d'inconvenant : instrument d'une réalité qui le dépasse, il n'a pas à imposer sa personne, mais à s'effacer dans l'action qu'il accomplit ou devant le message qu'il annonce. Sa personnalité ou sa sainteté ne sont pas indifférentes mais il ne doit jamais oublier qu'il n'est qu'un serviteur. », Jean-Pierre TORREL, *Un peuple sacerdotal, sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 2011, p. 175.

[379] Jean RIGAL, *Ministère dans l'Église, aujourd'hui et demain*, Paris, Desclée, 1980, p. 328.

[380] *PDV n° 16.*

de l'Église du Christ, un rôle essentiel[381]. » Dans le parcours suivant, nous verrons tour à tour le but du ministère presbytéral, à savoir la construction et l'édification de l'Église, le service de l'Église et l'affirmation de l'ecclésialité du presbytérat.

2.1. La construction et l'édification de l'Église

Lorsqu'on lit *Presbyterorum Ordinis*, une constante doit être admise : la construction ou l'édification de l'Église comme objet principal du sacerdoce presbytéral[382]. À preuve, la notion de « construction » ou d' « édification » de l'Église y est mentionnée au moins huit fois[383] : construction de l'Église pour qu'elle soit une unique famille de Dieu, Peuple de Dieu, Corps du Christ, Temple du Saint Esprit. *Presbyterorum Ordinis* situe ainsi le ministère presbytéral en lien avec le Peuple de Dieu, l'Église. Du reste, l'œuvre de construction de l'Église est une tâche du Christ lui-même. Elle s'exécute au nom de l'évêque par l'annonce de la Parole de Dieu qu'il est convenu d'attendre singulièrement des prêtres. Autrement dit, la Parole de Dieu entendue et accueillie procède au rassemblement en une seule famille des enfants de Dieu. Il suffit de se reporter à *PO* 4 aux termes « naître » et « grandir » dans le sens de « constitution » du Peuple de Dieu. L'édification du Corps du Christ qui est en premier lieu une action de Dieu (Cf. *PO* 22) demeure la mission commune de tous les prêtres (*PO* 8). Autrement dit, il est impossible de lire *Presbyterorum Ordinis* sans admettre que le but principal du sacerdoce presbytéral est l'édification de l'Église. Voilà pourquoi, ils doivent s'y investir à un titre particulier du fait de leur ordination. Pourtant, selon *PO* 9, elle ne leur est pas exclusive puisqu'elle est confiée à tous les baptisés. Sont sous-jacents les thèmes relatifs aux relations prêtres-laïcs et à leur coresponsabilité au cœur de l'Église-Famille de Dieu. En un mot, construire l'Église, c'est orienter tous les hommes vers Dieu et les réunir en un seul peuple. *Presbyterorum Ordinis* soutient par conséquent, que le ministère presbytéral rassemble le peuple de Dieu dont il est à son service. Il n'en est ni l'origine ni le maître mais le serviteur.

2.2. Les prêtres, serviteurs du Peuple de Dieu

Le chapitre III de *Presbyterorum Ordinis*, postule que par le sacrement de l'ordre qui les consacre à Dieu, les prêtres représentent le Christ, agissent en son nom, et sont « au service

[381] *PO* 1.
[382] « Les prêtres sont ministres du Christ-Tête pour construire et édifier son Corps tout entier, l'Église. », *PO* 12.
[383] *PO* 1 ; 2 ; 6 ; 8 ; 12 ; 15 ; 22.

du Peuple de Dieu tout entier[384]. » Le pape Paul VI exprime la réalité sacerdotale en tant que service très clairement en ces termes : « le sacerdoce n'est pas un but en lui-même : il est ministère, il est service, il est médiation entre Dieu et les hommes. Le sacerdoce est destiné à l'Église, à la communauté, aux frères… Chacun devra se répéter en lui-même : je suis destiné au service de l'Église, au service du peuple. Le sacerdoce est charité. Malheur à qui entretiendrait l'idée de pouvoir en faire une vie vécue pour soi[385]. » Le ministère des prêtres ne s'accomplit pas en dehors de l'Église. Les prêtres le vivent au service du Peuple de Dieu. Par exemple, lorsqu'ils sanctifient le peuple de Dieu, ils se sanctifient eux-mêmes. Car le sacrement de l'ordre attribue une grâce particulière : il est saint et sanctifiant.

De la même manière, le ministère presbytéral comme service à l'Église se traduit aussi dans l'exercice de la triple fonction sacerdotale. On le sait, les prêtres ont mandat d'enseigner, de sanctifier et de gouverner comme collaborateurs des évêques. Ils se nourrissent de la Parole de Dieu pour sustenter leurs frères, célèbrent les sacrements *pour la gloire de Dieu et le salut des hommes* et aident les fidèles du Christ à aimer Dieu et à garder ses commandements. L'exercice conscient de leur triple fonction est l'expression de la fidélité des prêtres au Christ qui les a associés à son ministère. Or, nous le voyons bien, « la fidélité des prêtres au Christ est inséparable de la fidélité à l'Église[386]. » Le service de Dieu et des hommes dans l'Église auquel se vouent les prêtres, montre à quel point le ministère presbytéral est avant tout un ministère de l'Église.

2.3. Le ministère presbytéral, ministère ecclésial

Les prêtres sont des membres du Peuple de Dieu. Ils ne se comprennent donc pas en dehors de l'Église, Peuple de Dieu. Telle est la ligne poursuivie par *Presbyterorum Ordinis* qui maintes fois la répète : c'est au sein du sacerdoce commun que le Christ instaure un sacrement spécifique pour une tâche spéciale[387]. En d'autres mots, déclarer que le ministère presbytéral est un ministère de l'Église, consiste à intégrer le ministère des prêtres dans l'ensemble du sacerdoce commun vu que c'est dans l'Église, parmi les baptisés, que le Christ se consacre des ministres agissant en son nom et en sa personne. En *Presbyterorum Ordinis* nous avons à peu près sept mentions du ministère presbytéral comme ministère de l'Église : les prêtres prient au

[384] *PO* 12.
[385] PAUL VI, *Homélie du 29 juin 1975*, cité par Joseph-Marie VERLINDE, *Prêtres pour le III^e millénaire. Spiritualité à l'école de Jean-Paul II*, Versailles, Éd. Saint Paul, 2001, p. 50.
[386] *PO* 14.
[387] *PO* 2.

nom de l'Église dans l'Office divin (*PO* 5) ; « dans » et « pour » le Peuple de Dieu, ils ont la fonction de pères et de docteurs (*PO* 9) ; ils auront « à cœur le souci de toutes les Églises » (*PO* 10) comme préoccupation majeure ; « le ministère sacerdotal étant le ministère de l'Église » (*PO* 15) en référence à sa dimension apostolique ; les prêtres emploieront leurs biens au service de l'Église (*PO* 17) et ils sont dits « ministres de l'Église » ou ils ont un ministère de Pasteurs de l'Église (*PO* 22). Même l'obligation faite aux fidèles chrétiens sous la responsabilité de l'évêque de subvenir aux besoins matériels des prêtres, par la mise en commun des fonds recueillis à l'image de la première communauté chrétienne (cf. Actes 2, 44-45 ; 4, 32-35) entre dans la logique du ministère presbytéral comme étant un ministère de l'Église. Comme on le note, notre Décret souligne particulièrement fort le lien entre ministère presbytéral et Église[388]. Les nombreuses mentions ci-dessus en témoignent : les prêtres sont ordonnés pour le peuple de Dieu. Voilà pourquoi l'Église a toujours récusé les ordinations absolues depuis le concile de Chalcédoine en 451 : les prêtres ne vivent pas leur ministère en dehors de l'Église. En résumé, dans *Presbyterorum Ordinis*, les prêtres sont situés dans leur rapport à l'Église au service de laquelle ils sont ordonnés. Telle est la nouveauté de Vatican II par l'inscription du ministère des prêtres au sein de l'Église et non pas en dehors, ni au-dessus ni en-dessous.

Le lien entre le ministère presbytéral et l'Église est également perceptible dans le rapport hiérarchique entre le presbytérat et l'Ordre épiscopal.

3. Le ministère presbytéral et son lien à l'Ordre épiscopal

Dans son mot introductif à l'ouverture de la deuxième session, le pape Paul VI rappela le lien de continuité entre Vatican II et Vatican I, et insista sur le Mystère de l'Église et surtout sur la collégialité épiscopale, la communion de tous les évêques autour du pontife romain : « Ici, autour du successeur de Pierre, le dernier dans le temps et par le mérite, mais identique en autorité et en mission au premier des apôtres, sont groupés les apôtres que vous êtes, Nos chers frères, qui tirez votre origine du Collège apostolique et êtes les héritiers authentiques de ce collège. Ici, unis dans la même foi et la même charité, nous prierons ensemble […].[389] » Fort

[388] Mgr François Marty dans sa préface : « […] Ce que la doctrine conciliaire met en plein relief […], c'est que l'Église et le prêtre ont leurs sorts très liés. Quoi de plus normal s'il est vrai que, par tout ce qu'il est et ce qu'il fait, le prêtre signifie l'Église ! Aussi l'*aggiornamento* de l'Église s'accompagne-t-il toujours d'un *aggiornamento* du visage concret du sacerdoce ministériel ; et cela est vrai *vice versa*. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 13.

[389] *La Documentation Catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, n° 1410, col. 1345-1361.

de cela, la remise à jour de l'épiscopat et surtout de sa sacramentalité devient importante dans la détermination du lien entre le ministère presbytéral et l'ordre épiscopal. Ceci fait donc de la relation indéniable entre l'épiscopat et le presbytérat, l'un des traits caractéristiques de *Presbyterorum Ordinis*. L'accent est mis tour à tour sur la coopération entre prêtres et évêques, sur leur communion hiérarchique et sur le caractère de *subordinato gradu* du presbytérat à l'endroit de l'épiscopat.

3.1. La coopération à l'Ordre épiscopal

Presbyterorum Ordinis, à plusieurs reprises, proclame que dans leur participation à l'unique sacerdoce du Christ, les prêtres sont les collaborateurs ou coopérateurs des évêques[390]. Le fondement de leur coopération est, à n'en point douter, l'unité de consécration et de mission dans le Christ. Les prêtres dont la mission provient de l'ordre épiscopal y prennent part à titre de coopérateurs ou de collaborateurs, dans le but de construire et d'édifier le Corps du Christ. La collaboration des prêtres au ministère de l'évêque s'effectue dans l'accomplissement des munera sacerdotales qui sont les fonctions propres des évêques[391]. Elle est corroborée par la Préface romaine pour l'ordination des prêtres dans laquelle ils sont assimilés aux soixante-dix anciens en tant que substituts de Moïse (en Nombres 11, 16-25), aux fils d'Aaron en lien avec leur père, signe de la famille sacerdotale et aux *docteurs de la foi,* perçus comme les adjoints des Apôtres. Les Pères de l'Église, dans certains de leurs écrits en font cas, en particulier Hippolyte de Rome. Selon Max Thurian, Hippolyte de Rome considère l'épiscopat comme un sacrement puisque les évêques reçoivent l'ordination entourés de prêtres en tant qu'associés ou collaborateurs[392]. Il l'exprime clairement dans la prière de consécration lors de l'ordination épiscopale, telle que *La Tradition apostolique*[393] le rapporte vers 250[394].

C'est pourquoi, au nom de cette collaboration, *PO* 7 fait des prêtres des « auxiliaires et des conseillers indispensables » des évêques. *LG* 28 et 41, emploient le terme « avisés » et *CD* 15 et 28 « prudents ». Les prêtres ne sont donc pas des subalternes mais des aides indispensables

390 Cf. *PO* 2 ; cf. aussi *PO* 7 et *CD* 28.
391 Cf. *CD* 12-16 et LG 25, 26 et 27.
392 Cf. Max THURIAN, *Le prêtre…*, p. 42.
393 Cf. *Sources chrétiennes* 11, Paris, Cerf, 1947 cité par Max THURIAN, *Les prêtres…*, p. 42.
394 Max THURIAN : « Selon cette prière, le ministère de l'Église s'enracine dans l'intention de Dieu qui, dès l'Ancienne alliance a ''établi des chefs et des prêtres (*sacerdotes*) et n'a pas laissé son sanctuaire sans ministres''. On y demande que l'évêque exerce sans reproche le souverain sacerdoce (*primatum sacerdotii*) en servant le Seigneur nuit et jour, qu'il rende propice le visage de Dieu et lui offre les dons de son Église sainte ; qu'il ait le pouvoir de remettre les péchés en vertu de l'Esprit du souverain sacerdoce. Le caractère sacerdotal de l'évêque est ici clairement souligné. Il en sera de même pour les presbytres qui sont en outre comparés aux Anciens choisis par Moïse et remplis de l'Esprit Saint (C. 8) […]. », p. 42.

à l'évêque, des personnes ressources, des frères et des amis. Voilà pourquoi eu égard à leur fraternité et leur amitié, les évêques sont exhortés à prendre soin de leurs prêtres et à être attentifs à leurs besoins[395]. De plus, au titre de la coopération, les prêtres agissent au nom des évêques (*PO* 6 ; 9) dont ils sont les représentants (*PO* 5 ; cf. aussi *SC* 42)[396]. En définitive, le sacrement de l'ordre reçu constitue les prêtres comme collaborateurs des évêques dans une communion qui n'est point juridique mais ontologique. Le pape Paul VI lui-même le reconnaît lorsqu'il mentionne la place particulière des prêtres au sein de la constitution hiérarchique de l'Église, des prêtres salués comme de « véritables et vaillants coopérateurs du ministère épiscopal[397]. »

3.2. La communion hiérarchique

Vatican II montre sans équivoque que le ministère presbytéral ne se conçoit pas en dehors du ministère épiscopal. Il suffit de lire *PO* 7 pour s'en apercevoir : « Tous les prêtres, en union avec les évêques, participent à l'unique sacerdoce et à l'unique ministère du Christ ; c'est donc l'unité même de consécration et de mission qui réclame leur communion hiérarchique avec l'Ordre des évêques […]. » L'union des prêtres à l'évêque est d'une telle importance aux yeux des Pères conciliaires, qu'elle est signifiée à cinq reprises dans *Presbyterorum Ordinis* (une fois en *PO* 2 et quatre fois dans *PO* 7). Le rapport des prêtres aux évêques qui est ainsi un rapport de communion trouve sa source dans l'unique sacerdoce du Christ. En effet, le Christ étant l'Unique et Grand prêtre, tout sacerdoce ministériel découle de lui en tant qu'origine et fin. Par ailleurs, La communion des prêtres à leur évêque est manifeste lors de la concélébration eucharistique, dans l'imposition commune des mains au cours des ordinations presbytérales et dans l'accomplissement de la triple fonction ministérielle. Et comme l'atteste *PO* 5, c'est par le ministère des évêques que Dieu se choisit des prêtres. En fait le rite même de l'ordination presbytérale l'atteste : l'évêque appelle, valide le oui des candidats, leur impose les mains et dit la prière de consécration. Les prêtres lui promettent obéissance et célèbre l'eucharistie en union avec leur évêque.

---

[395] Cf. JEAN-PAUL II, *Pastores Gregis. Exhortation apostolique sur l'Évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde*. Présentation par Mgr Jean-Pierre RICARD, Paris, Bayard / Fleurus-Mame / Cerf, 2003, n. 47.
[396] Cf. aussi *SC. 42*.

[397] Paul VI dans Concile œcuménique Vatican II, *Jean XXIII/ Paul VI, Discours au concile…*, pp. 163-164.

Pourtant, urgence de notre temps et facteur d'unité du corps sacerdotal et ainsi que du corps ecclésial, la notion de communion des prêtres aux évêques n'est pas une trouvaille de *Presbyterorum Ordinis*. Le Décret ne fait que reprendre la pensée des Pères. Ignace d'Antioche, par exemple, en a déjà fait cas. En effet, après s'être penché sur l'organicité et l'ecclésialité des ministères ordonnés comme issus de la volonté de Jésus-Christ, Ignace d'Antioche s'appesantit davantage sur la communion qui est de mise ou qui doit l'être entre l'évêque et son presbyterium en plus des diacres. Pour cela il emploi la métaphore des « cordes et de la cithare »[398]. Selon lui, l'unité entre les évêques et les prêtres doit être profonde et solide. Elle est visible et concrétisée au cours de la célébration eucharistique[399]. De plus, à ce sujet, une attention particulière des évêques à l'égard des prêtres est requise. Celle-ci sera beaucoup plus soutenue envers les prêtres malades, souffrants. En outre, les évêques sont invités à consulter les prêtres pour avis et à leur témoigner du respect. Quant aux prêtres, une attitude d'obéissance, de respect envers les évêques est nécessaire. Les prêtres doivent travailler et agir en communion avec les évêques et avec leur autorisation**.**

La communion prêtres-évêques est néanmoins vécue dans un rapport de subordination des prêtres vis-à-vis de l'évêque.

3.3. Le ministère presbytéral, *subordinato gradu* à l'Ordre épiscopal

Les prêtres sont unis à leur évêque du fait de leur source commune, le sacerdoce du Christ. Toutefois comme l'observe *Presbyterorum Ordinis*, cette union est vécue *subordinato gradu*[400] ou « degré subordonné[401] » au n° 2. Les prêtres sont décrits dans un lien de subordination au ministère épiscopal, c'est-à-dire que la fonction ministérielle des prêtres se fait de manière secondaire par rapport au ministère des évêques. Comme on l'a déjà vu, la transmission dans le temps du sacrement de l'ordre se fait des apôtres aux évêques leurs successeurs. Ces derniers vont à leur tour par l'imposition des mains adjoindre à leur ministère les prêtres. Dire aussi que le ministère presbytéral est *subordinato gradu* à l'Ordre épiscopal, c'est relever par-là que les prêtres sont dans une attitude d'obéissance et de respect à l'égard

[398] Max THURIAN, *Le prêtre…*, p. 37.
[399] Cf. Max THURIAN, p. 37.
[400] *PO* 2

[401] Mgr Raymond BOUCHEX, *Vivre…*, p. 43.

des évêques auxquels ils sont « hiérarchiquement rattachés[402]. » Ignace d'Antioche en fait mention par une belle métaphore. Dans ses lettres aux Magnésiens (*Magn. 3, 1-2 et 6,1*) et aux Smyrniotes (*8,1*), il compare l'évêque à Dieu le Père et les prêtres aux Apôtres (*Philad. 5, 1*)[403]. L'image d'Ignace d'Antioche est saisissante et montre à quel point les prêtres doivent obéissance à leur évêque. Par conséquent, les prêtres agissent sous l'autorité de leur évêque. Pourtant, leur obéissance doit être imprégnée de charité, de coopération participative, empreinte d'humilité, dénuée de toute hypocrisie et de toute passivité, responsable, libre et mature. Ils ne sont pas les sujets ou les simples exécutants des évêques, mais leurs coopérateurs car ils partagent avec eux le même sacerdoce du Christ. Ils obéiront à leur évêque qui est pour eux un père et un frère à la fois, et eux seront pour lui des fils mais aussi des frères. *Presbyterorum Ordinis* met en relief la sacramentalité de l'épiscopat dont est subordonné le presbytérat et certifie le caractère primordial du lien entre les prêtres et les évêques dans le ministère presbytéral.

Même si *Presbyterorum Ordinis* demeure pour Vatican II la référence sur le ministère et la vie des prêtres, le ministère presbytéral est aussi abordé dans plusieurs autres documents dudit Concile.

III. Le ministère presbytéral dans les autres documents : Lumen gentium, Gaudium et spes, Christus Dominus, Ad gentes, Sacrosanctum concilium, Apostolicam actuositatem, Unitatis redintegratio.

Nous n'analyserons pas document par document. Mais plutôt, nous partirons d'une synthèse des textes de Vatican II en dehors de *Presbyterorum Ordinis*, afin de relever les éléments essentiels relatifs au ministère presbytéral dans leurs grandes articulations.

L'une des grandes nouveautés de Vatican II est l'affirmation fondamentale de L'Église en tant que *Peuple de Dieu*. Telle est principalement la déclaration majeure de *Lumen gentium*

[402] *PO 5*. Cf. aussi *PO 2* ; *7* et *8*.
[403] Cf. J. LECUYER, art. *« Le presbyterium »*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR ; et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 277 et Max THURIAN, *Le prêtre…*, p. 37.

(*Lumière des nations*)[404] qui en fait l'un des textes les plus marquants de Vatican II[405]. La notion de l'Église comme Peuple de Dieu reprise dans tous les documents de Vatican II comprend tout le monde et n'exclut personne. En effet, sont membres à part entière du Peuple de Dieu les ministres ordonnés à savoir les évêques, les prêtres et les diacres ainsi que les membres *non-ordonnés* que sont les laïcs. Ils le sont tous au nom de leur appartenance commune au Christ par la profession de la même foi en Dieu Trinité lors du baptême. Également, tous sont chrétiens au sens plénier du terme et de ce fait poursuivent un même dessein, la sainteté à laquelle tous sont appelés, chacun conformément à son état de vie. Voilà pourquoi Vatican II distingue au sein de ce peuple deux types de sacerdoce : le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel.

1. Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun

La Constitution *Lumen gentium* consacrée au *Peuple de Dieu*, s'ouvre par le dessein de Dieu de sauver les hommes non pas individuellement mais collectivement. Dieu se choisit un peuple, le peuple d'Israël avec lequel il fait alliance et au milieu duquel il est agissant (*LG* 9). Cependant, la première alliance devenue caduque à cause de l'infidélité d'Israël, Dieu inaugure en Jésus-Christ, une autre alliance nouvelle, définitive et éternelle par laquelle il se constitue un nouveau peuple, l'Église, déjà préfigurée par le peuple d'Israël. Le nouveau « Peuple de Dieu » se réfère ainsi à l'*ekklesia* de l'Ancien Testament (Israël, peuple élu convoqué par Dieu). Tel est le Nouvel Israël, fondé non pas par le sang d'animaux, mais par Jésus lui-même dans le don de sa Vie en Croix. La conséquence en est que l'appartenance au nouveau peuple ne se fait pas par la génération humaine mais en vertu de la foi en Jésus-Christ. La foi en Jésus est concrétisée par le baptême, le sacrement de la nouvelle naissance par l'eau et l'Esprit Saint. Le baptême devient ainsi la clé d'appartenance au Peuple de Dieu et se fait facteur d'égale dignité

[404] Jacques LECLERCQ repend la citation des évêques de Belgique de retour de Vatican II le 21 décembre 1965 à leurs diocésains dans une lettre : « ''Le deuxième Concile du Vatican demeurera dans l'histoire comme le Concile de l'Église, de même que le premier Concile du Vatican fut celui de la primauté pontificale. À ce titre, la Constitution sur l'Église restera la charte doctrinale du Concile, le sommet d'une montagne qui commande le partage des eaux et le tracé des chemins.'' », *Vatican II…*, p. 24.

[405] Paul POUPARD : « Clé de voûte de tous les textes du concile, la constitution dogmatique *Lumen Gentium* présente le mystère de l'Église aux hommes de notre temps à la lumière Jésus, Verbe de Dieu, qui resplendit sur son visage et en éclaire les éléments humains et divins, visibles et invisibles, comme une réalité riche de vie, porteuse d'espérance et débordante d'amour. », *Le concile Vatican II*, p. 19.

entre tous. La feuille de route du peuple nouveau est le commandement de l'amour de Dieu et du prochain.

Après ce bref rappel, *Lumen gentium* poursuit son propos sur le peuple de Dieu. Il ne part pas de sa dimension hiérarchique contrairement à Trente, mais de la mention du sacerdoce commun en *LG* 10, thème aussi cher à Luther dans le *Manifeste à la noblesse allemande*[406] que nous étudierons un peu plus loin dans ce travail. À Vatican II, l'Église s'approprie ainsi le terme de sacerdoce commun de tous les fidèles du Christ conformément à sa nouvelle vision ecclésiologique : « C'est la première fois qu'un concile de l'Église catholique s'exprime sur cette notion de sacerdoce commun des baptisés. Il aura donc fallu quatre cents ans pour que, les passions étant apaisées, ce sacerdoce commun soit clairement reconnu[407]. » De fait, l'Église elle-même est un peuple sacerdotal à l'image d'Israël qui est appelé par Dieu lui-même « un Royaume de prêtres et une nation sainte » en Exode 19, 6 (cf. Esaïe 31, 6). Ainsi, à la lumière de 1 P 2, 4-5. 9 et Apocalypse 1, 6 ; 5, 10 ; 20, 6, l'on découvre que le ministère de toute l'Église dans son identité sacerdotale en tant que communauté croyante et spirituelle est une participation à la fonction royale du Christ avant tout. Ici l'accent est mis sur l'ancrage christologique du ministère ecclésial. C'est l'Église dans sa totalité qui est revêtue du sacerdoce royal et tous les ministères en son sein y participent[408].

Cependant, après la définition du sacerdoce commun avec son contenu, *LG* 10, 2 révèle le lien et la différence entre le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel. En effet, pour *LG* 10, 2 en s'appuyant sur Pie XII, il existe un lien entre les deux types de sacerdoce même si chaque sacerdoce est particulier. Le lien est l'unique sacerdoce du Christ. En effet, le Christ demeure l'Unique Grand Prêtre et l'Envoyé du Père qui à son tour mandate les baptisés comme témoins et missionnaires de sa Bonne Nouvelle. Ainsi, tout ministère ecclésial trouve sa source et s'enracine profondément dans le Sacerdoce du Christ. Autrement dit, les ministères dans l'Église s'enracinent tous dans le Sacerdoce du Christ et trouvent en lui leur point de départ et

[406] Écrit en août 1520, le *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande* est le premier traité systématique de l'ecclésiologie luthérienne. Luther y présente une véritable plaidoirie contre le sacerdoce ministériel au profit d'un sacerdoce universel ou commun de tous les baptisés. Marc LIENHARD : « Très diffusé, le *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande* dresse en quelque sorte l'ordre du jour d'un concile que Luther appelle de ses vœux. Au-delà de la noblesse il s'adresse à tous les chrétiens puisque, sur la base du sacerdoce universel des croyants, ils sont tous capables de juger des choses de la foi. Dans la première partie du traité, Luther expose sa conception de l'Église, abolissant en particulier la distinction entre l'état ecclésiastique et l'état laïque. Dans la seconde partie, il reprend l'idée, souvent avancée au Moyen Âge, d'une réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. », *Martin Luther. La passion de Dieu*, Paris, Bayard Éditions, 1999, p. 85. Plus de quatre mille exemplaires en cinq jours selon John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente…*, p. 25.
[407] Jean-Marie VEZIN, Laurent VILLEMIN, *Les sept défis…*, pp. 84-85.

[408] Cf. Jean-Jacques Von ALLMEN, art. *Clergé et laïcat*, dans Edmond Jeanneret, et al., *Ministères et laïcat*, Taizé, les Presses de Taizé, 1964, p. 178

leur point d'achèvement. De plus, l'un et l'autre sont ordonnés à offrir des sacrifices notamment eucharistiques. Quant à la différence entre eux, elle est une « différence essentielle et non seulement de degré » (« *essentia et non gradu tantum* »)[409] : « Si l'on dit, ils diffèrent non seulement par le degré, on laisse entendre qu'ils diffèrent aussi par le degré. Alors qu'il n'en est rien. Il n'y a pas entre eux une simple différence de plus ou de moins, comme s'ils étaient situés sur une même ligne ascendante…[410] » À vrai dire, même si le baptême précède l'ordre ou si la réception de l'ordre survient après le baptême, cela ne signifie pas que l'on passe du plus petit au plus grand ou qu'il y a une forme de graduation dans la sainteté ou dans la vie spirituelle. Les ministres ordonnés ne sont pas des chrétiens supérieurs aux fidèles baptisés. Il n'y a pas de super chrétiens ni de bonification en plus au niveau de la sainteté pour le clergé par rapport au laïcat. Il n'y a pas non plus de confusion ni de superposition entre ces deux types de sacerdoce mais comme on l'a déjà observé, on note des ressemblances et des dissemblances entre eux attendu que chacun a sa particularité et son mode singulier d'action.

Ainsi, le propre du sacerdoce ministériel est le pouvoir sacré et spirituel par rapport à l'enseignement, le gouvernement et la sanctification du peuple de Dieu que l'ordre octroie au ministre sacré. Le sacerdoce ministériel place ou inscrit les ministres ordonnés dans « le rôle du Christ »[411], c'est-à-dire dans le rôle de représentants du Christ Chef et Tête afin d'assurer l'éducation spirituelle du peuple de Dieu. Cette représentation se manifeste notamment au cours des célébrations liturgiques comme le souligne la Constitution sur la sainte liturgie, *Sacrosanctum Concilium*. *SC* 7, 1 se rapporte aux divers modes de la présence du Christ au cours de la liturgie. On y décèle une insistance principale sur la présence du Christ dans la personne ou l'être des ministres célébrants (les prêtres). En *SC* 33, 2, il est remarqué que les prêtres président en la personne du Christ dans la liturgie. En d'autres mots, les prêtres sont les représentants du Christ dans l'assemblée liturgique lorsqu'ils la conduisent. Ils sont également les représentants de toute l'assemblée priante au nom de qui et pour qui ils offrent à Dieu le sacrifice rituel. L'idée de représentation du Christ par le sacrement de l'ordre est aussi abordée dans le décret *Optatam Totius Ecclesiae renovationem*. Il concerne essentiellement la formation des séminaristes en vue de leur admission dans les ordres sacrés. Selon son préambule, le rôle du ministère des prêtres, indispensable pour la vitalité de l'Église, justifie le souci de toute l'Église pour la formation sacerdotale. Voilà pourquoi, en *OT* 4, 1, il est dit que la formation dans les grands séminaires doit permettre aux futurs clercs de mieux cerner leur futur ministère.

[409] *LG* 10, 2.
[410] Jean-Pierre TORREL, *Un peuple sacerdotal…*, p. 163.
[411] *LG* 10, 2.

Elle doit aussi les aider à une véritable prise de conscience de l'importance des fonctions sacerdotales qui font des prêtres les représentants du Christ. Et en *OT* 8, 1 il est clairement indiqué que l'ordination conforme le ministre au Christ-Prêtre. Pour le sacerdoce commun, la particularité est la suivante: le texte parle de « sacerdoce royal »[412] vécu dans la célébration des sacrements et en l'occurrence l'eucharistie, exprimé par les prières, l'action de grâces, et une vie de témoin faite de charité vraie[413]. Dans le sacerdoce commun, les fidèles offrent un sacrifice spirituel en leurs noms propres et en plus, ils en sont les bénéficiaires, dans l'offrande de leur vie à Dieu, l'action de grâce et la louange. On retrouve ici une reprise de *LG* 10, 1.

De plus, l'élément essentiel du *Peuple de Dieu* est la fraternité universelle entre le sacerdoce des fidèles et le sacerdoce hiérarchique. *AA* 2, 1 dans le chapitre 1er sur la vocation des laïcs à l'apostolat en montre le lien. L'unité entre les divers ministères ecclésiaux s'observe dans l'exercice de la mission de l'Église relative à l'apostolat. À cet égard, la hiérarchie est au service du peuple de Dieu : « Dans le peuple de Dieu, tous sont frères, appelés à vivre la même vie et à célébrer le même culte dans la foi, en offrande d'action de grâces. C'est le sacerdoce universel des fidèles, que tous partagent, en égale dignité d'enfants de Dieu. Mais ce peuple n'est pas anarchique et informel. Il est structuré. Une hiérarchie est à son service, ce qui veut dire que les fonctions exercées ne le sont pas, comme le dit Jésus dans l'Évangile, à la manière des hommes qui disposent d'un pouvoir, mais comme des frères qui exercent un service[414]. » Vatican II met en relief fondamentalement l'idée de fraternité entre les ministres ordonnés et les laïcs malgré leur singularité propre. Ils sont frères parce qu'ils participent à la vie de Dieu communiquée et reçue au baptême. Il n'y a donc pas d'opposition entre eux, même s'ils sont distincts l'un de l'autre. Vatican II nous exhorte de fait à sortir d'une prétendue dichotomie entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce universel ou commun voire du sentiment de supériorité ou d'infériorité de l'un par rapport à l'autre surtout relativement au degré de sainteté ou du salut. Le salut du Christ est possible pour tous, puisqu'il n'est pas exclusivement destiné à une certaine catégorie ou caste. Vatican II réfute par conséquent toute idée de la logique d'une lutte de classes sociales. De plus, un des points majeurs du deuxième Concile romain est de rejeter la vue qui voudrait d'une part attribuer aux clercs la dimension divine ou le rapport au divin, en lien avec la nature divine du Christ, la prière, le sacrifice ou culte à Dieu et d'autre part confiner le laïcat dans la relation à la nature humaine du Christ et à tout ce qui est de l'ordre

[412] *LG* 10, 2.
[413] Cf. *LG* 10, 2.
[414] Paul POUPARD, *Le concile…*, p. 21.

du temporel. Au clergé l'*intra ecclesia* et au laïcat l'*extra ecclesia*, pourrait-on dire[415]. Cette conception est totalement contraire à la visée théologico-ecclésiologique de Vatican II qui insiste sur la communion au sein de l'Église Peuple de Dieu.

Un autre point essentiel des textes de Vatican II porte sur l'indéniable rapport entre les prêtres et l'épiscopat.

2. Le lien du ministère presbytéral avec l'épiscopat

Vatican I est demeuré incomplet dans sa définition de l'Église puisqu'il n'est pas parvenu à son terme dans un contexte de guerre. Vatican II se fait donc le devoir de le compléter sur le point précis et important de la question de l'épiscopat et de son rapport avec le pontife romain**.** Parlant de la place de l'épiscopat dans l'Église, Paul VI déclare que : « Celui-ci constitue le degré le plus élevé et le plus important de la hiérarchie[416] » voulu par l'Esprit Saint. Il affirme ainsi l'origine divine de l'épiscopat. Un tel énoncé se retrouve également au chapitre III de *Lumen gentium* dans l'introduction[417]. En effet, la hiérarchie ecclésiale en générale et l'épiscopat en particulier, ont leur origine fondamentale dans la Trinité Sainte[418]. De plus, l'épiscopat est selon les termes de *LG* 21, « la plénitude du sacrement de l'ordre » car les évêques sont de par la volonté du Christ, successeurs des Apôtres. On constate donc qu'il y a là une reconnaissance de la sacramentalité de l'épiscopat au sein du peuple de Dieu. Le ministère presbytéral ne se perçoit que dans son rapport avec l'Ordre épiscopal.

D'après *LG* 28, 1, le ministère des prêtres leur vient des évêques par transmission et se situe dans une sorte de dépendance. Ce qui signifie que les prêtres ne peuvent pas agir en dehors ou sans l'aval de leur évêque. Toutefois, l'élément important est qu'ils partagent la même « dignité sacerdotale »[419] car le ministère des prêtres comme celui des évêques, découle du sacerdoce suprême du Christ. Par la suite, *LG* 28 va énumérer les fonctions des prêtres qui sont aussi celles de l'évêque (cf. *LG* 25-27) dont ils sont de compétents collaborateurs. Le lien entre

---

[415] Jean-Jacques Von ALLMEN, art. « *Clergé et laïcat* » dans Edmond Jeanneret, et al., *Ministères et laïcat*, pp.183-184

[416] Paul VI dans Concile œcuménique Vatican II, *Jean XXIII/ Paul VI, Discours au concile…*, p. 158.

[417] Selon Jean-Marie VEZIN, le chapitre III de LG sur l'épiscopat fut l'objet d'âpres débats entre les partisans d'une protection des pouvoirs du pape tels que définis à Vatican I qui voyaient dans les attributions des évêques une sorte de menace contre le pape et les partisans de pouvoirs plus élargis aux évêques. Cf. Jean-Marie VEZIN, Laurent VILLEMIN, *Les sept défis …*, p. 104.

[418] Cf. *LG* 18.

[419] *LG* 28, 1.

les évêques et les prêtres est donc défini par leurs fonctions pastorales communes : l'enseignement (n°25) : les prêtres sont des docteurs (la prédication de l'Évangile) ; la sanctification (n° 26) : les prêtres œuvrent pour le salut des hommes réalisé dans l'acte cultuel eucharistique par essence. Le gouvernement (n° 27) : les prêtres sont des guides pour les fidèles au titre de pasteurs. Le décret *Christus Dominus* sur la charge des évêques[420] confirme également les évêques en tant successeurs des Apôtres, se situant par-là dans la même pensée théologique. Ils poursuivent la mission du Christ de par leur ordination. Dans ce décret, la première mention du lien entre évêques et prêtres se perçoit dans le chapitre sur la charge de sanctification de l'évêque. Dans ce document, on pointe du doigt la subordination des prêtres à l'égard des évêques dans la mise en œuvre de leur ministère (cf. *CD* 15, 1). Puis dans la logique de *Lumen gentium*, il est réitéré la notion de coopération avisée des prêtres à l'égard des évêques. De plus, le premier rôle des prêtres est de rendre présent l'évêque[421] avec qui ils forment une unité, le « seul presbyterium »[422]. La notion de représentation est mise en lumière en *SC* 42, 2 mentionnant que dans la liturgie paroissiale, les prêtres sont des *lieu-tenants* de l'évêque puisque l'évêque est dans l'impossibilité d'être partout, au même moment et en tout temps.

Vatican II marque ici un virage important. On le sait, dans l'Antiquité, l'accent était mis sur l'évêque et sur la théologie du ministère presbytéral en lien avec le ministère épiscopal. Dans les temps modernes, et ce, depuis le Moyen-Âge, le curseur était mis sur le sacerdoce presbytéral, parce que le point central était l'eucharistie. Certes, l'évêque, sur le plan juridictionnel affirme sa supériorité par rapport au prêtre mais sur le plan sacramentel, tous deux étaient quasiment mis sur le même pied d'égalité dans la mesure où leurs ministères respectifs étaient vus sous l'angle eucharistique. Avec Vatican II, on prend acte d'une sorte de réhabilitation de la sacramentalité épiscopale comme étant la plénitude de l'ordre, le ministère presbytéral ne se comprenant qu'à partir du ministère épiscopal. De plus, les évêques ont besoin des prêtres et les prêtres ont eux aussi besoin des évêques. Ainsi, existe entre eux un lien nécessaire et vital du fait de leur ordination commune au Christ-Prêtre. Par conséquent, leurs

[420] Il comprend trois chapitres, le premier sur le rôle des évêques à l'égard de l'Église universelle, le deuxième sur les évêques et le siège apostolique et le troisième sur la coopération des évêques au bien commun de plusieurs églises.

[421] Jacques LECLERCQ : « C'est donc l'évêque que le prêtre rend présent : il n'est pas simplement nommé à une charge où il aurait une activité personnelle, indépendante de l'évêque. Il faut bien comprendre que les fonctions du prêtre sont des *fonctions de l'évêque*, que l'évêque remplirait si les diocèses n'étaient pas si grands et les fonctions d'Église, si nombreuses. Il faut bien comprendre aussi que, lorsque le prêtre agit, c'est l'évêque qui agit par lui, et le prêtre est responsable du diocèse entier avec l'évêque comme l'évêque est responsable de l'Église avec le Pape. », *Vatican II…*, p. 45.

[422] *LG* 28, 1.

rapports ne sont pas des rapports employeurs-employés mais tous les deux sont ministres du Christ dans une relation de dépendance mutuelle. À ce titre, dans l'idée de de Vatican II dans *Lumen gentium,* les prêtres ne sont pas des subalternes de l'ordre épiscopal mais de véritables « collaborateurs »[423] dont l'avis compte et devrait compter. Dans tous les cas, les prêtres participent au ministère des évêques. Toujours est-il que la notion de collaboration du ministère presbytéral à l'endroit du ministère épiscopal revient comme un refrain ou un leitmotiv lors du Concile. II est révélateur de l'importance qu'a la relation entre les évêques et les prêtres dans la théologie des ministères ordonnés et de l'ecclésiologie de Vatican II. Les prêtres ne sont pas de simples faire-valoir ou des sujets de l'évêque. Leur rôle auprès de l'évêque est d'une portée capitale pour le bien de l'Église tout entière. On peut en relever plusieurs références. En *Ad gentes* sur *L'activité missionnaire de l'Église,* le chapitre 1 fait écho à la révélation de la Sainte Trinité ou Trinité économique puis aborde le fondement christologique du caractère missionnaire de l'Église. À cet effet, il déclare que la mission octroyée par le Christ aux apôtres se poursuit par leurs successeurs que sont les évêques, aidés en cela par les prêtres qualifiés ici, encore et une fois de plus, d'assistants de l'ordre épiscopal (*AG* 5, 1). *AG* 16, 2 s'inscrit dans la même tonalité en notifiant que les prêtres sont rattachés à l'évêque dont ils sont les « fidèles collaborateurs[424] ». *AG 39*, 1, relève l'union des prêtres avec les évêques, les prêtres perçus comme les collaborateurs des évêques et les représentants du Christ dans l'exercice de la responsabilité qui est la leur au sein de l'activité missionnaire de l'Église**.**

Cependant, si les prêtres sont vus comme des collaborateurs avisés des évêques, à l'égard des prêtres, le Concile attribue une responsabilité plus grave des évêques qui peut se décliner ainsi : permettre aux prêtres de tendre vers la sainteté et être pour eux un modèle de perfection en *CD* 15, 3. De plus, dans le passage relatif à l'office de gouvernement en *CD* 16, 3, les évêques sont invités à faire preuve de charité envers les prêtres car ces derniers sont unis à leur ministère. Ils sont exhortés à être à la fois des pères et des amis des prêtres, attentifs à eux et travailler à l'instauration d'un climat de confiance et de convivialité. En *CD* 16, 4 les évêques doivent avoir pour souci majeur la situation des prêtres dans tous les aspects de leur vie et ministère (spirituel, intellectuel, matériel), favoriser des sessions de formation et de retraites ainsi que des rencontres du presbyterium. Les évêques feront en particulier preuve de miséricorde à l'égard des prêtres ayant du souci dans leur vie ministérielle. Car entre l'évêque et son presbyterium, il existe un lien étroit. D'où la nécessité d'un travail de coopération. *CD*

[423] *LG* 28, 2.
[424] *AG* 16, 2.

22-24 parle, quant à lui, de l'importance des prêtres diocésains dans la charge et la mission de l'évêque (dans la pastorale diocésaine de l'évêque). De plus, le lien entre prêtres et évêques est mis en exergue lors de l'ordination sacerdotale. Par exemple, *CD* 28-32 fait mention explicite des prêtres en soulignant que leur ordination relève de l'évêque auquel ils sont intimement liés. Il ne saurait donc exister de vagabondage clérical. En d'autres mots, il n'y a pas de prêtres sans incardination. Sur les plans juridique, théologique, ecclésiologique et spirituel, les prêtres sont en communion avec l'évêque, le presbyterium et tous les fidèles.

Cette vérité théologique et ecclésiologique sur les ministères ordonnés est récurrente voire prégnante à Vatican II. En *CD* 28, 1 le sacerdoce presbytéral est en lien avec le ministère épiscopal dans leur unique source, le sacerdoce du Christ duquel découle tout ministère d'Église. Les prêtres exercent et participent avec les évêques au sacerdoce du Christ. Il y a encore la reprise de la collaboration avisée des prêtres envers les évêques auxquels ils sont rattachés (particulièrement pour les prêtres diocésains). Quant à *CD* 28, 2, il indique le lien de la « charité surnaturelle »[425] entre les évêques et les prêtres, recommandé dans le but de favoriser le travail pastoral. Cette charité est qualifiée ici de surnaturelle pour montrer le caractère important et vital de la relation prêtres-évêques découle de la charité même du Christ. Elle leur vient de Dieu et elle s'exprime dans un esprit de dialogue, d'échange, de communication, et donc de communion de manière régulière sur la pastorale diocésaine à mener.

Les prêtres sont nécessaires aux évêques en tant que collaborateurs avisés et coopérateurs fidèles comme l'affirme *OT* 9, 1. Toutefois, ils dépendent du ministère épiscopal dans l'exercice de leurs attributions selon *OT* 8, 1. Déjà, nous avons signalé le fait qu'il n'y a pas de prêtres sans incardination. Le lien de subordination est surtout manifeste lors de la liturgie car, comme l'écrit *SC* 22, les prêtres ne peuvent toucher, ni modifier les normes liturgiques sans se référer aux évêques, les seuls responsables de la liturgie dans leur diocèse, selon le Droit Canon[426].

Qu'en est-il alors de la notion de la relation prêtres-laïcs dans lesdits textes ?

[425] *CD* 28, 2.

[426] Canon 392, § 2 : « Il (l'évêque) veillera à ce que des abus ne se glissent pas dans la discipline ecclésiastique, surtout en ce qui concerne le ministère de la parole, la célébration des sacrements et des sacramentaux, le culte de Dieu et des saints ainsi que l'administration des biens. », in Code de droit canonique annoté, Cerf/Tardy, Paris/Bourges, 1989.

3. Le lien du ministère presbytéral avec les laïcs

Le nombre insuffisant des prêtres, les difficultés dans l'exercice de leur ministère, la surcharge pastorale des ministres ordonnés, en certains endroits, mettent en lumière l'importance du rôle des laïcs (Cf. *AA* 1, 2). Par le baptême et la confirmation, les laïcs deviennent prêtres, prophètes et rois comme Vatican II le dit plusieurs fois. À ce titre, ils ont accès aux sacrements surtout à l'eucharistie. Ils sont également incités à manifester une présence singulière dans le monde, le lieu par excellence de leur apostolat, lieu de sanctification et de témoignage de vie. Les laïcs sont invités à vivre dans une union étroite avec les prêtres comme on l'a vu dans le rapport sacerdoce commun-sacerdoce ministériel. En effet, en *LG* 34, les laïcs vivent leur sacerdoce (de louange) en communion avec les pasteurs sacrés. L'union recommandée entre les prêtres et les laïcs est visible dans plusieurs articles de Vatican II et insiste sur deux points essentiels : la collaboration mutuelle et l'aide des prêtres aux laïcs dans l'expression visible et authentique de leur foi en Jésus-Christ.

En outre, la collaboration mutuelle, importante et intense pour le bien du Peuple de Dieu tout entier, se caractérise par l'association franche entre prêtres et laïcs au niveau temporel et spirituel telle qu'exprimée en *LG* 37, 3 : « Ce texte refuse donc toute distribution des rôles du type : aux pasteurs le spirituel, aux laïcs le temporel[427]! » À Vatican II, l'on relève plusieurs lieux où devrait se manifester la coopération entre les prêtres et les laïcs. Par exemple, *AG* 21, 1 parle d'un accord, d'un lien de complémentarité entre le laïcat et la hiérarchie comme fondement de l'existence même de l'Église et en tant que « signe parfait du Christ »[428], et cela particulièrement dans le cadre de l'apostolat ecclésial. Dans *AA* 6, 1 au chapitre II sur l'objectif premier de l'apostolat des laïcs à savoir le salut de toute l'humanité en Christ dans l'Église et dans le monde, le Concile présente les laïcs et les prêtres comme des « '' coopérateurs de la vérité'' » (citant 3 Jean 8) avec une insistance sur leur complémentarité. Ainsi donc, Vatican II exhorte expressément à un rapport de communion entre les ministres ordonnés et les laïcs car leur collaboration est utile dans l'œuvre d'apostolat.

De plus, selon *AA* 10, 1, les compétences des laïcs sont nécessaires dans leur mission de témoins du Christ. Ils deviennent de fait un soutien pour les prêtres (*réconfort* pour les prêtres). En *SC* 48, 1 il est fait mention de la participation commune entre les prêtres et les laïcs dans la liturgie eucharistique : les prêtres offrent le sacrifice eucharistique et les fidèles s'y offrent eux-

[427] Jean-Marie VEZIN, Laurent VILLEMIN, *Les sept défis…*, p. 119.
[428] *AG* 21.

mêmes. De plus, d'après *SC* 84, les prêtres et les fidèles récitent ensemble l'office divin recommandé par le Concile. Dès lors ils rendent présents l'Église et le Christ en prière dans leur entièreté. En outre, il est recommandé en *SC* 100 que l'Office divin soit dit par les prêtres avec les laïcs surtout pour les heures les plus importantes telles que les Vêpres. Dans la Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps, *Gaudium et spes,* Vatican II déclare que l'Église ne peut pas vivre en dehors du monde, loin de ses préoccupations et de ses attentes dans le sillage de l'Incarnation[429]. Pour ce faire, au chapitre 2 sur l'essor de la culture, *GS* 52, § 7 affirme la nécessité d'une collaboration entre les ministres sacrés, les experts en sciences et dans d'autres domaines, surtout au regard de l'importance dans la formation des prêtres en sciences humaines et sociales.

Nous avons également d'autres exemples relatifs à la relation prêtres-laïcs. *AG* 14, 3 fait référence à la collaboration et à la responsabilité des prêtres et laïcs dans la formation catéchétique. *AG* 17, 1-2 souligne l'importance des laïcs (catéchistes) là où le nombre de prêtres est insuffisant, car ils sont les « collaborateurs efficaces de l'ordre sacerdotal ». En *AG* 23, 1, les prêtres et les laïcs sont tous missionnaires par choix du Christ. Aussi pour *AA* 10, 2 le lieu par excellence de la coopération franche entre les laïcs et les prêtres est la paroisse à travers toutes ses structures (catéchèse, conseils pastoraux paroissiaux et autres domaines). Au sein de la paroisse, la participation active des laïcs aux activités proposées par les prêtres est alors fortement recommandée. *AA* 20, 1 au chapitre IV sur les divers modes d'apostolat, note l'exigence d'une « union particulièrement étroite avec la hiérarchie »[430] notamment dans le cadre de l'Action catholique. Et *AA* 20, 2b présente les laïcs comme les collaborateurs directs de la hiérarchie en fonction de leur devoir d'état. Cependant, la coopération des laïcs avec l'apostolat hiérarchique *(*cf. *AA* 20, 2d) a lieu sous l'autorité et le mandat de la hiérarchie avec la possibilité d'un envoi particulier en mission des laïcs dans le respect de leur état (cf. aussi *AA* 24, 3-4). Nous l'observons au chapitre V relatif aux dispositions à observer pour un apostolat du laïc au sein de l'Église. *AA* 23, 3 emploie plutôt l'expression « coopération apostolique »[431] entre le clergé et les laïcs qui se traduit par une mutualisation de leurs initiatives pour un but commun : l'annonce de la Bonne Nouvelle**.** En *AA* 24, 2 les pasteurs doivent recommander un certain nombre d'initiatives des laïcs mais ceux-ci ne peuvent les mettre en exécution sans l'autorisation formelle des pasteurs. Autrement dit, les laïcs agissent en

[429] Le Verbe de Dieu est venu sur terre et il s'est inscrit dans notre histoire humaine. À l'image du Christ, l'Église est tournée vers Dieu et vers les hommes à qui elle adresse le message de salut. C'est une Église qui « se fait chair », qui s'incarne dans le quotidien du vécu de l'homme.
[430] *AA* 20,1.
[431] *AA* 23,3.

communion avec les pasteurs et non sans eux. Par conséquent, l'on pourrait à juste titre affirmer que les laïcs sont associés au ministère clérical. Pour *AA* 25, 1 l'apostolat étant un droit et un devoir pour tous les états de vie dans l'Église, il faudrait une collaboration franche et fraternelle entre les prêtres et les laïcs qui passe par le soutien des prêtres envers les laïcs. *AA* 26, 1 met l'accent sur la collaboration entre les prêtres et les laïcs au sein des conseils pastoraux favorisant l'apostolat des laïcs. Cette collaboration est également exigée dans l'usage des moyens de communication sociale selon le décret sur les moyens de communication sociale *« Inter mirifica »*[432]. Au chapitre 2 sur l'action pastorale de l'Église (Action des pasteurs et des fidèles), *IM* 13, 1 recommande des efforts communs entre les prêtres et les laïcs dans l'usage des moyens de communication dans le cadre de l'apostolat de l'Église. La collaboration se poursuit aussi en *IM* 15,1-2 dans la formation des prêtres et des laïcs qui se spécialisent dans les moyens de communication sociale. Un autre domaine est celui de l'éducation telle que la définit la déclaration *« Gravissimum educationis momentum »*. Elle porte sur l'importance de l'éducation chrétienne comme un droit pour tous et une responsabilité de tous. Dans cette déclaration, en *GE* 7, 1 (Éducation morale et religieuse à l'école), il est fait cas de la forte implication des prêtres et des laïcs dans l'éducation des enfants en fonction de leur âge et des situations de vie. *GE* 10, 4 parle aussi de la collaboration entre prêtres et laïcs dans la formation universitaire (spirituelle et intellectuelle). De même, dans le cadre de l'œcuménisme, *UR* 5 mentionne que l'union de tous les chrétiens est un souci pour tous, prêtres et fidèles laïcs. *OT* 2, 1 note la collaboration entre prêtres et laïcs dans l'éclosion et le suivi des vocations sacerdotales envers les adolescents et les jeunes (cf. aussi *OT* 3, 1 pour la collaboration entre les supérieurs des petits séminaires et les parents des élèves). *OT* 11, 2 dit la nécessité de la formation des futurs clercs à la collaboration avec les laïcs. Au vu de tout ce qui précède, on comprend le sens et la portée des mots de salutation et de reconnaissance de Paul VI aux « laïcs catholiques engagés dans la collaboration avec la hiérarchie pour l'édification de l'Église et pour le service de la société[433]. »

Dans le cadre de la collaboration, l'aide des prêtres aux laïcs est indispensable. À cet effet, le concile Vatican II traite attentivement le rapport entre les laïcs et les ministres sacrés en insistant sur les droits et devoirs des laïcs dont doivent tenir compte les clercs. Par exemple,

[432] Vu l'importance des moyens de communication sociale, l'Église ne peut pas les ignorer car ils constituent de véritables outils pour véhiculer le message du Christ.

[433] *La Documentation Catholique* (*DC*), 5 janvier 1964, nº 1415, col. 1-10.

LG 37, dit que les ministres sacrés attribuent un certain nombre de droits aux laïcs : la réception de la Parole de Dieu et des sacrements, l'ouverture aux ministres sacrés en toute confiance et liberté. Les laïcs ont le droit et le devoir de faire part aux clercs, eu égard à leurs compétences, de leurs remarques ou suggestions en vue du bien de la communauté entière mais avec respect. Ils ont aussi un devoir d'obéissance vis-à-vis des ministres sacrés.

Ainsi, compte tenu la place des laïcs dans l'Église, comme le montre *LG* 30 au chapitre IV sur les laïcs[434], Vatican II recommande aux ministres sacrés et particulièrement aux prêtres une plus grande attention pastorale envers ces éminents membres du Peuple de Dieu que sont les laïcs. Ces derniers ont droit à recevoir des prêtres selon *LG* 28, la Parole de Dieu, les sacrements que sont l'eucharistie et la pénitence et surtout, leurs prières sont présentées à Dieu par le canal des prêtres dans le quotidien de leur existence. En *LG* 28, 3, les prêtres agissent envers les fidèles comme des pères attentifs à leurs besoins et surtout envers ceux qui ont quitté l'Église. En outre, les prêtres sont invités à reconnaître les grâces ou charismes propres des laïcs. Vatican II parle de « ministères[435] » laïcs (*LG* 30) en vue du bien commun. Autrement dit, la dignité commune conférée par le baptême, la foi et l'Évangile reçus, rend indispensable le rôle des laïcs dans l'action et la visibilité de l'Église dans le monde ; des laïcs soutenus évidemment par les prêtres.

Quant aux ministres sacrés, ils sont appelés à discerner les charismes des laïcs, à en faire la promotion, à les soutenir et à les responsabiliser en leur confiant avec prudence certaines charges ecclésiales, dans l'attention et le respect de leur liberté selon *LG* 37, 3. Les domaines dans lesquels l'aide des prêtres est nécessaire vont être précisés. Il s'agit principalement du domaine du mariage et de la famille. En GS 52, § 5, l'assistance des prêtres à l'égard des époux et familles est importante au moyen de la direction spirituelle, la liturgie, l'enseignement et la pastorale familiale. *AG* 39, 2 se penche sur le soutien des prêtres auprès des laïcs dans le cadre de leur apostolat (évangélisation) dans les domaines suivants : catéchèse, famille, écoles, mouvements d'action catholique. Pour *SC* 14, les prêtres doivent agir de telle sorte que les laïcs ne restent pas passifs mais puissent se rendre actifs dans la célébration liturgique au vu de son importance dans leur vie et dans leur engagement en tant que témoins du Christ dans le monde.

---

[434] Jacques LECLERCQ : « Ce chapitre IV de la Constitution ''Lumière des nations'' est l'aboutissement de tout le mouvement qui a transformé l'Église au XX^e^ siècle par la mise en valeur du rôle du laïcat. Autrefois les laïcs étaient considérés comme des chrétiens passifs, toute l'action de l'Église étant concentrée dans le clergé ; l'Église active était le clergé, les laïcs, l'Église passive, sauvant leur âme dans l'obéissance. », *Vatican II…*, p. 51.

[435] *LG* 30.

Il en va même de la responsabilité des pasteurs sacrés. *SC* 18 invite les prêtres à vivre en lien avec les fidèles leur vie liturgique. En d'autres termes, les prêtres doivent permettre aux fidèles de mieux vivre la liturgie. *SC* 19 parle de l'apport des prêtres dans la formation liturgique des laïcs qui demeure une tâche et une responsabilité des prêtres en tant que modèles. Pour *SC* 48, la liturgie surtout eucharistique requiert la participation active et pleine des fidèles. Ainsi, faut-il rendre accessible le sens des rites liturgiques : la Parole de Dieu (homélie soignée et compréhensible), l'eucharistie, l'offrande aussi de leurs personnes, pour une union forte, profonde et intime avec Dieu. L'aide des évêques et des prêtres envers les fidèles pour une participation consciente aux assemblées liturgiques notamment par le chant est réaffirmée en *SC* 114. Enfin, dans le domaine de la liturgie, pour *SC* 127, les prêtres comme les évêques experts en arts sacrés, veilleront à assurer une bonne formation aux artistes chrétiens en ce qui concerne l'art sacré.

De plus, nous le savons, les laïcs ont un rôle important dans l'apostolat de l'Église. Pour mener à bien leur mission qui consiste à apporter le message du Salut au monde, ils ont besoin de l'éclairage et du soutien des prêtres dans l'effectivité de leurs initiatives diverses. Certes, les prêtres n'auront pas la solution à tout. Toutefois, ils (les prêtres) sont exhortés à aider les laïcs à faire usage de leurs compétences à tous les niveaux, à les former à la conscience responsable de leur rôle et de leur engagement au sein de l'Église. Les laïcs ne sont pas des chrétiens de seconde zone mais ils sont membres du peuple de Dieu à part entière. Voilà pourquoi tous les domaines de leur vie sont concernés par l'évangélisation (ecclésial, familial, professionnel, sociétal). Par exemple, en *AA* 7-8, les pasteurs amènent et conduisent les laïcs à une prise de conscience aiguë de leur rôle dans leur mission de charité dans la Caritas et au service des personnes malades, car « l'action caritative est le sceau de l'apostolat chrétien »[436]. De même, en *AA* 16-19 et *AA* 20-21, les prêtres avec discernement soutiendront les divers modes d'engagement des laïcs car ceux-ci ont le droit d'agir soit seuls soit en groupes (au sein des associations ou de toute autre entité ecclésiale) dans le seul but de témoigner de leur foi dans l'Église et dans le monde. En *AA* 22 les laïcs engagés dans l'Église ont droit au respect et au soutien des pasteurs dont le rôle, selon *AA* 22, 1 serait d'accueillir et de reconnaître les compétences des laïcs dans les domaines qui sont les leurs et de leur donner les moyens pour la réalisation de leurs actions. Au chapitre V sur les dispositions à observer pour un apostolat des laïcs au sein de l'Église, *AA* 23, 1 montre le lien nécessaire entre l'apostolat des laïcs et celui du ministère hiérarchique avec le souci pour celui-ci d'organiser les divers modes d'apostolat

[436] *AA* 7-8.

au sein de l'Église. Pour *AA* 24, 1 le rôle de la hiérarchie auprès des laïcs est de les aider, de les assister et de les soutenir dans leur mission en vue du bien de l'Église en conformité avec sa doctrine. En ce sens, les pasteurs doivent être favorables aux initiatives des laïcs, les discerner et les promouvoir. Ils doivent aussi leur apporter une assistance spirituelle et leur inculquer l'enseignement de l'Église afin que tout soit ordonné au bien commun du Peuple de Dieu **(**cf. aussi *AA* 25). Quant à *AA* 25, 2, il est préconisé le choix de prêtres idoines comme aumôniers auprès des laïcs avec pour objectif de faire le lien entre la hiérarchie et les laïcs ainsi que de leur apporter l'aide spirituelle et doctrinale nécessaire. Les aumôniers pourront aussi par leurs conseils avisés et leur esprit de dialogue devenir facteurs d'unité entre la hiérarchie et le laïcat. De plus, le rôle des prêtres est déterminant dans la formation des laïcs en ce sens que cette formation est une nécessité, une exigence et une urgence à la lumière des diverses évolutions socio-politiques du monde et des situations de vie existentielles des hommes. Aussi, est-ce dans ce cadre que la formation des laïcs sera pluridimensionnelle, à savoir doctrinale, spirituelle, pastorale, humaine, sociale, politique, religieuse, technique, et scientifique. D'où selon *AA* 30, 3, elle doit faire l'objet de préoccupation permanente des prêtres par la catéchèse, les prêches, la direction spirituelle, bref par tout leur ministère. Cette aide est aussi indispensable dans le domaine de l'œcuménisme comme l'indique le décret sur l'œcuménisme « *Unitatis redintegratio* ». En effet, l'unité des chrétiens est d'une importance capitale pour le Concile. Il suffit de se rapporter à la présence notable des représentants des confessions chrétiennes non catholiques lors des débats conciliaires et aux références récurrentes à leur égard ainsi qu'aux propos courtois à eux adressés par les différents papes qui ont salué admirablement leur présence remarquée et remarquable. D'où en *UR* 10, 3 l'argument que la formation à l'œcuménisme des prêtres est une nécessité et une aide pour les fidèles chrétiens dans le cadre de l'œcuménisme. Dans le chapitre 1er sur la doctrine de l'Église (tâches de l'Église) dans le décret sur les moyens de communication sociale, en *IM* 3, 3 l'obligation est faite aux prêtres d'instruire convenablement les fidèles quant à un usage efficient des moyens de communication sociale dans l'objectif du salut. Enfin, dans *Optatam totius,* il est recommandé en OT *19,* 1, une bonne formation spirituelle des séminaristes afin qu'ils soient de véritables aides dans la direction des âmes des fidèles qui leur seront confiés. *OT* 20 mentionne qu'il faudrait former les séminaristes dans l'aide à apporter aux laïcs dans leur apostolat.

Comme on l'a déjà observé, Vatican II dans ses divers documents sur le ministère presbytéral, insiste sur le lien indéfectible entre les prêtres et l'épiscopat et note que le ministère presbytéral ne peut pas se concevoir en dehors de celui des évêques. Cela est visible dans le

processus d'incardination, dans l'unité du presbyterium en communion avec l'évêque et dans l'exercice des charges ministérielles qui sont communes. Cependant, les prêtres exercent leur mission dans la dépendance des évêques. Ce qu'il faudrait retenir ici, est surtout le fait que les prêtres sont perçus à plusieurs reprises comme des collaborateurs avisés de l'ordre épiscopal car la source de leurs sacerdoces respectifs est l'unique sacerdoce du Christ. Ensuite, tout en faisant une distinction entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel, Vatican II révèle leur lien, leur unité. Car comme on le voit dans *LG* 32, 3 qui reprend de manière brève ce qui a été déjà dit de l'égale dignité entre tous les membres du peuple de Dieu malgré la particularité des ministères ou états de vie ecclésiaux, il existe néanmoins une union et un lien constant entre le clergé et le laïcat. Les prêtres comme tous les ministres sacrés, doivent vivre leur ministère dans un esprit de service vis-à-vis des laïcs : « Le sacerdoce des évêques et des prêtres est ordonné au sacerdoce commun. Il est à son service, afin que l'Église soit tout entière sacerdotale. Il est grand d'être laïc. C'est pourquoi il est si grand d'être au service des laïcs en étant évêques, prêtres, diacres […][437]. » Quant aux laïcs, ils apporteront leur aide aux prêtres, puisqu'ils vivent une sorte de fraternité ecclésiale en Jésus-Christ. Cela est d'autant vrai qu'il existe un lien ontologique entre les prêtres et les laïcs dans la mesure où comme l'affirme si bien Jacques Leclercq : « D'ailleurs il ne faut pas oublier que les prêtres et les évêques sont tous d'anciens laïcs. L'état laïc est l'état de l'universalité du genre humain ; mais un certain nombre de laïcs sont retirés de l'état laïc à un moment donné pour être consacrés aux fonctions sacrées[438]. » Enfin, l'union des pasteurs et des laïcs est le signe et le témoin d'une Église présente aux hommes voire au monde. En effet, comment l'Église pourrait-elle exposer au monde le message d'amour et de salut, si ses différents membres sont divisés ou opposés ? C'est en cela que Vatican II parle d'une véritable collaboration ou coopération ou encore de complémentarité entre le ministère des prêtres et le ministère des laïcs. Cette collaboration est d'autant nécessaire dans la mesure où l'importance des laïcs dans l'Église n'est pas uniquement la résultante du manque ou de la rareté des prêtres mais parce qu'ils font partie intégrante du peuple de Dieu.

Que retenir de notre analyse ? Les documents conciliaires relatifs au ministère et à la vie des prêtres sont riches d'enseignements. D'abord, ils mettent en lumière le triple lien du ministère presbytéral : le prêtre est foncièrement uni au Christ grand-prêtre, instaurateur d'un sacerdoce nouveau et définitif ; le ministère presbytéral est un ministère d'Église car on devient

[437] Mgr Raymond BOUCHEX, *À la découverte de…*, p. 62.

[438] Jacques LECLERCQ, *Vatican II…*, p. 48.

prêtre non pas pour soi-même, mais pour l'Église, Famille de Dieu ; le ministère presbytéral se vit et se manifeste dans la communion hiérarchique intrinsèque avec l'Ordre épiscopal dont il est subordonné. Ensuite, cette triple relation révèle que la consécration que donne le sacrement de l'ordre destine les prêtres à une mission : ils sont tenus de conduire par l'annonce de la Bonne Nouvelle et dans tous les aspects de leur vie les hommes vers Dieu. Le commentaire a donc permis de prendre conscience d'une part, qu'il n'y a pas d'opposition entre consécration et apostolat qui sont à l'évidence les deux mamelles du ministère presbytéral et d'autre part qu'à travers le ministère presbytéral, la dimension théocentrique du salut se conjugue nécessairement avec sa dimension anthropocentrique[439]. À l'image du Christ consacré et envoyé du Père, les prêtres sont eux aussi consacrés par l'Esprit et envoyés par le Christ au monde (cf. Matthieu 28,16-20). Enfin, l'on pourrait déceler une certaine évolution de la théologie du ministère presbytéral lors de Vatican II contrairement à ce que l'on disait des prêtres avant le Concile dans le sens où la théologie pré-conciliaire considérait les prêtres comme des *alter Christus* dotés de super pouvoirs. Vatican II parle plutôt de *agere in persona Christi* assurant ainsi que les prêtres ne remplacent par le Christ mais le rendent présent.

Cependant, nous savons qu'entre Vatican II et nous, il y a plus de cinquante ans. Ces années ont été le témoin de bouleversements socio-politique, économique, anthropologique et religieux. De la même manière, la réflexion théologique ne s'est pas arrêtée il y a cinquante ans, mais elle a continué à se développer et à s'adapter aux mutations du monde d'aujourd'hui. Les évolutions diverses et multiformes vont, à n'en point douter, modifier sinon nous mener à une perception autre de la figure presbytérale partout dans le monde. De Vatican II à nos jours, le ministère des prêtres ne s'exerce pas et ne se vit pas de la même manière.

[439] Le lien entre la dimension théocentrique et la dimension anthropocentrique sera étudié dans le parcours relatif à la nouveauté apportée par Vatican II.

CHAPITRE TROISIÈME

L'ÉVOLUTION DE LA FIGURE DU MINISTÈRE PRESBYTÉRAL

Le ministère presbytéral a subi des mutations post-Vatican II. L'intérêt de la présente réflexion est donc de déceler depuis Vatican II jusqu'à nos jours la manière dont se comprend et se vit le ministère des prêtres. Dans ce chapitre, nous voudrions faire appel au Concile de Trente qui définit de manière systématique, pour la première fois, la figure des prêtres. L'évocation de Trente nous est par conséquent nécessaire pour mieux saisir ce que Vatican II a apporté de neuf et de décisif dans l'approche du sacerdoce presbytéral. Autrement dit, nous mettrons en parallèle Trente et Vatican II afin de faire ressortir la nouveauté du dernier concile. Puis, notre travail s'attachera à scruter la conception du ministère et de la vie des prêtres selon le Magistère récent chez les papes saint Jean-Paul II, Benoît XVI et François ainsi que dans les documents de la Congrégation pour le Clergé. L'objectif principal d'une telle approche est de noter les singularités des uns et des autres dans la manière dont ils abordent la question. Enfin, nous verrons ce que disent les théologiens contemporains relativement à notre sujet d'étude avec pour référent principal Bernard Sesboüé dans son ouvrage *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*[440].

I. Le ministère presbytéral à Trente

Trente ans après le début de la Réforme, s'est tenu le concile de Trente. Il fut perçu comme une tentative de réponse à la critique de Luther. Ou encore, Trente était qualifié de concile de contre-réforme pendant des siècles dans la mesure où il apparaissait comme une contestation de la Réforme. Mais son importance demeura indéniable dans la manière dont l'Église s'identifia en tant que confession catholique. Il s'étala sur dix-huit ans de manière discontinue (13 décembre 1545 - 4 décembre 1563), en trois périodes[441] ponctuées par deux

[440] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. « Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes » N°12, 1996.

[441] Hubert JEDIN : « Les deux premières périodes conciliaires, qui s'étendirent de 1545 à 1547 et de 1551 à 1552, étaient tournées vers l'Allemagne, le pays où la division de la chrétienté avait pris naissance. C'était sur le plan de la politique ecclésiastique que l'on tenta d'abord de résoudre le conflit. […] La troisième et dernière période du concile de Trente, qui dura de 1562 à 1563, revêt un caractère différent des périodes antérieures. […] Il s'agit bien plutôt d'un concile tourné vers des objectifs d'ordre interne. […] Cette troisième période commença donc le 18 janvier 1562 et se poursuivit jusqu'à sa clôture, les 3 et 4 décembre 1563. Son œuvre principale se situe sur le terrain de la réforme ecclésiastique. », *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563*, Paris, Desclée, 1965, pp. 196-197 et 199.

interruptions[442]. Vingt-cinq sessions ont émaillé le déroulement de Trente[443] avec la succession de cinq papes[444]. Malgré son caractère onéreux pour les comptes du Vatican[445], ouvert en 1545 après plusieurs reports, le concile tridentin a vu très peu de participants (cent quatre-vingt-quinze)[446]. Cinq objectifs lui furent assignés perceptibles dans le décret d'ouverture lu par le légat du pape en la personne de Del Monte : « […] l'accroissement et l'exaltation de la foi et de la religion chrétienne, […] l'éradication des hérésies, […] la paix et l'union de l'Église, […] la réforme du clergé et du peuple chrétien, […] l'humiliation et l'anéantissement des ennemis du nom chrétien […][447]. »

Pour une meilleure approche et compréhension de Trente, il est nécessaire d'analyser le contexte historico-théologique ayant précédé sa convocation et son déroulement en l'occurrence la Réforme protestante à travers deux figures : Luther et Calvin.

1. Le contexte historico-théologique de la Réforme et sa conception du ministère presbytéral : Luther et Calvin

Le contexte historico-théologique de la Réforme est fortement marqué par la révolte de Luther vis-à-vis principalement de la pratique des indulgences en vigueur à cette période.

1.1. Le contexte historico-théologique

Martin Luther est un moine augustinien, professeur de théologie et prédicateur réputé. Né le 10 novembre 1483 à Eisleben en Saxe, il décède en 1546. Son œuvre colossale et sa réforme ont influencé presque tout l'Occident[448]. Il suscite un véritable séisme au sein même de l'Église par sa prise de position farouche à l'égard des pratiques ecclésiales de son temps, et en particulier vis-à-vis de la question des indulgences[449], une pratique de l'Église datant du III[e]

[442] Cf. Marc VENARD, « *Le concile Latran V (1512-1517) et le concile de Trente (1545-1563) »* dans Giuseppe ALBERIGO, Alberto MELLONI, Lorenzo PERRONE, et al., (sous la dir. de G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome I. L'histoire*, Paris, Cerf, Coll. Le Magistère de l'Église, 1994, Col. 2, p. 309.

[443] Trente a eu vingt-cinq sessions réparties ainsi : de 1545 à 1549 : premier acte/ huit sessions ; de 1551 à 1552 : deuxième acte/ six sessions et de 1562 à 1563 : troisième acte/ onze sessions.

[444] Paul III (1534-1549) ; Jules III (1550-1555) ; Marcel II (9 avril 1555-30 avril) ; Paul IV (1555-1559) ; Pie IV (1559-1565).

[445] Cf. Alain TALLON, *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, Coll. Histoire, 2000, p. 33.

[446] Cf. Marc VENARD, *art. déjà cité*, dans Giuseppe ALBERIGO, Alberto MELLONI, Lorenzo PERRONE, et al…, *Les conciles œcuméniques, Tome I…*, p. 307, Col. 1.

[447] *Decretum de inchoando concilio* (*Décret d'ouverture du concile*), Session I du 13 décembre 1545, Giuseppe ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2. Les Décrets, Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, Coll. Le Magistère de l'Église, 1994, p. 1345 (660).

[448] Cf. Marc LIENHARD, *Martin Luther…*, p. 5.

[449] Canon 992 : « L'indulgence est la remise devant Dieu de la peine temporelle due pour les péchés dont la faute est déjà effacée, que le fidèle bien disposé, et à certaines conditions définies, obtient par le secours de l'Église qui, en tant que ministre

siècle qui vise à réintégrer en son sein tous les apostats. Les indulgences obtiennent courant XI[e] siècle ou XII[e] siècle leur forme juridique consistant à une remise de la peine temporelle partielle ou totale par l'Église après que le pénitent ait eu à poser des actes de piété tels que des pèlerinages, des actions charitables, des dévotions, des mortifications. Et comme le dit Marc Lienhard : « Les indulgences répondaient à l'inquiétude religieuse de l'époque. Pour bien des fidèles, elles permettaient précisément de ''subsister'' devant le Dieu juge, puisqu'ils avaient fait pénitence et que l'Église leur avait donné des assurances. Des confusions s'installèrent dans l'esprit des plus simples, qui pensaient que, par l'acquisition d'une indulgence, c'était non seulement la peine qui était remise, mais aussi la faute. Par ailleurs, la peur face au Dieu juge et face à l'au-delà avait entraîné l'idée que l'effet de l'indulgence s'étendait aussi aux peines infligées par Dieu dans le purgatoire. Le produit de la vente des indulgences était destiné à la construction de la basilique Saint Pierre de Rome, mais l'archevêque Albert de Mayence[450] qui organisait la vente des indulgences touchait un pourcentage[451]. » Dans le contexte religieux de l'époque, on remarque donc que les indulgences expriment un besoin de protection général, d'assurance et de sûreté. D'où leur succès. Cependant, on observe à cette période, une pratique mercantile liée à l'obtention des indulgences par l'achat d'actes de charité et vulgarisée par l'essor de l'imprimerie aux XV[e] et XVI[e] siècles. On note également l'abus des prêtres qui monnayaient leurs services dans l'administration des indulgences. Cette pratique de l'Église qui a suscité un certain engouement au sein du peuple chrétien surtout lors de la construction de la basilique Saint Pierre de Rome, est dénoncée par Jean Hus, John Wyclif et principalement Luther.

Luther, dans sa logique de l'inutilité des œuvres, est contre les indulgences qu'il qualifie d'œuvres mortes et perçoit comme une forme d'achat de son salut**.** La pratique de l'indulgence est révoltante, qualifiée de corruption voire de simonie et elle est contraire à la doctrine de salut. Tels sont l'indignation et le reproche indirects de Luther au pape dans un courrier adressé à l'archevêque de Mayence et de Magdebourg le 31 octobre 1517. Dans sa missive, il attire

de la rédemption, distribue et applique avec autorité le trésor des satisfactions du Christ et des saints. », *Code de droit canonique* de 1983.

[450] En tant qu'archevêque de Magdebourg, Albert de Brandebourg avait obtenu auprès de Jakob Fugger, riche banquier d'Augsbourg, un prêt afin de s'attirer les bonnes grâces de Léon X et obtenir l'archevêché de Mayence. Pour le rembourser il vendit des indulgences dont il toucha une commission. Ce fut cette opération que dénonça Luther et qui est considérée comme le point de départ du schisme protestant.

[451] Marc LIENHARD, *Martin Luther…*, pp. 73-74 ; cf. aussi le très bel article de Nicole DE LAHARPE, « *Le combat de Luther contre le pape* », dans Jean SCHILLINGER, et al., *Martin Luther…*, p. 89 qui traite des indulgences par un bref aperçu historique sur cette question, les motifs de son institution, le climat spirituel ambiant de l'époque ayant favorisé son essor et sa pratique.

l'attention de celui-ci sur la pratique des indulgences en cours vue comme une tromperie ou un leurre à l'égard des fidèles :

« ''Père vénérable en Dieu, prince très illustre, veuille votre grâce jeter un œil favorable sur moi qui ne suis que terre et cendre, et recevoir favorablement ma demande avec la douceur épiscopale. On porte par tout le pays, au nom de Votre Grâce et Seigneurie, l'indulgence papale pour la construction de la cathédrale de Saint-Pierre de Rome. Je ne blâme pas tant les grandes clameurs des prédicateurs de l'indulgence, lesquels je n'ai point entendus, que le faux sens adopté par le pauvre, simple et grossier peuple, qui publie partout hautement les imaginations qu'il a conçues à ce sujet. Cela me fait mal et me rend malade… Ils croient que les âmes seront tirées du Purgatoire dès qu'ils auront mis l'argent dans les coffres. Ils croiront que l'indulgence est assez puissante pour sauver le plus grand pécheur, celui (tel est leur blasphème) qui aurait violé la Sainte-Mère de notre Sauveur !... Grand Dieu ! Les pauvres âmes seront donc sous le sceau de votre autorité, enseignées pour la mort et non pour la vie ! Vous en rendez un compte terrible, dont la gravité va toujours croissant…''[452] »

Ainsi dans ses quatre-vingt-quinze thèses dont l'objectif essentiel est d'être une attaque en règle contre la pratique des indulgences, il affirme avec clarté que la doctrine des indulgences est assimilable à de l'« ivraie » (n. 11), une tromperie du peuple, un mensonge au peuple car la remise totale des peines est une prérogative divine (cf. n. 24). Il dénonce aussi leur caractère absurde et factice et les abus qui en découlent dans la mesure où une pièce équivaudrait à une âme sauvée[453]. De plus, la célébration des anniversaires des défunts est révélatrice de l'inanité des indulgences au n. 83. Car pour Luther, les œuvres de charité sont plus importantes et nécessaires que l'achat d'une indulgence. Il invite les fidèles à cet effet, à utiliser leur argent pour des actes d'aumône envers les personnes démunies ou pour subvenir à leurs besoins, acte de loin plus utile[454]. Les indulgences sont également une forme de spoliation et d'abus des fidèles, du racket au n. 50. Elles sont le contraire de l'Évangile car elles manifestent le laxisme

[452] LUTHER, *Mémoires de Luther,* traduits et mis en ordre par Jules Michelet, Édition présentée et annotée par Claude Mettre, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Mercure de France, Collection Le Temps retrouvé, 1990, 2006, *Livre Premier* 1483-1521, p. 71.
[453] LUTHER : « 27. Ils prêchent l'homme, ceux qui disent qu'aussitôt tintera l'argent jeté dans la caisse, aussitôt l'âme s'envolera (du purgatoire). 28. Il est certain que dès que la pièce tinte dans la caisse, le gain et la cupidité peuvent être augmentés ; mais l'intercession de l'Église dépend de la volonté de Dieu seul. […] 33. Il faut se méfier au plus haut point de ceux qui disent que les indulgences du pape sont l'inestimable don divin par lequel l'homme est réconcilié avec Dieu. […] 75. Penser que les indulgences sont si puissantes qu'elles pourraient faire absoudre un homme, même si, par impossible, il avait violé la mère de Dieu, c'est déraisonner. », *Mémoires de Luther*, p. 96.
[454] Martin LUTHER : « 43. Il faut apprendre aux chrétiens que celui qui donne aux pauvres ou prête à celui qui est dans le besoin, fait mieux que s'il achetait des indulgences. […] 45. Il faut apprendre aux chrétiens que celui qui voit un pauvre et, sans lui prêter attention, donne pour les indulgences appelle sur lui-même non les indulgences du pape, mais la colère de Dieu. / 46. Il faut apprendre aux chrétiens que s'ils ne sont pas comblés de biens superflus, ils sont tenus de conserver chez eux ce qui leur est nécessaire et de ne le dissiper en aucune façon pour des indulgences. », *Des bonnes œuvres* (1520), dans, *Œuvres*, Tome I, traduit par Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1957, p. 96.

par rapport au caractère exigeant du message du Christ[455], une âpreté au gain au n. 67. Toujours est-il que pour Luther, le caractère cupide des indulgences relève d'une forme de simonie discrète. D'où sa dénonciation puisqu'il n'existe aucun fondement scripturaire de leur pratique ou de leur nécessité au n. 18. Les indulgences sont un refus explicite de la pénitence et par conséquent de la Croix du Christ. Dans son livre intitulé *De la Captivité babylonienne,* il déclare ceci : « Les indulgences ne sont que des fourberies des courtisans romains[456]. »

Aussi, pour marquer son indignation, Luther affiche-t-il ses quatre-vingt-quinze thèses sur la porte du château de Wittenberg en Allemagne, le 31 octobre 1517[457]. Les points centraux de sa revendication portent sur la *sola scriptura* qui affirme que l'Écriture est la seule autorité et non le Magistère de l'Église. On n'a donc pas besoin d'un pape dont l'infaillibilité en matière de foi est attaquée par Luther ni d'un Magistère pour l'interprétation exclusive, unilatérale et authentique de la Bible. Les chrétiens, guidés par l'Esprit reçu au baptême en sont capables[458]. Autrement dit le sacerdoce universel donne à tous la possibilité et la capacité d'interpréter l'Écriture. Il y a aussi la *sola fide* stipulant que seule la foi des fidèles suffit avec pour toile de fond le sacerdoce universel. Enfin, nous avons la *sola gratia* qui énonce que le salut est l'œuvre de la grâce de Dieu[459]. Luther propose aussi une réforme de la liturgie par l'apport de la musique pour l'assemblée et il formalise les points essentiels de sa revendication plus tard en 1529 dans ses *Petit et Grand Catéchisme*[460].

---

[455] Martin LUTHER : « 62. Mais le vrai trésor de l'Église, c'est le sacro-saint Évangile de la gloire et de la grâce de Dieu. /63. Mais cet Évangile rencontre avec raison la plus grande aversion, car il fait des premiers les derniers. /64. Au contraire, le trésor des indulgences reçoit, avec raison, le meilleur accueil, car il fait des derniers les premiers. /65. C'est pourquoi les trésors de l'Évangile sont des filets avec lesquels on pêchait autrefois les hommes pourvus de biens. /66. Les trésors des indulgences sont des filets avec lesquels on pêche maintenant les biens des hommes. », Des *bonnes œuvres* (1520), dans, *Œuvres*, p. 96.

[455] *De la Captivité babylonienne de l'Église. Prélude, 1520*, dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II*, traduit par Pierre JUNDT et René ESNAULT, Genève, Labor et Fides, 1966, p. 163.

[456] *De la Captivité babylonienne de l'Église. Prélude, 1520*, dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II*, p. 163.

[457] Marc LIENHARD : « La vie de Luther bascule en 1517. Les quatre-vingt-quinze thèses contre les indulgences le propulsent en quelques semaines sur la scène de l'histoire. Au départ, certes, il ne l'avait pas voulu. Par ses thèses, il entendait simplement, en tant que docteur en théologie, protester contre un abus dans la pratique ecclésiale et prendre position sur des questions doctrinales qu'il jugeait ouvertes. », *Martin Luther…*, p. 73. Les thèses de Luther sont en annexes.

[458] Martin LUTHER : « Ils prétendent être les seuls maîtres de l'Écriture, encore que, leur vie durant, ils ne l'étudient jamais ; ils s'arrogent l'autorité exclusive et nous font accroire par des paroles impudentes que le Pape ne peut se tromper dans le domaine de la foi, qu'il soit méchant ou bon, mais ils ne peuvent pas apporter à ceci le moindre commencement de preuve. », *Œuvres, Tome II*, p. 89. Ou encore Martin Luther : « Il n'est donc pas nécessaire de recourir à une autorité extérieure à l'Écriture telle que le magistère de l'Église ou tel ou tel homme illuminé. Le fait que l'Église ait approuvé les quatre évangiles et décidé du canon ne fait pas du magistère un "arbitre". L'Écriture est "reine qui doit régner, tous lui doivent obéissance et doivent lui être soumis. Ils ne doivent pas être ses maîtres, ses juges ou ses arbitres, mais de simples témoins, des disciples et des confesseurs, que ce soit le pape ou Luther, ou Augustin ou Paul, ou un ange du ciel". », *Œuvres, Tome II*, p. 180. Cf. aussi Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*, Traduction et commentaires par Philippe BÜTTGEN, Bilingue allemand-français, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Essais, 1996, 163 pages.

[459] John W. O'MALLEY : « Le succès de Luther tenait certainement en grande partie à son message religieux. Sa doctrine de la justification par la seule foi, aussi mal comprise fût-elle, touchait une corde sensible. Le peuple adhéra à un enseignement qui proposait une relation plus personnelle avec Dieu fondée directement sur le texte de l'Écriture. », *Le Concile de Trente…*, p. 69.

[460] Bernard COTTRET : « Le bilan mitigé des visites pastorales effectuées sur le terrain tempera ce bel optimisme. Que d'ignorances partout dans les paroisses, en proie à la misère spirituelle et au désarroi… Ce constat explique la rédaction de

Le 28 novembre 1518 Luther appelle à un concile général et exprime ainsi clairement que le concile est au-dessus du pape dans la ligne des conciles de Constance et de Bâle. Ce qui lui vaut d'être condamné pour hérésie[461]. De plus, à partir de 1520, on note la floraison de l'activité littéraire de Luther avec la parution de ses grands écrits **:** *À la noblesse chrétienne de la nation allemande* (août 1520), *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église* (octobre 1520), *De la liberté du chrétien* (novembre 1520). Luther est bien aidé en cela par le développement de l'imprimerie qui devient un facteur de la propagande de sa réforme[462]. En effet, il est bien connu que la diffusion de la Bible en langue allemande par exemple, encouragée par Luther[463], a accéléré l'expansion des idées nouvelles. D'une manière générale, la pensée et le savoir ont pu s'échapper de l'univers confidentiel des universités pour trouver un public beaucoup plus large. Toutefois, en réaction aux actes de Luther, en 1520, le pape Léon X par la bulle *Exsurge Domine*[464], exige la destruction de ses ouvrages. Par la suite, il prononce contre lui un anathème et une excommunication en 1521 par la bulle *Decet Romanum pontificum*[465]. Par contre, Luther ne faiblit pas dans sa volonté de révolte et appelle de nouveau à un concile pour réformer l'Église[466], et tient des propos durs envers le pape qualifié de « juge prévaricateur, endurci, hérétique et apostat »[467], de « très grand pécheur »[468] voué à l'Enfer.

La forte charge de Luther contre le pape est également le fil conducteur de son œuvre *De la papauté de Rome, contre l'illustre romaniste de Leipzig* (1520). Dans son écrit, Luther refuse l'origine divine du ministère du pape et la mainmise de Rome sur l'économie allemande[469]. Pour lui, le pape est un faux Christ**,** ou encore l'« Antéchrist »[470]. Par conséquent, il ne peut pas se déclarer Vicaire du Christ car l'Église du Christ est une communauté spirituelle

---

deux œuvres pédagogiques, destinées à populariser la foi chrétienne. Le *Catéchisme allemand* ou *Grand Catéchisme* fut suivi du *Petit Catéchisme à l'usage des pasteurs et des prédicateurs peu instruits*. », *Histoire de la réforme protestante XVI^e – XVIII^e siècle*, p. 78.

[461] Le qualificatif d'hérésie à l'encontre d'un appel à un concile qui n'émane pas du pape est attribué au Pape Pie II dans sa bulle *Execrabilis* de 1460 selon Alain TALLON, *Le concile …*, pp. 13-14.

[462] Bernard COTTRET : « Le succès de la Réforme est directement liée à l'aventure de l'imprimerie. Dans les trois ans qui suivent les 95 Thèses, on estime à trois cent mille exemplaires le total atteint par les différents écrits de Luther. Si l'on pense que la population des lisant-écrivant n'excédait pas les quatre cent mille, soit moins de 3% des seize millions d'habitants de l'Allemagne du temps, l'on a une idée du rayonnement considérable de l'écrivain. », *Histoire de la réforme protestante…*, p. 43

[463] Luther a lui-même traduit le Nouveau Testament en 1521.

[464] Luther va brûler cette bulle papale qu'il qualifie de « "Bulle de l'Antéchrist" », Nicole DE LAHARPE, *art. déjà cité*, dans Jean SCHILLINGER, et al., *Martin Luther…*, p. 93.

[465] Édith WEBER, *Le Concile de Trente (1545-1563) et la musique. De la Réforme à la Contre-Réforme*, 2^e éd. rév., (Musique-Musicologie, 12), Paris, Honoré Champion, 2008, p. 26.

[466] La possibilité d'appeler à un concile en dehors du pape pour tout baptisé quand le pape est cause de scandale constitue le 3^e mur à briser dans *À la Noblesse…* dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II …*, pp. 92.

[467] Monique SAMUEL-SCHEYDER, *art. déjà cité* dans Jean SCHILLINGER, et al., *Martin Luther…*, p. 36.

[468] *À la Noblesse…* dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II…*, p. 137.

[469] *De la papauté de Rome, contre l'illustre romaniste de Leipzig*, (1520), dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II…*, p. 16.

[470] Le pape est qualifié de « l'Antéchrist ou de son plus proche précurseur. », *À la Noblesse…*, dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II…*, pp. 23. 39 ; cf. aussi les pages 89, 101, 114 et 136.

et invisible née de la foi en Jésus-Christ[471]. Ici il y a une remise en cause de la primauté du pape qui n'est qu'un messager parmi tant d'autres, ni plus, ni moins[472]. Sa protestation prend de l'ampleur particulièrement en Allemagne où le clergé est en conflit avec les princes allemands. Ces derniers s'érigent en protecteurs de Luther, donnant ainsi une dimension politique à ses revendications. Les critiques de Luther déterminent par la suite la perception du ministère presbytéral chez les Réformateurs.

1.2. La conception des Réformateurs du sacrement de l'ordre

Comment les initiateurs de la Réforme envisagent-ils le sacrement de l'ordre y compris le ministère presbytéral ? Ici, nous verrons les positions de quelques grands réformateurs que sont Luther et Calvin.

1.2.1. Le sacrement de l'ordre chez Luther

Luther fait d'abord des constats alarmants qui peuvent être résumés comme suit :

- « Non résidence des curés de paroisses ;
- absentéisme, superstitions ;
- vie mondaine du clergé ;
- scandale des indulgences ;
- musique lascive, impure, profane, incompréhension du texte…[473] »

Par la suite, il décline dans ses quatre-vingt-quinze thèses, les trois grands principes de son approche déjà énumérés que sont *la sola scriptura, la sola fide* et *la sola gratia*. Ces principes ont pour référent essentiel l'unique médiation du Christ en dehors de tout mérite attribué à l'homme. À cette époque en effet, Luther est très préoccupé par le salut en Jésus-Christ qui nous justifie au nom de la gratuité de l'amour de Dieu. Pour cela, il prend appui sur la lettre aux Romains comme donnée scripturaire importante dans son élaboration théologique de la justification **:** « Cette épître est la véritable pièce maîtresse du Nouveau Testament et le plus pur de tous les évangiles. Elle vaut et mérite bien non seulement qu'un chrétien la connaisse par cœur mot à mot, mais encore qu'il ait quotidiennement affaire à elle, comme à un pain

[471] *De la papauté de Rome, contre l'illustre romaniste de Leipzig*, (1520) dans Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II…*, pp. 28 et 30.
[472] Martin LUTHER, *Œuvres, Tome II…*, p. 29.
[473]Édith WEBER, *Le Concile de Trente (1545-1563) …*, p. 69.

quotidien de l'âme, car elle ne peut jamais être trop et trop bien lue et contemplée. Et plus on la pratique, plus précieuse elle est, et meilleur est son goût[474]. » En conséquence, dans son ouvrage *Préface à l'épître de Saint Paul*, il affirme et réaffirme que la foi demeure le seul critère de la justification de l'homme[475] car elle le purifie de ses péchés[476].

La justification est le thème récurrent de la plupart de ses écrits comme de ses thèses de 1536[477], *De la liberté du chrétien*, etc. Certes Luther ne dénie aucune valeur aux œuvres humaines. Elles sont importantes, mais elles ne causent pas le salut et elles ne se réalisent pas en dehors de la foi. L'état de l'homme est l'état de pécheur, de l'homme qui ne peut rien faire de lui-même pour en sortir. L'homme en est marqué comme quelque chose d'inné (il se base sur Osée 13,9 qui montre le caractère fondamentalement pécheur de l'homme perdu[478]), d'où l'inutilité des œuvres. Seule la foi justifie et sauve de l'inanité des œuvres[479]. Car les œuvres ne sont indispensables à l'homme que pour maîtriser son corps esclave du péché[480]. Autrement dit, les œuvres bonnes et justes sont la conséquence de notre justification : « Des œuvres bonnes et justes ne feront jamais un homme bon et juste, c'est un homme bon et juste qui fait des œuvres bonnes et justes[481]. » L'homme n'est pas déterminé par ce qu'il fait. Mais les actes qu'il pose sont le reflet de ce qu'il est en lui-même.

---

[474] Martin LUTHER : « '' [La justification par la foi est] l'article principal de notre doctrine […]. Ce seul article maintient l'Église du Christ ; là où cet article est perdu, le Christ ainsi que l'Église sont perdus, et ni la connaissance des doctrines ni l'Esprit ne demeurent. Il est le soleil, le jour, la lumière de l'Église.'' », *Préface à l'épître de saint Paul aux Romains* (1522), dans *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*, Traduction et commentaires par Philippe BÜTTGEN, Bilingue allemand-français, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Essais, 1996, p. 85.

[475] Cf. *Préface à l'épître de saint Paul aux Romains* (1522), dans Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien…*, p. 89.

[476] Cf. *Préface à l'épître de saint Paul aux Romains* (1522), p.95.

[477] Quelques extraits des thèses de Luther de 1536 :

« 23. Car nous savons que l'homme qui est justifié n'est pas encore juste, mais qu'il est en mouvement et qu'il court vers la justice.

24. C'est pourquoi, tout un chacun qui est justifié est encore pécheur et pourtant, du fait du pardon et de la miséricorde de Dieu, il est considéré (*reputatus*) totalement et parfaitement comme juste.

[…]

27. Or il est certain que le Christ ou la justice du Christ, parce qu'elle est en dehors de nous et nous est étrangère, ne peut pas être atteinte par nos œuvres.

[…]

29. C'est pourquoi la foi seule justifie sans nos œuvres. Car je ne peux pas dire : je gagne le Christ, j'accomplis la justice du Christ. », Marc LIENHARD, *Martin Luther...*, p. 237.

[478] *De la liberté du chrétien* dans Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien…*, n. 6, p. 33.

[479] *De la liberté du chrétien*, n. 7-9, pp. 33. 35. 37.

[480] *De la liberté du chrétien*, n. 20 et 21, pp. 51 et 53.

[481] *De la liberté du chrétien*, n. 23, p. 55.

Voilà pourquoi, seule la foi en Jésus-Christ, don de Dieu demeure le moteur de nos œuvres[482]. En d'autres termes, le fondement de la qualité d'une œuvre est la foi venue de l'accueil de la Parole de Dieu. De fait, la justification de l'homme ne se trouve pas dans ses actes de piété mais dans la Parole de Dieu, donc en Dieu lui-même[483]. On observe ainsi que la Parole de Dieu est l'élément central de toute la théologie de Luther. Or la Parole de Dieu, c'est Jésus-Christ lui-même, le Verbe divin : « […] afin que tu puisses sortir de toi-même, hors de toi-même, c'est-à-dire de ta perdition, il te fait paraître son Fils bien-aimé Jésus-Christ et te fait dire par sa vivante et consolante Parole : ''Tu dois t'en remettre à lui d'une foi solide et hardiment te fier à lui. Ainsi, par la foi, tous tes péchés te seront pardonnés, toute ta perdition sera vaincue et tu seras droit, véridique, apaisé, juste, ayant accompli tous les commandements, libre de tout''[484]. » Il se base pour cela sur une référence scripturaire en Jean 6, 28-33 pour interpréter l'importance des œuvres à la lumière de la foi. Une œuvre n'est bonne que si et seulement si elle est guidée par la foi. Dans le cas contraire elle est inutile voire morte[485]. Raison pour laquelle il est impérieux de placer la foi au centre de notre existence et de lui accorder la primauté sur tout car sans elle, toutes nos actions ne sont que vanité**.** Seule la foi nous justifie**.**

De plus, dans l'énoncé de sa théologie de l'ordre, Luther vilipende l'imposture de l'Église. Il écrit en août 1520, le *Manifeste à la noblesse allemande*[486], premier traité systématique de l'ecclésiologie luthérienne. Il est une véritable plaidoirie contre le sacerdoce ministériel. Ce sacerdoce a échoué tant par son comportement que par sa volonté de réformer l'Église[487] au profit d'un sacerdoce universel ou commun de tous les baptisés. Luther blâme le ministère exclusif du clerc pour l'affirmation du sacerdoce universel. De manière générale au départ, le *Manifeste à la noblesse allemande* est un écrit pour l'indépendance de l'Allemagne à l'égard de Rome ou plus précisément du pouvoir pontifical jugé cupide, autoritaire, menteur, trompeur et hypocrite. Dans son adresse introductive au jeune empereur Charles-Quint, il fait cas de trois murailles à abattre : (1) un pouvoir spirituel indépendant du pouvoir temporel ; (2)

[482] Cf. Philippe Büttgen dans son introduction dans Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien…,* pp. 16-18.
[483] *De la liberté du chrétien,* n. 5, p. 31.
[484] *De la liberté du chrétien,* n. 6, p. 33.
[485] Cf. *Des bonnes œuvres* (1520), dans Martin Luther, *Œuvres,* Tome II, p. 214.
[486] Marc LIENHARD : « Très diffusé, le *Manifeste à la noblesse chrétienne de la nation allemande* dresse en quelque sorte l'ordre du jour d'un concile que Luther appelle de ses vœux. Au-delà de la noblesse il s'adresse à tous les chrétiens puisque, sur la base du sacerdoce universel des croyants, ils sont tous capables de juger des choses de la foi. Dans la première partie du traité, Luther expose sa conception de l'Église, abolissant en particulier la distinction entre l'état ecclésiastique et l'état laïque. Dans la seconde partie, il reprend l'idée, souvent avancée au Moyen Âge, d'une réforme de l'Église dans son chef et dans ses membres. », *Martin Luther…*, p. 85. Plus de quatre mille exemplaires en cinq jours selon John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente…*, p. 25.
[487] Cf. Bernard COTTRET, *Histoire de la réforme protestante…*, p. 44.

l'interprétation exclusive de l'Écriture Sainte par le Pape ; (3) la supériorité du pape sur le concile, le pape étant seul habilité à en convoquer[488].

Pour ce qui est du premier mur, il proteste contre la prétendue origine ou institution divine du clergé. Il (le clergé) est une pure invention humaine avec pour conséquence la division de la société en deux catégories : les clercs et les laïcs. Ici, l'Église aurait fait preuve d'« une fine subtilité et une belle hypocrisie[489]. » Pour lui, la distinction clercs-laïcs est purement artificielle car tous sont des ecclésiastiques du fait du baptême, de l'Évangile et de la foi reçus. Autrement dit, Luther récuse la place prépondérante accordée aux prêtres (clercs) parce que par le baptême tous sont prêtres. Aussi, prône-t-il un affranchissement de l'autorité exclusive des prêtres perçus comme les hommes capables de tout : administration des sacrements, gouvernance et interprétation unilatérale de la Parole de Dieu. On note de fait que l'égale dignité entre tous les chrétiens qui trouve son origine dans le baptême et l'Évangile accueillis au nom de la profession d'une même foi en Jésus-Christ est cruciale à ses yeux. Toutefois, s'il y a une différence entre les baptisés, elle se situe au niveau de la charge dans la communauté ecclésiale : « Mais personne ne doit se laisser intimider par cette distinction, pour cette bonne raison que tous les chrétiens appartiennent vraiment à l'état ecclésiastique ; il n'existe entre eux aucune différence, si ce n'est celle de la fonction, comme le montre Paul en disant (I Cor. XII) que nous sommes tous un seul corps, mais que chaque membre a sa fonction propre, par laquelle il sert les autres, ce qui provient de ce que nous avons un même baptême, un même Évangile et une même foi et sommes de la même manière Chrétiens, car ce sont le baptême, l'Évangile et la foi qui seuls forment l'état ecclésiastique et le peuple chrétien[490]. » Tout le reste n'est que subterfuge grossier pour exprimer la fausseté du caractère clérical.

En plus, il a de sévères propos à l'endroit du clergé catholique qualifié d'homme en cagot ou en idole barbouillée d'huile. Il y a là une remise en cause de l'onction sainte qui ne fait pas de celui qui l'a reçue un prêtre ni même un chrétien. On est consacré prêtre par le baptême avec pour fondement scripturaire 1 Pierre 2, 9 et Apocalypse 5, 10 : « […] nous sommes absolument tous consacrés prêtres par le baptême, comme le dit Saint Pierre (I Pierre II) : ''Vous êtes un sacerdoce royal et une royauté sacerdotale'' et l'Apocalypse : ''Tu as fait de nous par l'effusion de ton sang des prêtres et des rois[491]. » Ensuite, il réaffirme le sacerdoce

[488] *À la Noblesse…*, dans Martin Luther, *Œuvres*, Tome II, p. 84.
[489] *À la Noblesse…*, pp. 84-85.
[490] *À la Noblesse…*, p. 85. Marc LIENHARD, « *La foi et la liberté chrétienne selon Luther* » : « Il y a une différence, non pas dans l'état, mais dans la fonction. Le sacerdoce de tous les chrétiens est un état qui établit une égalité foncière au sein de la chrétienté. Mais ce n'est pas une fonction. », dans Jean SCHILLINGER, et al., *Martin Luther…*, p. 69.
[491] *À la Noblesse…*, dans Martin Luther*, Œuvres*, *Tome II…*, p. 85.

universel des baptisés comme vocation commune de tous au sein de la communauté ecclésiale. Luther a un discours d'une extrême gravité à travers lesquels il fait une distinction entre *prêtres papistes* et *prêtres chrétiens*. Les prêtres papistes sont qualifiés de loups et ils sont des dangers pour le bien de la communauté ecclésiale. C'est pour cela qu'il revient à la communauté de se choisir elle-même ses ministres. Il en va de sa responsabilité[492] puisque le ministre appartient à la communauté qui seule est habilitée à le démettre de ses fonctions. Le ministre peut ainsi redevenir laïc, synonyme d'une objection du caractère permanent et indélébile du sacerdoce ministériel. Pour Luther en effet, on n'est pas prêtre à vie : « Ainsi, en vérité, un prêtre n'est plus prêtre, une fois qu'il est destitué. Mais voici qu'ils ont inventé les ‘‘caractères indélébiles’’ et prétendent qu'un prêtre destitué est quand même autre chose qu'un simple laïc, et même ils s'imaginent qu'un prêtre ne peut jamais devenir autre chose qu'un prêtre et jamais redevenir un laïc. Tout cela, ce sont des discours et des lois inventées par les hommes[493]. » Le clerc n'est pas une personne fondamentalement et ontologiquement différente du laïc. Il demeure foncièrement un laïc. Il subsiste une égale dignité entre les membres de la communauté ecclésiale.

Pour étayer son propos sur l'égalité entre tous malgré la différence dans la fonction, il prend comme argumentaire l'image néotestamentaire du corps du Christ en Romains 12, 4, 1 Corinthiens 12, 12 et 1 Pierre 2, 9 : « Tous nous sommes un seul corps dont la tête est Jésus-Christ, chacun de nous est membre d'autrui. Le Christ n'a pas deux corps ni deux espèces de corps, l'un laïque et l'autre ecclésiastique. Il est une tête et il a un corps[494]. » Par conséquent, tous les baptisés sont prêtres et le sacerdoce ministériel n'est qu'un service ecclésial dans la mesure où tous sont les mandatés de Dieu en référence à 1 Corinthiens 4, 1[495]. Il ne devrait donc pas exister de hiérarchisation au sein de la communauté ecclésiale. On remarque que Luther nivelle tout et stipule que tous sont égaux malgré la singularité des tâches. Le sacerdoce universel est même perceptible dans la pénitence selon lui. D'où sa remise en cause du pouvoir exclusif des prêtres d'absoudre les péchés dans le sacrement de pénitence. Ce n'est pas un pouvoir mais « un ministère[496] », c'est-à-dire un service. Il est donc inutile de voir les prêtres pour se confesser. Car tout baptisé est ministre du sacrement de pénitence et peut absoudre un pénitent au nom de sa foi conformément à l'injonction du Seigneur en Matthieu 18, 18 et Jean

[492] Martin Luther, « Que tout homme qui se reconnait chrétien soit assuré et sache de lui-même que nous sommes tous également prêtres, c'est-à-dire que nous avons le même pouvoir à l'égard de la parole et de tout sacrement, bien qu'il ne soit permis à personne d'user de ce pouvoir sans le consentement de la communauté ou la vocation d'un supérieur car, jusqu'au moment où il est appelé, nul ne peut s'arroger de son chef particulier ce qui est commun à tous. », *De la Captivitate …*, dans Martin Luther, *Œuvres, Tome II…*, pp. 251-252.
[493] *À la Noblesse…*, p. 86.
[494] *À la Noblesse…*, p. 87.
[495] *À la Noblesse…*, p. 86 ; Cf. aussi Martin LUTHER, *De la Captivitate …*, p. 249.
[496] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p. 223.

20, 23. Le pouvoir de lier et délier est confié à tous les apôtres représentatifs de la communauté ecclésiale[497] : « C'est pourquoi je ne doute pas que l'absolution de ses péchés cachés soit accordée à quiconque demande le pardon et s'amende dans la seule présence d'un frère, qu'il se soit confessé spontanément ou qu'il ait été repris[498]. Au cœur de son propos se trouve la foi qui nous vient de l'écoute et de l'accueil de la Parole de Dieu.

Il précise davantage sa pensée dans *De la liberté du chrétien* (novembre 1520). Au n. 14, il part du statut du premier-né mâle consacré au Seigneur qui a prééminence sur ses frères pour aboutir au sacerdoce du Christ, un sacerdoce « spirituel […] invisible, axé sur la prière et l'enseignement de la Parole de Dieu[499]. » Le sacerdoce n'a rien de matériel comme celui des prêtres de l'Église de Rome. L'essentiel donc du ministère des prêtres limité dans le temps se résume en la prière et la prédication. Il aboutit ainsi au n. 15 à l'affirmation du sacerdoce universel ou commun de tous les baptisés avec pour référence scripturaire 1 Pierre 2, 9 : « Or de même que le Christ détient le privilège du premier-né avec ses honneurs et ses dignités, de même il le partage avec tous ses chrétiens, si bien que par la foi tous doivent être aussi rois et prêtres avec le Christ […][500]. » Pour Luther, il n'y a qu'un seul sacerdoce, celui des fidèles découlant du Christ. Tous sont prêtres en Jésus.

Il le fit également dans son écrit *De captivitate babylonica ecclesiae* (octobre 1520)[501]. Dans le *De captivitate*, Luther s'insurge contre la conception de l'ordre chez les scolastiques relative à la sacramentalité de l'ordre et à leur doctrine du ministère presbytéral. Luther prétend que l'ordre n'est pas un sacrement car il n'y existe aucun fondement scripturaire néotestamentaire. L'ordre est une trouvaille et une pure invention de l'Église papiste. Pour lui, même les paroles du Christ lors de la Cène, « Faites ceci en mémoire de moi », n'instituent pas le ministère des prêtres. Il s'agit simplement d'un rappel de ce qu'il a fait au même titre que son commandement d'annoncer l'Évangile et de baptiser selon Marc 16, 15 et de prier[502]. Ainsi, l'ordre n'a aucune origine divine. De ce fait, il dénonce l'amalgame entre la réalité humaine et la réalité divine dans la mesure où l'Église maintient sur le même pied d'égalité l'humain et le divin. En conséquence, il considère l'acte de l'Église comme de l'usurpation puisqu'elle fait du

[497] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, pp. 222. 223. 227.
[498] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p. 228.
[499] *De la liberté du chrétien* dans Martin Luther, *De la liberté du chrétien…*, n. 14, p. 43.
[500] Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien*, n. 15, p. 45.
[501] Marc LIENHARD : « Le *Prélude sur la captivité babylonienne de l'Église*, paru en latin la même année, est fondamental pour cerner les conceptions luthériennes au sujet du baptême, de la pénitence et de la cène dans la confrontation avec Rome, et pour saisir la signification qu'il donne à la confirmation, au mariage, à l'ordination et à l'extrême-onction qu'il ne considère plus comme des sacrements. Ce traité est un jalon décisif de la rupture avec Rome. La critique de la conception sacrificielle de la messe est précisée et entraîne le rejet des messes votives. », *Martin Luther*..., pp. 85-86.
[502] Martin LUTHER, *De la Captivitate*, p. 248.

faux en attribuant une origine divine à l'ordre alors qu'elle n'y est pas habilitée**.** En effet, l'Église n'a pas le pouvoir de déclarer divin ce qui ne l'est pas. Autrement dit, décréter que l'ordre vient de Dieu n'est plus ou moins qu'une forme d'appropriation des prérogatives divines et une imposture. Car rien dans l'ordre (caractère indélébile selon les scolastiques) ou dans son rituel (les paroles de la consécration) ne saurait justifier sa qualité de sacrement encore moins son institution surtout en l'absence de toute preuve scripturaire : « L'Église du Christ ignore ce sacrement : il a été inventé par l'Église du pape. En effet, non seulement il ne bénéficie nulle part d'aucune promesse exprimée mais, dans tout le Nouveau Testament, il n'y a pas un seul mot qui en fasse mention. Or, il est ridicule de faire passer pour un sacrement de Dieu ce dont on ne pourra jamais montrer l'institution que Dieu en aurait faite. […] L'Église n'a pas non plus le pouvoir de proposer de nouvelles promesses de la grâce divine, comme certains le font sottement accroire. […] La Parole de Dieu est incomparablement au-dessus de l'Église. Il n'est pas donné à l'Église, en tant que créature, de rien décider, ni d'ordonner, ou de faire [quelque chose] dans cette Parole mais d'être établie, d'être ordonnée et d'être faite. […] Tenons donc pour assuré que l'Église ne peut pas promettre la grâce, ce qui appartient à Dieu seul : elle ne peut donc pas, non plus, instituer un sacrement[503]. » Et à partir de Matthieu 26, 41 ou Matthieu 28, 19, Luther note que le Christ fait obligation à ses apôtres de prier, d'annoncer la Bonne Nouvelle et de baptiser. C'est uniquement en cela que les apôtres sont établis prêtres. Prier, baptiser et évangéliser, telles sont pour Luther, les caractéristiques propres du sacerdoce universel.

Pour comprendre les affirmations de Luther, il faut toujours garder à l'esprit sa conception du salut et de la justification comme un acte purement divin qui ne requiert aucune participation de l'homme. Luther préserve l'acte divin ou les attributs propres à Dieu. Ainsi, parler d'un sacerdoce ministériel institué par le Christ consisterait d'une part à affirmer l'existence d'une médiation autre ou en plus de celle unique du Christ ; et d'autre part à mettre sous l'éteignoir la capacité individuelle de tout baptisé à entrer en communion directe avec Dieu au nom de sa foi. Sa doctrine du salut et de la justification est aussi subordonnée au contexte socio-culturel et géo-politique de son temps qui présenterait l'image d'une Église-institution profondément corrompue. Il était donc difficile de croire à son autorité et à sa capacité à dispenser des grâces avec des mains sales. En outre, on peut relever que Luther n'est pas contre l'ordre en tant que tel ni ne rejette le ministère des prêtres mais leur acception catholique[504].

[503] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, pp. 244-245.
[504] Cf. Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p. 244.

Pour preuve, il lie son institution à la fonction de la prédication, le ministère de la Parole étant le fondement de tout ministère chrétien (cf. la finale de l'évangile de Matthieu avec l'envoi en mission des Apôtres par le Christ). Pour lui, l'ordre peut être perçu comme un sacramental pareil à tout autre rite de consécration d'un objet au culte divin (*accessoires du culte, maisons, vêtements, eaux, sels*, etc.)[505]. D'ailleurs, tous les rites observés lors d'une ordination ne font pas de son bénéficiaire un prêtre (l'onction d'huile sur les mains, la tonsure)[506].

Il critique aussi l'ordination exclusive du ministère presbytéral à offrir le sacrifice de la messe pour le pardon des péchés et à réciter les paroles du Christ instituant la messe[507]. Or, nous le savons, Luther dénie toute valeur sacrificielle et propitiatoire à la messe[508]. Il la perçoit comme un rite qui ajouterait quelque chose au sacrifice unique du Christ incomplet ou insuffisant et en fustige les conséquences : « abus…, trafic…, arrangements lucratifs…, ventes…, achats…, arrangements...[509] » Il refuse tout caractère opératoire de la messe et invite à s'en tenir aux paroles du Christ lors de la Cène en Matthieu 26, 26-29 et explicitées en 1 Corinthiens 11, 23-34 : « Quiconque fait de la messe l'objet de sa méditation ou de son enseignement en négligeant ces paroles n'enseignera que de monstrueuses impiétés. C'est ce qui est arrivé par la faute de ceux qui en ont fait un *opus operatum*[510]et un sacrifice[511]. **»** La messe est une promesse et un testament du Christ. Elle exige en fait la foi fondée sur la Parole de Dieu**.** Il suffit de se référer au *Sermon sur le Nouveau Testament de Luther* qui selon Marc Lienhard, « […] est la première critique radicale et globale de la messe romaine par une mise en cause de son caractère sacrificiel. La messe est comprise comme le testament du Christ, l'expression ultime de sa promesse de pardon des péchés. Et Luther de plaider pour une messe purifiée, plus conforme aux données du Nouveau Testament[512]. » Plus loin dans son *Sermon sur le Nouveau Testament*, Luther revint sur un aspect de la messe comme *opus operatum*[513] pour réprouver la perception de la messe comme une œuvre bonne. Pour lui, une telle signification fait de la messe un rite magique dans la mesure où les prêtres forcent la main à Dieu : « Ils parlent à ce propos *d'opus operatum*, par quoi ils ont la présomption de pouvoir

[505] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p. 245.
[506] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p. 246.
[507] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p.187.
[508] Martin LUTHER, « Le troisième lien qui retient ce sacrement captif consiste dans cet abus, de loin le plus impie, par quoi il est advenu qu'aujourd'hui, rien, ou presque rien, n'est plus généralement admis dans l'Église, ni avec plus de persuasion, que de considérer la messe comme une bonne œuvre et comme un sacrifice. », *De la Captivitate…*, pp. 181-182.
[509] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p. 182.
[510] « Littéralement : l'œuvre accomplie. Il s'agit de l'effet obligé des gestes correctement accomplis et des paroles correctement prononcées.) »), Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, note 3, p.183.
[511] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p.183.
[512] Marc LIENHARD, *Martin Luther…*, p. 85.
[513] Dans la théologie catholique, l'efficacité du sacrement ne dépend pas de la sainteté du ministre du culte. Elle provient de Dieu.

toutes choses auprès de Dieu. Ils en sont alors venus à cette folle extrémité, qu'après avoir avancé mensongèrement que la messe est efficace par la vertu de l'acte effectué, ils ont ajouté que même si elle nuisait à un officiant [qui serait] impie, elle n'en serait pas moins utile aux autres[514]. » Or, pour les catholiques, l'efficacité de la messe ne dépend pas de la sainteté du ministre, une aberration pour Luther, un mensonge. De ce fait pour Luther, dire que la messe est une œuvre, c'est aller contre la volonté de Jésus. En effet, à travers ce rite, Jésus nous laisse son testament dans la mesure où la messe est purement un don qu'il fait aux hommes : « Dans notre perversité inouïe, nous nous moquons de la miséricorde du donateur, en faisant passer pour une œuvre ce que nous recevons comme un don, de sorte que le testateur ne soit pas le donateur de ses biens mais le bénéficiaire des nôtres. Malheur à une telle impiété[515] ! » D'où la vacuité de la messe comme acte propitiatoire et bénéfique pour soi-même, pour les autres, encore moins pour les défunts, car on ne reçoit pas les sacrements par procuration, c'est-à-dire à la place des autres. Le sacrement est un acte personnel impliquant la foi de chacun. La messe est un acte gracieux de Dieu et non une offrande de l'homme à Dieu : « Mais Dieu seul, par le ministère du prêtre, la donne aux hommes et ils ne la reçoivent que par la foi, sans aucune œuvre et sans aucun mérite. Que personne n'ait donc la folle audace de prétendre qu'il accomplit une bonne œuvre, lui qui vient, pauvre et indigent, pour recevoir un bienfait de la main de celui qui est riche. Comme je l'ai dit, la messe est le bienfait de la promesse divine, présentée à tous les hommes par la main des prêtres[516]. » Voilà pourquoi pour Luther la perception de la messe comme sacrifice est un grand scandale : « […] La messe est à l'opposé d'un sacrifice, car nous recevons la première alors que nous offrons le second. La même chose ne peut être à la fois reçue et offerte ni être simultanément donnée et acceptée par le même personnage[517]. »

Il oppose don et sacrifice. Le don est synonyme de la gratuité et de la miséricorde de Dieu. C'est Dieu qui est actif ici et l'homme passif. Toute sa conception du salut est en jeu ici. Le salut est un acte gratuit à l'initiative de Dieu. En vérité, Dieu vient vers l'homme, se propose à lui et lui fait sa promesse. Alors que dans le sacrifice ou l'offrande, l'homme est acteur, en impose à Dieu, et fait ainsi donc prévaloir ses mérites devant Dieu. Or, les œuvres humaines sont inutiles dans la mesure où elles n'apportent rien dans l'optique du salut. Seule la foi justifie. Et par ce fait, Luther nie l'ordre comme sacrement octroyant un pouvoir pour perpétuer le sacrifice de la messe : « Le rejet du caractère sacrificiel de l'Eucharistie entraîne nécessairement

[514] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, pp.191-192.
[515] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p.192.
[516] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p.195.
[517] Martin LUTHER, *De la Captivitate…*, p.196.

le refus de l'ordination comme collation d'une habilitation à offrir le sacrifice eucharistique. Pour Luther, l'ordination n'a pas pour sens d'instituer des prêtres-sacrificateurs (*sacrificulos qui missas sacrificient* ; *sacrifices missarum*), mais des ministres de la Parole et des sacrements. L'ordination est l'établissement dans la charge de prédicateur et dans celle qui lui est connexe : l'administration des sacrements. Dans son traité *De instituendis ministris Ecclesiae* (1523), il fait remonter cette conception (1523) à l'autorité de la Sainte Écriture, à l'exemple et aux décrets des Apôtres et il la désigne du terme ''sainte ordination'' (*sacra ordinatio*) à la différence des ''ordinations papistes'' où il ne voit que ''des ordres profanés et exécrables'', auxquels il refuse toute valeur[518]. »

De fait, la critique de Luther montre qu'il s'oppose à la confusion faite entre ce qui est divin ou sacré et ce qui est humain ou profane. Il évoque, en outre, une distinction entre l'Église du Christ et l'Église du pape (l'Église-institution), surtout que le sacrement de l'ordre au sens catholique n'est justifié par aucune référence néotestamentaire. De plus, Luther parle du sacrement de l'ordre comme un moyen de domination d'une petite minorité, de suprématie des clercs sur les laïcs, laquelle suprématie fragiliserait le tissu communautaire ecclésial en ce sens que l'ordre est réducteur. On est passé « du grand nombre au petit nombre[519]. » Le sacerdoce ministériel tel que le conçoit l'Église aurait l'allure d'une caste, de quelque chose de réservé à une minorité qui se croit au-dessus de l'ensemble des chrétiens. Autrement dit, l'institution de l'ordre comme sacrement a pour conséquence la création du clan des clercs supérieurs aux laïcs alors que la volonté du Christ est d'établir le sacerdoce baptismal universel. L'ordre en tant que sacrement porte ainsi atteinte à l'unité de la communion ecclésiale et constitue un danger, le danger d'une division de la communauté ecclésiale, « une pépinière de discorde irréductible[520] », une domination tyrannique des clercs sur les laïcs, et de conclure : « Au total, le sacrement de l'ordre s'est avéré et demeure la plus belle machine propre à mettre en place toutes les monstruosités qui ont eu lieu dans l'Église jusqu'à présent et qui ont encore lieu. C'est ici qu'a péri la fraternité chrétienne ; c'est ici que les pasteurs sont devenus des loups, les serviteurs des tyrans et les hommes d'Église plus mondains que les hommes du monde[521]. » Telles sont les raisons de la révolte de Luther.

De plus, la distinction clerc-laïc pour Luther est à l'origine d'une conception négative du laïc, d'une dévalorisation ou négation de son rôle et de sa place. Le laïc est défini comme le

[518] Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre*, pp. 285-286.
[519] *De la liberté du chrétien* dans Martin LUTHER, *De la liberté du chrétien…*, n. 17, p. 47.
[520] *De la Captivitate*…, dans Martin Luther, *Œuvres, Tome II…,* p.248.
[521] *De la Captivitate*, p.248.

non-clerc et il est un moins que rien. L'ordre comme sacrement est par conséquent contraire à la dignité et à l'égalité communes établies par le baptême. Or, il y a une égalité entre tous les chrétiens même si les fonctions au sein de la communauté ecclésiale diffèrent comme vu auparavant. Il souligne le sacerdoce baptismal ou sacerdoce commun de tous les chrétiens, validé par la communauté ecclésiale. Il met aussi en relief le ministère de la Parole comme la norme dans la mesure où la fonction de la prédication fait le prêtre tel que voulu par le Christ : « Et le Christ n'est venu pour remplir aucun ministère que pour prêcher la Parole de Dieu. Tous les Apôtres aussi bien, les évêques, les prêtres, en un mot l'état ecclésiastique tout entier n'a été appelé et institué qu'au service de la Parole, bien qu'il aille hélas autrement aujourd'hui[522]. » En d'autres termes, l'identité ou le fondement du ministère du prêtre est sa capacité à assumer et assurer le ministère de la Parole qui en est l'épicentre. Qui en est incapable n'est pas pasteur. De la sorte, la fonction de prédication demeure l'essentiel du ministère du prêtre. D'où la sentence suivante : « Il résulte de ces [considérations] que celui qui ne prêche pas la Parole, bien qu'appelé à cela même par l'Église, n'est d'aucune manière un prêtre et que le sacrement de l'ordre ne saurait être autre chose qu'une certaine manière d'élire le prédicateur dans l'Église. […] Ils sont appelés pasteurs, en effet, parce qu'ils doivent paître, c'est-à-dire enseigner. Ainsi, ceux qui ne sont ordonnés que pour lire les heures canoniques et pour offrir les messes sont en vérité des prêtres papistiques, mais non des prêtres chrétiens car non seulement ils ne prêchent pas mais ils ne sont pas appelés en vue de la prédication[523]. » Ainsi, pour Luther, l'âme du ministère du prêtre se situe dans la prédication de la Parole. En d'autres mots, la prédication est entendue par lui comme l'unique critère du ministère sacerdotal[524]. Il revient à plusieurs reprises sur la place primordiale et unique de la prédication dans le ministère par ces termes : « Ainsi, celui qui ignore ou ne prêche pas l'Évangile, non seulement n'est pas prêtre ou évêque mais il est, en quelque sorte, une peste de l'Église, qui, sous le nom usurpé de prêtre ou d'évêque, c'est-à-dire sous la peau de brebis, accable l'Évangile et se conduit comme un loup dans l'Église[525]. » Tout ministère part de la Parole de Dieu en qui il trouve son fondement. Il évoque en sus la possibilité de la perte de l'état clérical ou de la réduction à l'état laïque : « Dans la mesure où nous nous laissons instruire par les Écritures et dès lors que ce que

[522] *De la liberté du chrétien* dans Martin Luther, *De la liberté du chrétien…*, n. 5 p. 31. 33.
[523] *De la Captivitate…*, dans Martin Luther, *Œuvres, Tome II…*, p. 249.
[524] André DUVAL : « Entraîné très vite par ses premiers adversaires sur le terrain ecclésiologique, son offensive contre les œuvres se bloquant rapidement sur le ''soi-disant sacrifice'' de la messe – comme si le sacrifice du Christ n'avait pas suffi une fois pour toutes ! – Luther est ainsi finalement cohérent avec lui-même lorsqu'il rejette tout sacerdoce permanent, ne mettant sous le mot traditionnel que le service ou ministère de la parole, qui ne requiert aucun pouvoir venu du Christ, mais une simple délégation transitoire de la communauté. », *Des sacrements au concile de Trente*, p. 334.
[525] *De la Captivitate* dans Martin Luther, *Œuvres, Tome II…*, p. 252.

nous appelons sacerdoce est un ministère, je ne vois pas du tout pourquoi celui qui a été une fois ordonné prêtre ne pourrait pas redevenir un laïque[526]. »

Enfin, nous abordons la question du célibat chez Luther.

Luther réprouve le célibat ecclésiastique. Il a lui-même contracté mariage avec Catherine de Bore en juin 1525. Dans son ouvrage *À la Noblesse de la Nation allemande,* il s'appuie sur 1Timothée 3, 2 et Tite 1, 6 pour prôner le mariage des ecclésiastiques : « Selon l'ordre institué par le Christ et les Apôtres, chaque ville doit avoir un curé ou un Évêque […] et ce curé ne doit pas être mis en demeure de vivre sans femme légitime, mais il peut en avoir une […][527]. » Il préconise donc la liberté de choix ou non du mariage. De plus, le célibat ecclésiastique étant une loi imposée par l'Église guidée par le diable, il qualifie celui-ci de crime. Dans son argumentaire, il maintient que le célibat est la cause de bien de scandales constatés et la cause du schisme avec l'Église orientale avec des visées purement économiques ou lucratives des prêtres : « Je crains que la cupidité ne soit à l'origine de cette malheureuse et peu chaste chasteté, car la conséquence a été que chacun a voulu devenir curé et faire faire à son fils des études dans ce but, non pas dans l'intention qu'il vive chastement, ce qui pouvait se faire sans qu'existât la classe sacerdotale, mais pour qu'il subvienne à sa nourriture temporelle sans peine ni travail […][528]. » Tout l'édifice de l'Église romaine est fondé sur le célibat. S'il n'existe plus, tout s'écroule.

De plus, la loi du célibat ecclésiastique n'étant pas divine, il recommande sa levée par un concile afin de permettre la liberté de choix aux clercs. Car le célibat a pour conséquences « risques et péchés[529]. » Aussi, pour lutter contre le caractère « tyrannique et diabolique[530]» du célibat, conseille-t-il aux curés qui le souhaiteraient de se marier en toute conscience car il ne revient pas au pape de statuer sur l'état de vie des clercs. Chacun est libre selon sa conscience.

En somme, Le célibat pour Luther est une gageure dans la mesure où personne, pas plus que les prêtres, ne peut se dispenser de femme. En un mot, le célibat est contre la loi divine et la loi naturelle puisqu'il est dans la nature de l'homme d'avoir un commerce avec une femme, comme il est dans sa nature de manger ou boire[531]. Aussi, dans le *De la Captivitate babylonica*, le célibat est-il vu comme une sorte de mutilation et de séparation entre clercs et laïcs, sacrés et

[526] *De la Captivitate*, p. 252.
[527] *À la Noblesse…*, dans Martin Luther, *Œuvres*, *Tome II…,* p. 122.
[528] *À la Noblesse…*, p. 123.
[529] *À la Noblesse…*, dans Martin Luther, *Œuvres*, *Tome II…*, p.123.
[530] *À la Noblesse…*, p. 124.
[531] *À la Noblesse…*, p.125.

profanes. Le célibat est une tromperie de la part de l'Église, une duplicité puisqu'on refuse le sacerdoce à un marié, fut-il un mari exemplaire. Cependant, on accepte à la prêtrise un débauché sexuel ou quelqu'un qui aurait des relations multiples[532]. Calvin emboîte le pas à Luther dans sa critique de l'ordre.

1.2.2. Le sacrement de l'ordre chez Calvin

Jean Calvin fait partie des principaux réformateurs. Il est né en 1509 à Noyon (France) et est mort en 1564 à Genève (Suisse)[533]. Très vite, il devient populaire en Europe, notamment en France et en Suisse. Sa pensée théologique est axée sur la révélation de Dieu à l'homme par lui-même. Autrement dit, l'homme de par ses seules forces demeure incapable de connaître Dieu. La connaissance de Dieu est donc de l'initiative de Dieu lui-même au travers des Écritures. En 1533, Calvin exige une réforme dans l'Église. Son document de base et le plus essentiel est l'*Institutio christianae religionis* (*Institution de la religion chrétienne)* publiée en 1536[534]. Écrite dans un contexte polémique de faux politique avec l'affaire dite « des Placards »[535], l'*Institution de la religion chrétienne* est un exposé de sa théologie. Dans son ouvrage composé de quatre parties ou Livres, Calvin instruit le peuple de Dieu sur ce qu'est la vraie religion chrétienne. Le chapitre qui fait l'objet de notre analyse est le Livre IV. Il porte sur l'Église dans des réflexions sur sa nature, sur les sacrements et sur les ministres ecclésiaux.

Comment Calvin définit-il le sacrement ?

Pour lui, « […] ''un sacrement est un signe extérieur par lequel Dieu scelle en nos consciences les promesses de sa bonne volonté envers nous, pour confirmer (= soutenir - fortifier) la faiblesse de notre foi, et par lequel, à notre tour, nous rendons témoignage tant devant Lui et les anges que devant les hommes, que nous le tenons pour notre Dieu''[536] . » Le sacrement est un signe extérieur, visible, quelque chose de tangible qui ne dépend pas de

[532] Cf. *De la Captivitate…*, dans Martin Luther, *Œuvres*, *Tome II…,* p. 250.
[533] Cf. Bernard COTTRET, *Histoire de la réforme protestante…*, p. 109.
[534] Jérôme COTTIN : « C'est l'ouvrage de toute une vie. Le seul livre de synthèse que Calvin ait écrit même si, par ailleurs, la publication de ses écrits totalise 59 volumes ! L'Institution chrétienne est un livre sans cesse repris, retravaillé, augmenté. En 1536, ce n'est qu'un petit livret de 6 chapitres. À la fin, en 1560, c'est une somme théologique de 4 livres et 24 chapitres. », Jean *Calvin et la modernité de Dieu (1509-1564),* Strasbourg, Éditions du Signe, 2008, p. 38.
[535] Bernard COTTRET : « Le point de non-retour est atteint lors de la célèbre ''affaire des placards'', en octobre 1534. À Paris, à Orléans, à Amboise et à Blois même, sur la porte de la chambre du roi, on appose les ''Articles véritables sur les horribles, grands et importants abus de la messe papale, inventée directement contre la Sainte Cène de Jésus-Christ'' », *Histoire de la réforme protestante…*, p. 119.
[536] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, Éditions Franz Steiner Verlag Gmbh, 1965, p. 5.

l'homme mais de Dieu. Il est une marque divine par laquelle se réalisent les promesses divines. Le sacrement est une aide apportée à l'homme et l'engage comme témoin.

Calvin, en outre, confirme l'origine divine des sacrements en tant que l'expression de la grâce bienveillante de Dieu à l'égard des hommes. Les sacrements sont également son sceau dans le sens d'une marque indélébile gravée en nous, avec pour effet de consoler, nourrir, confirmer et augmenter notre foi. Ils sont donc un appui et un soutien pour la foi, pour sa consolidation et son accroissement. On note ainsi qu'il y a une sorte de théophanie dans les sacrements et de visibilité de l'action de Dieu en nous. Cependant, même si le sacrement est un signe de la bienveillance de Dieu, il ne la produit pas (contraire à la conception catholique pour qui le sacrement apporte quelque chose à celui qui le reçoit) : « ''Car les sacrements nous servent de la part de Dieu de la même manière que les messagers de bonnes nouvelles de par les hommes : à savoir, non pour nous conférer le bien, mais seulement nous annoncer et démontrer les choses qui nous sont données par la libéralité de Dieu, ou bien nous sont arrhes pour les vérifier''[537]. » Dès lors, les sacrements sont des dons de Dieu. À ce sujet, ils nous permettent de découvrir l'agir de Dieu dans notre vie puisqu'ils sont des signes de sa manifestation à l'égard de l'homme.

Ensuite, dans la même ligne que Luther, Calvin ne reconnaît apparemment que deux sacrements attestés dans la Bible, le baptême et la Sainte Cène. Il parle également d'un troisième qui serait celui de l'ordre. Mais il s'attaque à sa conception catholique. Concernant l'ordre, l'Église est dans le faux quand elle affirme son origine christologique. En effet, Calvin observe que dire que l'ordre est un sacrement institué par le Christ, est une tromperie de la part de l'Église. Car il n'existe pas de fondement scripturaire du rituel de l'ordre qui établirait certains membres comme prêtres avec l'habilitation à offrir le sacrifice divin, sacrifice appréhendé comme l'actualisation du sacrifice du Christ en Croix[538]. Or pour Calvin, le Christ s'est offert une fois pour toutes en vue de la rédemption du genre humain. Il y affirme ainsi en cela, le caractère unique, irremplaçable et éternel du sacerdoce du Christ, justifié par la rédemption du genre humain marqué par le péché d'Adam. Le sacerdoce du Christ acte la fin du sacerdoce

[537] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 8.
[538] Léopold SCHUMMER : « Il est clair que Calvin a rompu avec la conception romaine du sacerdoce, qui confère à l'ordonné puissance de sacrifier lors de la messe et d'avoir fonction médiatrice découlant de ce sacrifice. Il s'y oppose en termes violents : ''Mais le comble de l'horrible abomination a été quand…il (Satan) a aveuglé quasi le monde entier de cette erreur pestilente, qu'on crût la messe être sacrifice et oblation pour impétrer (=obtenir) la rémission des péchés'' et ''Il n'a point consacré des prêtres pour immoler des hosties, mais il a institué des ministres pour distribuer la nourriture sacrée au peuple.'' », *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 36.

vétérotestamentaire[539]. En conséquence, nul n'est nécessaire d'un rite qui le réitérerait. Il condamne en plus l'onction faite et le caractère qui en est lié**.** Un seul prêtre, Jésus-Christ, nous a tous établis en qualité de prêtres. La prêtrise ne peut donc pas être l'apanage d'une élite avec la prétention d'agir pour le pardon des péchés et pour le salut de l'humanité[540]. Par conséquent, à l'instar de Luther, Calvin charge fortement la doctrine catholique de l'ordre. Aussi pour lui, l'essentiel de l'ordre tourne-t-il autour de la prédication et du gouvernement du troupeau et non pas de la faculté de faire le sacrifice ou de pardonner les péchés. En filigrane de cette idée, on peut discerner la volonté de Calvin de rejeter la messe en tant que sacrifice ainsi que le sacrement de pénitence pour la bonne raison que les prêtres n'auraient pas la capacité de pardonner les péchés[541]. Également, il ponctue l'importance de la Parole comme étant la fonction première du ministère sacerdotal à laquelle il lie les deux autres offices pastoraux que sont la sanctification et le gouvernement. La raison d'être de la prédication est de permettre l'union intime ou la familiarité entre Dieu et l'homme. Quant à la question de la sacramentalité de l'ordre, Calvin prétend que l'ordre est un sacrement (bien que cela ne soit pas dans le sens catholique) parce qu'il remplit les deux conditions pour l'être : un signe extérieur à savoir l'imposition des mains qui confère quelque chose de spirituel en vue de prêcher et de gouverner le peuple et la Parole de Dieu. Ils sont tous les deux, les éléments constitutifs de l'ordre en tant que sacrement.

Ce qui intéresse également Calvin, c'est la problématique de la tension entre l'efficacité du sacrement et la sainteté ou l'état de grâce du ministre. On sait que pour les scolastiques, l'efficacité du sacrement n'est aucunement dépendante de la sainteté du ministre même si la grâce sanctifiante de l'ordre exige une vie sainte aux ministres ordonnés. Calvin se situe dans la même optique avec néanmoins une nuance. Il montre que l'efficacité de l'ordre n'est pas liée à la sainteté de l'instrument et du récepteur[542] mais de Dieu qui demeure inchangeable. En effet, l'engagement de Dieu dans le sacrement en garantit la validité en dehors même de la sainteté

[539] Léopold SCHUMMER : « ''… parce que la malédiction depuis le péché d'Adam a justement préoccupé (= saisi à l'avance pour en fermer l'accès) l'entrée du ciel, et que Dieu, en tant qu'il est juge, nous est contraire, il est requis que le Sacrificateur, pour nous faire ouverture de grâce et apaiser la colère de Dieu, intervienne avec satisfaction ; d'où il a fallu que Jésus-Christ, pour s'acquitter de cet office, vînt en avant avec sacrifice.'' », *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p.38.

[540] Cf. André DUVAL, *Des sacrements au concile de Trente*, p. 289.

[541] Léopold SCHUMMER : « Le troisième sacrement, veut dire Calvin, ne peut être administré qu'à ceux qui acceptent ''le commandement (qui) leur est donné de prêcher l'Évangile, et de paître le troupeau de Christ, et non pas de sacrifier … (ou) pour faire expiation des péchés…'' », *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 15.

[542] Léopold SCHUMMER : « La force et la vérité du troisième sacrement ne dépendent pas de la condition ou nature de celui qui le reçoit ni de celui qui l'administre, car ce que Dieu a institué une fois demeure ferme et retient toujours sa propriété, de quelque manière que les hommes varient. Le sacrement d'ordination garde toute sa valeur, même si le ministre est infidèle. Son infidélité l'empêche provisoirement de discerner la Parole jointe au signe et d'en obtenir les grâces. Quand il retrouvera la fidélité, il découvrira la vérité et la force du sacrement et authentifiera pour lui la Parole jointe au signe qui ne varie pas. », *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, pp. 17-18.

du ministre : « ‘‘Que se sont pu attribuer les Apôtres de plus que cela ? Et que se pourraient attribuer davantage ceux qui baptisent encore aujourd'hui ? Car ils sont tous seulement *ministres du signe extérieur : mais Jésus-Christ est auteur de la grâce intérieure*, comme aussi les anciens docteurs le confessent, et principalement S. Augustin, qui use de ce principal appui contre les donatistes, que quels soient les ministres du baptême, *Jésus-Christ néanmoins y préside*’’[543]. » Dieu est à l'origine de l'efficacité du sacrement, car il est immuable et son don est stable quelle que soit la sainteté ou non du ministre ou du récepteur. Qu'on y croit ou pas, le sacrement agit toujours par la grâce de Dieu. Mais la différence avec la conception scolastique[544] réside dans le fait que le manque de dispositions du récepteur peut retarder l'efficience du sacrement[545]. Que pense-t-il du caractère de l'ordre ?

L'ordre confère un caractère indélébile. Calvin sur ce point rejoint les scolastiques. Cependant, ce caractère n'est pas imprimé pour lui, par le rite de l'onction d'huile et encore moins par celui de la porrection du calice : « ‘‘Voilà leur belle huile sacrée qui imprime un caractère qui ne se peut effacer et qu'ils appellent indélébile. Comme si l'huile ne se pouvait ôter et nettoyer de poudre et de sel, ou si elle est trop fort entachée, de savon. Mais ce caractère est spirituel… […]’’[546]. » Le caractère de l'ordre provient de Dieu lui-même qui, comme nous l'avons déjà mentionné, en est le garant permanent. Telle est la logique de Calvin, car pour lui tout sacrement vient de Dieu et de ce fait a un caractère indélébile, c'est-à-dire qu'il marque pour toujours celui qui le reçoit avec foi, produit ses effets, reste stable en lui. Toutefois, les effets du sacrement restent liés aux dispositions du récepteur : « Chez Calvin, tout sacrement porte ce caractère, car il est administré de la main même de Dieu : ‘‘…. le sacrement ne doit pas être pris comme de la main de celui par lequel il est administré, mais comme de la main même de Dieu, duquel sans aucun doute il est envoyé : on peut en conclure que rien n'y est ajouté ni ôté en raison de la dignité de celui par la main duquel il est administré…’’[547]. »

Pourtant, le caractère atteste la différence entre les ministres ordonnés et les laïcs**.** Le caractère de l'ordre conféré par l'imposition des mains marque la consécration, l'appartenance à Dieu et à l'Église. Les ministres sont ainsi les ministres pour Dieu et pour l'Église et non pour eux-mêmes[548]. Le caractère sacerdotal a donc pour conséquence d'instaurer deux états de vie

[543] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, pp. 59-60.
[544] La doctrine scolastique établit l'efficacité de l'ordre dans son caractère valide.
[545] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 8.
[546] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 24.
[547] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 18.
[548] Léopold SCHUMMER : « Parlant de l'imposition des mains, il dit, entre autres, que cette cérémonie a pour but ‘‘d'avertir par elle celui qui est ordonné, qu'il n'est *plus à soi*, mais qu'il est dédié au service de Dieu et de l'Église.’’ », *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 24.

au sein du peuple de Dieu dans son ensemble : les clercs et les laïcs et deux types de sacerdoce, le ministériel et le commun. Il en fait une distinction claire et prend donc le contrepied de Luther pour qui tous sont prêtres au nom du baptême et de l'Évangile reçus. Calvin admet dans l'Église l'existence d'une catégorie de personnes élues pour exercer exclusivement le ministère apostolique. Ainsi, il trouve normal que tout le monde ne puisse administrer les sacrements : « L'administration des sacrements est réservée à l'office apostolique et ''c'est une chose perverse qu'un particulier entreprenne d'administrer soit le baptême soit la cène''. Le sacrement d'ordination qui introduit au ministère apostolique et confère entre autre office d'administrer les sacrements, ne peut donc être administré que par des ministres ordonnés[549]. »

Pour lui, la différence entre les pasteurs (clercs[550]) et les laïcs n'est pas due à une plus grande sainteté des premiers par rapport aux seconds. Elle répond plutôt à un choix divin, à une élection. Le ministère pastoral est une vocation à part dans la mesure où l'ordre a un caractère électif. L'ordre est une vocation, un choix de Dieu qui appelle untel et non pas un autre. L'option exclusive pour le ministère sacerdotal crée par conséquent un état de *mis à part* dans l'Église. En cela, Calvin s'inscrit dans la même vision que la conception scolastique et s'oppose à celle de Luther : « ''Je parle seulement, dit-il, de la vocation extérieure, qui appartient à l'ordre de l'Église, me taisant de la vocation secrète, dont chaque ministre doit avoir témoignage en sa conscience devant Dieu, et dont les hommes ne peuvent être témoins.''[551]. » Néanmoins, le choix du candidat qui est de la responsabilité et des pasteurs (sous leur autorité) et du peuple (jeûne et prière pour un bon discernement)[552] doit porter sur des personnes ayant un certain nombre de qualités, telles que : la sainteté de vie, des mœurs irréprochables et une connaissance suffisante de la doctrine[553].

En outre, à ceux qu'il appelle au pastorat, Dieu accorde son autorité qui les distingue davantage du reste du peuple. Calvin certifie que le ministre ordonné a une autorité sur le peuple, conférée par le rite de l'imposition des mains et venant de Dieu lui-même : « Dieu a confié son autorité. N'a-t-il point autorité sur les hommes celui que Christ ordonne pour être son ambassadeur, pour déclarer sa volonté au monde et même pour représenter sa personne ?

[549] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 18.
[550] Calvin trouve le mot clergé inapproprié mais l'utilise par défaut. Font partie du clergé selon lui, *les pasteurs* (le gouvernement, la sanctification et la prédication), *les docteurs* (la prédication), *les gouverneurs* (la discipline), *les diacres* (le service des pauvres et des malades) *et les futurs clercs* (les candidats au ministère ordonné). Il se fonde sur Éphésiens 4 et 1 Corinthiens. Cf. Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, pp. 31. 35, pp. 32-33.
[551] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 21.
[552] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 21.
[553] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 21.

N'a-t-il pas autorité sur les hommes celui dans les mains duquel il confie la puissance des clefs ?

Il a autorité ; Dieu l'a voulu ainsi. ''Il est vrai qu'il pourrait bien faire cela par soi-même, sans autre aide ni instruments, ou par ses anges.'' Toutefois, Dieu a trouvé bon de mettre entre les mains des hommes cette grave autorité. Dieu l'a voulu, nous n'avons pas à en discuter. Il est bien entendu qu'autorité ne peut signifier tyrannie, arbitraire, dictature. L'imposition des mains introduisant au ministère, introduit à cette autorité. […][554]. » La différenciation entre les clercs et les laïcs est importante pour lui. La nier serait mettre en péril l'existence même de l'Église : « ''Quiconque veut donc abolir un tel ordre et cette espèce de régime, ou bien le méprise comme s'il n'était point nécessaire, machine de dissiper l'Église, ou même de la ruiner entièrement''[555]. » Malgré cela, il y a deux états de vie dans l'Église sans que l'un ne soit supérieur à l'autre. Car le ministère ordonné institué par Dieu est un service en faveur du peuple et non pas l'expression d'un pouvoir de domination du clergé sur les laïcs, d'après Calvin.

Si Calvin reconnaît deux états de vie dans l'Église, comment définit-il alors le sacerdoce universel qui s'inscrirait dans le sacerdoce unique et inamissible du Christ ? Il accrédite un sacerdoce commun à tous qui a son origine en celui unique et irremplaçable du Christ. Le contenu de ce sacerdoce commun serait l'offrande de soi et de ce que nous avons ainsi que les louanges et les prières. En fait, nous n'offrons à Dieu que ce que nous recevons de lui (cf. Romains 12, 1-2). En plus, le sacerdoce des croyants ne s'exerce pas en dehors de celui du Christ. Il n'est ni expiatoire, ni propitiatoire, ni méritoire. Il est un sacerdoce de louange à Dieu : « Puisque Christ résume en Lui et achève l'ancien sacerdoce et que le sien est sans succession, il faut, pour que les chrétiens soient prêtres qu'ils offrent de nouveaux sacrifices. Ces sacrifices, nous l'avons vu, sont de louanges et actions de grâce à Dieu, de don de soi et de tout ce que Dieu donne. La nature de ces sacrifices est différente de celle des anciens qui fondaient le sacerdoce : ils sont non sanglants. Étant tels, ils ne peuvent établir un sacerdoce de purification, de réconciliation, de médiation et d'intercession. Le sacerdoce universel n'a donc quasi aucun rapport avec ceux de l'ancienne alliance et de Christ, et ne peut d'ailleurs en avoir puisque le sacrifice du Christ, qui réalise et achève l'ancien, est sans succession[556]. »

En admettant que c'est Dieu qui appelle et que le ministère ordonné soit un choix ou une élection, peut-on affirmer qu'il est d'origine christologique ? Autrement dit, l'institution de

[554] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, pp. 24-25.
[555] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 33.
[556] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 41.

l'ordre viendrait-elle du Christ ? À ces interrogations, la réponse de Calvin est sans ambiguïté : le sacrement de l'ordre n'est pas institué par le Christ mais par l'Esprit Saint et introduit par les Apôtres : « ‘‘Or bien qu'il n'y ait nul commandement exprès touchant l'imposition des mains, toutefois, puisque nous voyons que les Apôtres l'ont eue en usage perpétuel, ce qu'ils ont observé tant diligemment nous doit tenir lieu de précepte.’’ »

[…]

« ‘‘En outre, ce ne serait pas un signe vain et sans vertu, quand il serait réduit à sa *vraie origine*. Car si l'Esprit de Dieu n'a rien *institué* en l'Église en vain, nous connaîtrons que cette cérémonie, qui est *procédée de lui*, ne serait pas inutile, moyennant qu'elle ne fût pas convertie en superstition.’’[557] ».

Toutefois, nous soutenons que si l'imposition des mains qui introduit à l'ordre procède du Saint-Esprit, pourquoi ne serait-elle pas instituée par le Christ ? Même si au nom de la théologie de l'appropriation, on attribue à chacune des Personnes divines une action qui lui est propre, il n'empêche que ce que fait l'une des Personnes est aussi réalisé par les deux autres. Ainsi donc, dire que l'ordre trouve son origine dans l'action de l'Esprit Saint, cela reviendrait à dire pour notre part, que le Christ, tout comme le Père, est à l'origine de ce sacrement. On ne peut pas dissocier l'action de l'Esprit Saint de celle du Christ ni de celle du Père. Il suffit de lire Jean 14,26 : « Le Paraclet, l'Esprit Saint que le Père enverra en mon nom, vous enseignera toutes choses et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit. » Ou encore en Jean 16,13-14 : « […], lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité tout entière. Car il ne parlera pas de son propre chef, mais il dira ce qu'il entendra et il vous communiquera tout ce qui doit venir. »

Calvin se penche enfin, sur les effets de l'ordre chez le ministre ordonné en déclarant que sacrement de l'ordre transfigure celui qui le reçoit. À cet effet, il produit la transformation ontologique de l'ordonné par la grâce de l'Esprit Saint à travers le rite de l'imposition des mains : « Le troisième sacrement est la transformation, la transformation des mains étendues en un signe porteur du message de Dieu. […], il lui a été baillé une forme nouvelle (ministre de Dieu) pour commencer d'être ce qu'avant il n'était pas[558]. » Il y a donc un avant et un après pour celui qui est ordonné.

[557] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 25.
[558] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 19.

Comment Calvin perçoit-il le ministre ordonné ? Pour lui, l'ordre établit le ministre dans une triple identité : successeur des Apôtres, ambassadeur du Christ et représentant du Christ.

En premier lieu, le pasteur est vu comme successeur des Apôtres[559]. La succession des Apôtres par les ministres ordonnés est affirmée dans les textes de Calvin à plusieurs reprises. Elle ne se situe pas dans l'élection, car le choix des Apôtres est unique. Mais elle est plutôt à voir dans la fonction ou la du ministre charge à savoir annoncer l'Évangile et sanctifier le peuple[560]. En d'autres termes, les Apôtres sont irremplaçables dans leur identité propre d'élus parce qu'ils sont le choix direct de Jésus. Cependant le ministère qui est le leur a été transmis au cours des siècles à d'autres qui en assurent la charge.

En second lieu, le ministère pastoral fait de l'ordonné un ambassadeur du Christ[561]. L'ambassadeur représente son mandant, agit et parle en son nom. Tous ne peuvent pas être ambassadeurs selon Calvin car on le devient par appel avec pour mission essentielle le ministère de la réconciliation : « ''[…] Les ministres de l'Évangile ont la charge de réconcilier les hommes avec Dieu….''[562] ». Qu'entend-il par réconciliation ? Léopold Schummer dans son livre *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin* en donne une tentative d'explicitation : « Quand le Réformateur dit que ''les ministres de l'Évangile ont la charge de réconcilier les hommes avec Dieu'', il ne leur attribue pas la fonction d'accomplir des sacrifices sanglants de réconciliation. […] Le ministre de l'Évangile est l'ambassadeur de la réconciliation, il a mission de ''réconcilier les hommes avec Dieu'' journellement. Cette réalité fondamentale du ministère pastoral est le cadre le plus propre à contenir la fonction. Cette ambassade de la réconciliation doit imprégner chacun des domaines où se manifeste la charge pastorale. En prêchant, administrant les sacrements et la puissance des clefs, le ministre doit manifester que sa mission essentielle est d'exhorter le peuple à se réconcilier avec Dieu au nom de Christ. Sa fonction et sa personne doivent se constituer, s'unir et s'épanouir autour de cet ordre de mission[563]. » La réconciliation imprègne tout le ministère pastoral ainsi que la vie des ministres ordonnés, car elle en constitue l'objectif. Elle ne se réalise pas par l'eucharistie puisque Calvin refuse la messe comme acte propitiatoire et facteur de rémission des péchés.

[559] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 43.
[560] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 44.
[561] Léopold SCHUMMER cite Calvin : « ''Il (Dieu) déclare quelle amitié Il nous porte, quand Il choisit d'entre les hommes ceux qu'Il veut faire ses ambassadeurs (II Cor. 5 : 20) …'' », *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 47.
[562] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, 1965, p. 48.
[563] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, pp. 48-49.

En dernier lieu, le pasteur représente le Christ : « ‘‘… il choisit d'entre les hommes ceux qu'il veut faire *ses ambassadeurs* (II Cor. : 20), qui aient l'office de déclarer sa volonté au monde, et qui *même représentent sa personne* : et en cela il démontre par les faits que ce n'est pas sans cause qu'il nous appelle si souvent ses temples (I Cor. 3 :16 ; 6 : 19 ; II Cor. 6 : 10), vu que par la bouche des hommes il nous parle comme du ciel’’[564]. » Le Christ est absent physiquement mais il y a une continuité de sa mission à travers la personne du pasteur. Le ministre devient ainsi une cause instrumentale de l'action du Christ, son porte-parole, son mandaté auprès du peuple et son envoyé au sens johannique du terme.

Cependant, quel est le point de vue de Calvin sur la question du célibat ecclésiastique ?

Calvin observe à ce sujet que les pasteurs et les laïcs partagent la même humanité et de fait les mêmes conséquences du péché sur leur nature. C'est ce qui justifie son rejet du célibat ecclésiastique et autres signes distinctifs des pasteurs. Raison pour laquelle, il réprouve les conseils évangéliques qui instaureraient selon lui une différence entre les membres du peuple de Dieu. S'il existe une différence entre pasteurs et laïcs, elle est perceptible au niveau de la fonction : « La différence pasteur-fidèles ne se situant pas au niveau de la personne, mais de la fonction, il n'y aura pas deux morales. Le pasteur suivra les mêmes préceptes de vie que les fidèles. Calvin s'élève avec force contre les fameux ‘‘conseils évangéliques’’ qui fonderaient *une morale du clergé* : ‘‘C'est qu'ils ne se contentent point de la règle que Dieu a donnée aux siens. Or quand je ne le dirais pas, ils s'accusent d'eux-mêmes : car ils enseignent ouvertement qu'ils se chargent d'un plus pesant fardeau que Jésus-Christ n'a imposé à ses disciples, en tant qu'ils promettent de garder les conseils évangéliques, auxquels les chrétiens ne sont point communément astreints.’’

[…]

Le pasteur, tenu aux mêmes devoirs que les fidèles quant à sa personne, a les mêmes droits et donc celui de se marier et fonder un foyer[565]. » Pour Calvin, le célibat ecclésiastique n'a pas été institué par le Christ et n'est mentionné nulle part dans les Écritures. Ainsi donc, il n'a aucune valeur et ne saurait être une obligation faite aux candidats au ministère ordonné.

Dans leurs critiques de la conception catholique de l'Ordre et donc du ministère presbytéral, Luther et Calvin convergent en certains points et divergente en d'autres. Leur point

[564] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 50.
[565] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, pp. 90-91.

commun est de contester une origine christologique ou divine de l'ordre et dénoncer de fait, la fausseté et l'hypocrisie de l'Église catholique qui prétend le contraire. D'autant plus que selon eux, l'ordre n'a aucun fondement scripturaire, mais il est inventé par l'Église. Pour eux encore, l'essentiel du ministère ecclésial demeure avant tout la prédication et non pas un quelconque ministère en vue d'offrir un sacrifice pour la rémission des péchés, ce qui suppléerait l'unique sacrifice du Christ en croix. Enfin, ils trouvent spécieux le rite de l'onction d'huile et celui de la porrection du calice qui consacreraient des prêtres-sacrificateurs. Ils estiment en plus aberrant d'imposer aux prêtres le célibat. Luther et Calvin affichent toutefois un certain nombre de contradictions et cela premièrement en ce qui concerne l'identification des sacrements. Pour Luther, il y en a deux, le baptême et la Cène et selon Calvin, il en existe trois. En plus du baptême et de la cène, il y a l'ordre. Est également quelque peu différente, leur approche de l'ordre. Calvin affirme que l'ordre confère à celui qui le reçoit un caractère indélébile à l'origine duquel serait Dieu. Or Luther s'oppose à l'idée d'une sacramentalité de l'ordre et surtout au caractère indélébile qu'il pourrait induire. Enfin, ils se contredisent sur l'existence des différents états au sein du peuple de Dieu. Pour Luther, il n'y a qu'un seul sacerdoce, celui des fidèles. Tous sont prêtres par le baptême, la foi et l'Évangile reçus et vécus. Ainsi, pour Luther, la distinction clercs-laïcs est factice et de surcroît dangereuse pour l'unité de la communauté ecclésiale à qui revient en exclusivité le choix des ministres de l'Église. Les prêtres peuvent aussi redevenir laïcs. Quant à Calvin, non seulement l'ordre est un sacrement, mais en plus il instaure une nette distinction entre clercs et fidèles. Autrement dit, le caractère de l'ordre différencie les pasteurs des laïcs, donne aux pasteurs une autorité certaine conférée par l'imposition des mains et fait d'eux des représentants du Christ, ses ambassadeurs.

C'est pourquoi, face à la position des Réformateurs relative au sacrement de l'ordre, l'on s'interroge sur la réaction du Concile de Trente : que dira-t-il ?

2. Le sacrement de l'ordre à Trente (le ministère presbytéral)

Trente adopte dans ses décrets une double méthode : la doctrine catholique est exposée de manière dialectique à partir de l'Écriture et des Pères, suivie d'un langage de propositions assorti de condamnations (anathémisations) par lequel l'Église entend excommunier tous ceux qui s'opposent à sa doctrine [566]. Les décrets issus de Trente concernent sa doctrine de l'ordre

[566] Cf. Marc VENARD, *art. déjà cité* in Giuseppe ALBERIGO, Alberto MELLONI, Lorenzo PERRONE, et al., *Les conciles œcuméniques, Tome 1…*, Col. 1, p. 319.

avec quelques aspects disciplinaires et pastoraux. À trois reprises, l'ordre y fait l'objet de débats. Lors de la session du 18 septembre 1562, les discussions portent sur les points soulevés par la réforme protestante. Le texte définitif est adopté après de longs échanges de trois semaines[567]. De plus, l'on ne saurait aborder la question de l'ordre à Trente en faisant fi des données relatives aux sacrements en général et de l'eucharistie en particulier. Trente dans son enseignement doctrinal part d'abord de quelques généralités sur les sacrements (Session VII du 3 mars 1547). Par la suite, il développe la question de la messe dans la logique des points de vue scolastique et thomiste (Session XXII du 17 septembre 1562). En dernier lieu, il traite du sacrement de l'ordre dans le décret du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII.

Dans les grandes lignes sur les sacrements au cours de la session VII du 3 mars 1547, Trente se situe dans le sillage des penseurs scolastiques et thomistes. Pour répondre aux Réformateurs, le concile tridentin affirme dans la ligne de Lombard lui-même repris par saint Thomas d'Aquin, que les sacrements sont le signe d'une réalité sacrée ayant pour effet principal la sanctification l'homme [568]. Ils sont tous institués par le Christ, chacun étant remis dans le contexte de l'Évangile[569]. Trente confirme alors leur nombre de sept (le septénaire sacramentel)[570]. Ils sont nécessaires comme signes et moyens de salut. En outre, les sacrements confèrent la grâce (appelée grâce sanctifiante par les scolastiques) et ils sont efficaces en eux-mêmes : c'est l'*ex opere operato*. Le principe de l'*ex opere* operato (Aristote repris par Thomas d'Aquin) est la thèse selon laquelle la parole des prêtres opère ce qu'elle dit (cf. la parole des prêtres dans l'eucharistie avec la notion de la transsubstantiation)[571]. Ainsi, contre les

[567] La première fois sous les pape Paul III, avril-novembre 1547 et Jules III, janvier 1552 et 1562.

[568] Bertrand-Marie PERRIN : « Le sacrement est donc essentiellement cause de sanctification, et la signification est le mode nécessaire de mise en œuvre, mode nécessaire car lié à la nature humaine elle-même et à son procédé de connaissance […]. La signification apparait donc au service de la causalité, mais elle reste essentielle à la structure du sacrement. C'est ce qui permet à l'Aquinate de retenir la définition proposée : ''Le sacrement est le signe d'une réalité sacrée'', non seulement pour les sacrements de l'Ancien Testament, qui signifient seulement, mais même pour les sacrements du Nouveau Testament, qui causent la grâce qu'ils signifient », *L'institution des sacrements dans le commentaire de saint Thomas*, Paris, Parole et Silence, Coll. Bibliothèque de la revue thomiste, 2008, p. 40.

[569] Pour Thomas d'Aquin en effet, tous les sacrements trouvent leur origine en Jésus-Christ. Selon Bertrand-Marie Perrin, Saint Thomas parle de l'institution des sacrements en lien avec le Mystère de l'Incarnation. L'institution des sacrements découle de l'Incarnation du Verbe dans son Prologue du quatrième livre de son Scriptum en insistant sur les éléments suivants, paroles et éléments (forme et matière) comme éléments constitutifs du sacrement. Cf. Raphaël SINEUX, *Sommaire théologique de Saint Thomas d'Aquin*, Troisième partie, Tome III, Paris, Pierre Téqui éditeur, 2001, p. 125.

[570] Cf. Session VII du 3 mars 1547, *Decretum primum [De sacramentis]* (*Premier décret : sur les sacrements*), G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De Giuseppe Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1393, (684,). Luther dans le *De la Captivitate* récuse le septénaire sacramentel : « […] il n'y a que deux sacrements dans l'Église de Dieu, le Baptême et le Pain, puisque c'est dans ces deux [sacrements] seulement que nous voyons un signe divinement institué et la promesse du pardon des péchés. », Martin Luther, *Œuvres*, *Tome II…,* p. 258.

[571] Thomas d'Aquin parle du principe de l'*ex opere operato* et stipule que les sacrements sont efficaces en eux-mêmes. Leur efficacité provient de Dieu comme cause principale et des mérites du Christ, les sacrements étant une cause instrumentale. En effet, par les sacrements, la grâce est donnée et elle permet de communier au Christ contrairement à saint Augustin pour qui le sacrement permet la communion au Christ et c'est le Christ qui sanctifie ou octroie la grâce. Ce que réfute Thomas d'Aquin pour le principe de cause. Pour Thomas, le sacrement est efficace intrinsèquement même si l'origine de son efficacité intrinsèque lui vient de Dieu lui-même, source de tout sacrement en dehors de toute disposition, vertu ou sainteté préalable humaine. Bertrand-Marie PERRIN : « […] saint Thomas mentionnera bientôt en effet que les sacrements reçoivent leur vertu

Réformateurs qui ne conçoivent l'efficacité des sacrements que dans la foi de ceux qui les reçoivent, les Pères conciliaires proclament la légitimité de l'efficience sacramentelle. Trente dit que les sacrements agissent en dehors même de la foi du récepteur. De même, leur effet ne dépend pas de la sainteté du ministre[572]. Trente s'approprie donc la doctrine augustinienne des sacrements qui stipule que leur efficacité ou celle de la parole des prêtres validement ordonnés ne dépend pas de leurs dispositions morales[573]. De plus, il y a trois sacrements à caractère et non réitérables : baptême, confirmation et ordre. Enfin, tous les chrétiens ne sont pas habilités à proclamer la parole et administrer les sacrements. Cela est réservé à une certaine catégorie de chrétiens, les ministres ordonnés.

Or, comme on l'a déjà mentionné, Luther dénonce l'efficience automatique des sacrements et il perçoit la conception catholique des sacrements comme un acte magique. Calvin ne dit pas autre chose lorsqu'il affirme que le sacrement n'a pas d'efficacité en lui-même. Il s'agit d'un acte purement passif. Ainsi Calvin perçoit le principe de l'*ex opere operato* comme une forme d'idolâtrie du sacrement. Pour lui, l'Esprit Saint est le fondement de l'efficience des sacrements. Car ils ne sont que des moyens de l'action de Dieu dont le but est de nourrir la foi et de nous révéler l'actualité des promesses divines : « ''Je reconnais que l'efficacité réside en l'Esprit, ne laissant rien de plus aux sacrements, sinon qu'ils soient des instruments dont le Seigneur use envers nous, et des instruments tels, qu'ils seraient inutiles et vains sans l'opération de l'Esprit ; néanmoins qu'ils sont pleins d'efficace quand l'Esprit besogne par-dedans''[574]. » À Trente, nous entendons un autre son de cloche : il est énoncé que les sacrements adviennent par la parole du prêtre validement ordonné. À travers ces deux approches diamétralement opposées, l'on peut déceler deux tendances à savoir un peu de donatisme du côté protestant si l'accent est mis uniquement sur les dispositions intérieures et un peu de pélagien du côté catholique si l'on insiste principalement sur l'absolu d'une efficacité intrinsèque du sacrement**.**

---

de la passion du Christ, sur le plan de la causalité méritoire, et que sur le plan de la causalité efficiente, ils opèrent le salut à titre d'instruments, sous la motion de Dieu, cause principale de leur action. Les sacrements au sens plénier sont donc des instruments de sanctification, mais des instruments ''transparents'', à la fois ''signe et cause'' (conception héritée de Pierre Lombard) », *L'institution…*, p. 42.

[572] Cf. Session VII du 3 mars 1547 sur les sacrements en général au canon 12, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…,* p. 1395(685).

[573] Raphaël SINEUX : « Les sacrements peuvent être conférés par des ministres indignes : car ceux-ci agissent comme des instruments, et un instrument n'agit pas par sa forme ou sa vertu propre, mais par la vertu de celui qui l'utilise ; il est indifférent pour lui d'avoir tel aspect ou telle valeur, en dehors de ce qui est requis pour faire de lui un véritable instrument, par exemple que le canal par lequel passe l'eau soit d'or ou de plomb. », *Sommaire théologique…*, 2001, p. 136.

[574] Léopold SCHUMMER, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin…*, p. 6.

Après ces généralités sur les sacrements, dans le chapitre I du Décret du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII intitulé *Vera et catholica doctrina de sacramento ordinis ad condemnandos errores nostri temporis* (*Doctrine véritable et catholique sur le sacrement de l'ordre pour condamner les erreurs de notre temps*), Trente tente de justifier l'existence du sacerdoce ministériel. Il se fonde sur son lien avec le sacrifice eucharistique voulu par Dieu dans la mesure où la nécessité du sacerdoce nouveau est un impératif d'un nouveau sacrifice, celui du Christ. Trente fait pour cela un parallèle entre le sacrifice de l'Ancienne Alliance et celui de la Nouvelle. À Nouvelle Alliance, nouveau sacrifice et par conséquent nouveau sacerdoce selon le dessein de Dieu **:** « Sacrifice et sacerdoce ont été si unis par une disposition de Dieu, *Dei ordinatione*, que l'un et l'autre ont existé dans toute Loi. C'est pourquoi, comme l'Église catholique a reçu dans le Nouveau Testament, par une institution du Seigneur, le saint sacrifice visible de l'Eucharistie, il faut aussi reconnaître qu'il y a en elle un nouveau sacerdoce, visible et extérieur, dans lequel est passé l'ancien sacerdoce[575]. » Le texte définitif entrevoit une sorte de rapport naturel entre le sacrifice et le sacerdoce en notant que l'un n'existerait pas sans l'autre conformément à la volonté de Dieu : « *Ex ipsa rei natura, disait le 1er projet, ''adeo …ut unum sine altero constare mullo pacto possit*'' (39,5). […] et cependant le 2e projet n'explique plus ce lien que par une détermination positive, ''*eta Dei voluntate coniuncta sunt, ut unum sine altero in nulla lego exstierit*''[576]. »

Comment expliquer le lien entre le sacerdoce et le sacrifice ? Le concile tridentin s'appuie sur une référence scripturaire majeure dans la lettre aux Hébreux (He 7, 11-19)**.** En effet, pour ce concile, dans un parallèle avec Melchisédeq, Dieu suscite en Jésus un sacerdoce nouveau au vu du caractère imparfait de l'ancien. Autrement dit, l'institution du sacrifice de la Nouvelle Alliance due à la caducité des rites de l'Ancienne Alliance requiert un Nouveau Sacrificateur : le Christ. Le sacerdoce nouveau se concrétise pour ainsi dire par le sacrifice de la Croix avec pour Prêtre de la Nouvelle Alliance, Jésus-Christ lui-même, lui qui est à la fois le sacrificateur, l'offrande et l'autel du sacrifice[577]. De plus, après ces précisions, il explicite les raisons de la perpétuation de ce sacrifice. Le motif de la pérennisation de l'eucharistie (le sacrifice du Christ pour le salut et le pardon des péchés) jusqu'à nos jours se justifie par le choix des Apôtres et de leurs successeurs comme prêtres dans l'unique Grand prêtre afin de rendre

[575] Session XXIII du 15 juillet 1563, chapitre I sur la doctrine catholique de l'ordre, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1509 (742).
[576] André DUVAL, *Des sacrements …*, p. 344.
[577] Cf. Chapitre II du décret sur le sacrifice de la messe lors de la session XXII du 17 septembre 1562 intitulé *Doctrine et canons sur le très saint sacrifice de la messe*, Giuseppe ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques,* Tome 2…, p. 1489 (732) ; Référence à He 7,27 ; 9, 12-28.

présent et permanent son salut : « Faites ceci en mémoire de moi » lors de la dernière Cène**.** Ainsi Trente affirme que le sacrifice de l'autel n'est pas une répétition de celui de la croix mais il exprime la volonté de Jésus de rester présent parmi nous[578]. L'eucharistie est donc nécessaire pour l'Église en ce sens qu'elle manifeste la permanence du Christ en son sein tout en étant le sacrement ou le testament de son amour avant sa mort**.** Elle déploie aussi et surtout son actualisation en vue du salut et du pardon des péchés dans la mesure où nous sommes tous contemporains et bénéficiaires du sacrifice du Christ par le don de son Corps et de son Sang. En effet, son Corps et son Sang sont réellement présents sous les espèces du pain et du vin consacrés, ce que le concile qualifie de *transsubstantiation*[579]. Il y a ici une allusion à ce qui avait été dit sur la présence réelle dans le *Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie*, lors de la Session XIII du 11 octobre 1551 au paragraphe 1. Pour cela Trente se reporte à d'abondantes sources scripturaires telles que 1 Corinthiens 11, 23 ; Psaume 109, 4 ; Hébreux 5, 6 ; Luc 22, 19 ; 1 Corinthiens 11, 24 ; Colossiens 1, 13 ; Malachie 1, 11 ; 1 Corinthiens 10, 21 ; Hébreux 4, 16. Telle est l'origine de l'institution de l'ordre amorcée dans la doctrine de Trente. Or, pour Luther, la conception catholique de la messe comme sacrifice du Christ et par conséquent la doctrine de l'ordre en tant que sacrement qui lui est intimement liée, évoquent ou suggèrent une sorte d'échange entre Dieu et les hommes, voire de marchandage et d'exigence de l'homme par rapport à la gratuité de l'action divine. C'est la théorie du *do ut des* : *je te donne et tu me donnes* qui relève de l'ordre de la magie. Il refuse *ipso facto*, au nom de la gratuité du salut, cette idée-là, car le sacrifice du Christ a eu lieu une fois pour toutes (cf. L'épître aux Hébreux) abolissant pour toujours les sacrifices anciens. Il est non réitérable. Dès lors, Luther conclut que la messe a un caractère idolâtrique et elle est inutile comme sacrifice propitiatoire[580]. Il donne le coup de grâce dans le *De la Captivitate* en déclarant que « la plus grande des perversions[581] » est de faire de la messe un sacrifice.

Or, dans sa réponse aux accusations de Luther, Trente prétend le contraire en parlant de la messe comme *memoria*[582] (mémorial, c'est-à-dire actualisation) du sacrifice unique du

[578] Cf. Le Chapitre II *Raison de l'institution de ce très saint sacrement* de la Session XIII du 11 octobre 1551 intitulée *Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie*, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1413 (694).

[579] Cf. Chapitre IV de la Session XIII du 11 octobre 1551 intitulé Décret *sur le très saint sacrement de l'Eucharistie*, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1415 (695).

[580] Hubert JEDIN : « Pour Luther, le caractère sacrificiel de la messe portait préjudice à la valeur unique et suffisante du sacrifice de la croix : la messe ne peut avoir de rôle propitiatoire pour les péchés des vivants et des morts, puisque, sur la croix, le Christ a expiré pour tous les péchés. », *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563*, p. 73.

[581] Martin Luther, *Œuvres*, Tome II…, p. 250.

[582] Cf. Chapitre I intitulé *Doctrina et canones de sanctissimo missae sacrificio* (*Doctrine et canons sur le très saint sacrifice de la messe*) la Session XXII du 17 septembre 1562, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1489 (732).

Christ. Il n'est donc pas question d'une reprise encore moins d'un autre sacrifice qui s'ajouterait à celui du Christ. Comme argument justificatif de sa théorie, Trente a pour base l'apport de Scripando relevé par Hubert Jedin lors des débats conciliaires. Pour Scripando, « […] il fallait en chercher la solution dans l'unicité du sacrificateur : la messe n'est pas une répétition du sacrifice de la croix en ce sens qu'on offrirait sur l'autel un autre sacrifice que le sacrifice de la croix, et que celui-ci ne suffirait pas à lui seul pour exprimer les péchés. Mais à la messe le sacrifice que le Christ fait de lui-même s'unit à l'acte d'oblation personnelle des fidèles auxquels il se donne en nourriture par le repas eucharistique[583]. » Selon Trente, au cours de la messe, il y a deux actes imbriqués l'un dans l'autre : l'offrande du Christ et celle des fidèles.

Au chapitre III du décret du 15 juillet 1563 et dans la lignée des acquis sur la doctrine générale des sacrements, Trente soutient que l'ordre fait partie des sept sacrements institués par le Christ. Il est en plus reçu selon des rites faits de « paroles et signes extérieurs» [584] nécessaires à sa validité. Là, nous avons la matière du sacrement composée de l'imposition des mains (cf. 2 Timothée 1, 6-7) et de la sainte onction (canon 4). Et La forme, ce sont les paroles. Par ces rites, est communiqué le don de la grâce sanctifiante au sens scolastique du terme. Par grâce sanctifiante, il faut entendre par là que sont octroyés aux ministres ordonnés des dons et charismes[585]. L'argumentaire de justification est bâti sur les fondements scripturaire (cf. 2 Timothée 1, 6-7), apostolique et patristique**.** Comme on le remarque, le chapitre III est une réponse claire et sans équivoque à Luther pour qui l'ordre n'est pas un sacrement mais une pure invention de l'Église papiste.

De quelle manière Trente légitime-t-il l'institution des prêtres et donc du sacrement de l'ordre ? Le concile tridentin part du Nouveau Testament dans lequel l'on note la volonté manifeste de Jésus de doter son Église d'un ministère particulier pour poursuivre sa mission. D'où le choix des Apôtres qui reçoivent de lui des pouvoirs et des prérogatives : annoncer l'Évangile, célébrer les sacrements (baptême, eucharistie, pénitence avec lier et délier). Le Christ les envoie comme lui-même fut envoyé par son Père (Jean 17, 18 ; 20, 21). Les apôtres transmettent à leur tour ce qu'ils ont reçu comme pouvoirs à leurs successeurs : les évêques. Ces derniers ont pour charge principale le choix des presbytres (prêtres), c'est-à-dire des Anciens par la fonction et non pas par l'âge en tant que chefs de communautés bien précises. Les premiers temps de l'Église débordent d'exemples par les nombreuses références

[583] Hubert JEDIN, *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563*, p. 75.
[584] Chapitre III du décret du 15 juillet 1563, Session XXIII, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1509 (742).
[585] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'ordre…*, Question 35, Article 1, Difficultés, [3.], pp. 29-30.

scripturaires de la période apostolique : en Actes 13, 3, il est fait cas de la mise à part de Paul et Barnabé par l'Esprit Saint pour une mission. Cette mise à part a les caractéristiques suivantes : prière, imposition des mains et envoi en mission. En 1 Timothée 4, 14, Paul fait des recommandations à son disciple Timothée en insistant sur le don spirituel reçu par intervention prophétique et imposition collective des mains (le collège des presbytres). Le don (charisme) est stable et permanent, en parallèle avec 2 Timothée 1, 6.

Il convient de rappeler que le chapitre III du décret fut l'objet d'âpres débats entre les Pères conciliaires. Ils portent sur la nature de l'essence même de l'ordination sacerdotale dans son lien avec le Christ relativement à la forme et à la matière (paroles et signes extérieurs) : « On tentera une démonstration. Étant donnée la définition du sacrement : signe sensible conférant ''grâce'' et ''pouvoir'' ; on montrera, à partir de l'Écriture et de la pratique de l'Église, la présence de ces trois éléments dans les cérémonies d'ordination. […] Le signe sensible ? Ce sont les rites venus soit du Seigneur lui-même : tradition du calice, insufflation sur les apôtres, - soit des apôtres : l'imposition des mains, - soit de la pratique séculaire de l'Église : l'onction sainte[586]. » La tradition du calice, l'imposition des mains et l'onction sainte sont pour Trente les trois actes qui confèrent la validité au sacrement de l'ordre.

Au chapitre IV du décret, il est d'abord mentionné que l'ordre confère un caractère indélébile. Il est reçu une fois pour toutes et octroie le pouvoir de célébrer l'eucharistie, d'absoudre les péchés ainsi que de gouverner le peuple de Dieu. C'est une réponse claire à Luther qui contestait la notion de caractère indélébile tournée en dérision, la qualifiant d'invention du pape : « Je veux bien accorder que c'est le pape qui confère ce caractère, dont le Christ ne dit rien, et que ce prêtre consacré par lui est le perpétuel esclave et le prisonnier non tant de Christ que du pape […][587]. » De plus pour Trente, le caractère sacerdotal démarque nettement les prêtres des laïcs en les mettant au-dessus. À partir de là, Trente justifie la nécessité d'une hiérarchie ecclésiastique sur la base de références scripturaires (cf. 1 Corinthiens 12, 28-29 ; Éphésiens 4, 11). Enfin, lorsqu'on on est prêtre, on ne peut plus redevenir laïc à cause du caractère indélébile qu'imprime l'ordre. En d'autres termes, le caractère sacerdotal marque à vie. On est prêtre à vie, le ministère de la parole n'étant pas ce qui fait essentiellement l'identité des prêtres. L'état de prêtre est un état personnel et permanent. Trente ne fait que reprendre la théorie du caractère de l'ordre chez les scolastiques qui sont tous unanimes à reconnaître que le caractère indélébile est conféré par le sacrement de l'ordre (Alexandre de Halès, Thomas

[586] André DUVAL, *Des sacrements …*, p.350.
[587] *De la Captivitate*…, dans Martin Luther, *Œuvres*, Tome II…, pp. 252-253.

d'Aquin, Denys, etc.…). Tel est également le sens de *signaculum* pris chez Lombard[588]. Le caractère admis chez les scolastiques fait des prêtres des intermédiaires, des médiateurs entre Dieu et les hommes : une sorte d'habilitation à la médiation. Ce qui le place au-dessus des caractères du baptême et de la confirmation. Alexandre de Halès cité par Duval dit que « le caractère de l'ordre est un caractère qui engendre une prééminence (character excellentiae) [589] » et fait des prêtres des ministres du sacrifice eucharistique[590]. Telle est aussi la pensée de Thomas d'Aquin sur l'effet essentiel du caractère sacerdotal. Pour lui, l'ordre confère le pouvoir de célébrer l'eucharistie, un pouvoir spirituel (effet intérieur) et non seulement une grâce de l'Esprit Saint : « Les autres sacrements n'ont pas principalement à produire des effets semblables au pouvoir qui les dispense. Tandis que l'ordre comporte comme communication univoque du pouvoir. Voilà pourquoi si pour les autres sacrements on mentionne la puissance divine, à laquelle l'effet du sacrement est assimilé, on ne le fait pas pour l'ordre[591]. » La prééminence du caractère de l'ordre est donc liée au pouvoir de célébrer l'eucharistie[592]. Il a par conséquent la primauté sur celui du baptême et de la confirmation. Pour Thomas d'Aquin, le caractère sacerdotal est en plus non réitérable comme celui du baptême et de la confirmation car il est une marque irrévocable. Le *signaculum* est une action ou une marque extérieure avec des effets intérieurs tels que la permanence ou la stabilité. Ainsi, les clercs restent toujours clercs[593] même s'ils n'exercent plus soit par démission soit par interdiction. En effet, l'ordre reçu par la grâce sanctifiante apporte une transformation ontologique aux clercs et marque à vie leur être[594]. En conséquence, pour Thomas d'Aquin de même que pour le concile de Trente, le caractère imprimé par le sacrement de l'ordre distingue les membres de l'Église et y introduit une hiérarchisation[595]. Comme le dira plus tard Pie XII reprenant implicitement les thèses de

[588] Cf. Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre*, p. 236.
[589] Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre*, p. 236.
[590] Cf. Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre*, p. 236.
[591] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Article 4, Conclusion, p. 22 ; Saint Thomas d'Aquin : « Le sacrement de l'Ordre consiste avant tout dans la remise d'un pouvoir. », Somme *théologique. L'ordre…*, Article 4, Solutions, [1], p. 23.
« On voit que toute la théologie de l'ordre est ici centrée sur l'idée de ''pouvoir'' transmis, et non premièrement sur celle d'un don de l'Esprit Saint en vue d'un ministère particulier au sein de l'Église, comme dans la pensée patristique. Cette orientation va de pair avec l'opinion qui voit le rite essentiel de l'ordre dans la tradition des ''instruments''. Une des conséquences sera de considérer tous les Ordres mineurs comme des sacrements au même titre que le diaconat et le presbytérat. Une autre conséquence, non moins importante, sera de faciliter la négation de la sacramentalité de l'épiscopat, […] : dans la consécration épiscopale, en effet, n'apparaît pas avec évidence la tradition d'un nouveau ''pouvoir'' sur les sacrements, spécialement sur l'Eucharistie. Ici encore S. Thomas dépend de son temps. », *Somme théologique. L'ordre…*, Note 14 du traducteur, p. 170.
[592] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Question 35, Article 1, Conclusion. « La comparaison entre le baptême et l'ordre n'est pas à prendre strictement : le baptême est directement ordonné à effacer les péchés, et donc à produire la grâce sanctifiante. Il n'en est pas de même pour l'ordre, qui est en premier lieu destiné à conférer un pouvoir spirituel. »
[593] Saint Thomas d'Aquin : « Tout caractère est indélébile : celui qui en est revêtu est par la même placé dans un certain état qu'il ne peut plus quitter », *Somme théologique. L'ordre…*, Article 2, Difficultés, [2], pp. 32 -33.
[594] « Le retour pour un clerc à l'état laïc ne supprime pas en lui le caractère, qui demeure. La preuve en est que s'il rentre dans le clergé, il n'a pas à recevoir de nouveau l'ordre qu'il a déjà reçu une fois », Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Article 2, Solutions [2], p. 35.
[595] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre*, Question 35, Article 1, Difficultés, [2], p. 29.

l'Aquinate, la hiérarchisation est aussi le corollaire de l'identité propre de l'Église[596]. De plus, le sacrement de l'ordre procure un surcroît de grâce qui rend plus saints les ministres ordonnés par rapport aux fidèles chrétiens[597]. D'où la différence et la distinction formelles entre clercs (ministres ordonnés) et laïcs : « Pour exercer convenablement le ministère de l'ordre ce n'est pas seulement une vertu quelconque qui est requise, mais bien une vertu éminente[598]. » Ainsi, Thomas d'Aquin soutient la thèse de la préexcellence des ministres ordonnés sur les laïcs en ce qui concerne même la vocation commune à la sainteté[599]. Il y a l'affirmation de l'inégalité entre les membres du Peuple de Dieu.

En plus, la différence de l'ordre par rapport au laïcat se situe au niveau des pouvoirs. On l'a vu, la grâce sanctifiante n'est pas un effet immédiat de l'ordre. En effet, on peut bien recevoir l'ordre et être dépourvu de la grâce sanctifiante. Cependant, elle confère, un pouvoir qui introduit au sein du peuple de Dieu une distinction explicite entre ses membres : « C'est pourquoi l'ordre ne provient pas d'une distinction dans la grâce sanctifiante mais d'une différence de pouvoirs[600]. » Comme on peut le noter, Thomas d'Aquin déclare la supériorité des clercs sur les laïcs. Il le fait de manière récurrente. La consécration sacerdotale place les prêtres au-dessus du peuple : « Or, ce sacrement surpasse les autres en dignité, puisqu'il confère à ceux qui le reçoivent une supériorité sur les fidèles[601]. » La suprématie des clercs sur les laïcs est maintes fois abordée par les Pères comme Grégoire de Nysse qui parle de l'éminence du prêtre conférée par la grâce sanctifiante en ces termes : « ''La même efficacité (δύναμις) de la parole divine communique au prêtre (ιερεύς) une dignité éminente, le séparant de la communauté du peuple par une consécration (εὐλογία). Hier encore il n'était qu'un individu parmi les autres. Il est constitué précepteur, président (πρόεδρος), docteur, mystagogue par la puissance invisible de la grâce (δυνάμει καὶ χάριτι)''[602]. » Il y a un avant et un après pour ceux qui reçoivent l'ordre. Avant, ils sont comme tout le monde, semblables à tous et anonymes dans la masse populaire. Mais après avoir reçu le sacrement de l'ordre, ils acquièrent une autre qualité, une sorte de prééminence et d'honorabilité. Leur être en est transfiguré. Ils reçoivent

[596] PIE XII : « L'Église est une société, et, comme telle, elle requiert une autorité et une hiérarchie propres. Si tous les membres du Corps mystique participent aux mêmes biens et tendent aux mêmes fins, tous ne jouissent pas pourtant du même pouvoir ni ne sont habilités pour accomplir les mêmes actes. Le divin Rédempteur, en effet, a voulu constituer son royaume et l'appuyer sur des fondements stables selon l'ordre sacré, qui est une sorte d'image de la hiérarchie céleste. », *Encyclique '' Mediator Dei et hominum'' …*, p. 20.
[597] Cf. Ludwig OTT, *Le sacrement de l'ordre…*, p. 235.
[598] Emploi de l'expression *bonitas excellens* par Thomas, Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Solutions [3.], p.31.
[599] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Solutions [3.], pp.31-32.
[600] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Solutions, [3], p. 13.
[601] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Question 37, Articles 1, Difficultés, [1], p. 66 ; cf. aussi Difficultés [3], p. 138.
[602] Jean DANIELOU, *art. déjà cité*, dans Collectif : Centre de Pastorale Liturgique, *Études sur …*, p. 152.

les attributs suivants : précepteurs, présidents, docteurs, mystagogues. De fait, la grâce reçue apporte un plus aux prêtres sur le peuple[603].

Par conséquent, pour Trente, penser et dire le contraire, serait une erreur voire une hérésie, car il n'existe pas de nivellement entre les prêtres et les laïcs. Également, vouloir établir une homogénéisation au sein du peuple de Dieu serait une atteinte à la hiérarchie ecclésiastique qui est d'origine divine. Ici, l'on peut aussi relever l'appréciation négative du rôle des laïcs et de leur *sacerdoce* qui est tributaire de la définition négative des laïcs car au concile de Trente le laïc n'est pas le clerc : « Que dans cette perspective le document demeure purement négatif vis-à-vis du sacerdoce des fidèles, il n'y a pas à s'en étonner. La reconnaissance et la mise en valeur de ce sacerdoce commun, à partir des textes de la *Ia Petri*, eût été à sa place dans une *doctrin*a rédigée avec un peu d'ampleur, comme ç'avait été le cas en 1552. Ici, on veut s'en tenir à un strict minimum. La différence s'aperçoit davantage encore si l'on compare la première rédaction du canon 6 et le texte définitif. La première version frappait d'anathème quiconque déclarait : ''*Omnes Christianus ex aequo esse sacerdotes ant aequalis spiritualis potestatis*'' (40, 30). Le canon définitif est plus formel[604]. » Par la suite, il y a une brève mention et affirmation de la supériorité des évêques sur les prêtres en tant que successeurs des Apôtres par leurs offices et prérogatives. À eux incombe en substance la charge principale de *gouverner l'Église de Dieu* (cf. Actes 20, 28) et d'administrer les sacrements de la confirmation et de l'ordre. Ils en sont les ministres ordinaires[605]. À Trente, les laïcs n'ont aucun rôle *sui generis*[606]. Ils sont invités à obéir et à se soumettre aux instructions de la hiérarchie. Toute la théologie des ministères au sein de l'Église avant Vatican II fut tributaire de l'idée d'un laïcat passif voire inerte, dépendant en tout et pour tout, des ministres consacrés. Par exemple, le pape Pie X cité par Jean-Paul Deloupy, dans une adresse à l'épiscopat français, le dit formellement : « '' L'Église est, par essence, une société inégale, c'est-à-dire comprenant deux catégories de personnes, les pasteurs et le troupeau, ceux qui occupent les différents degrés de la hiérarchie et la multitude des fidèles. Et ces catégories sont tellement distinctes entre elles que, dans le corps pastoral seul, résident le droit et l'autorité nécessaires pour promouvoir et diriger tous les membres vers la fin de la société. Quant à la multitude, elle n'a d'autre droit que celui de se

[603] Cf. aussi PIE XII, *Encyclique '' Mediator Dei et hominum'' …,* p. 21.
[604] André DUVAL, *Des sacrements …*, p. 359.
[605] André DUVAL : « La discrétion de ce quatrième chapitre répond à des oppositions plus vives encore et plus diversifiées. La nécessité de répondre au brutal refus de Luther de tout élément hiérarchique dans l'Église et à son absolu mépris de l'autorité pontificale a conduit les Pères du concile à une confrontation passionnée sur des problèmes encore passablement embrouillés ; en quoi et jusqu'où les évêques sont-ils successeurs des apôtres ? Quelle est la nature exacte de leur rapport avec le Pontife romain ? Comment se distinguent ordre et juridiction ? », *Des sacrements …*, p. 356.
[606] L'expression « sui generis » signifie « de son propre genre » ou propre à... À trente, les laïcs n'ont aucun rôle particulier, propre à eux.

laisser conduire et, troupeau docile, de suivre ses pasteurs''[607]. » Enfin, Trente certifie que l'appel aux ordres est du pouvoir exclusif de l'Église et indépendant de tout autre pouvoir (civil ou temporel)**.**

En résumé, le texte définitif du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII sur la doctrine tridentine de l'ordre fait suite à deux projets de texte ayant suscité beaucoup de discussions parmi les Pères conciliaires. Tout porte sur les notions relatives aux trois caractères sacramentels à savoir signe sensible, grâce et caractère. Le premier projet sans chapitre reste fidèle à la ligne scolastique. Le deuxième avec cinq chapitres consacre son étude de l'ordre aux chapitres III et IV et insiste sur le caractère comme signe sacramentel de l'ordre par excellence. Il ne mentionne pas le rite de l'imposition des mains. Par ailleurs, il s'appuie sur des références scripturaires pour justifier l'efficience de l'ordre. Le texte définitif issu des deux premiers projets après débats souligne sans ambages avec des fondements scripturaires, apostoliques et patristiques (citation de 2 Timothée 1, 6-7)[608] que l'ordre est un véritable sacrement. Il confère une grâce efficiente en elle-même: « Comme le témoignage de l'Écriture, la tradition apostolique et l'accord unanime des pères montrent clairement que la sainte ordination, qui est donnée par des paroles et des signes extérieurs, confère la grâce, personne ne doit douter que l'ordre est vraiment et proprement l'un des sept sacrements de la Sainte Église[609]. »

En plus, à propos de la question des divers degrés de l'ordre, Trente l'aborde essentiellement au chapitre II de sa doctrine sur l'ordre lors de la session XXIII du 15 juillet 1563.

« Comme le ministère d'un si saint sacerdoce est une chose divine, il convenait, pour qu'il puisse être exercé plus dignement et avec un plus grand respect, qu'il y eût, dans la structure parfaitement ordonnée de l'Église, plusieurs ordres différents de ministères, qui seraient, par leur fonction, au service du sacerdoce, répartis de telle sorte que ceux qui auraient reçu la tonsure cléricale s'élèvent des ordres mineurs aux ordres majeurs…Dès le début de l'Église, on sait qu'ont été en usage, bien qu'à des degrés divers, les noms des ordres suivants

[607] Jean-Paul DELOUPY, *Laïcs et prêtres. Des idées pour demain*, Paris, Éd. Le Centurion, Coll. « Foi chrétienne », 1977, p. 175

[608] André DUVAL : « La citation de 2 Tm 1, 6-7 qui vient immédiatement se réfère à la fois à l'existence du rite et à la grâce qu'il confère ; cette citation offre l'avantage de mentionner l'imposition des mains sans porter ombrage aux susceptibilités des théologiens. », *Des sacrements …*, p. 355.

[609] Chapitre III du décret du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII, *Vera et catholica doctrina…*, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1509 (742).

et les ministères propres à chacun d'eux : sous-diacres, acolytes, exorcistes, lecteurs et portiers[610]. »

Comme on peut l'observer, la justification à Trente des différents degrés de ministères dans l'Église repose sur les notions suivantes : la sainteté du ministère sacerdotal (ordres mineurs-ordres majeurs) tire son fondement de son origine divine. Le ministère sacerdotal est saint parce que Dieu lui-même est saint. Il est motivé par des données scripturaires qui mentionnent l'existence des diacres et des prêtres dans les Actes des Apôtres et dans la tradition de l'Église (les temps apostoliques, les Pères et les conciles). Selon certains chercheurs, le chapitre II fut sujet à polémiques entre théologiens scolastiques-thomistes et canonistes au sujet de la référence essentielle de l'ordre. Pour les thomistes, c'est l'eucharistie dans laquelle tout se consume ; et pour les canonistes, même la tonsure est un ordre. L'on relève aussi l'omission de l'épiscopat[611]. Derrière un tel oubli se pose la question suivante : l'épiscopat est-il un ordre ?

Des querelles d'école entre scolastiques et canonistes voient le jour. Pour les uns, à savoir les scolastiques, l'épiscopat n'est pas un sacrement et pour les autres, les canonistes, il l'est. Pour les scolastiques, la non reconnaissance de l'épiscopat comme faisant partie de l'ordre est due au fait que le sacrement de l'ordre est ordonné à la célébration de l'eucharistie ou au pouvoir de célébrer l'eucharistie comme action directe. L'épiscopat n'est donc pas un sacrement en ce sens que les évêques ne font pas plus que les prêtres lors de la célébration de l'eucharistie. Autrement dit, ce qui rend égaux évêques et prêtres, c'est l'habilitation à célébrer l'eucharistie qu'ils ont en commun[612] puisque l'eucharistie est le point de référence de l'ordre. Tout est donc compris à partir de l'eucharistie. Raison pour laquelle à partir du XI^{e} siècle, le terme de *sacerdos* est l'appellation commune pour les évêques et les prêtres : « Grâce à la pratique de la typologie biblique et aux florilèges de textes des Pères, le XI^{e} siècle garde relativement vivante l'idée qu'évêques et prêtres sont ensemble les *sacerdotes* […]. Saint Pierre

[610] Chapitre II du décret du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII, *Vera et catholica doctrina…*, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, *Tome II-2…*, p. 1509 (742).

[611] André DUVAL : « En effet, en évitant toute allusion à la tonsure cléricale dans l'énumération des divers ordres, en affirmant leur consommation dans le sacerdoce, donec in sacerdotio consummarentur (39, 19), en unifiant tous degrés et pourvus du sacerdoce autour de l'Eucharistie, omnes…ad unum Eucharistiae sacramentum et sacrificium ordinate referuntur (39, 38), le premier projet emboîtant assez nettement le pas à l'enseignement thomiste. Mais vite cette référence à l'Eucharistie est discutée (61, 38), l'omission de la tonsure est déplorée, car pour les canonistes, il s'agit bien d'un ordre (69, 19 ; 71, 20-26 ; 83, 25). Et surtout, les protestations se multiplient entre la formule *donec in sacerdotio consummarentur*. Et l'épiscopat, alors ? N'est-il donc pas lui aussi, et d'abord, *ordo et sacramentur* ? Sur ce sujet la parole n'est pas aux théologiens, ou en tout cas pas au thomistes. », *Des sacrements…*, p. 348- 349. (Cf. aussi note 28 p. 349 de notre texte). La tonsure cléricale disparaît à Vatican II.

[612] Ludwig OTT : « L'écrasante majorité des théologiens scolastiques regarde l'épiscopat, à la suite du Maître des Sentences, non pas comme un ordre, mais comme une dignité et une charge qui s'ajoute au sacerdoce, par exemple Alexandre de Halès, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin. C'est pourquoi, ils regardent la consécration épiscopale, non comme un sacrement, mais simplement comme un sacramental. Guillaume d'Auxerre et Richard Fischacre déclarent expressément que l'ordination épiscopale n'est pas un sacrement, mais un sacramental. », *Le sacrement de l'ordre*, p. 201-202.

Damien, qui formule déjà avec une véritable netteté théologique l'équation *sacerdos* = ''celui qui a le pouvoir de consacrer le corps du Christ'', n'oublie pas de marquer que malgré leurs privilèges les évêques, ''parce qu'ils ont eux aussi en commun avec les autres *sacerdotes* ce qui est plus grand que tout (à savoir le pouvoir de consacrer), possèdent non sans droit l'appellation du sacerdoce – *et ipsi non immerito sacerdotii nomen tenent*'' : l'idée subsiste que les évêques sont prêtres, mais l'usage du nom de *sacerdotes* pour les évêques est en train de se perdre[613]. »

Pour d'autres, l'épiscopat est l'un des degrés de l'ordre si l'on s'en tient à la seule différence existant entre évêques et prêtres liée à leur charge ou office. Thomas le mentionne clairement en relevant l'ambivalence du mot *ordo* qui signifie à la fois sacrement (*sacramentum*[614]) comme vu plus haut et office (*officium*[615]). L'épiscopat est-il un ordre pour Thomas ? Oui et non**.** Non, par rapport à l'eucharistie**.** Mais oui en ce qui concerne un certain nombre d'actes hiérarchiques comme office de l'évêque telle que l'administration des sacrements de la confirmation et de l'ordre : « Le nom d'ordre peut désigner deux réalités. Premièrement, le sacrement ; en ce sens, tout ordre converge vers le sacrement d'eucharistie. Et puisque l'évêque n'a pas, vis-à-vis de ce sacrement, un pouvoir supérieur à celui du prêtre, à ce point de vue l'épiscopat n'est pas un ordre. Deuxièmement, un office duquel relève un groupe d'actions sacrées ; en ce sens, puisque l'évêque a un pouvoir supérieur à celui du prêtre vis-à-vis des actions hiérarchiques dont le corps mystique est l'objet, l'épiscopat est un ordre[616]. »

Enfin, lorsque l'on examine le texte définitif du 15 juillet 1563, Trente semble négliger la place de la prédication dans le sacrement de l'ordre. Est-ce en réaction à Luther que Trente occulterait-il la prédication de l'ordre dans le projet de 1563 ? En effet, au chapitre I de notre texte définitif, nous retrouvons ceci : « Ce sacerdoce a été institué par ce même Seigneur, notre sauveur ; aux apôtres et à leurs successeurs dans le sacerdoce a été donné le pouvoir de consacrer, d'offrir et d'administrer son corps et son sang, ainsi que celui de remettre et de retenir les péchés : voilà ce que montre l'Écriture Sainte et ce qu'a toujours enseigné la tradition de l'Église catholique[617]. » Et plus loin, au chapitre IV du même texte, dans une réplique à Luther

[613] Pierre-Marie GY, « *Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien* », dans Collectif : Centre de Pastorale Liturgique, *Études sur…*, p.134.
[614] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, p. 149.
[615] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, p. 150.
[616] Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre…*, Conclusion, pp. 149-150.
[617] Chapitre I du décret du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII, *Vera et catholica doctrina…*, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…,* p. 1509 (742).

de manière négative, Trente déclare : « […] le saint concile condamne à juste titre la pensée de ceux qui affirment que les prêtres du Nouveau Testament ont seulement un pouvoir temporaire et qu'une fois ordonnés selon les règles, ils peuvent redevenir laïcs, s'ils n'exercent pas le ministère de la Parole de Dieu[618]. » On remarque à juste titre que pour Trente, le ministère des prêtres est axé presqu'exclusivement autour du ministère de la sanctification (sacrement de l'eucharistie et sacrement de la pénitence ou du pouvoir eucharistique et du pouvoir d'absoudre les péchés). Comment est-on arrivé à cette quasi-exclusion de la « *potestas praedicandi*[619] » des fonctions presbytérales ?

Nous nous appuyons sur des hypothèses émises par André Duval dans son œuvre déjà citée. Il part d'un long extrait de la doctrina de 1552[620] et révèle que dans le premier projet, le prêtre est identifié comme celui qui est ordonné pour le sacrifice et le pardon des péchés. La prédication n'est qu'une question de convenance et ne constitue donc pas l'essentiel de la fonction presbytérale. Le curseur est surtout mis sur la fonction de sanctification : « On ne saurait nier, certes, que le ministère de la parole convienne aux prêtres ; néanmoins ceux-là ne cessent pas d'être prêtres qui n'exercent pas cette charge. L'apôtre en est témoin lorsqu'il parle du double honneur dû à ceux qui exercent bien la présidence, et surtout à ceux qui peinent à la parole et à l'enseignement ….[621]. » Le deuxième projet n'est pas exclusif mais mentionne qu'outre la fonction de sanctification, il existe d'autres charges du ministère presbytéral sans les nommer : « *et cetera quae sui muneris sunt, peragendi*[622]. »

La question de fond posée à Trente demeure la place de la prédication dans le ministère sacerdotal : existe-t-il un lien entre le ministère de la parole et la mission des prêtres ? La question a été déjà soulevée et débattue lors du concile de Cologne (1536) et à Bologne (1547) et durant la délocalisation de Trente à Bologne. À Bologne, l'on souligne l'importance de la prédication dans le ministère des prêtres : « […] le projet de canon rédigé en conséquence pour condamner la doctrine luthérienne comportait cette importante adjonction : ‘‘*tamesti sacerdotes ipsi populis sibi commissis verbum Dei praedicare et sanae ac salutaris doctrinae cibum exhibere accurete debeant*’’[623]. » Mais ce passage est absent du texte définitif à Trente. En outre, le texte final du 15 juillet dans ses quatre chapitres n'évoque pas les autres charges liées

[618] Chapitre III du décret du 15 juillet 1563 lors de la Session XXIII, *Vera et catholica doctrina…*, *ibidem*, pp. 1509. 1511 (742-743).
[619] André Duval, *Des sacrements…*, p.346.
[620] Le texte est mis en annexe, André Duval, *Des sacrements…*, pp. 346-347.
[621] André Duval, *Des sacrements…*, p. 347.
[622] André Duval, *Des sacrements…*, p. 348.
[623] André Duval, *Des sacrements…*, p. 384.

au ministère presbytéral en dehors de la qualification à consacrer la sainte eucharistie et à absoudre les péchés. Pourquoi ? Il n'est fait allusion au ministère de la prédication que de manière négative pour contrer la position de Luther. Nous pensons à l'instar de Duval que « l'omission » de la prédication comme aspect important de l'ordre dans le texte du 15 juillet 1563 est non seulement volontaire mais qu'elle s'inscrit dans la volonté de Trente de se démarquer des positions de Luther. En d'autres termes, ce qui pose problème et occulte quasiment la place de la prédication dans le ministère presbytéral dans le décret du 15 juillet 1563, est que le concile de Trente est une réponse sans ambiguïté à Luther : « Les huit canons qui traitent du sacrement de l'Ordre sont finalement une réaction contre une conception du prêtre qui le réduit à n'être qu'un ministre de la parole, un prêcheur – (ce qui a pour conséquence, a tout le moins dans les canons, que les fonctions sacerdotales sont déterminées par leur aspect cultuel et qu'il n'est pas dit un traître mot de la prédication et de l'enseignement, tâches qui, tant dans l'Écriture que dans l'Église ancienne, marquaient si fortement l'image ecclésiale des ministères. De même le sacerdoce collectif des croyants, dont les théologiens et les évêques ont si abondamment parlé pendant les deux premières sessions, est passé sous silence dans la version finale des canons, manifestement parce qu'en faire mention aurait joué en faveur de la Réforme[624]. » Trente, on le sait, met en relief d'abord et avant tout le lien sacrifice-sacerdoce qu'il fait remonter au projet de Dieu. Le sacrifice se définit donc en tant qu'élément central du sacerdoce dans la théologie de Trente.

En toile de fond, une analyse attentive des documents conciliaires permet toutefois de faire ressortir la place de la prédication dans les fonctions intrinsèques des prêtres. Dans les décrets de réforme du clergé, et particulièrement sur le plan disciplinaire, Trente semble se *rattraper* en insistant de manière récurrente sur la place que doit occuper la prédication dans le ministère des prêtres. Effectivement, le concile établit un lien entre la prédication et la sainteté des prêtres en vue d'édifier le peuple de Dieu. Ainsi, l'importance de la parole devient à juste titre un critère nécessaire pour l'admission aux ordres sacrés et l'une des principales raisons de la mise en œuvre des séminaires (nous y reviendrons en 3.3. de ce chapitre 1er)**.**

Dès les débuts du Concile, les Pères soulignent la portée et la nécessité de la prédication dans le deuxième décret du 17 juin 1546 qui traite de l'enseignement et de la prédication aux numéros 9, 10 et 11 : **(9)** « Mais parce que prêcher l'Évangile n'est pas moins nécessaire que l'enseigner à l'État chrétien, et que c'est là la charge principale des évêques, le même saint

[624] Edward SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, Coll. « Théologies », 1987, pp. 224-225.

concile a statué et décrété que tous les évêques, archevêques, primats ainsi que tous les autres prélats des églises seraient tenus de prêcher eux-mêmes le saint Évangile de Jésus-Christ, à moins qu'ils n'en soient légitimement empêchés. **(10)** S'il arrive que les évêques et autres dignitaires nommés plus haut soient retenus par un empêchement légitime, ils seront tenus, conformément à la forme prescrite par un concile général[625], de prendre des hommes capables pour remplir cette charge de la prédication, d'une manière salutaire pour les âmes. Si quelqu'un méprise l'accomplissement de cette tâche, il sera soumis à un châtiment rigoureux. **(11)** Les archiprêtres aussi, les curés et tous ceux qui sont à la tête, de quelque manière que ce soit, d'églises paroissiales ou autres ayant charge d'âmes, eux-mêmes ou par d'autres capables, s'ils sont légitimement empêchés, au moins les dimanches et lors des fêtes solennelles, nourriront des paroles du salut le peuple qui leur est confié selon leur capacité personnelle et celle de leurs auditeurs. Ils leur enseigneront ce que tous doivent savoir pour leur salut et leur apprendront brièvement, et en un langage facile, les vices dont il faut s'écarter et les vertus qu'il leur faut pratiquer pour qu'ils puissent échapper aux peines éternelles et obtenir la gloire céleste[626]. »

Le numéro 9 note que la prédication est la fonction principale ou première des évêques (*praecipuum episcoporum munus*[627]). Ce n'est ni la sanctification encore moins le gouvernement. Elle constitue une obligation pour eux, à moins d'être sous le coup d'un empêchement légitime. Au 10, Trente déclare que le but de la prédication est le salut des âmes, d'où la nécessité d'avoir des prédicateurs de talent car les fidèles chrétiens ont droit à de la nourriture bonne, solide et non pas avariée. Le 11 énumère les jours de prédication obligatoires, à savoir les dimanches et solennités. Les clercs sont exhortés à employer un langage beaucoup plus compréhensible dans la prédication afin de rendre leur message accessible aux fidèles pour leur salut. Ainsi donc, dès ses premiers pas, le concile plante son décor et la prédication y occupe une place légitime. Par la suite, la gravité du devoir de prêcher fait que sa négligence entraîne des sanctions telles que *les censures ecclésiastiques* ou même une ponction sur les revenus des bénéfices. Au numéro 15, toute prédication hérétique est fortement proscrite et le coupable est sanctionné par l'Ordinaire du lieu[628]. Toujours dans la même optique du caractère crucial de l'enseignement, le concile exhorte les évêques à nommer auprès des recteurs

[625] Cf. Concile du Latran IV, canon 10.
[626] Le deuxième décret du 17 juin 1546 de la Session V, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…,* p. 1363 (669).
[627] Le deuxième décret du 17 juin 1546 de la Session V, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1362 (669).
[628] Cf. Le deuxième décret du 17 juin 1546 de la Session V, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, n. 15, p. 1365 (670).

d'églises paroissiales illettrés et incapables, des clercs qualifiés dans le domaine de la prédication[629].

De plus, Trente pour la seconde fois au canon IV *du Decretum de reformatione de la Session XXIV* du 11 novembre 1563, réaffirme que la prédication est la fonction principale des évêques. Elle consiste à donner l'enseignement nécessaire au salut des fidèles et doit être faite par l'évêque dans l'Église cathédrale et en d'autres lieux sauf s'il a un empêchement. Dans ce cas, des personnes désignées par lui ou les curés de paroisses peuvent le suppléer durant les jours définis : les dimanches et les jours de fête solennelle. Aussi, l'on observe-t-il que les prêtres prêchent sous l'autorité de leur évêque[630]. Pour cela, Trente examine aussi la question de la soumission des ordres mendiants aux évêques pour la prédication. En effet, en vertu de l'habilitation pontificale à prêcher partout et comme ils le voulaient, les ordres mendiants avaient une marge de liberté vis-à-vis des évêques. La conséquence était une certaine exacerbation perceptible chez ces derniers. La question est donc très débattue à Trente entre prélats et responsables religieux[631]. En sus, la valeur de la prédication dans le ministère ordonné est davantage mise en exergue dans l'administration des sacrements. Voilà pourquoi, il est demandé aux ministres ordonnés de faire usage de la langue *vulgaire* si besoin est, afin d'expliciter le contenu de la foi et de le rendre accessible au peuple, « pour que le peuple fidèle s'approche avec plus de respect et de dévotion intérieure des sacrements qu'ils doivent recevoir […][632]. »

D'ailleurs, dans le canon I du *Decretum de reformatione* du 17 septembre 1562 lors de la Session XXII, le concile considère que toute la vie des prêtres est une prédication dont le but est d'édifier le peuple de Dieu. Car les prêtres enseignent par la sainteté de leur vie : « Il n'est rien qui ne forme davantage et continuellement les autres à la piété et au service de Dieu que la vie et l'exemple de ceux qui se consacrent au ministère divin. En effet, comme on les voit élevés en un lieu supérieur hors des choses du siècle, les autres jettent les yeux sur eux comme sur un miroir et prennent auprès d'eux les exemples à imiter. C'est pourquoi il convient absolument que les clercs qui ont été appelés à l'héritage du Seigneur règlent leur vie et toute leur conduite de telle manière que, dans leurs habits, leur manière d'être, leur démarche, leurs paroles et

[629] Cf. Canon VI du Décret *De reformatione* de la XXI[e] Session du 16 juin 1562, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1485 (730).
[630] Cf. Canon IV Décret de réforme (*Decretum de reformatione*) de la Session XXIV du 11 novembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1551 (763).
[631] John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente…*, pp.127-129.
[632] Canon VII, *Decretum de reformatione*, Session XXIV du 11 novembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1553 (764).

toutes les autres choses, ils ne laissent rien paraître que de sérieux, de retenu et de parfaitement religieux. Qu'ils fuient les fautes mêmes légères, qui seraient en eux considérables, afin que leurs actions suscitent le respect chez tous[633]. » La capacité à prêcher est aussi requise après le diaconat, comme critère pour l'ordination presbytérale au canon XIV de la *Decreta super reformatione* de la Session XXIII du 15 juillet 1563.

Comme on le constate, le concile se montre exigeant vis-à-vis des ministres ordonnés (évêques, prêtres, diacres) dans leur fonction d'enseignement puisque l'éducation et l'édification du peuple de Dieu sont en jeu. Les conséquences majeures de l'obligation de la prédication sont d'une part l'édition d'un catéchisme inspiré les catéchismes de Luther[634] et d'autre part l'institution des séminaires. Singulièrement, la création des séminaires correspond à un besoin vital et impérieux de l'Église d'avoir un clergé bien formé conformément à l'un des points contenus dans le décret d'ouverture du 13 décembre 1545 à savoir « la réforme du clergé et du peuple chrétien[635] ». Toutefois, l'initiative louable d'un tel projet afin que le clergé réponde aux aspirations de l'Église et aux attentes du peuple de Dieu, ainsi que de toute la société, serait-elle une innovation de Trente ? À cette interrogation, André Duval répond non car selon lui, la question des séminaires est antérieure au concile de Trente. On la perçoit déjà chez les protestants, chez Cajetan en 1522, au concile de Cologne en 1536, chez Jean d'Avila, etc[636].

Aussi, comment se déroule la formation aux ordres des futurs clercs avant le concile de Trente ? Hubert Jedin nous en dit quelque chose. Selon lui, la formation des futurs clercs est libre et chacun s'instruit selon ses moyens ou possibilités. Certes, il existe déjà à cette époque des facultés de théologie. Mais elles ne sont fréquentées que par un petit nombre de candidats. La grande majorité se contente du strict minimum : la connaissance du latin et de quelques rudiments relatifs au ministère sacerdotal. Il en résulte qu'on a des clercs formés au rabais. En cela, ils ne correspondent pas aux attentes du peuple à tous les niveaux surtout intellectuellement et spirituellement étant donné que la formation spirituelle était aux abonnés absents. Les mieux formés et instruits sont à cette époque les clercs réguliers, en l'occurrence

[633] Canon I, *Decretum de reformatione* du 17 septembre 1562, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-2…, p. 1499 (737).
[634] André Duval : « Le concile […] renvoie à l'avance à un catéchisme qui sera publié sous son autorité. Il est remarquable en effet, qu'au XVI[e] siècle les grands essais de réforme cléricale veillent à se compléter par la publication d'un catéchisme permettant aux pasteurs de s'acquitter convenablement de leur obligation d'enseigner. […] Le catéchisme ad parochos, publié en 1566, est marqué lui aussi de ce souci de ne pas séparer prédication de la parole de Dieu et usage des sacrements, soutiens nécessaires de l'édifice chrétien dont le Christ est la pierre angulaire. », *Des sacrements…*, pp. 374-375.
[635] *Decretum de inchoando concilio* (Décret d'ouverture du concile), Session I du 13 décembre 1545, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques,* Tome II-2…, p. 1345 (660).
[636] André DUVAL, *Des sacrements…*, p. 399.

ceux des Ordres des Frères Mendiants (OFM)[637] : Franciscains, Dominicains, Carmes, Augustins, Capucins. Trente y remédie et formalise la formation des futurs clercs à travers le Canon XVIII de la *Decreta super reformatione* du 15 juillet 1563 durant de la Session XXIII.

Dans ce canon, le point de départ est la nécessité d'une bonne éducation morale des adolescents pour justifier par la suite l'exigence de la création de *collèges* diocésains ou interdiocésains ou séminaires (*seminarium*), c'est-à-dire des pépinières : « L'adolescence, si elle n'est pas bien éduquée, est portée à suivre les voluptés du monde. Si elle n'est pas formée dès les tendres années à la piété et à la religion, avant que l'habitude des vices ne s'empare entièrement des hommes, elle ne persévérera jamais parfaitement dans la discipline ecclésiastique, à moins d'une aide très grande et toute particulière du Dieu tout-puissant[638]. » D'où la mise sur pied de collèges ou séminaires. Les critères d'admission sont les suivants : être âgé de douze ans, né légitimement, avoir une bonne connaissance de l'écriture et de la lecture, des attitudes favorables à la vocation sacerdotale. De plus, le concile préconise que la priorité doit être accordée aux enfants issus de familles pauvres comme premier choix des évêques même s'il n'y a aucune exclusion de ceux issus de familles riches. Un accent particulier est mis sur la formation permanente de générations en générations. Les *séminaristes* auront comme signes extérieurs la tonsure et l'habit clérical. En plus de la formation intellectuelle[639], ils seront aguerris à la pratique régulière de la messe et de la confession. Ils seront au service des églises sous l'autorité de l'évêque habilité à sanctionner les mauvais élèves. Aussi, l'évêque aura à cœur, en plus de l'impératif de la qualité intellectuelle et morale du corps enseignant, la question du financement et de la prise en charge matérielle du corps enseignant, des travailleurs et des élèves afin de perpétuer le fonctionnement du séminaire.

Ainsi que nous le voyons, le concile de Trente va très loin dans la réforme de la vie et des mœurs du clergé. Il faut des prêtres bien formés et de qualité en vue d'assurer la formation spirituelle des laïcs. Les réformes insistent sur la solidité de l'enseignement, la tenue vestimentaire et surtout sur l'obligation faite aux Évêques d'ouvrir des collèges ou séminaires dans les diocèses. Dans ces institutions, les candidats au sacerdoce vivront ensemble de manière monastique (formation intellectuelle rigoureuse par année, doctrinale et spirituelle). Autrement dit, pour le décret relatif à la mise en place des séminaires, il s'agit bien de la qualité humaine,

[637] Hubert JEDIN, *Crise et dénouement …*, pp. 127-128.
[638] Canon XVIII, *Decreta super reformatione* (Décret de réforme), Session XXIII du 15 juillet 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques,* Tome II-2…, p. 1525 (750).
[639] Les Humanités (Littérature païenne grecque, le latin), le chant, le comput ecclésiastique, l'Écriture sainte, les livres ecclésiastiques, les homélies des saints, la manière d'administrer les sacrements, tout ce qui semblera opportun pour entendre les confessions, les rites et les règles des cérémonies.

morale, spirituelle et surtout intellectuelle du clergé comme objectif à atteindre. Car à travers ces structures de formation plurielle, l'Église à Trente sort de sa léthargie, passe à la vitesse supérieure et se met en ordre de bataille pour conquérir un terrain qui semble lui échapper au profit des Protestants[640]. Plus tard au XIX[e] siècle se fait la distinction entre les petits et les grands séminaires. Par la suite, les Jésuites sont au premier plan dans la formation du clergé et des élites. Ainsi la réforme des séminaires met fin à l'amateurisme dans la formation des clercs y compris dans son contenu. La période de négligence dans la formation intellectuelle et spirituelle des futurs ministres ordonnés est révolue. L'Église catholique décide alors de se prendre en main. Derrière tout cela, il y a l'idée que le séminaire est un bien diocésain. Nous sommes ici dans une logique de reconquête. La prédication est aussi liée à la question de la résidence comme le révèle si bien John W. O'Malley dans son ouvrage *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé*[641].

Enfin, on le remarque, le concile interdit et condamne les ordinations absolues. On ne peut pas recevoir d'ordination en l'absence du peuple. C'est un rappel que Trente fait de Chalcédoine (451) qui stipule en substance, au canon VI, que « nul ne doit être ordonné de manière absolue, ni prêtre, ni diacre, ni en général aucun de ceux qui se trouvent dans l'ordre ecclésiastique, si l'ordinand ne se voit assigner à titre propre une église de ville ou de village, un sanctuaire de martyr ou un monastère[642]. » À Trente est réitérée la fin du vagabondage clérical[643] car tout prêtre doit être nécessairement rattaché à une communauté ecclésiale bien définie. On note depuis le concile de Chalcédoine, l'importance de la dimension ecclésiale du ministère presbytérale[644]. Plus tard, Vatican II ne dérogera pas à cette règle en insérant le

[640] John W. O'MALLEY : « Le décret sur les séminaires est évidemment inséparable de cette avancée dans la quantité et la qualité de la prédication. Ce décret est souvent considéré comme la réussite majeure du concile. », *Le Concile de Trente…*, p. 310.
[641] John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente…*, p. 126.
[642] Giuseppe ALBERIGO, et al., *Les Conciles œcuméniques*, Tome II-1…, p. 90.
[643] Cf. aussi *Decretum secundum. Super reformatione* (Deuxième décret sur la réforme), Session VII du 3 mars 1547, aux numéros 2, 4 et 5, p. 1399 et 1401 (687 et 688) et Canon XVII, *Decretum de reformatione*, Session XXIV, du 11 novembre 1563.
[644] Edward SCHILLEBEECKX : « Ce texte témoigne d'une vue bien déterminée sur le ministère dans l'Église. Seul quelqu'un qui est appelé par une communauté (le peuple et ses chefs) afin de devenir son président et son chef, reçoit l''‘ordination'' (ce que dans ce contexte nous ne traduisons expressément pas par « consécration »). L''‘ordinatio'' est une intégration ou une ''incorporation'' en tant que ministre à une communauté, qui appelle un certain frère dans le Christ et le désigne comme chef (ou, surtout dans l'Église la plus ancienne, qui reconnaît l'activité charismatique d'un de ses membres et la confirme officiellement). Les ordinations absolues sont considérées sans plus comme nulles et non avenues, mais l'évêque qui y procède doit néanmoins en supporter les conséquences financières. Cette mesure, toute disciplinaire soit-elle, témoigne toujours de l'ancienne signification essentiellement ecclésiale du ministère. », *Plaidoyer pour …*, pp. 174-175.

ministère ordonné au sein même du Peuple de Dieu. De plus, seul l'évêque peut ordonner son clergé[645].

Derrière la controverse théologique entre les Réformateurs (en particulier Luther) et Trente, relative au sacrement de l'ordre et donc au ministère presbytéral, se joue toute la question du salut voire de la justification. Nous l'avons déjà mis en évidence : le thème de la justification est l'épine dorsale de toute la réforme protestante. En effet, pour les réformateurs dont Luther incarne la figure principale, l'Évangile propose la gratuité du salut en dehors de tout mérite personnel et de toute médiation humaine, ecclésiale ou sacramentelle, vu que c'est Jésus lui-même qui est le seul méritoire et Médiateur. Dans leur logique, tout baptisé reste fondamentalement pécheur et ne peut agir dans le sens de son salut : *simul justus, simul peccator*. Par contre à Trente, le pécheur est justifié dans le baptême et purifié du péché originel. Certes, baptisé, l'homme n'est plus pécheur mais il est enclin au péché (la concupiscence selon saint Augustin). Ainsi, subsiste sa tendance au péché, corrigée par la pénitence, la vie chrétienne et les œuvres. Derrière ces deux conceptions antithétiques, nous retrouvons deux anthropologies, l'une pessimiste, l'autre optimiste. Nous découvrons le pessimisme anthropologique de Luther et des Réformateurs qui consiste à dire que l'homme ne peut rien pour son salut parce qu'il est foncièrement marqué par le mal : « C'est pourquoi la vérité est que l'homme, devenu mauvais arbre, ne peut que vouloir et faire le mal[646]. » Le pessimisme anthropologique constitue le sous-bassement de la théologie de la justification en ce sens que l'homme est justifié par la grâce de Dieu sans laquelle il ne peut rien faire : « Il pèche donc constamment, celui qui est hors de la grâce de Dieu, et ceci sans tuer, sans commettre d'adultère, sans voler. […] C'est pourquoi il est impossible d'accomplir d'aucune façon la loi sans la grâce de Dieu. […] La grâce de Dieu est donnée pour diriger la volonté, de peur qu'elle n'erre, même en aimant Dieu[647]. » Même les commandements du Décalogue nous ont été communiqués pour nous révéler notre incapacité à vivre par nous-mêmes dans la conformité vis-à-vis de la Parole de Dieu. En effet, pour Luther, les commandements divins sont donnés « [….] pour que l'homme voie en eux son impuissance à faire le bien et qu'il apprenne à désespérer de lui-même[648]. » L'anthropologie pessimiste de Luther est aussi partagée par Calvin pour qui, l'homme seul, ne peut rien faire pour son salut : « ''*L'homme (…) d'autant est-il plus abattu,*

[645] Canon XIII, *Decreta super reformatione* (Décret de réforme), Session XXIII du 15 juillet 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques,* Tome II-2…, p. 1523 (749).
[646] *Controverse contre la théologie scolastique (Théologie fondée sur la philosophie aristotélicienne et augustinienne en 1517*), dans Martin Luther, *Œuvres*, Tome I…, [4], p. 96.
[647] *Controverse contre la théologie scolastique…*, dans Martin Luther, *Œuvres*, Tome I…, [62], [68] et [90], p. 96.
[648] *De la liberté du chrétien (1520)*, dans Martin Luther, *De la liberté du chrétien…*, p. 35.

au point qu'entièrement privé de toute espérance, ne laisse rien par quoi il puisse droitement ordonner sa vie'' (IC II, I, 3). Tout ce qui était bien et beau dans le monde créé par Dieu, l'homme l'a transformé en mal et en laideur. L'être humain doit donc tout attendre de Dieu, qui seul peut le libérer du péché[649]. » L'homme par ses actes aurait perverti la pureté de la création divine. Il lui est donc impossible de la restaurer encore moins de se sauver par ses propres forces. Il est par conséquent dépendant de Dieu. L'homme a besoin de l'aide de Dieu pour être sauvé.

En réponse, Trente propose un optimisme anthropologique : l'homme peut faire quelque chose pour son salut mais avec la grâce de Dieu qui le devance dans l'acte de justification. En effet, Dieu nous a créés sans nous mais il nous sauve avec nous. Par conséquent, derrière ce fondement théologique, il existe la possibilité, voire la nécessité, d'une médiation humaine dans l'œuvre du salut. Dieu se sert effectivement de canaux (Église, sacrements, prophètes, apôtres) pour que son message de salut atteigne les hommes, pour agir ou manifester sa présence, sa théophanie dans l'Histoire du salut. Voilà pourquoi le ministère presbytéral qui découle du sacrement de l'ordre s'inscrit dans la logique et la pédagogie divines. Pourquoi des prêtres, pourrait-on se poser comme question ? Des prêtres, parce que Dieu voudrait se saisir de ces médiations humaines afin qu'elles soient de manière exclusive les dépositaires de sa grâce auprès de son peuple.

L'enseignement doctrinal de Trente a mis essentiellement l'accent sur l'origine christologique de l'ordre et du ministère presbytéral. Il a affirmé l'identité des prêtres entant que représentants du Christ au sein du peuple de Dieu. Aux ministres sacerdotaux est attribuée la mission exclusive de la sanctification de ce peuple autour de l'eucharistie et du pardon des péchés. Les fonctions de la prédication et de gouvernement ne sont pas en reste. Aussi, pour permettre au clergé de retrouver ses lettres de noblesse et de répondre parfaitement aux exigences de sa mission, il est arrêté à Trente la mise sur pied de structures de formation spirituelle, intellectuelle et morale : les séminaires.

Trente et Vatican II ont façonné, chacun à sa manière le visage de l'Église et offert une théologie particulière du ministère presbytéral. À leur lecture, on constate des recoupements mais aussi des dépassements d'ordre sémantique avec une incidence notable sur la manière dont

[649] Jérôme COTTIN, *Jean Calvin…*, p. 43.

ils abordent le ministère et la vie des prêtres. Ces deux conciles majeurs sont séparés par plus de quatre siècles.

II. L'analyse comparative entre Trente et Vatican II

À partir d'une étude comparative, nous essaierons, dans le présent chapitre, de relever les points communs et les différences sensibles entre Trente et Vatican II. Nous mettrons également en lumière la nouveauté ou le dépassement de Vatican II. Pour ce faire, nous analyserons l'article de Henri Denis, *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican*[650] où l'auteur note les ressemblances et les dissemblances entre les deux conciles afin mettre en exergue quelques points novateurs de Vatican II sans opposition ni rupture.

1. Les convergences

Plusieurs convergences existent entre Trente et Vatican II. Les points de similarité peuvent être déclinés ainsi : la volonté de réfléchir sur le sacerdoce ministériel, le sacrement de l'Ordre comme sacrement conférant un caractère et une reprise de Trente par Vatican II.

1.1. Un contexte de réforme

Trente et Vatican II ont poursuivi, chacun dans son contexte particulier, un même dessein, à savoir la réforme de l'Église, en l'adaptant aux réalités de leur époque.

Le concile de Trente se déroule dans un contexte de crises multiples : crise morale de l'Église surtout dans sa hiérarchie, crise spirituelle avec la question des indulgences ayant débouché sur une crise théologique à l'instigation de Luther. D'une part, l'Église se mobilise durant le concile de Trente pour réaffirmer sa catholicité par rapport au protestantisme naissant. D'autre part, elle veut se donner les moyens nécessaires et appropriés pour redorer le blason du clergé dans toutes ses composantes pour mieux répondre aux multiples défis de son époque afin de retrouver sa crédibilité. Voilà pourquoi pour la plupart des historiens et théologiens

[650] Henri DENIS, *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, pp. 193-232. Henri Denis présente un tableau en six points : *Paragraphe 1 : Point de départ de la doctrine du presbytérat ; paragraphe 2 : L'institution du presbytérat par le Christ ; paragraphe 3 : La spécificité du sacrement du presbytérat ; paragraphe 4 : Le contenu du sacerdoce apostolique ; paragraphe 5 : L'aspect théocentrique du ministère du prêtre et paragraphe 6 : Les conditions des prêtres dans le monde*. Cf. Henri DENIS, art. *déjà cité*, pp. 200-205.

tridentins, on ne parle plus de Trente comme d'un concile de la Contre-Réforme mais comme un concile de la Réforme catholique. En effet, l'accent n'est plus mis sur les réponses et la condamnation des thèses de Luther mais sur la volonté de l'Église de réfléchir sur elle-même dans tous ses aspects.

Le contexte de Vatican II y ressemble quelque peu, lorsqu'à la surprise générale et après l'avoir présenté comme une intuition de l'Esprit-Saint, Jean XXIII lui assigne le but d'une réforme en profondeur de l'Église qu'il nommera plus tard l'*aggiornamento*. L'Église à Vatican II veut se repenser comme mystère, mais un mystère au sein du monde, dans sa relation et sa proximité au monde. En d'autres termes, il y a la volonté et la nécessité d'un renouveau de l'Église pour enclencher sa transfiguration intérieure afin de mieux refléter au monde le visage du Christ. L'Église désire entrer en dialogue avec le monde. Le processus initié par Jean XIII est poursuivi par Paul VI.

Aussi au sein de la Réforme de l'Église comme objectif capital de Trente et Vatican II, le ministère des prêtres y occupe une place importante.

1.2. Le ministère presbytéral, un souci commun et un effort de réflexion sur l'identité des prêtres

À Trente et à Vatican II, le ministère des prêtres reste une préoccupation majeure lors des débats. Voilà pourquoi les deux Conciles construisent une réflexion nouvelle sur l'identité profonde des prêtres en fonction du contexte propre à chacun. À Trente, nous assistons au déclin profond de l'état du clergé dans l'Église, et cela dans les aspects multiples. Nous sommes dans un climat général de déchéance : une déchéance intellectuelle se traduisant par une ignorance notoire et publique de la majorité des prêtres ; une déchéance morale perceptible par la non résidence, la vie mondaine, la vie concubinaire et la simonie ; et une déchéance spirituelle par l'absence de vie spirituelle et la négligence de l'office divin. La vie des prêtres devient inquiétante pour toute la société. Par conséquent, la préoccupation majeure à Trente est une réforme en profondeur du ministère presbytéral. Objectivement, Trente est une réponse appropriée et une sorte d'*aggiornamento* à son époque face aux nombreuses accusations à tort ou à raison énumérées ci-dessus dont les clercs se seraient rendus responsables[651]. C'est pourquoi Trente prend des mesures appropriées pour y remédier : mise en place d'une formation

[651] Cf. André DUVAL, *Les sacrements*…, pp. 361-370.

intellectuelle, spirituelle et morale de qualité par la création de séminaires ; l'implantation des prêtres en paroisses avec l'obligation de la résidence et la fin du *vagus* sacerdotal par le rattachement indéniable des prêtres à l'évêque et donc au diocèse. L'intention essentielle de Trente est de permettre au ministère presbytéral de retrouver tout son crédit. De plus à Trente, en réponse aux allégations des Réformateurs, les Pères conciliaires confirment le caractère sacramentel de l'ordre substantiellement ordonné à l'eucharistie. On devient prêtre pour célébrer l'eucharistie.

Le contexte sacerdotal à Vatican II n'est pas du tout le même. Pourtant, dans les décrets sur le ministère presbytéral et les autres documents, le dernier concile insiste sur un certain nombre de points dans sa réforme du sacerdoce presbytéral : on a le lien indéfectible entre les prêtres et les évêques avec la confirmation du principe d'incardination qui exclut toute idée de vagabondage sacerdotal. On note aussi que le ministère presbytéral est saisi dans sa communion avec tout le peuple de Dieu, d'où la notion de collaboration ou coopération entre les prêtres et les laïcs. Enfin, il y a l'importance et la révision du contenu de la formation dans les séminaires dans le but de de l'adapter aux réalités sociales et existentielles du monde actuel afin d'amener les prêtres à une véritable prise de conscience de leur place et de leur rôle dans le monde. Autrement dit, à Vatican II, la volonté d'une remise à jour conduit les Pères à consacrer leur réflexion sur le ministère et la vie des prêtres et leurs différentes implications dans l'Église et dans le monde. En effet, comme le montre *PO* 22, il était impérieux de redéfinir la figure des prêtres en ce monde qui bouge à tous les niveaux et de leur présenter les moyens divers dont ils ont besoin pour s'y adapter et y exercer leur ministère.

On le voit, dans les deux Conciles, il s'agit de donner aux prêtres les moyens spirituels et humains afin qu'ils puissent répondent par l'exemple de leur vie aux exigences de leur époque et mener ainsi une vie sainte qui émane de la grâce spécifique reçue dans le sacrement de l'ordre.

1.3. L'ordre, un sacrement conférant une grâce propre

Pour les deux Conciles, l'ordre confère aux prêtres une grâce propre. Elle consiste en la marque d'un caractère indélébile qui configure les prêtres au Christ-Tête pour agir en son nom. C'est ce qui justifie la non-réitération du sacrement de l'ordre. Trente et Vatican II attestent ainsi que l'ordre presbytéral est réellement un sacrement institué par le Christ et un don fait par le Christ à son Église pour y perpétuer sa présence et son action en faveur des hommes.

Il n'est pas sans importance de relever ce que le Concile Vatican II reprend de celui de Trente.

1.4. Une reprise de Trente par Vatican II

La seule référence doctrinale à Trente, nous la voyons dans *PO* 2[652]. Il s'agit de la justification de l'instauration d'un ministère particulier ordonné à la constitution d'une seule entité. Ce ministère singulier qui est un choix du Christ, s'exerce principalement dans la fonction de sanctification. Il est écrit : « […] Le […] Seigneur, voulant faire des chrétiens un seul corps, où ''tous les membres n'ont pas la même fonction'' (Rom. 12, 4), a établi parmi eux des ministres qui, dans la communauté des chrétiens, seraient investis par l'ordre du pouvoir sacré d'offrir le Sacrifice et de remettre les péchés […][653]. » On remarque ainsi une allusion claire au *pouvoir sacré* de célébrer l'eucharistie et d'agir au nom du Christ du fait de la configuration des prêtres au Christ Tête. , mais avec quelques variantes à Vatican II telles que la mention du sacerdoce des chrétiens, le caractère public du sacerdoce ministériel exercé au nom du Christ en faveur des hommes, « *pro hominibus nomine Christi*[654]. »

Toutefois, l'on peut remarquer des dissemblances relatives au ministère presbytéral entre les deux Conciles.

2. Les divergences

Les différences entre Trente et Vatican II se situent au niveau de leur contexte général (socio-politique, religieux et nature) ainsi dans leur appréhension singulière du ministère presbytéral. Dans le contexte conflictuel de la Réforme, Trente présente le sacerdoce ministériel en tant que doctrine (*Doctrina de sacramento Ordinis*). Alors que dans l'environnement d'une ecclésiologie de communion, Vatican II inscrit le ministère presbytéral dans la tradition apostolique et le sacerdoce baptismal.

---

[652] Cf. Henri DENIS, *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 196.
[653] Cf. note 5 de *PO 2* qui cite la 23e session du Concile de Trente, chapitre 1 et canon 1. : *DENZ*. 957 et 961 (1764 et 1771).
[654] *PO 2* ; selon Henri Denis, l'expression « pro hominibus nomine Christi » de *PO* n'était pas mentionné dans le texte au début du mois de novembre 1965. C'est un ajout intentionnel de la part des Pères conciliaires pour lier Trente et Vatican II. Cf. Henri DENIS, *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 210.

2.1. Le contexte général

Les conciles de Trente et de Vatican II se déroulent dans des circonstances différentes tant sur le plan socio-politique que sur le plan religieux.

2.1.1. Le contexte socio-politique

Il convient d'admettre la tension particulière du contexte sociopolitique lors de Trente. On le sait, la convocation du concile tridentin est en grande partie soumise soit au bon vouloir des rois et des empereurs dits catholiques, soit au contexte conflictuel entre ces rois d'une part et entre le pouvoir séculier et le pape d'autre part. Dans tous les cas, l'approbation du pouvoir politique laïque est nécessaire pour la convocation et la tenue du concile de Trente. Il faut donc une entente politique. En effet, le contexte politique a un grand impact non seulement sur la mise en œuvre du concile de Trente mais aussi sur son déroulement. Car à l'époque du *cujus regio, ejus religio* (la religion du roi, c'est la religion du peuple), les rois et princes chrétiens exercent une grande influence dans les affaires de l'Église via les églises locales. Ils ont leur mot à dire dans la vie de l'Église et de leurs évêques. Ils sont donc déterminants dans la convocation et la mise en œuvre du concile de Trente dans la mesure où l'unité ou la fraction de l'Église leur était plus ou moins favorable. Raison pour laquelle il faut l'accord tacite des princes chrétiens, l'empereur Charles-Quint du Saint Empire romain germanique, François I^{er} roi de France, Henri VIII roi d'Angleterre, et plus tard Henri II et Catherine de Médicis, pour que Trente puisse être possible[655]. En effet, une mésentente entre le pape et l'un de ces princes chrétiens ou une guerre entre les princes chrétiens, peut hypothéquer la convocation et la tenue de ce concile. Tel est le cas lors des guerres successives entre Charles-Quint et François 1er d'une part, entre Charles-Quint et les princes protestants allemands soutenus par Henri II d'autre part. Charles-Quint est favorable à la tenue d'un concile car il voit à travers celui-ci l'unité de l'Église et celle de son empire. François I^{er} s'y oppose, puisqu'il juge le concile favorable à Charles-Quint. Le concile peut être pour Charles-Quint un moyen d'afficher et d'affirmer sa suprématie et surtout une menace contre l'autorité et la légitimité de François I^{er} en ce qui concerne le concordat de Bologne[656], rejeté par une grande partie de la hiérarchie ecclésiastique de France[657]. Même le déroulement du concile est influencé par les agissements

[655] Cf. Édith WEBER, *Le Concile de Trente (1545-1563) …,* p. 72.
[656] Le concordat de Bologne fut signé entre le roi François I^{er} et le pape Léon X après sa victoire sur le l'Italie en 1515 dans sa conquête de Milan. Il y stipulait entre autre que le roi avait pouvoir de nommer les évêques français. Cf. John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente…*, p. 71.
[657] Cf. John W. O'MALLEY, *Le Concile de Trente…*, p. 69.

des têtes couronnées. Certes, la première suspension du concile et son transfert à Bologne (mars 1547) sont dus à une épidémie de peste qui sévit à Trente. Mais la deuxième suspension est la conséquence de la guerre entre les princes allemands de la ligue de Smalkalde[658] et Charles Quint en 1552[659]. Le concile ne reprend qu'après la victoire de Charles Quint dont l'autorité se trouva renforcée[660] face à la ligue de Smalkalde.

Lors de Vatican II, l'environnement socio-politique est différent. Il n'y a aucune ingérence civile ou politique extérieure dans la convocation, l'organisation et le déroulement de Vatican II. De plus, à cette période, le contexte de la guerre froide semble s'estomper malgré quelques soubresauts dans les rapports entre les États-Unis et l'URSS et dans certains de leurs pays satellites respectifs. Le monde paraît avancer inexorablement vers la paix.

Mais à ce contexte socio-politique est lié le contexte religieux propre à chacun des deux Conciles qu'il nous faut maintenant examiner.

2.1.2. Le contexte religieux

Le paysage religieux de Trente est celui de la « révolte » ou plutôt de la « révolution » de Luther suivi par d'autres théologiens du Moyen Âge qui s'inscrivent dans son sillage. C'est ce que l'on qualifie de Réforme avec l'émergence, l'affirmation et l'implantation du protestantisme dans presque toute l'Europe. Il y a une prise de position allant à l'encontre de certains dogmes et affirmations de l'Église catholique, voire une remise en cause de l'Église dans toutes ses aspects théologique, pastoral, juridique, fonctionnel (la curie), liturgique. De même, lors de l'ouverture et du déroulement de Trente, l'on constate l'absence notable des *Réformés* qui ont tout bonnement refusé d'y participer tant la fracture entre eux et l'Église catholique était consommée. Évidemment, à Trente, aucune invitation n'a été envoyée aux laïcs. C'est un concile exclusivement clérical.

À Vatican II, le climat était tout autre. Il n'y a pas de *nouvelle révolution* ou *réforme,* le protestantisme étant déjà acté. En outre, les bonnes intentions et l'engagement de Jean XXIII et par la suite ceux de Paul VI favorisent la présence remarquée d'une centaine de frères séparés

[658] La ligue de Smalkalde fut constituée en 1531 par quelques princes allemands qui contestaient l'hégémonie de Charles-Quint.
[659] Cf. Marc VÉNARD, *art. déjà cité* dans Giuseppe ALBERIGO, Alberto MELLONI, Lorenzo PERRONE, et al., *Les conciles œcuméniques…*, col. 1, p. 312.
[660] La victoire de Charles-Quint, si elle put renforcer temporairement son autorité, ne dura pas. D'autres luttes dans les années qui suivirent le découragèrent et le conduisirent à abdiquer en 1556.

au titre et en qualité d'observateurs et de dizaines d'auditeurs et d'auditrices laïcs ainsi que de religieuses. Enfin, l'importance des Pères Conciliaires au nombre de plus de deux milles et des centaines d'experts théologiens dénotent que Vatican II est un concile plus universel et mondial que Trente.

La différence entre les deux conciles marquants et déterminants pour l'Église s'observe également dans leur nature propre.

2.2. La nature des conciles de Trente et de Vatican II

Une autre divergence fondamentale porte sur la nature des deux conciles. Trente se fait connaître en tant que le concile de la condamnation par la prononciation d'un certain nombre d'anathèmes à l'encontre de la grande majorité des thèses de Luther et des Réformés. Il ne faut pas oublier aussi des mises en garde et des condamnations relatives aux attitudes licencieuses des clercs[661]. Trente formule des sanctions prises de manière graduée en fonction de l'entêtement des clercs aux mœurs légères. Elles vont de la privation d'une partie de leurs revenus à « l'excommunication[662] » sous l'autorité de l'Ordinaire[663].

Vatican II n'entre pas dans cette logique. Il veut se poser plutôt comme un concile à la fois doctrinal et pastoral et il se définit lui-même ainsi porté sur l'enseignement. En effet, le dernier concile cherche à dispenser un enseignement à vivre. Il n'y a donc pas de formulations dogmatiques qui seraient suivies d'anathèmes pour ceux qui n'y adhéreraient pas. Le discours de Jean XXIII à son ouverture et celui de son prédécesseur Paul VI ainsi que le contenu des seize documents qui en sont issus le montrent. Vatican II se situe dans une perspective et une dynamique pastorale. Jean XXIII l'affirme d'entrée de jeu comme le but du Concile et

---

[661] Cf. Chapitre I, Décret sur la résidence des évêques et des autres clercs inférieurs, Session VI du 13 janvier 1547**,** G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…,* p. 1387 (681). Par exemple, étant donné que le clerc par sa sainteté est un modèle de vie, il est recommandé aux pasteurs de faire preuve d'une grande vigilance et d'un grand discernement dans leur manière de se conduire, d'éviter les choses de ce monde qui pourraient induire en erreur le peuple telles que « le luxe, les festins, les danses, les jeux de hasard, les amusements et toutes sortes de choses répréhensibles quelles qu'elles soient, ainsi que les affaires du siècle […]. », Canon I, Décret de réforme, Session XXII du 17 septembre 1562, Session XXIV, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1501 (738). Jean GAUDEMET « *L'ordre dans la législation conciliaire de l'Antiquité (Iv^e^ et V^e^ siècles)* » : « Par contre, les conciles reviennent à plusieurs reprises sur la décence requise des clercs. Ils leur interdisent de participer aux banquets nuptiaux ((Laodicée, c. 27 et 55 ; Vannes (465), c. 111)), ou à ceux des Juifs ((Vannes, c. 12)), et de fréquenter les auberges, sauf nécessité de voyage. Ils condamnent l'ivrognerie. », dans Collectif : Centre de Pastorale Liturgique, *Études…*, p. 249.

[662] Chapitre XIV, *Decretum de reformatione generali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611 (793).

[663] Cf. Chapitre XIV, *Decretum de reformatione generali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611 (793).

l'orientation qu'il voudrait y insuffler. L'Église est pleinement consciente que les erreurs existent et elle s'y est toujours opposée. Cependant, elle ne veut pas s'installer dans une posture de condamnation. Ainsi donc, elle met l'accent sur la miséricorde en se concentrant sur le contenu de son message qui est un message d'amour, d'unité et de communion. Le concile Vatican II n'est donc pas un concile de condamnation encore moins d'anathématisation des erreurs. Paul VI dans son discours à l'ouverture de la deuxième session, s'inscrit lui aussi dans la ligne pastorale attribuée au concile. Il réitère sa dimension doctrinale et pastorale qui ne stigmatise pas mais enseigne. Puis se fondant sur les multiples images scripturaires de l'Église, Paul VI invite les Pères conciliaires à faire de Vatican II, le concile de l'Église, c'est-à-dire le concile qui donne une compréhension claire et plus approfondie non pas seulement dogmatique mais aussi pastorale de ce qu'est l'Église en insistant sur sa vraie et propre nature, ses diverses composantes et la mission qui est la sienne dans toutes ses déclinaisons. Enfin, pour marquer davantage la dimension pastorale de Vatican II, Paul VI insiste sur l'unité de tous les chrétiens comme l'un de ses objectifs principaux. L'unité est d'importance capitale car la division des chrétiens au cours de l'histoire est qualifiée par Paul VI de « drame spirituel »[664]. Par conséquent, le concile souhaite et désire ardemment le rassemblement de tous les chrétiens dans une seule et même famille. Réalisme, utopie ou vœu pieux ? Toujours est-il que la tâche est à la fois exaltante et difficile : « Il tend à une œcuménicité qui voudrait être totale, universelle, au moins en désir, en prières, en préparation. Aujourd'hui, c'est l'espérance, demain peut-être ce sera la réalité. […] C'est donc un Concile d'invitation, d'attente, de confiance dans une future participation plus large et plus fraternelle à son œcuménicité authentique[665]. » Pour marquer davantage la politique d'ouverture et le tournant œcuménique de Vatican II, Paul VI salue à plusieurs reprises, la présence remarquée des frères qui ne sont pas en communion totale avec l'Église catholique, leur exprimant sa joie et sa reconnaissance et les invitant au pardon réciproque dans l'acceptation et la connaissance des uns et des autres. La présence *des frères séparés* au titre d'observateurs devient le symbole de l'ouverture de l'Église voulue par Jean XXIII et confirmée par Paul VI. Elle est une avancée notable vers l'unité de tous les chrétiens dans le Christ. Paul VI redit plusieurs fois son invitation à une connaissance et une reconnaissance mutuelles du vécu des uns et des autres. Pour lui, en effet, aller vers l'autre pour le connaître, facilite la démarche vers l'unité. Voilà pourquoi les frères séparés qui sont de « dignes observateurs[666] » ont une richesse spirituelle méritant d'être respectée et accueillie

[664] Concile œcuménique Vatican II, Jean XXIII/ Paul VI, *Discours au concile…*, p. 114.
[665] Concile œcuménique Vatican II, Jean XXIII/ Paul VI, *Discours au concile…*, pp. 114-115.
[666] Concile œcuménique Vatican II, Jean XXIII/ Paul VI, *Discours au concile…*, p. 134.

comme telle. C'est ainsi qu'il les qualifie « de vénérables communautés chrétiennes[667]. » Par ailleurs, l'ouverture de l'Église aux communautés chrétiennes séparées est le signe de l'amour de l'Église envers tous, une Église qui fait de l'amour son credo.

Une autre dissimilitude notable repose sur la manière dont les deux conciles perçoivent la source de l'identité des prêtres.

2.3. Le point de départ des deux conciles : L'origine de l'identité des prêtres

Le Concile tridentin lie le sacerdoce ministériel à l'eucharistie notamment à son aspect sacrificiel comme point de départ ou axe central. En réponse donc à la Réforme, il déclare que tout prêtre qui ne prêcherait pas demeure prêtre, car ce n'est pas le ministère de la Parole qui fonde le sacerdoce ministériel. Affirmer le contraire serait un anathème. Trente présente ainsi la Cène en tant qu'origine du sacerdoce presbytéral pour annoncer ensuite que les prêtres sont dotés du *pouvoir* de célébrer l'eucharistie[668]. Cependant, si l'on définit les prêtres comme *ceux qui ont le pouvoir de faire l'eucharistie*, n'y a-t-il pas le risque d'un nivellement de la fonction des Apôtres, des évêques et des prêtres ? Ne serait-ce pas le risque de les mettre tous sur le même pied d'égalité ? Notons que la théologie tridentine du sacerdoce presbytéral est subordonnée à la théologie scolastique et à l'École française de Théologie qui considèrent les prêtres comme les hommes exclusifs de l'eucharistie ou du culte[669]. D'où la récusation de l'épiscopat au titre de sacrement en ce sens que les évêques et les prêtres auraient le même pouvoir à l'égard du Corps mystique du Christ : réaliser l'eucharistie. En d'autres mots, à Trente, les évêques et les prêtres seraient pareils. De plus, en réduisant le sacerdoce des prêtres à la seule célébration eucharistique, n'établirions-nous pas des super-êtres au-dessus du commun des mortels à l'image des super-héros de science-fiction ? Le danger encouru résultant d'une telle théorie du ministère presbytéral ferait des prêtres des *fonctionnaires* de l'eucharistie. En effet, ils ne vivraient et n'exerceraient que pour la célébration de la messe et des sacrements

[667] Concile œcuménique Vatican II, Jean XXIII/ Paul VI, *Discours au concile…*, p. 116.
[668] Henri DENIS, *art. déjà cité* : « À Trente, la question du sens de l'institution était réglée, en quelque sorte, par la problématique adoptée. On ne se pose pas la question à partir du peuple de Dieu. La justification du presbytérat est purement eucharistique ou sacrificielle (la messe et la remise des péchés). C'est ainsi que le Concile a été amené à parler du presbytérat – et il l'a fait ainsi pour des siècles – *dans la ligne du pouvoir*, c'est-à-dire du pouvoir sur le corps eucharistique ou le corps ''réel'' du Christ. La problématique est donc ici très précise et de nature assez juridique : le prêtre est celui qui a reçu le pouvoir (sous-entendu : que n'ont pas les laïcs) de célébrer l'Eucharistie et de remettre les péchés. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, pp. 208-209.
[669] Cf. Jean GALY, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1951.

dans une large mesure, au détriment des autres aspects de leur pastorale que sont la présence aux côtés de leurs contemporains, la prise en compte de toute réalité ecclésiale et humaine.

En contraste à cela, *Presbyterorum Ordinis* et d'autres textes de Vatican II signalent une toute autre image du ministère presbytéral. Ainsi, à l'inverse de Trente, Vatican II part de l'idée de communion pour situer le ministère presbytéral dans la dynamique apostolique[670] et à l'intérieur du sacerdoce universel en tant que participation au sacerdoce du Christ. Vatican II aborde également la question du presbytérat en lien avec le Christ et la mission du Peuple de Dieu tout entier. En effet, c'est l'Église comprise dans sa dimension de Peuple de Dieu qui est le point de départ de Vatican II[671], d'où le titre du chapitre premier du Décret : *Presbyteratus in missione ecclesiae*. Vatican II s'appuie ainsi sur la mission de l'Église pour cerner le ministère presbytéral. Cette mission remonte au Christ, qui, lui-même consacré et envoyé par le Père, consacre et envoie à son tour les Apôtres. Ceux-ci vont se choisir des successeurs, les évêques, qui par l'imposition des mains, vont ordonner des prêtres. Ces derniers (prêtres) seront subordonnés aux évêques. Pour Vatican II donc, la dimension apostolique est le fondement du ministère presbytéral.

Nous repérons encore une nette discordance entre ces deux conciles dans l'emploi de leur vocabulaire spécifique.

2.4. Le vocabulaire des conciles de Trente et de Vatican II

Une évolution dans le choix du vocabulaire conciliaire lors d'un examen attentif fait apparaître des différences notables. À Trente, il est question de la *potestas* (le pouvoir) des prêtres tandis que Vatican II parle de *ministeria* (service) des prêtres. En effet, au concile de la Contre-Réforme, les prêtres sont d'abord et avant tous les hommes qui ont le *pouvoir* de célébrer la messe et d'administrer les sacrements. Par contre pour Vatican II, les prêtres sont les serviteurs du Christ et de l'Église. De plus, le concile de Trente emploie le plus souvent pour désigner les prêtres le terme de *sacerdos* (au pluriel) et passe sous silence la question du

[670] La dimension apostolique comme nouveauté de Vatican II par rapport à Trente sera abordée au point 2 de ce chapitre.
[671] Henri DENIS, *art. déjà* cité : « À vrai dire, ce point de départ constitue une double option. D'une part, Vatican II choisit de partir du Peuple de Dieu, c'est-à-dire de l'Église, et non pas d'une relation entre le Christ et le prêtre définie par un pouvoir : c'est reconnaître implicitement que le sacerdoce des fidèles est premier dans l'ordre ontologique et que l'on doit présenter l'œuvre des ministres à l'intérieur de ce peuple sacerdotal. […] D'autre part, une autre option : pour définir le prêtre, allait-on partir de l'Eucharistie ou d'une autre réalité fondamentale ? Là encore, le point de vue ecclésiologique l'a emporté : c'est la réalité de la *Mission* qui sera le point de départ de l'intelligence du ministère dans l'Église. Et ce choix n'était en rien polémique ou restrictif, puisque la célébration de l'Eucharistie fait partie elle-même partie de cette mission. », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, pp. 206-207.

sacerdoce des fidèles. Cette posture conduit d'une part au nivellement des fonctions entre le presbytérat et l'épiscopat dans la mesure où tous deux sont ordonnés uniquement à faire l'eucharistie et d'autre part, elle élabore la thèse de la supériorité du clergé sur le laïcat. Or, dans les premiers temps de l'Église, l'accent était mis sur l'égalité entre tous issue de la profession de la même foi au Christ et du baptême. C'est au fil des siècles, qu'il y eut une évolution dans la conception de la présidence communautaire pour devenir un ministère particulier avec une concentration exclusive sur le ministère ecclésial exercé par un groupe de personnes bien défini. D'où la formation de deux groupes distincts : les clercs et les laïcs[672]. À Vatican II, le ministère presbytéral est en lien avec le laïcat. Ils sont ordonnés mutuellement et portés par la grâce baptismale, œuvre de l'Esprit et fondement de tout ministère dans l'Église. Henri Denis montre aussi la différence de vocabulaire au sujet du nombre en s'attardant sur l'emploi du singulier-pluriel du terme *sacerdos*. Il note que Trente userait du singulier pour désigner les prêtres[673] avec pour conséquence la primauté accordée à son orientation eucharistique. Or, on remarque l'utilisation omniprésente du pluriel à Trente pour nommer les prêtres : *sacerdoti, sacerdotes, sacerdotum, sacerdotem, sacerdotibus, presbyteri, presbyteris et presbyteros*[674].

Vatican II recourt aussi au pluriel pour affirmer que devenir prêtre signifie entrer dans l'*Ordo presbyteratus*[675] : l'Ordre des prêtres. En effet, de par leur ordination, les prêtres forment un corps à l'image du corps épiscopal auquel ils sont intrinsèquement liés. Ils constituent un seul et même presbyterium dans lequel ils sont invités à agir, non pas seuls mais en lien les uns avec les autres. Ainsi, il s'agit de toujours situer les prêtres dans l'Ordre presbytéral en lien avec l'Ordre épiscopal et non plus exclusivement sur la base de l'eucharistie. Les prêtres par l'*Ordo presbyteratus* sont incorporés dans un *Ordo presbyterorum* ou dans un *presbyterium*. Vatican II emploie le plus souvent le terme *presbyter* pour désigner les prêtres.

---

[672] Edward SCHILLEBEECKX : « Les croyants (dorénavant appelés laïcs) s'en trouvent réduits, de *sujets* inspirés de la foi qu'ils étaient, à n'être plus que l'*objet* du souci pastoral des prêtres. Le développement subséquent de cette tendance au cours du Moyen Age conduira à la concentration de tous les charismes de l'Esprit dans l'unique charisme spirituel spécifique du ministère. Cette concentration était déjà réalisée à l'époque patristique. Elle va se trouver maintenant juridiquement définie et limitée. Ce qui, dans le Nouveau Testament, est une diaconie ministérielle, un service, un amour attentif, s'exprime dorénavant en termes de pouvoir (*potestas*) et cela sur deux plans : pouvoir conféré par ordination et pouvoir de juridiction. », *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, p. 229.

[673] Cf. Henri DENIS, *art. déjà* cité, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 225.

[674] Les termes *sacerdoti, sacerdotes, sacerdotum, sacerdotem, sacerdotibus*, parlent des prêtres dans leurs rapports à l'eucharistie. Quant à *presbyteri, presbyteris* et *presbyteros*, ils se réfèrent souvent aux prêtres dans leur lien de subordination aux évêques.

[675] Joseph-Marie VERLINDE : « Le sacrement de l'Ordre nous introduit ainsi dans la communion sacerdotale de tous ceux qui comme nous ont répondu ‟ Me voici ! ” à l'appel de Dieu. », *Prêtres pour …*, p. 145.

Toutefois, Trente fait cas de la hiérarchie des ministères en trois degrés dans le canon 6 (cf. *Dz* 1776). Mais c'est plus une question de juridiction et de subordination car il affirme la supériorité des évêques par rapport aux prêtres dans l'exercice de leur office (cf. *Dz* 1777, canon 7). On discerne un changement de perspective dans les documents de Vatican II. On ne se place plus seulement dans la juridiction mais dans le fondement commun : le sacerdoce du Christ. Et à ce titre, Vatican II réintègre le ministère des prêtres « dans l'organicité de l'ensemble du sacrement de l'ordre[676]. » Les prêtres exercent leur ministère en lien avec les évêques dont ils sont les coopérateurs, les auxiliaires et les représentants. Raison pour laquelle aux prêtres, sont également attribuées les trois munera ou fonctions épiscopales qui sont en fait celles du Christ, l'Unique Prêtre.

2.5. La triple fonction presbytérale à Trente et à Vatican II

À Trente et à Vatican II, une triple fonction se rattache au ministère presbytéral. Cependant, elle se décline différemment. Trente énumère les fonctions des prêtres en commençant par la sanctification. Même si l'on n'ignore pas les trois munera presbytérales, l'accent est plutôt mis sur les prêtres comme les ministres qui ont le pouvoir de célébrer l'eucharistie et de remettre les péchés. Or, à Vatican II, c'est à partir des fonctions propres des évêques que l'on détermine celles des prêtres. Elles sont les mêmes que les prêtres exercent en tant que collaborateurs et représentants. Toutefois, on aperçoit un glissement au niveau de leur ordre d'énumération. De fait, il y a un changement dans le détail des fonctions ministérielles en mettant à la première place l'enseignement. L'évolution dans l'ordre de déclinaison aurait été l'objet de vifs débats lors du Concile Vatican II[677]. Les prêtres sont avant tout les hommes de la Parole car c'est elle qui suscite d'abord la foi. Ensuite la foi conduit aux sacrements. Voilà pourquoi Vatican II parle de l'annonce comme la « première fonction »[678] des prêtres en conformité avec Marc 16, 15 : « Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. » Toutefois, si le ministère presbytéral est d'abord tourné vers la mission par la

[676] Henri DENIS, *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 224.
[677] Jean FRISQUE *art. déjà cité* : « Le seul point qui dévoile une intention explicite du Décret concerne l'ordre de présentation des fonctions presbytérales. Alors que, généralement, le ministère sacramentel figurait en tête de liste, l'ordre adopté par le Décret fait figurer en premier lieu le ministère de la Parole. Des Pères exprimèrent jusqu'au bout des réticences à ce sujet, mais la Commission refusa systématiquement d'en tenir compte en se couvrant de l'autorité de la constitution dogmatique sur l'Église. Celle-ci, au numéro 28 consacré au ministère presbytéral, adopte pour les prêtres l'ordre de présentation des fonctions qui a prévalu pour les évêques (cf. *LG III, n° 25, 26 et 27*). Le prêtre de Vatican II ne se distingue de l'évêque que par la place, de rang subordonné, qu'il occupe dans le ''corps'' des ministres du Christ-Tête, car ceux-ci participent tous à une unité de consécration et de mission. Notre Décret est entré résolument dans la voie ouverte par *Lumen gentium.* », dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 145.
[678] *PO 4.*

proclamation de la Parole de Dieu, il n'y a pas de remise en cause de l'eucharistie comme centre et racine de la vie de l'Église et donc du ministère presbytéral. Bien au contraire, Vatican II exprime avec force que le ministère de la Parole qui est première, s'enracine profondément dans le culte eucharistique d'où il tire sa force. Dans tous les cas, comme le souligne si bien Max Thurian, l'une des particularités de *Presbyterorum Ordinis*, est d'avoir réussi l'articulation entre les trois fonctions du ministère presbytéral[679]. En définitive, le pouvoir et la mission, telles sont les options respectives de Trente et Vatican II. Le dernier concile apporte quelques nouveautés.

3. Le dépassement de Vatican II

Nous le savons bien, il n'est pas possible d'isoler un concile de son contexte : de ce qui le précède et de ce qui le suit. Il est toujours rattaché aux conciles antérieurs et il en est de même pour le dernier concile. Vatican II s'inscrit dans la continuité de tous les conciles passés mais également, il marque une forme de rupture liée à son caractère inspiré et à la perspective d'ouverture au monde dans laquelle le pape Jean XXIII ambitionne de l'inscrire. On l'a dit, dans son discours d'ouverture, il perçoit le concile Vatican II comme une *nouvelle Pentecôte*, c'est-à-dire en tant que le don et la manifestation de l'Esprit-Saint à l'Église et au monde. C'est aussi le concile de l'œcuménisme et du monde séculier à la fois avec la présence notable des frères dit séparés et des laïcs. La nouveauté apportée par Vatican II est aussi sensible dans sa vision du ministère des prêtres. Ainsi, à propos du ministère presbytéral, dans *Presbyterorum Ordinis* et les autres documents conciliaires, le dernier concile romain ne remet pas en cause et ne s'oppose pas à la conception de l'ordre telle que définie à Trente. Pourtant il apporte un plus par la mise en exergue de sa dimension apostolique, du rapport entre la consécration et l'apostolat et du lien entre la dimension théocentrique et la dimension anthropocentrique.

3.1. La dimension apostolique

L'une des originalités de Vatican II est la mise en lumière de la dimension apostolique du ministère presbytéral. Car contrairement au modus 14 du Texte D qui aurait voulu que l'on définisse le ministère presbytéral en fonction de l'eucharistie[680], la Commission du concile a opposé un refus net en affirmant que « si le ministère presbytéral dérive du ministère épiscopal

[679] Cf. Max THURIAN, *Le prêtre…*, p. 13.
[680] Cf. Jean FRISQUE *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, note 27, p. 139.

et est articulé sur lui, alors il est, comme celui des évêques, ‘‘*latius quam munus eucharisticum*’’, comme d'ailleurs l'a montré *Lumen gentium*[681]. » Les prêtres sont, à l'image des apôtres, choisis pour être envoyés : « Ils participent, pour leur part, à la fonction des apôtres[682]. » Dès lors, vu la nécessité d'avoir des ministres, Vatican II fait remonter le ministère presbytéral jusqu'aux choix des apôtres. Jean-Paul II en fait l'un de ses thèmes majeurs dans sa relecture du Concile. En substance, il rapporte l'institution des Apôtres en tant que prêtres et par conséquent de tout prêtre, au mystère pascal[683]. Benoît XVI, quant à lui, parle d'une insertion des prêtres dans la mission apostolique[684] dans la mesure où par l'Ordre, les prêtres continuent l'œuvre des Apôtres révélée et débutée à la Pentecôte.

L'insertion du ministère presbytéral dans la mission apostolique fait ressurgir la question de la conception du ministère ordonné : est-il un ministère eucharistique ou un ministère de l'annonce ? En d'autres termes, comment articuler l'aspect de la consécration et celui de l'apostolat au sein du ministère des prêtres ?

3.2. Le lien entre la consécration et l'apostolat

Le ministère presbytéral, est-il un ministère d'évangélisation ou un ministère eucharistique ? Quel pourrait être la corrélation entre culte et mission ?

Au cours du concile de Trente, « *le pouvoir de …* », était mis en relief dans l'habilitation des prêtres à célébrer l'eucharistie. On était ordonné prêtre exclusivement pour l'eucharistie. D'où l'amplification de la dimension cultuelle du ministère presbytéral au détriment de l'apostolat. Par contre à Vatican II, le ministère des prêtres est envisagé dans lien avec la mission apostolique dont l'eucharistie est le sommet et le centre. Il n'y a donc pas d'opposition entre la mission et le culte mais il y existe une interrelation, une articulation et une complémentarité. Car « sur ce point, la prise de position de la Commission, au soir du débat conciliaire d'octobre 1965, fut extrêmement nette : le ministère presbytéral est, tout à la fois et simultanément, ordonné à l'évangélisation et au culte spirituel[685]. » Vatican II parvient ainsi à

[681] Jean FRISQUE *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, note 27, p. 139.
[682] *PO 2*.
[683] JEAN-PAUL II, *Avec vous je suis prêtre. Lettres aux prêtres pour le Jeudi Saint 1979-2005*, préface du cardinal Roger Etchegaray, Nouan-le-Fuzelier, Éditions des Béatitudes, 2009, pp. 220-221.
[684] Cf. BENOIT XVI, *Le prêtre, don du cœur du Christ, le pape Benoît XVI s'adresse aux prêtres, Mai 2005-Juin 2010*, Textes extraits des homélies, discours et allocutions du pape à l'occasion de ses rencontres avec les prêtres de Rome, d'Italie et de l'Église universelle, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions monastiques, 2011, p. 73.
[685] Jean FRISQUE *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, note 27, p. 139.
[685] Jean FRISQUE *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, note 27, p. 140.

unifier la consécration et la mission en se rapportant à certaines figures bibliques telles que Abraham (Genèse 12, 1), Israël, Moïse (Exode 3, 10), les prophètes (Jérémie 1, 7), et surtout en insistant sur la figure du Christ consacré et envoyé (Luc 4, 17-21 ; Jean 10, 36). Telle est la justification du changement d'option à Vatican II. En effet, les Évangiles essentiellement nous présentent le Christ comme le Choix de Dieu, l'Oint du Seigneur envoyé auprès des hommes. Tout son ministère est structuré autour des deux axes que sont la consécration et l'envoi (cf. Luc 4, 17-21)**.**

Pour résumer, Vatican II concilie le culte et l'évangélisation. En effet, *PO* 2 assure que l'annonce de l'Évangile fait partie intégrante du ministère cultuel des prêtres. Les prêtres sont à la fois les hommes de la Parole et les hommes du culte. Il n'y a donc pas de dichotomie dans la personne des prêtres car le culte comme la Parole sont les deux configurations indissociables de leur être même. Nous nous situons ici sur le plan ontologique et non pas juridique. La connexion entre le culte et la mission révélée par Vatican II sous-entend un autre rapprochement : la tension entre la dimension théocentrique et la dimension anthropocentrique du ministère presbytéral.

3.3.La corrélation entre la dimension théocentrique et la dimension anthropocentrique du ministère presbytéral

À Trente qui défend un théocentrisme exclusif, Vatican II oppose un théocentrisme ouvert à un anthropocentrisme. Bien que le ministère presbytéral soit orienté indéniablement vers la gloire de Dieu, celle-ci est incontestablement liée au salut de l'homme en conformité avec le mystère de l'Incarnation, et c'est là toute la veine de *Presbyterorum Ordinis*. La relation entre le théocentrisme et l'anthropocentrisme montre que les prêtres ne sont pas des fonctionnaires du culte et coupés de toutes réalités humaines. Ils ne sont pas non plus portés exclusivement sur la mission auprès des hommes au détriment du culte divin. Dans leur ministère, ils doivent faire la jonction entre Dieu et les hommes, dont le sommet est l'Incarnation comme nous l'avons dit précédemment. En effet, mis à part par Dieu et pour lui, les prêtres ne sont pas pour autant séparés des hommes. La double articulation du ministère presbytéral que nous venons d'analyser est réellement une préoccupation majeure pour les Pères : « […] L'enseignement issu du Concile de Trente avait renforcé l'idée d'un théocentrisme particulièrement (et uniquement ?) manifesté dans la célébration des mystères. Ajoutons à cela la doctrine de l'École française sur le prêtre, religieux de Dieu, et l'on

comprendra que bien des Pères de Vatican II aient pris peur devant une conception trop apostolique ou plutôt trop ‘‘activiste’’ du ministère sacerdotal. La gloire de Dieu n’allait-elle pas en souffrir ? […] Il est certain que le dernier paragraphe du numéro 2 de *Presbyterorum Ordinis* a été rédigé pour apaiser ces craintes[686]. » En effet, la tension entre le théocentrisme et l’anthropocentrisme reste présente dans le ministère et la vie des prêtres car comment trouver la juste mesure pour ne pas privilégier l’un au détriment de l’autre ? Pour y arriver, les prêtres doivent avoir conscience que leur ministère est un ministère incarné dans le monde et non pas désincarné, qui les ouvre à la fois sur le Tout-Autre et sur l’autre.

La confrontation entre Trente et Vatican II a relevé la nouveauté apportée par le dernier Concile en date. Pour autant, il nous paraît nécessaire de voir ce qu’est devenu le ministère presbytéral après Vatican II, surtout si l’on tient compte des différentes mutations ecclésiales plus d’un demi-siècle après Vatican II.

III. Le ministère presbytéral post-Vatican II

Vatican II fut reçu avec un enthousiasme manifeste dans le milieu ecclésial en général et chez les prêtres en particulier. Car il est un concile qui présente une Église faisant siens les joies et les espoirs des hommes tout en les invitant à entrer en intimité profonde avec Dieu. Il sera donc question dans ce parcours d’exposer les différentes réflexions dont les textes conciliaires furent l’objet, de la part du Magistère ecclésiastique et dans la pensée de certains théologiens contemporains.

1. Les positions récentes du Magistère

Depuis Vatican II, plusieurs souverains pontifes ont accompagné les mutations au sein de l’Église : Saint Jean-Paul II, Benoît XVI et le pape François. Nous tenterons une relecture de leur pensée ainsi que les positionnements majeurs de la Congrégation pour le Clergé pour éclairer davantage notre sujet.

[686] Henri DENIS *art. déjà cité*, dans Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, note 27, p. 139, p. 219.

1.1 Le ministère presbytéral chez saint Jean-Paul II

Dans les grands textes de saint Jean-Paul II relatifs au ministère des prêtres que sont ses lettres du jeudi saint et *Pastores dabo vobis*, trois éléments s'imposent à notre réflexion : les prêtres, don de Dieu, configurés au Christ par l'ordre et les hommes de l'eucharistie.

1.1.1. Les prêtres, don de Dieu

Jean-Paul II qualifie les prêtres de don de Dieu pour la communauté. En effet, dans sa première lettre du jeudi saint (1979), il pointe du doigt l'aspect du don et déclare que le sacerdoce ministériel ne provient ni de l'Église ni des prêtres eux-mêmes. Il est une grâce du Christ à l'égard de son Église. Il le dit en ces termes : « Notre sacerdoce sacramentel est donc à la fois ''hiérarchique'' et ''ministériel'. Il constitue un *ministerium* particulier, c'est-à-dire un ''service'' à l'égard de la communauté des croyants. Il ne tire donc pas son origine de cette communauté, comme si c'était elle qui ''appelait'' ou ''déléguait''. C'est en réalité un don pour cette communauté, et il provient du Christ lui-même, de la plénitude de son sacerdoce[687]. » Ainsi donc, affirmer que le sacerdoce est don du Christ fait aux hommes, c'est démontrer sa dimension verticale, admettant le Christ en tant que cause principale et les prêtres comme des intendants disponibles pour tous. Ladite disponibilité est davantage mise en relief par le célibat consacré qui prédispose et prépare les prêtres à se consacrer totalement, librement et sans aucune entrave quelconque pour Dieu et pour les fidèles chrétiens. De par leur célibat, les prêtres sont ainsi qualifiés d'« ''homme pour les autres'' » [688]. Raison pour laquelle, reprenant Vatican II, Jean-Paul II confirme la volonté de l'Église de ne modifier en aucun cas les normes relatives au célibat et de s'en tenir à une telle disposition malgré les nombreuses critiques et les faiblesses de certains prêtres à ce sujet car le célibat est un don précieux fait à l'Église.

Dons de Dieu pour l'Église et pour toute l'humanité, les prêtres sont configurés au Christ.

[687] JEAN-PAUL II, *Avec vous…*, p. 21.
[688] JEAN-PAUL II, *Avec vous…*, p. 29.

1.1.2. Les prêtres configurés au Christ

Jean-Paul II certifie que l'ordre configure les prêtres au Christ dont ils sont les représentants. En ce sens, il ne fait que se situer dans la ligne doctrinale de Vatican II. Cependant, il va plus loin en révélant que par cette configuration, les prêtres deviennent ontologiquement, sacrement du Christ[689], c'est-à-dire signe du Christ dans et par tout leur être. Ils doivent en être conscients car ils sont la manifestation de la visibilité du Christ dans le monde. Par conséquent, les prêtres sont invités à vivre la réalité de leur configuration ontologique dans tous les aspects et toutes les circonstances de leur vie. Il ne saurait en être autrement. Or, la configuration au Christ est actée dans la célébration liturgique, surtout eucharistique dont les prêtres sont serviteurs.

1.1.3. Les prêtres, ministres de l'eucharistie

Jean-Paul II fait mention des prêtres comme les ministres de l'eucharistie par excellence. Le point central de sa doctrine du ministère presbytéral est, à n'en point douter, la primauté accordée à l'eucharistie. Le soir du jeudi saint à la sainte Cène, constitue pour Jean-Paul II, le point de départ pour préciser que le Christ fonde l'eucharistie et le sacerdoce[690], établissant ainsi ses Apôtres comme prêtres du sacerdoce nouveau. Or, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance est transmis par les Apôtres à leurs successeurs que sont les évêques, qui à leur tour se choisissent des collaborateurs : les prêtres. Pour lui donc, tous les prêtres sont nés ce jour-là, le jeudi saint : « Il nous rappelle – nous le savons bien – le jeudi où le Christ a institué le sacerdoce ministériel en même temps que l'Eucharistie. Ce sacerdoce a été institué pour l'Eucharistie et donc pour l'Église, qui, comme communauté du Peuple de Dieu, se forme à partir de l'eucharistie. […] En ce saint jour, chacun de nous, comme prêtre de la Nouvelle Alliance, est né dans le sacerdoce des Apôtres[691]. » Et par le sacrement de l'ordre, les prêtres, à l'instar des apôtres, ne sont plus *serviteurs* mais *amis* du Christ[692].

Les thèmes développés par saint Jean-Paul II sont quasiment repris par Benoît XVI dans ses diverses interventions sur le sujet.

---

689 *PDV 11*.
690 JEAN-PAUL II : « Elle est la raison d'être principale et centrale du sacrement du sacerdoce, qui est né effectivement au moment de l'institution de l'Eucharistie et avec elle. », *Avec vous…*, p. 39 ; cf. aussi p. 352.
691 JEAN-PAUL II, *Avec vous…*, p. 85 ; cf. aussi p. 114 et p. 351.
692 JEAN-PAUL II, *Avec vous…*, p. 86.

1.2. Le ministère presbytéral chez Benoît XVI

Benoît XVI souligne l'être du prêtre avant son agir. Il met l'accent sur les éléments suivants : le prêtre comme don de Dieu, sacrement du Christ et serviteur du Christ et de l'homme[693].

1.2.1. Le sacerdoce des prêtres, don de Dieu

Benoît XVI aborde la question du sacerdoce ministériel sous l'angle du don de Dieu, expression de l'amour du Christ. Car c'est uniquement par amour que le Christ perpétue sa présence parmi nous en instituant le sacerdoce ministériel. En effet, selon Christian Gouyaud, « le don émane de l'amour et c'est la raison pour laquelle Benoît XVI a précisément choisi comme *leitmotiv* de l'année sacerdotale cette formule apparemment naïve du saint Curé d'Ars, mais qui recèle beaucoup de profondeur : ''Le sacerdoce, c'est l'amour du Cœur de Jésus''. […] Le sacerdoce, c'est l'amour du cœur de Jésus parce que, alors même qu'il s'en est allé vers son Père, le Christ poursuit par le ministère des prêtres sa mission d'amour jusqu'à la fin de l'histoire[694]. » Le point de vue du sacerdoce ministériel en tant que don se manifeste concrètement dans l'exercice des trois fonctions : l'enseignement pour nourrir le peuple, le gouvernement pour conduire les hommes vers Dieu et la sanctification pour s'offrir et offrir les hommes à Dieu, ainsi que le sacrement du pardon. De plus, nous pensons que le sacerdoce ministériel est un double don : don du Christ aux hommes, don des prêtres par leur consécration à Dieu et aux hommes bien que le don de l'homme soit suscité par l'action divine. En effet, Dieu fait retentir son appel dans le cœur de l'homme et attend de celui-ci une réponse. Il suffit de voir les divers récits bibliques de vocations (Abraham, Moïse, Samuel, Jérémie, les Apôtres, etc.).

Aussi, si les prêtres sont un don de Dieu, ils sont également le sacrement du Christ.

1.2.2. Les prêtres, sacrement du Christ

Selon Benoît XVI, les prêtres sont le sacrement du Christ, sacrement en tant que signe. Par le sacrement de l'ordre qui les identifie au Christ Prêtre, les prêtres deviennent signe de Jésus pour l'Église et pour le monde : « Le prêtre, pour l'Église et dans l'Église, est le signe

[693] Christian GOUYAUD, *Le sacerdoce selon Benoît XVI*, Feucherolles, Éditions La Nef, 2010, p. 21.
[694] Christian GOUYAUD, *Le sacerdoce selon Benoît XVI*, p. 28.

humble mais réel de l'unique Prêtre éternel qu'est Jésus. Il doit en proclamer la parole de manière faisant autorité, en renouveler les gestes de pardon et d'offrande, en exercer la sollicitude pleine d'amour au service de son troupeau, en communion avec les pasteurs et fidèlement docile aux enseignements du Magistère[695].» Être signe, c'est rendre présent le Christ dans le monde. Ainsi, en tant que signe, ils sont habilités à agir au nom du Christ (*in persona Christi*) et peuvent reprendre à leur compte les paroles mêmes du Christ lors de la dernière Cène : « *Ceci est mon corps…Ceci est mon sang*. » De plus, ainsi que Vatican II et Jean-Paul II, Benoît XVI traite de la question de l'*in persona Christi* comme conséquence des prêtres signe du Christ. Pour lui, cela revient à parler de la problématique de la *repraesentatio* qui n'est pas synonyme d'agir à la place d'un absent dans la mesure où le Christ ressuscité est toujours actif dans son Église. Agir *in persona Christi* signifie que le Christ est le sujet de l'action et non pas les prêtres**.** Par la suite, Benoît XVI montre que la perception des prêtres comme signe du Christ comporte la notion de mission. La mission des ministres sacrés se réalise dans l'exercice des trois fonctions du Christ comme dons de Dieu ordonnés au service du Christ et au bien de la communauté ecclésiale[696].

1.2.3. Les prêtres, serviteurs du Christ et de l'homme

Les prêtres vivent leur ministère dans une sorte de diaconie existentielle à un double niveau : Dans leur relation au Christ et dans leur relation aux hommes. En effet, d'une part, ils sont serviteurs du Christ, car leur sacerdoce découle de celui du Christ, et d'autre part, ils sont serviteurs des hommes à l'image du Christ venu non pour être servi mais pour servir (cf. Mt 20, 28). Benoît XVI l'énonce ainsi : « Le prêtre est le serviteur du Christ, au sens où son existence, configurée à Lui de manière ontologique, assume un caractère essentiellement relationnel : il est *en* Christ, *pour* le Christ et *avec* le Christ au service des hommes. Précisément parce qu'il appartient au Christ, le prêtre est radicalement au service des hommes : il est ministre de leur salut, de leur bonheur, de leur libération authentique, mûrissant, dans cette assomption progressive de la volonté du Christ, dans la prière, dans le ''cœur à cœur'' avec lui[697]. » Le service de Dieu et des hommes comme nous l'avons déjà appréhendé avec Jean-Paul II, demande des prêtres une grande disponibilité. D'où l'exigence et le caractère éminemment

[695] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don du Cœur du Christ, Le pape Benoît XVI s'adresse aux prêtres. Mai 2005-Juin 2010*, Textes extraits des homélies, discours du Pape à l'occasion de ses rencontres avec les prêtres de Rome, d'Italie, et de l'Églises universelle, Flavigny-sur-Ozerain, Libératrice Éditrice Vaticane, Traditions monastiques, 2011, p. 17.
[696] Cf. BENOÎT XVI, *Le prêtre, don du Cœur du Christ...*, pp. 76-77.
[697] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don du Cœur du Christ...*, p. 111.

précieux du célibat sacerdotal qui en est l'expression[698]. Par la suite, il détaille les caractéristiques propres du serviteur du Christ[699], à savoir la fidélité, la prudence, la bonté et la miséricorde. Le tout est soutenu par une vie d'intimité avec Dieu, condition sine qua non pour porter et apporter Dieu aux hommes, quelle que soit leur situation existentielle. Ainsi donc pour Benoît XVI, c'est en tant que le don de Dieu pour les hommes et par leur ministère que les prêtres poursuivent l'œuvre de salut du Christ.

Enfin, il faut noter que chez le pape François, il y a une insistance plus grande sur la pastorale au cœur de la vie et du ministère des prêtres.

1.3. Le ministère presbytéral chez le pape François

Dans les nombreuses interventions du pape François (homélies, discours pour diverses occasions, etc.), que ce soit envers les conférences épiscopales, les prêtres et les séminaristes ou lors de ses visites pontificales et les visites ad limina[700], le ministère ordonné, occupe une place de choix. Dans notre propos, nous comptons scruter les textes adressés directement aux prêtres et ceux à l'encontre des évêques et de la curie romaine.

Le pape François s'intéresse à de nombreux sujets tels que la miséricorde, les rapports évêques-prêtres et prêtres-laïcs, la question de la fraternité sacerdotale, le ministère des prêtres comme pasteurs ou encore en tant que service de Dieu et du peuple, la place des vocations surtout sacerdotales au sein de l'Église et du monde, l'évangélisation et les défis sociaux qui se présentent aux prêtres. Aussi, vu la floraison et la densité des thématiques abordées, nous ne mentionnerons que ceux qui semblent prendre une place majeure dans l'enseignement papal compte tenu de leur récurrence : le ministère de la miséricorde, le ministère de service et les défis sociaux auxquels le ministère presbytéral est confronté.

1.3.1. Le ministère des prêtres, un ministère de la miséricorde

Pour le pape François qui s'inscrit dans la tradition conciliaire de l'Église (surtout Vatican II), Dieu est à l'origine du ministère ordonné. Appelés par Dieu, les prêtres sont liés au Christ auquel ils sont configurés pour être ministres de la miséricorde de Dieu. Le thème de la

[698] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don du Cœur du Christ…*, p. 26.
[699] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don du Cœur du Christ…,* pp. 111-116.
[700] Tous les 5 ans, les évêques d'une même conférence épiscopale sont invités à se rendre à Rome. Elle comprend un pèlerinage sur les tombes des Apôtres saints Pierre et Paul, une rencontre avec le Pape et une autre avec les différents responsables des Congrégations et Dicastères. Au cours de la visite *ad limina* selon les canons 399 et 400, ils sont tenus de faire au Pontife Suprême le point sur la vie des diocèses dont ils ont la charge.

miséricorde est une réalité très importante pour le pape François. Il revient plus de 94 fois dans ses interventions.

Pour lui, la miséricorde est le trait distinctif des prêtres en tant que ministres de l'Église dans la mesure où elle est le chemin de l'Église : « La route de l'Église, depuis le Concile de Jérusalem, est toujours celle de Jésus : celle de la miséricorde et de l'intégration. Cela ne veut pas dire sous-évaluer les dangers ou faire entrer les loups dans le troupeau, mais accueillir le fils prodigue repenti ; guérir avec détermination et courage les blessures du péché […]. La route de l'Église est celle de ne condamner personne éternellement ; de répandre la miséricorde de Dieu sur toutes les personnes qui la demandent d'un cœur sincère ; la route de l'Église c'est justement de sortir de son enceinte pour aller chercher ceux qui sont loin dans les ''périphéries'' essentielles de l'existence ; celle d'adopter intégralement la logique de Dieu ; de suivre le Maître qui dit : ''Ce ne sont pas les gens en bonne santé qui ont besoin du médecin, mais les malades. Je ne suis pas venu appeler les justes mais les pécheurs'' (Lc 5, 31-32)[701]. » Les prêtres le sont à l'image du Christ Bon Pasteur[702]. De fait, les prêtres sont les ministres et les témoins de l'amour miséricordieux et de sa gratuité[703].

Comment se manifeste alors la miséricorde au cœur du ministère presbytéral ? Pour François, le ministère de la miséricorde se réalise dans la consolation, la proximité, l'accueil, l'écoute, la compassion, la tendresse, dans l'accompagnement des personnes en souffrance, des personnes blessées en elles-mêmes. Il s'agit ici d'une prise en main des besoins des hommes et d'une assistance à l'image du Bon Samaritain[704]. En outre, plus les prêtres sont reliés à la miséricorde de Dieu et à sa tendresse, plus ils en deviennent les témoins. Autrement dit, pour être des conducteurs de la tendresse de Dieu, ils sont encouragés à l'expérimenter au cœur même de leur vie, du fait qu'ils sont eux-mêmes pécheurs et par conséquent ils deviennent eux

[701] Homélie du Pape François lors de la messe avec les nouveaux cardinaux en la Basilique vaticane le dimanche 15 février 2015, sur https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150215_omelia-nuovi-cardinali.html, consulté le 22 mars 2016.
[702] Cf. Homélie du Pape François lors de la messe avec les nouveaux cardinaux en la Basilique vaticane le dimanche 15 février 2015, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150215_omelia-nuovi-cardinali.html, consulté le 22 mars 2016.
[703] Cf. Le discours du Pape François durant son voyage apostolique en Équateur lors de sa rencontre avec le clergé, les religieux, les religieuses et les séminaristes au Sanctuaire national marial "El Quinche", le mercredi 8 juillet 2015, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150708_ecuador-religiosi.html, consulté le 31 mars 2016.
[704] Cf. Homélie du pape François lors de la messe chrismale du 24 mars 2016 en la basilique vaticane, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160324_omelia-crisma.html, consulté le 1er mai 2016. Cf. aussi Entretien du père Antonio Spadaro, directeur de la revue La Civiltà Cattolica, avec le Pape François (L'Osservatore Romano, 26 septembre 2013) sur les prêtres, ministres de la miséricorde, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html/, consulté le 12 mars 2016.

aussi l'objet de la tendresse de Dieu[705]. C'est ainsi qu'ils pourront exercer au mieux leur ministère de la miséricorde. Pour ce faire, François va même jusqu'à parler de la nécessité pour l'Église et partant pour les prêtres de « redécouvrir les entrailles maternelles de la miséricorde[706] », en faisant preuve de sagesse, de douceur et de patience. En agissant ainsi, les prêtres rendent fécond leur ministère ou apostolat[707]. En effet, les fruits de ce ministère de la miséricorde sont : la concorde, l'entente, l'unité et la réconciliation[708]. Il y a aussi la joie comme fruit de la rencontre et de la miséricorde du Christ[709], le pardon, la paix et le dialogue[710]

Le ministère de la miséricorde ouvre les prêtres sur Dieu et sur les hommes. Il révèle à cet effet que les prêtres sont des hommes du service.

1.3.2. Le ministère des prêtres, un ministère de service

Le service occupe une place prépondérante dans l'enseignement du pape François à propos du sacerdoce ministériel. Les prêtres le sont non pas pour eux-mêmes mais pour le Seigneur et le service intégral des hommes[711]. Leur service doit les porter jusqu'au don d'eux-mêmes : « Nous sommes appelés et constitués comme pasteurs, non pas pasteurs de nous-mêmes, mais du Seigneur, et non pas pour servir nous-mêmes, mais le troupeau qui nous a été confié, le servir jusqu'à donner notre vie comme le Christ, bon Pasteur[712]. » Servir et non pas

[705] Cf. Le discours du pape François durant son voyage apostolique au Kenya lors de sa rencontre avec le clergé, les religieux, les religieuses et les séminaristes sur le terrain de sport de la St Mary's School a Nairobi, le jeudi 26 novembre 2015, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151126_kenya-religiosi.html, consulté le 23 mars 2016.

[706] Discours du pape François lors de sa rencontre avec les évêques du Brésil au cours de son voyage apostolique à Rio de Janeiro à l'occasion de la XXVIII[e] Journée Mondiale de la Jeunesse, le samedi 27 juillet 2013, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/july/documents/papa-francesco_20130727_gmg-veglia-giovani.html, consulté le 23 mars 2016.

[707] Cf. Homélie du pape François au cours de la messe avec les séminaristes et les novices le dimanche 7 juillet 2013 en la Basilique vaticane, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa francesco_20130707_omelia-seminaristi-novizie.html, consulté le 14 mars 2016.

[708] Cf. Discours du pape François aux Évêques Ukrainiens en visite ad limina Apostolorum, le vendredi 20 février 2015 dans la salle Clémentine, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150220_ad-limina-ucraina.htlm, consulté le 20 avril 2016.

[709]Cf. Discours du pape François aux évêques de la Conférence épiscopale de Madagascar en visite ad limina Apostolorum, le vendredi 28 mars 2014 dans la salle Clémentine, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/march/documents/papa-francesco_20140328_ad-limina-madagascar.html, consulté le 29 avril 2016.

[710] Cf. Discours du pape François à la Conférence épiscopale de Tanzanie en visite ad Limina Apostolorum, le lundi 7 avril 2014, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/april/documents/papa-francesco_20140407_ad-limina-tanzania.html, consulté le 28 avril 2016.

[711]Homélie du pape François du 6 novembre 2015, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151106_servir-ne-pas-se-servir.html, consulté le 14 mars 2016.

[712] Discours du pape François le jeudi 19 septembre 2013 à la salle Clémentine, aux participants au congrès pour les nouveaux évêques organisés par la Congrégation pour les évêques et la Congrégation pour les Églises orientales, sur

se servir, tel est le sens du ministère des prêtres pour le pape François. Par conséquent, être prêtre selon lui n'est pas synonyme de moyen de pouvoir, de domination, de positionnement social, de promotion sociale, d'enrichissement matériel et financier personnel avec les risques encourus de malhonnêteté, de cupidité et de racket du peuple[713]. Il le formule clairement lors d'un de ses voyages au Kenya : « D'autres veulent suivre le Seigneur pour un intérêt, par intérêt. Souvenons-nous de la mère de Jacques et de Jean : ''Seigneur, je veux te demander qu'en partageant le gâteau, tu donnes la plus grande portion à mes deux enfants, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche''. Il y a la tentation de suivre Jésus par ambition : ambition de l'argent, ambition du pouvoir. Nous pouvons tous dire : ''Lorsque j'ai commencé à suivre Jésus, cela ne m'était pas venu à l'idée''. Mais quelqu'un d'autre a eu cette idée et te l'a semée dans le cœur comme une zizanie. Quand on suit Jésus, il n'y a de place ni pour l'ambition personnelle, ni pour les richesses, ni pour être une personne importante dans le monde. Jésus, on le suit jusqu'à la dernière étape de sa vie ici-bas, la croix.[714] » Le ministère des prêtres est un don de Dieu, et parce qu'il est don, il consiste à « servir le Christ »[715] et à « œuvrer à l'édification de l'Église »[716] par le témoignage de vie[717]. Servir le Christ et travailler à l'édification de l'Église, consiste à être à l'image du Christ lors de la Cène, ceux qui s'abaissent voire s'humilient pour laver les pieds de tous leurs frères et sœurs afin de favoriser la *commune-union* de l'Église comme Corps du Christ. De plus, le ministère des prêtres est un service universel, en direction de tous, sans aucune distinction et se manifeste de manière concrète par des œuvres de charité et de solidarité à l'égard de tous, surtout des plus démunis.[718]

---

http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documets/papa-francesco_20130919_convegno-nuovi-vescovi.html consulté le 12 mars 2016.

[713]Méditation matinale du pape François le vendredi 6 novembre 2015 en la chapelle de la Maison Sainte-Marthe, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/cotidie/2015/documents/papa-francesco-cotidie_20151106_servir-ne-pas-se-servir.html, consulté le 14 mars 2016.

[714] Discours du pape François au clergé, religieux, religieuses et séminaristes sur le terrain de sport de la St Mary's School de Nairobi, le 26 novembre 2015, lors de son voyage apostolique au Kenya, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/november/documents/papa-francesco_20151126_kenya-religiosi.html, consulté le 23 mars 2016.

[715] Homélie du pape François, le 4e dimanche de Pâques, 21 avril 2013 lors de la messe d'ordinations presbytérales en la Basilique vaticane. 21 avril 2013, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130421_omelia-ordinazione-presbiterale.html, consulté le 14 mars 2016.

[716] Homélie du pape François, le 4e dimanche de Pâques, 21 avril 2013 lors de la messe d'ordinations presbytérales en la Basilique vaticane. 21 avril 2013, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2013/documents/papa-francesco_20130421_omelia-ordinazione-presbiterale.html, consulté le 14 mars 2016.

[717] Cf. Homélie du pape François au cours de la messe avec les nouveaux cardinaux en la basilique vaticane le 15 février 2015, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150215_omelia-nuovi-cardinali.html, consulté le 22 mars 2016.

[718] Cf. Discours du pape François le jeudi 12 mars 2015 en la salle du Consistoire aux évêques de la Conférence épiscopale de Corée, en visite ad limina Apostolorum, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150312_ad-limina-corea.html, consulté le 19 avril 2016.

Pour le pape François, ministres de la miséricorde et du service, les prêtres doivent faire face aux nombreux défis existentiels de la vie sociale.

1.3.3. Le ministère des prêtres et les défis sociaux

Les prêtres ne vivent pas hors du monde mais dans le monde. Ils sont donc confrontés aux réalités sociales qui sont communes à tous les hommes. Par conséquent, selon le pape François, ils ont à assumer leur devoir de pasteurs en faisant face aux nombreux défis sociaux qui sont les leurs. Pour étayer ses propos, le pape François part du fait que le ministère des prêtres est un ministère du concret et non de l'abstrait[719]. Cela ne saurait nous étonner lorsque l'on considère les actes qu'il a posés en tant qu'archevêque de Buenos Aires en Argentine, sa présence aux côtés des couches sociales les plus défavorisées et aussi ses faits et gestes depuis le début de son pontificat à l'égard des personnes en précarité. Pour le pape François, de même que l'Église vit dans le monde, de même les prêtres vivent eux aussi dans le monde et ne peuvent se soustraire, ni se dérober, face aux besoins et aux réalités des hommes. Leur ministère est et sera toujours confronté aux réalités socio-politiques et économiques de leurs contemporains. Car les faits de société interrogent les prêtres. Ainsi, à l'image du Christ, ils ne peuvent pas vivre en marge de la société des hommes.

Aussi, les défis sont-ils nombreux et énormes. L'un des défis les plus récurrents est celui de la famille et donc du mariage ainsi que de l'amour humain selon la volonté de Dieu. La famille constitue l'une des préoccupations majeures du pape François dans la mesure où elle demeure le pilier de toute la société et de l'Église. C'est en son sein que l'individu se développe et acquiert sa maturité. Or, cette famille, telle qu'a été voulue par Dieu, à savoir composée d'un homme, d'une femme et des enfants si possible, est attaquée voire menacée par des idéologies nouvelles qui prônent un autre type de famille en l'occurrence homoparentale. Pour le pape François, ces idéologies pourraient à terme détruire la famille traditionnelle. Voilà pourquoi, il insiste auprès des pasteurs, particulièrement des prêtres, pour la mise sur pied d'une pastorale familiale qui réponde avec efficience aux défis actuels (le sécularisme qui s'introduit progressivement dans les familles, le matérialisme, le relativisme, l'individualisme…). Il faut

[719] Cf. Discours du pape François au Symposium des Conférences épiscopales d'Afrique et de Madagascar (SCEAM), le samedi 7 février 2015 en la Salle du Consistoire, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150207_conferenze-episcopali-africa-madagascar.html, consulté le 20 avril 2016.

donc une pastorale qui replace la famille au centre de tout avec une préférence particulière accordée aux enfants, aux femmes, aux orphelins, aux vieillards et aux personnes en précarité.

Les jeunes sont également le souci du pape. Ils constituent une richesse pour toute société. Ils en sont la relève et l'avenir, un avenir peut-être sombre ou lumineux. Tout dépend de la place qui leur est accordée. C'est pourquoi ils méritent une attention toute spéciale des pouvoirs politiques autant que celle de l'Église. À ce titre, le pape rend manifeste la nécessité d'une pastorale ecclésiale appropriée qui tienne compte des aspirations aussi diverses que variées des jeunes sous la responsabilité des prêtres. En d'autres mots, il faut une pastorale incarnée et de proximité qui apporte des réponses à leurs multiples interrogations, qui rejoigne leurs attentes telles que leurs passions et leurs projets de vie ainsi que la mise sur pied de structures adaptées à leurs espérances[720].

Il y a enfin la problématique de la pauvreté[721], l'un des grands défis du monde en général et sous nos tropiques en particulier. En effet, au fil des ans, la paupérisation des populations n'a fait que s'accroître et le fossé entre les riches et les pauvres s'est creusé davantage. Nous savons que le pape François a une prédilection toute singulière pour les personnes les plus démunies. Elles font partie de son option préférentielle. C'est pourquoi il leur consacre son attention toute spéciale à chaque occasion qui se présente à lui. D'où ses incessants rappels aux ministres ordonnés afin qu'ils s'y intéressent et mettent les plus petits au cœur de leurs préoccupations. Le ministère des prêtres doit être en substance un ministère de proximité, de présence et d'écoute attentive des pauvres[722].

L'enseignement des papes Saint Jean-Paul II, Benoît XVI et François sera suivi par celui de la Congrégation pour le clergé dans son approche du sacerdoce ministériel.

[720] Cf. Discours du pape François le jeudi 12 mars 2015 en la salle du Consistoire aux évêques de la Conférence épiscopale de Corée, en visite ad limina Apostolorum, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/march/documents/papa-francesco_20150312_ad-limina-corea.html, consulté le 19 avril 2016.

[721] Cf. Discours du pape François le 20 février 2015 en la salle Clémentine, aux Évêques ukrainiens en visite *ad limina Apostolorum* sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/february/documents/papa-francesco_20150220_ad-limina-ucraina.html, consulté le 20 avril 2016.

[722] Cf. Discours du pape François aux évêques de la Conférence épiscopale du Zimbabwe en visite ad Limina Apostolorum, le 2 juin 2014, sur http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2014/june/documents/papa-francesco_20140602_ad-limina-zimbabwe.html, Consulté le 25 avril 2016.

1.4. Le ministère presbytéral chez la Congrégation pour le clergé

La Congrégation pour le clergé s'appesantit sur la notion du sacerdoce ministériel comme don, un don qui configure au Christ et qui fait des prêtres, les ministres de la nouvelle évangélisation.

1.4.1. Le sacerdoce ministériel comme don

La Congrégation pour le clergé part du principe suivant : le Christ en tant que Chef de son Église ne peut cesser d'agir en elle. Ainsi donc, il instaure le sacerdoce ministériel comme un don fait à son Église pour qu'à travers ses ministres, il puisse continuer sa mission de rédemption. C'est pourquoi les prêtres se comprennent comme tels, un pur don de Dieu. « […] Le sacerdoce ministériel rend tangible l'activité propre du Christ-Tête, et prouve que le Christ n'a pas abandonné son Église mais qu'il continue à lui donner la vie grâce à son sacerdoce éternel. Pour cette raison, l'Église considère le sacerdoce ministériel comme un don qui lui est fait dans le ministère de certains de ses fidèles[723]. » Le ministère des prêtres perpétue l'acte salvifique du Christ en faveur de l'humanité, car il est le signe par lequel Jésus communique sa vie au monde. Raison pour laquelle la Congrégation pour le clergé exhortera les prêtres à faire siennes les paroles du Christ : « Nul n'a d'amour de plus grand que celui qui se dessaisit de sa vie pour ceux qu'il aime » (Jean 15,13). De plus, la prise de conscience de la notion du don prédispose les prêtres à plus de disponibilité au service de Dieu et du Peuple de Dieu car leur ministère ne leur appartient pas, ils n'en sont que les intendants. Ils sont au service du Christ dont ils sont configurés.

1.4.2. La configuration des prêtres au Christ

Pour ce qui relève de la problématique de la configuration au Christ, la Congrégation pour le Clergé ne fait que reprendre Jean-Paul II dans *Pastores dabo vobis* (*PDV 15*) pour affirmer la réalité ontologique du lien qui existe entre le Christ et les prêtres grâce au sacrement de l'ordre[724]. Les prêtres ne sont prêtres que par leur configuration au Christ l'unique Prêtre. Ils en deviennent la représentation et le signe sacramentel. Telle est leur spécificité par rapport aux fidèles laïcs : de fait, ils participent *in persona Christi* à un titre particulier aux trois fonctions

[723] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Paris, Centurion, coll. Documents d'Église, 1994, n. 1.
[724] Cf. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour…*, n. 2 et *PDV 11*.

du Christ. En plus, ils sont par analogie du fait de leur configuration, à l'image du Christ, le signe et le canal de l'amour et de la miséricorde de Dieu[725] sans cesse proclamés par Jésus au cours de sa mission d'évangélisation.

1.4.3. Le ministère des prêtres, ministère de la nouvelle évangélisation

L'un des aspects primordiaux du ministère presbytéral révélé par la Congrégation pour le clergé est sans nul doute la figure des prêtres comme ministres de la nouvelle évangélisation. La nouvelle évangélisation a pour appui les trois munera. Les prêtres y tiennent une place prépondérante[726] dans la mesure où leur fonction première est l'annonce. En outre, elle est la capacité d'adaptation du donné révélé aux réalités nouvelles par l'emploi de catégories accessibles à tous. Ainsi donc, comme nous le verrons plus loin, elle doit tenir compte du contexte particulier des auditeurs. En un mot, la nouvelle évangélisation nécessite une immersion des prêtres dans le milieu culturel et psychologique de leur auditoire afin de rendre intelligible à tous le message révélé. Ou encore, elle est vécue et réalisée en fonction des réalités du moment. Voilà pourquoi elle exige des prêtres des qualités humaines en plus de la grâce de Dieu.

On note donc que le Magistère est unanime sur le point suivant : le ministère des prêtres découle du Sacerdoce unique de Jésus-Christ et les configure au Christ par le caractère de l'ordre en vue du service. Cependant face aux diverses évolutions sociologiques et pastorales, qu'en disent les théologiens contemporains ?

2. Le point de vue de théologiens contemporains[727]

Deux points retiendront notre attention : l'émergence de l'idée d'un retour à la conception tridentine du ministère presbytéral et les nouveaux modèles de prêtres, conséquence des restructurations pastorales.

---

[725] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Le prêtre, Maître de la parole, Ministre des sacrements, et guide de la communauté en vue du 3e millénaire chrétien*, Paris, Pierre Téqui, 1999, p. 42.
[726] Cf. CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Le prêtre, Maître de la parole*, p. 12.
[727] Nous nous appuyons essentiellement sur Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, coll. « Pascal Thomas – Pratiques chrétiennes, 1996, 179 pages.

2.1. Un retour en arrière : la valorisation de la figure tridentine des prêtres ?

L'on observe un retour à Trente, selon certains théologiens, en l'occurrence Sesboüé[728]. Les causes de cette tendance pourraient être le nombre sans cesse croissant des laïcs compétents et la baisse des vocations avec pour incidence la diminution des effectifs des prêtres. Les laïcs en forte proportion s'engagent de plus en plus dans l'Église. Ils y assument également des fonctions autrefois réservées aux prêtres telles que l'enseignement (catéchèse, conférences), les aumôneries (santé, enfants et jeunes). En effet, mis en exergue par Vatican II, l'apostolat des laïcs prend une ampleur beaucoup plus importante dans l'Église. Ils sont très présents dans le domaine de l'annonce et donc de la mission prophétique. Ce qui pourrait susciter quelque fois de la crainte chez certains prêtres. Que faire ? Face à une telle « inquiétude » voire une fébrilité de la part d'un nombre de prêtres eu égard à l'émergence d'un laïcat responsable et responsabilisé telle que Sesboüé le remarque, la tendance serait à un retour à Trente. Nous l'avons déjà noté, Trente considère les prêtres dans leur rôle de ministres exclusifs des sacrements, surtout de l'eucharistie et de la pénitence. Ils ont le pouvoir sur le corps et le sang du Christ et le pouvoir d'absolution. Raison pour laquelle ils sont appelés des ministres sacrés, c'est-à-dire ceux qui sont ordonnés pour le sacrifice rituel en opposition aux profanes que seraient les laïcs. Ils sont par conséquent les hommes du *faire* (faire les sacrements). Or, pour Sesboüé, réduire le ministère presbytéral à ce qu'il serait capable ou non de faire est dangereux. Car « ce n'est pas rendre service aux prêtres que de les pousser à penser ainsi exclusivement à partir des deux sacrements de l'eucharistie et de la réconciliation. [...] Il s'agit même d'une dérive doctrinale, aussi paradoxal que cela paraisse, non seulement au regard de l'enseignement de Vatican II, mais encore à celui de la pratique du ministère qu'a délibérément voulu le concile de Trente[729]. » Vatican II insère le ministère des prêtres au sein même du Peuple de Dieu dans son ensemble dont il est à son service. Ainsi donc, il prohibe toute idée de transcendance des prêtres sur les laïcs puisqu'il parle de la collaboration franche existant entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun. De même, on a noté dans notre parcours que même si Trente affirme que le sacrement de l'ordre est orienté exclusivement vers la fonction de sanctification, il accorde néanmoins une place centrale aux fonctions d'enseignement et de gouvernement. Ce qui a justifié par exemple la création des séminaires avec pour objectif principal d'avoir un clergé apte à dispenser un enseignement de qualité aux laïcs dans

[728] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, pp. 92-96.
[729] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 95.

l'expression de leur foi vécue et l'importance de la paroisse comme le lieu par excellence de la pastorale ecclésiale.

Toujours est-il que l'intuition d'un probable retour à Trente est implicitement perceptible dans certains écrits du Magistère récent. Chez Jean-Paul II, on remarque la référence omniprésente du sacerdoce à l'eucharistie[730]. En plus on a dans *Pastores dabo vobis*, l'emploi récurrent de *sacerdos* (348 fois) contre celui de *presbyter* (198 fois), *sacerdotalis* (142 fois) contre *presbyteralis* (34 fois) et *sacerdotium* (142 fois) contre *presbyteratus* (8 fois). Benoît XVI avance lui que le sacrement de l'ordre confère aux prêtres la « *potestas sacra*[731] », faisant d'eux des *gardiens* du Corps et du Sang de Jésus-Christ. Quant à la Congrégation pour le Clergé, elle emploie le terme d'*alter Christus* pour désigner les prêtres qui agissent *in persona Christi*[732]. On va même jusqu'à parler d' « assimilation[733] ».

La conséquence d'un tel recours est clairement repérée par Sesboüé qui parle de *dérives* pastorales. Pour lui, tout comme les laïcs, les prêtres ont un rôle certain à jouer dans le domaine de l'apostolat. Leurs activités ne doivent pas se réduire à la seule célébration des sacrements, on l'a déjà signifié. Il écrit à ce sujet : « Il n'est bon pour personne de donner du prêtre l'image du personnage ''sacré'', du ''technicien'', voire du ''magicien'' des sacrements réduits à l'instar de leur célébration rituelle. Il est donc primordial que le ministère du prêtre de demain ne soit pas cantonné dans l'une de ses tâches, célébrer les sacrements et en particulier l'Eucharistie, d'une manière tellement répétitive pour lui qu'elle engendre une saturation malsaine. Il ne convient pas que son ministère soit commandé par la perspective ''résiduelle'' : faire avant tout, et à la limite faire seulement ce qu'il est le seul à pouvoir faire. Il importe au contraire qu'il garde un rôle actif dans l'annonce de la parole et l'animation des communautés[734]. » Sesboüé n'est pas contre l'idée des prêtres comme ministres des sacrements mais il souhaite qu'ils établissent le lien entre le culte, l'évangélisation et la présence au sein des communautés dont ils ont la charge. En un mot, les prêtres sont tenus de faire la jonction entre leurs trois fonctions qui restent d'actualité quelle que soit la place non négligeable des laïcs au sein des paroisses en ce sens que le ministère des prêtres ne saurait être uniquement et essentiellement un service *a minima* de la célébration des sacrements.

---

730 JEAN-PAUL II, *Avec vous …*, pp. 168 ; 193 et 202.
731 BENOÎT XVI, *Le prêtre…,* p. 39.
732 CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Instructions « Le prêtre, pasteur et guide de la communauté paroissiale »*, Cité du Vatican, Paris, Pierre Téqui, 2002, n° 8. Nous avons vu ce que recouvre le terme *alter Christus*.
733 CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Instructions…*, n. 9.
734 Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, pp. 96-97.

Aussi, face à la tension entre les prêtres de style tridentin et les prêtres issus de Vatican II, conjuguée à la crise notable des vocations, comment pourrait-on penser ou repenser le ministère des prêtres ?

2.2. De nouvelles approches : le point de vue de Sesboüé

Sesboüé fait le constat suivant : on a une Église en crise avec le monde, une baisse des vocations et des ordinations sacerdotales, la confirmation de la place des laïcs et le mal-être de certains prêtres. Tout cela remodèle le visage de l'Église et celui du ministère presbytéral. Il distingue et propose alors deux types de pasteurs : le type *paulinien* en milieu rural et le type de prêtre en milieu urbain[735].

Dans le monde rural, il souligne le caractère itinérant des ministres avec pour référence les écrits de saint Paul. Selon lui à l'époque paulinienne, nous avions trois configurations possibles : l'apôtre lui-même (Romains 1, 1), ses compagnons (1 Corinthiens 3, 5 ; 1 Thessaloniciens 1, 1) et les ministres locaux en charge de la communauté (1 Thessaloniciens 5, 12 ; 1 Corinthiens 16, 15-16). L'Apôtre, témoin par excellence de la vie du Christ, transmet sa charge à ses collaborateurs[736] à l'origine du ministère épiscopal. Il note que les ministres locaux dont l'autorité est due à une reconnaissance explicite de l'Apôtre, ne reçoivent pas le titre de presbytres. Mais leur fonction est l'équivalent du ministère presbytéral aujourd'hui. Ainsi, pour lui, l'Apôtre correspond à l'évêque, les missionnaires itinérants aux prêtres et les ministres locaux aux laïcs mandatés. Les prêtres, ministres itinérants, ont pour fonction principale la visite régulière des communautés, la formation et le soutien des ministres locaux, la vigilance sur la communion (conflits de personnes, etc.), l'accomplissement de prédications et de conférences, les célébrations sacramentelles. Leur ministère s'apparente à celui de l'évêque mais selon une fréquence et une présence beaucoup plus grandes et en entrant davantage dans la vie des communautés. Quant aux prêtres, ils peuvent être qualifiés de *prêtres-modérateurs* selon le canon 517, 2 qu'il cite. Ces derniers doivent avoir certaines qualités : une bonne formation humaine, théologique et spirituelle, une capacité de gestion de plusieurs communautés ecclésiales, un homme de relation, de communication et d'union. La catégorie de prêtres présentée ci-dessus est très visible en zones rurales dans les Églises africaines où les prêtres collaborent avec les catéchistes, considérés comme *ministres locaux*. Cependant, le risque

[735] Cf. Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, pp. 98-102.
[736] Cf. Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 99.

encouru serait d'avoir des prêtres trop éloignés de leurs fidèles, juste présents pour les sacrements. Leur ministère manquerait de la dimension humaine, relationnelle et personnaliste.

Le deuxième cas de figure suggéré par Sesboüé est celui des prêtres en zone urbaine. Pour lui, en plus des curés classiques que nous aurons pour les grandes paroisses, il y aura pour les petites paroisses des prêtres modérateurs ayant pour collaborateurs des diacres ou des *vicaires-laïcs* pour les aider dans leur tâche. C'est le cas de nos jours avec ce qu'on appelle en Alsace les Équipes d'Animation Pastorale (EAP), des laïcs comme « vicaires » qui portent le titre de « coopérateurs » et ayant reçu mandat de l'évêque. Les prêtres sont donc les animateurs de l'équipe pastorale. Cela requiert aussi un certain nombre d'aptitudes spirituelle, théologique et humaine. En Afrique, surtout en Côte d'Ivoire, vu le nombre d'ordinations, ce cas de figure ne se présente pas en zone urbaine. Mais l'équipe presbytérale travaille de concert avec le conseil pastoral paroissial.

Notre itinéraire à ce stade de la réflexion met en exergue dans un premier temps, la perception du ministère presbytéral à Vatican II dans l'optique de l'ecclésiologie de communion. On note quelques principaux centres d'intérêt tels que le lien d'unité et de subordination du presbytérat vis-à-vis de l'épiscopat, le rapport entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun ayant tous deux leur origine dans l'Unique sacerdoce du Christ mais avec des singularités propres. Dans un deuxième temps, pour mieux appréhender le ministère presbytéral à Vatican II, nous faisons appel à Trente dans une lecture comparative. Ceci nous permet de relever quelques points de similitude et de discordance entre ces deux conciles. D'une part, Trente et Vatican II essaient, dans leur contexte particulier, de favoriser une certaine prise de conscience des prêtres de leur identité et d'affirmer, par la même occasion, l'importance de l'eucharistie dans le ministère presbytéral. D'autre part, leur différence sans opposition est relative au contexte de chacun d'eux qui détermine leur conception singulière du ministère presbytéral. Aussi, dans un climat de conflit avec la Réforme contestant le caractère sacramentel de l'ordre, son origine christologique et eucharistique, Trente élabore une théologie du sacerdoce par l'idée du pouvoir de célébrer l'eucharistie et de remettre les péchés exclusivement. À Vatican II, dans la perspective d'une ecclésiologie de communion, il y a la mention très claire du sacerdoce commun, de la sacramentalité de l'ordre épiscopal auquel collabore l'ordre presbytéral. Toujours est-il que Vatican II apporte une nouveauté sans pour autant contredire Trente ni le nier. Au contraire, il « a d'une part unifié dans une vision

synthétique ce qui était séparé à Trente et l'a d'autre part inscrit dans un espace doctrinal différent, qui part du mystère de toute l'Église, du ministère de l'évêque et non de celui du prêtre, de la mission et non du sacerdoce[737]. » À Vatican II, nous avons la confirmation sans équivoque du lien indiscutable entre la dimension cultuelle et la dimension prophétique du ministère presbytéral. En d'autres mots, les prêtres sont à la fois les ministres du culte et les ministres de la Parole.

Enfin, nous faisons une relecture de *Presbyterorum Ordinis* et des autres documents du dernier concile sur le ministère des prêtres au regard de ces cinquante dernières années. Le but est de pouvoir y déceler quelques évolutions dans la mesure où les conditions actuelles ne sont plus les mêmes que celles datant de l'époque de Vatican II. Le constat est le suivant : le Magistère vivant ecclésial est resté fidèle à la doctrine de Vatican II avec plus ou moins de variantes, la résurgence d'un retour à Trente - ce qui serait dommageable pour l'ecclésiologie actuelle - et la proposition de l'instauration de nouvelles figures de prêtres en fonction de la configuration actuelle de nos entités paroissiales.

En arrière-plan, nous voyons déjà surgir un certain nombre d'enjeux théologiques et de perspectives ecclésiologiques pour le ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique et singulièrement en Côte d'Ivoire. Comment les prêtres Ivoiriens sont-ils perçus dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ? Comment vivent-il les diverses exigences de leur ministère ? Quels sont leurs rôles ? Quels sont les rapports qu'ils entretiennent avec les fidèles laïcs ? Pourrait-on aussi parler d'une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral dans le sillage de l'élaboration de la théologie africaine dans son ensemble ? Le point focal de tout ce questionnement sera de trouver à chaque étape de la réflexion, l'articulation juste entre la paternité et la fraternité comme éléments moteurs du ministère presbytéral en Côte d'Ivoire dans l'Église locale qui se veut famille. Ceci pourrait nous aider à déterminer un type particulier d'une ecclésiologie que nous pourrions qualifier d'africaine. C'est à toutes ces préoccupations que nous tenterons de répondre dans la troisième et dernière partie de notre étude.

[737] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, pp. 94-95.

TROISIÈME PARTIE

LES ENJEUX THÉOLOGIQUES

ET

LES PERSPECTIVES ECCLÉSIOLOGIQUES

Le ministère presbytéral en Côte d'Ivoire s'inscrit profondément dans l'option ecclésiologique voulue pour l'Église en Afrique : l'Église-Famille de Dieu. Dans cette Église-Famille de Dieu bâtie sur l'esprit de fraternité développé entre ses divers membres et fondée sur l'amour Trinitaire, les prêtres Ivoiriens ont un rôle essentiel à jouer : unir Dieu et l'homme, faire de Dieu et de l'homme des *contemporains*. La fonction essentielle du ministère presbytéral de joindre la divinité et l'humanité, parcourt de long en large tout le Décret *Presbyterorum Ordinis* du Concile Vatican II. Le Décret exprime ce qui est attendu des prêtres en général et des prêtres Ivoiriens en particulier : être dans l'Église et dans le monde les témoins d'un Dieu proche, compatissant, qui n'est pas indifférent au vécu de l'homme. Les Ivoiriens dans leur singularité comme tous les Africains ont une double préoccupation. Premièrement ils ont l'impression que Dieu s'est endormi dans la barque les transportant dans leur traversée ici-bas tandis qu'ils sont ballotés par les vents contraires et les vagues de la vie. Ils crient : « Seigneur, au secours ! Nous périssons » (Matthieu 8, 25). Qui réveillera ce Dieu qui semble endormi ? Pour l'Ivoirien, la réponse est toute simple : ce sont les prêtres. Car l'Ivoirien considère les prêtres comme « *les hommes-de-Dieu* ». L'expression *hommes-de-Dieu* signifie pour l'Ivoirien que les prêtres sont des hommes qui ont « leurs entrées » auprès de Dieu et à qui Dieu accorde une oreille attentive. Deuxièmement, les Ivoiriens commencent à douter de l'Église et de ses ministres. Pour eux, l'Église semble se préoccuper de tout sauf de leur bien-être. Quant aux prêtres, ils baigneraient dans une ignorance totale vis-à-vis des fidèles et se soucieraient uniquement de leur positionnement social. De plus, l'on constate l'existence de quelques tensions ou conflits entre certains prêtres et entre des prêtres et des laïcs. Ceci ternit l'image et altère l'idéal d'une Église vue comme famille.

Par conséquent, les défis sont grands, les attentes sont immenses. Les prêtres pourront-ils y répondre favorablement ? Il s'agit pour eux de trouver les voies et moyens leur permettant de retrouver leur crédibilité afin de rende leur message efficient, capable d'entraîner la Côte d'Ivoire et l'Ivoirien dans les pas du Ressuscité dont ils sont ministres. De plus, comme nous l'avons signalé plus haut, les deux réalités importantes dans la famille africaine que sont la paternité et la fraternité se retrouvent dans la personne même des prêtres : ils sont à la fois pères et frères. Les deux notions de la paternité et de la fraternité sont au cœur des enjeux théologiques et des perspectives ecclésiologiques que nous souhaitons mettre en lumière. Elles pourraient nous aider à déterminer un type d'ecclésiologie africaine apte à apporter des réponses idoines aux questions existentielles de l'Homme Africain relatives à son rapport au divin et au monde qui l'entoure. On le sait, la manière de voir l'Église est dépendante du regard porté sur les

prêtres en général. Voilà pourquoi en cette dernière marche de notre cheminement intellectuel, nous construirons notre réflexion autour des points suivants : les enjeux théologiques et les perspectives ecclésiologiques dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire.

CHAPITRE PREMIER

LES ENJEUX THÉOLOGIQUES

Les enjeux théologiques du ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire pourraient se résumer ainsi : l'articulation entre la paternité et la fraternité des prêtres Ivoiriens, l'exercice de la triple fonction et la question des conseils évangéliques.

I. Les prêtres Ivoiriens, *« universae fratibus »*, témoins de l'espérance

Dans notre introduction, nous avons émis l'hypothèse suivante : quels sont les éléments essentiels de la famille africaine qui pourraient nous conduire à définir une identité singulière des prêtres Ivoiriens ? Aussi, après avoir analysé de manière succincte la famille africaine et la réalité de l'Église comme Famille de Dieu, deux aspects nous semble-t-il y émergent et constituent à notre avis les piliers desdites entités que nous pourrions exploiter dans notre volonté de déterminer une figure propre aux prêtres Ivoiriens : la paternité et la fraternité. De plus, tout leur ministère s'articule autour des deux notions susmentionnées.

1. De la paternité à la fraternité des prêtres Ivoiriens

La paternité et la fraternité sont à notre sens les deux piliers de toute famille africaine que l'on retrouve dans la personne même des prêtres. En d'autres mots, les prêtres ont, pourrions-nous dire, une double identité : ils sont à la fois pères et frères de leurs contemporains. La question que nous nous posons est relative à la manière dont nous pourrions articuler ces deux notions dans le ministère et le vécu des prêtres Ivoiriens pour un ministère presbytéral ayant du sens et donnant du sens. Car dans la pratique l'un de ces deux aspects pourrait dominer sur l'autre avec des conséquences théologiques et sociales divergentes. Aussi pour mieux cerner notre propos, nous avons posé aux prêtres et aux chrétiens Ivoiriens deux questions identiques. Aux prêtres, **quelle est votre perception du ministère de gouvernement ? Chef d'entreprise, chef de famille ou frère ?** Et aux laïcs, **quelle est votre perception de l'autorité des prêtres à partir de votre expérience personnelle ? Chef d'entreprise, chef de famille ou frère ?** Les

résultats obtenus sont les suivants : Pour les prêtres, chef d'entreprise : 8,33%. Chef de famille : 41,67%. Frère : 50%. Et pour les laïcs : Chef d'entreprise : 09,92% ; Chef de famille : 53,71% ; Frère : 29,75% ; Nulles : 2,5% ; Lie 1 et 2 : 0,82% ; lie 2 et 3 : 3,30%.

Au regard des résultats indiqués, l'on note d'emblée une divergence dans l'approche du ministère presbytéral chez les prêtres et les laïcs Ivoiriens. Pour les prêtres de Côte d'Ivoire, ils se découvrent d'abord frères de leurs frères et sœurs chrétiens. Toutefois, un pourcentage non négligeable d'entre eux se considère en premier lieu comme chef de famille. Tandis que chez les chrétiens, la grande majorité voit dans les prêtres des chefs de familles. Ce regard différent conduit à une vision distincte du ministère sacerdotal en Côte d'Ivoire.

Ainsi, analysons les justifications des uns et des autres :

Frère pour les prêtres :

L'exercice du ministère de gouvernement correspondant à l'esprit évangélique du service est assuré par le prêtre qui se reconnaît frère désigné et choisi parmi des frères. La perspective de l'horizontalité ici perçue est en phase à la fois avec l'ecclésiologie paulinienne faisant état du Corps dont nous sommes les membres et dont le Christ est la tête, et avec l'ecclésiologie conciliaire de communion relevant du fait de la pluralité des ministères, et des charismes variés et divers utiles à l'édification de la communauté. Le gouvernement est avant tout un service du peuple de Dieu. Dieu ne nous appelle pas pour commencer mais pour servir sa gloire. L'Église n'est pas une entreprise. Le prêtre n'est pas un PDG mais un frère et un père parmi ses frères et enfants que Dieu lui confie. Jésus est notre frère. Nous devons être des frères pour les autres. Parce que l'autorité du ministère reçu me vient de Celui qui est le Père de tous (Père pour les chrétiens et Père pour le prêtre). Le prêtre est frère des fidèles laïcs qui lui sont confiés. Avec eux il est baptisé, pour eux il est prêtre pour les sanctifier, la gloire de Dieu et leur salut.

Pour les prêtres, leur fraternité avec les fidèles chrétiens découlent d'une unique source qu'est la paternité de Dieu. Ils se reconnaissent avec les laïcs en tant qu'enfants de Dieu. Telle est la dimension théologique de la commune fraternité entre tous les membres du Peuple de Dieu. De plus, la fraternité se réalise dans la grâce baptismale comme unique dignité entre tous. Ainsi, le ministère des prêtres dans son effectivité doit s'inscrire dans l'option de la fraternité

entre tous. Autrement dit, toutes les fonctions presbytérales et la vie des prêtres sont éclairées par cette dimension fraternelle.

Quant aux chrétiens Ivoiriens, la majorité perçoit les prêtres comme chefs de famille, c'est-à-dire comme *pères*. Au dire des personnes interrogées, les prêtres Ivoiriens sont pères par :

Pères par leur responsabilité de guides spirituels, par les enseignements et les sacrements pour notre sanctification (par le sacrement du baptême, ils donnent naissance), pères en tant qu'éducateurs et conseillers, responsables de la cure d'âme ; pères pour conduire le peuple de Dieu et montrer la voie à suivre en conformité avec la Parole de Dieu ; pères à travers le sacerdoce par l'autorité qu'ils représentent (autorité qui leur vient de Dieu). Les prêtres sont pères lorsqu'ils sont proches des laïcs en les assistant dans leurs moments de joie comme leurs moments de difficulté, en demeurant avec eux dans la communauté ; ils sont pères en imitant celui qui les a appelés à être prêtres, c'est-à-dire Jésus. Les prêtres peuvent être pères des laïcs quand ils sacrifient leur temps pour nous comme un père et sont là pour nous. Ils sont pères par le mystère de l'eucharistie qu'ils président et qui se prolonge dans la vie de tout chrétien car le partage du Corps (Pain) et du Sang (Vin) du Christ, traduit la vie de Famille. Dans cette famille, les prêtres-pères partagent le pain et le vin avec leurs enfants que nous sommes à cause du sens de la famille ; ils sont chefs de famille par de sages conseils. Les prêtres peuvent être des pères en montrant la voie à suivre à partir de la Parole de Dieu à leurs semblables. Ils sont pères quand nous pouvons compter sur eux en tout temps et à qui nous pouvons tout confier. Les prêtres sont pères dans leur capacité à réagir pour corriger nos erreurs de fils en apprentissage dans la vie chrétienne. Ils sont pères par une disponibilité et une écoute attentive et permanente envers les chrétiens. Pour moi les prêtres sont pères en ayant une oreille attentive à nos besoins. Les prêtres peuvent être pères des laïcs en cultivant l'esprit de rassemblement, d'unité et en leur prodiguant des conseils nécessaires à leur épanouissement spirituel. Ils sont pères par l'exemple de vie.

Chez les chrétiens, la paternité des prêtres peut être appréhendée sur les plans théologique et socio-anthropologique. Théologiquement, au nom de leur ordination, les prêtres sont pour les fidèles, des « pères ». Ils reçoivent leur paternité du Père de qui toute paternité tire son nom. Ils la vivent de manière singulière dans l'exercice de leurs fonctions sacerdotales. En effet par le ministère de l'enseignement, ils contribuent à l'éveil, la croissance et

l'affermissement de la foi des fidèles chrétiens. Ensuite lorsqu'ils administrent les sacrements ils procurent aux chrétiens les moyens de leur sanctification voire de leur salut. Enfin, par la fonction de gouvernement, ils guident le peuple à vivre conformément à ses promesses baptismales. Cependant la dimension socio-anthropologique de la paternité des prêtres qui découle de son présupposé théologique à l'analyse des réponses obtenues, insiste sur la proximité sociale des prêtres Ivoiriens vis-à-vis des hommes et des femmes dont ils ont la charge. Être pères signifie pour eux être éducateurs, responsables, dignes de confiance, éveilleurs de conscience, attentifs aux besoins matériels de leurs contemporains y compris même dans leur prise en charge, source d'unité, etc.

Cependant, comme vu dans le premier chapitre de la première partie, le père en Afrique possède tous les droits, celui dont la seule parole compte. Notre père nous disait souvent : « je suis dieu pour vous » parce que nous avons reçu la vie par lui. Cela montre la nature des liens existant entre lui et nous. Il commandait et nous obéissions dans la mesure où le père est l'unique autorité, le guide, le pilier de la famille, le dépositaire de l'unité familiale, qui en a la vision, le législateur. Ses décisions étaient irrévocables et non discutables. La figure du père omnipotent n'est pas le propre des familles africaines. C'est une réalité qui est déjà présente dans l'antiquité chez les Grecs et les Romains. Ainsi, selon Jean-Baptiste Bonnard dans Le complexe de Zeus, le père de famille grecque exerce seul la fonction paternelle dans la conception de l'enfant, la femme n'étant qu'un pur réceptacle de la semence masculine. Il s'agit d'une paternité solitaire. De plus, il est l'éducateur par excellence des enfants sur qui il a un pouvoir. On observe ainsi dans la société hellénistique la valorisation du père et sa supériorité sur la femme dévalorisée cantonnée au rôle d'un objet de procréation. Ces faits montrent que dans l'*oikos* (maison en grec ou maisonnée), le père est la figure centrale avec une autorité perçue comme normale et naturelle sur les membres de la famille : « '' Le chef de famille exerce son autorité sur sa femme et sur ses enfants comme sur des êtres également libres, mais cette autorité est différente dans l'un et l'autre cas : c'est pour la femme l'autorité d'un homme d'État et pour les enfants celle d'un roi. L'homme est par nature plus apte à commander que la femme (sauf exception contre nature) comme l'âge et la maturité le son plus que la jeunesse et le manque de maturité''[738]. » Tout pouvoir dans la famille lui a été donné et tout tourne autour de sa personne y compris même dans l'obtention de la citoyenneté. Par exemple, dans la cité

[738]Giulia SISSA, art. « La famille dans la cité grecque (Ve-Ive siècle avant J.-C.), dans Aline ROUSSELLE, Giulia SISSA, Yan THOMAS, *La Famille dans la Grèce antique et à Rome*, Coll. Historiques, Éditions Complexe, Bruxelles, 2005, pp. 15-16. Citation d'Aristote, *Politique*, I, 12, 1.

d'Athènes, le rôle primordial du père comme chef de famille est un rôle unique. En effet, pour être citoyen athénien, le droit de sol est insuffisant voire proscrit. Était pris en compte uniquement le droit de sang c'est-à-dire être né légitimement de parents eux-mêmes citoyens athéniens[739]. Or, pour que le mariage soit légitime, il faut d'une part, l'accord soit du père de la fille soit de toute autre autorité masculine et d'autre part la naissance d'une mère légitime. La légitimation est faite par serment par le père de famille au cours d'une fête familiale 10 jours après la naissance de l'enfant et le nom inscrit dans le registre des naissances. Enfin, le choix du père doit être validé par vote par les frères présents[740]. Socialement et juridiquement, le père reste le maillon important et essentiel de la famille grecque. Qu'en est-il du *pater familias* romain ? Dans la Rome antique, le père était le maître de la famille : « Dans la maison même, un pater restait magister »[741]. À cet effet, il avait à charge l'éducation exclusive politique, civique et scolaire de ses enfants et il était l'unique détenteur du pouvoir familial. Il avait autorité sur tout son patrimoine constitué de ses fils, ses biens, sa femme et ses filles, capable de répudier l'épouse, habilité à intégrer son fils dans sa maisonnée ou ayant le pouvoir de le désavouer et de le déshériter. Son seul devoir est d'assurer la subsistance de sa progéniture. Dans certains cas, il avait droit de châtiment corporel, de vie et de mort sur les membres de sa famille et sa maisonnée[742].

Ainsi, le visage du père de famille tant en Afrique que dans la Grèce et la Rome antiques met l'accent sur l'autorité indiscutable et reconnue du pater familias et sur les droits afférents, droits d'agrégation du nouveau-né, de décision ultime dans les affaires de la maisonnée et de subordination envers sa personne. Cette reconnaissance fait partie intégrante de l'éducation

---

[739]« Le citoyen est donc, en premier lieu, un homme bien né, aux origines sûres (*gnêsios*). Pas de citoyenneté sans légitimité ; pas de *polis*, pour tout Athénien, sans un *patêr*. », Giulia SISSA, art. déjà cité, dans Aline ROUSSELLE, Giulia SISSA, Yan THOMAS, *La Famille dans …*, p. 23.

[740]Giulia SISSA, art. déjà cité, dans Aline ROUSSELLE, Giulia SISSA, Yan THOMAS, *La Famille dans...*, pp. 19-27.

[741]Yan THOMAS et Aline ROUSSELLE, art. « La famille à Rome et dans l'empire romain », dans Aline ROUSSELLE, Giulia SISSA, Yan THOMAS, *La Famille dans …*, p. 123.

[742] Cf. Yan THOMAS et Aline ROUSSELLE, art. déjà cité, dans Aline ROUSSELLE, Giulia SISSA, Yan THOMAS, *La Famille dans…*, pp. 75.77. Aline ROUSSEL, art. « Gestes et signes de la famille dans l'empire romain », dans Aline ROUSSELLE, Giulia SISSA, Yan THOMAS, La Famille dans… : « Le fils sait qu'un jour il sera celui qui décidera lui-même du corps d'autrui, comme fait son père. Il sait que son père exerce son droit de vie et de mort : peu importe qu'il ait été limité pour ce qui concerne sa femme et ses enfants. Droit de vie et de mort sur les enfants prodigieux et surtout, ce qui est plus fréquent, droit sur les enfants chétifs ou difformes que le père fait noyer. Droit exercé sur les enfants que le père ne veut pas voir élever dans sa maison et qui sont hors de l'enceinte domestique. Droit de châtiment corporel aussi… […] »

reçue dès le berceau. Elle est en somme naturelle et culturelle et devient facteur de cohésion familiale voire de toute la société. En effet, une contestation de l'autorité du père au sein de sa famille peut être la cause de la désintégration du foyer et entraîner le délitement du climat social par la méfiance envers le pouvoir traditionnel. Or une hostilité à l'égard de l'autorité coutumière ou politique est néfaste pour toute la communauté. Voilà pourquoi, dès ses premiers pas et dans les rites d'initiation, sont inculquées à l'enfant l'importance et l'utilité du respect dû au père, à l'aîné ainsi qu'au groupe social auquel on appartient. Il s'agit de préserver l'unité et la survie de la société. C'est une question de nécessité vitale pour tous.

Les prêtres Ivoiriens, « pères » auraient peut-être quelquefois tendance à agir ainsi : tout décider seuls et sur tout, agir conformément à leurs convictions. Leur pouvoir est réel et non factice avec *le droit de vie et de mort* sur le plan sacramentel qui consiste à accorder ou à refuser d'administrer un sacrement selon leur bon vouloir. Tel est le fait qui s'est produit le jeudi de l'Ascension 2018 à la paroisse Saint Kizito de Williamsville dans l'archidiocèse d'Abidjan. L'un des vicaires de la paroisse, de son propre chef, a refusé d'administrer le sacrement de baptême à des enfants au cours d'une célébration liturgique prévue à cet effet au motif qu'ils avaient des défaillances intellectuelles relatives à la connaissance du nombre de sacrements et à leur subdivision. Une telle attitude pourrait être cause de conflits et quelquefois comprise comme du mépris des prêtres Ivoiriens à l'égard des autres membres de la famille ecclésiale. De plus, en Côte d'Ivoire, le rapport aux prêtres est semblable aux relations entre les enfants et leur père au sein de la famille africaine comme mentionné plus haut car les prêtres renvoient à la figure paternelle dans la famille africaine. Il s'agit donc d'un rapport d'obéissance, de soumission, d'écoute et d'acceptation bon gré mal gré de leurs décisions. Peu s'y opposent. Une telle approche est perceptible dans les institutions ecclésiales dont la charge est confiée aux prêtres Ivoiriens. Ainsi, certains prêtres, même s'ils se perçoivent avant tout comme frères des laïcs en grande majorité selon nos résultats, exercent leur autorité seuls, sans tenir compte de l'avis des fidèles chrétiens qui les appellent de plus en plus « mon papa »[743]. On a ainsi des prêtres autoritaires et des fidèles chrétiens au stade d'enfants, incapables de décider pour eux-mêmes et de faire entendre leurs revendications ou points de vue sur la gestion de la vie ecclésiale communautaire. Que faire en pareil cas ? Comment les prêtres peuvent-ils être à la fois pères et frères des laïcs ? Ou comment trouver la juste mesure entre la paternité et la

[743] De plus en plus, les fidèles chrétiens en Côte d'Ivoire s'adressent aux prêtres en utilisant « mon papa ». Cette nouvelle appellation détermine un certain type de comportement des prêtres envers les chrétiens. La réciproque est aussi vérifiée : un rapport de domination et de filiation.

fraternité des prêtres Ivoiriens envers les fidèles chrétiens ? Cette interrogation a été soumise aux prêtres et chrétiens avec les réponses suivantes reçues.

Les réponses des prêtres à la question **Comment articulez-vous la paternité et la fraternité en tant que prêtres (être à la fois père et frère pour les prêtres)** :

En amont il doit se produire chez le prêtre la double conscience de la fraternité acquise par la grâce baptismale et de la paternité relevant du sacrement de l'ordre ainsi que du ministère pastoral exercé. Puis en vivant ces deux états de manière inclusive le prêtre leur donne tout leur sens : exercer la paternité spirituelle dans un esprit de fraternité le conduit à se savoir frère avec ses confrères prêtres partageant la charge de père spirituel en étant avec eux co-responsable de l'éducation et de la croissance de la vie spirituelle des frères que le Christ leur a confiés. Le prêtre est appelé à vivre la fraternité chrétienne en étant le père de tous et surtout ceux de ses frères qu'il s'est vu confier dans la paroisse où la structure ecclésiale où il est en responsabilité. Avec les fidèles chrétiens, il est un frère et pour eux il est un père qui prend soin d'eux. C'est la chose le plus logique. De même que Dieu est Père et Mère pour nous, de même le prêtre par son amour pour sa fonction est père et frère au milieu du peuple à lui confié. Le père, c'est celui qui donne l'exemple, le modèle du chrétien par sa vie de prière et par l'expression de sa foi. Le frère, par sa bienveillance, sa proximité et son bon et grand sens d'accueil à manifester aux fidèles chrétiens. Difficilement vécu. Le prêtre pourrait pasticher Saint Augustin et dire à ses fidèles : pour vous je suis un chef de famille et avec vous je suis un frère dans cette famille. Dans l'Église-Famille de Dieu, le prêtre est un frère qui est choisi parmi ses autres frères pour être un père dans la mesure où il donne la vie au niveau spirituel via l'administration des sacrements. Être ouverts à tous pour rassembler le maximum afin de ne rien perdre de tous ceux qui nous sont confiés. Les deux ont un lien puisqu'il s'agit de la famille. Seulement au nom d'une certaine autorité qui est le Père, il y a dans la famille un référent, un modèle auprès de qui tous nous pouvons nous réunir. Je me conçois fondamentalement comme un frère, conscient que de par l'autorité que j'incarne, beaucoup me regardent comme leur père. Père, il participe au sacerdoce ministériel. Frère, il participe avec les laïcs au sacerdoce commun. Paternité vis-à-vis des plus jeunes et fraternité envers tous. Pas si facilement. Ça se fait par l'attitude de bienveillance et de responsabilité tout en menant une vie fraternelle sans domination. À travers la vie, être un modèle, un bon conseiller, être exemplaire.

Quant aux laïcs, ils affirment ceci :

Les prêtres sont frères parce que membres de la même famille, tous enfants de Dieu ; frères en Christ ; frères en reflétant la véritable vie du Christ à travers leur ministère et frères par la proximité et l'accessibilité ; assistance au laïcs en toutes circonstances ; soutien et accompagnement dans la mission des laïcs ; prêts à se battre pour nous, à nous relever lorsque nous n'avons plus de force ; le frère (prêtre) très proche de ses autres frères (partage la vie des chrétiens) leur communique son Amour (Aime ton frère comme toi-même). Cela passe aussi par le partage des problèmes de ses frères, les encouragements (en encourageant les plus faibles dans les épreuves), en vivant les réalités de leurs semblables avec eux. En effet il s'agit pour les prêtres de montrer à leurs semblables que leur condition de prêtres ne doit pas leur faire perdre de vue qu'ils sont des êtres humains avant tout qui se doivent d'être sensibles aux peines et aux joies des autres. Et qui par ailleurs se doivent de les comprendre dans les différentes situations de leur vie et donc de ne pas les juger mais de les soutenir et de les aider comme l'indique le Seigneur. S'ils doivent devenir des frères, ce sera sans doute à l'endroit des tout-petits ; frères pour le partage ; frères à travers les mots utilisés ainsi que le ton ; frères pour confidents ; et frères car ils sont parmi les hommes et doivent soutenir leur prochain pour respecter le commandement de l'Amour ; frères par la fraternité, l'entente, la communion avec les laïcs ; en les côtoyant pour vivre leur quotidien ; en se rapprochant davantage des fidèles. À partager plus souvent des moments de fête, de joie et aussi dans les moments d'épreuves.

À l'analyse des réponses obtenues des prêtres et des laïcs sur la corrélation entre la paternité et la fraternité dans le ministère des prêtres Ivoiriens, l'on peut retenir les points suivants : pour tous, il y a d'une part la nécessité de bien articuler les notions de paternité et de fraternité chez les prêtres Ivoiriens et d'autre part l'urgence de l'intérêt des prêtres Ivoiriens pour la vie des laïcs.

Pour les prêtres et les laïcs ivoiriens, les prêtres de la Côte d'Ivoire peuvent être à la fois pères et frères en prenant pour modèle le Christ lui-même. Le Christ on le sait, au milieu des Douze, était à la fois le Maître et l'ami des Apôtres voire le serviteur (cf. Jean 13, 1-17 ; Jean 15, 15). Les prêtres de Côte d'Ivoire doivent trouver le lien d'unité entre le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun. Ce lien est le baptême qui fait d'eux d'abord des chrétiens au même titre que tous les autres chrétiens. Aussi, même si dans les faits l'autorité et la fraternité des

prêtres en Côte d'Ivoire sont quelques fois difficilement conciliables, prêtres et laïcs ont une égale dignité baptismale et de ce fait sont tous enfants de Dieu. En d'autres mots, les prêtres sont frères des fidèles parce que baptisés comme eux car le baptême demeure le fondement de leur caractère fraternel. Le deuxième point est l'intérêt des prêtres Ivoiriens pour les laïcs. De même que le Christ était attentif à la vie des siens, de même les prêtres Ivoiriens sont exhortés à faire preuve de proximité et d'attention envers leurs frères et sœurs chrétiens. En effet, au nom de la fraternité baptismale, les prêtres deviennent solidaires de leurs frères et sœurs, en l'occurrence des petits et des faibles de la société envers qui ils manifestent compassion et miséricorde. Les prêtres ne sont donc pas différents des autres hommes du fait de leur origine (hommes pris du milieu des hommes), ils ne sont pas sur un piédestal, mais ils sont frères parmi leurs frères à l'image du Christ au milieu de ses Apôtres. Et quand bien même ils présideraient la table de l'eucharistie en tant que pères de famille à l'image du père de la famille juive lors du repas pascal, les prêtres n'en demeurent pas moins les frères des fidèles qu'ils rencontrent. Pour nous, l'image des prêtres « frères » serait plus expressive dans l'optique d'une théologie de l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire à cause de la forte charge de la fraternité. En effet, la fraternité est l'une des données sociales qui favorise la rencontre et la communion au sein d'une même famille, d'un groupe ethnique ou clanique ou entre plusieurs groupes ethniques. On est frères parce qu'on est issu de la même famille, de la même ethnie, du même grand groupe ethnique ou parce qu'il existe des alliances entre les divers grands groupes ethniques vivant en Côte d'Ivoire. Par conséquent, être frère, c'est s'ouvrir à l'universel, être là pour tous et se faire l'égal de tous. Ainsi donc, même si en vertu de leur paternité, les prêtres Ivoiriens ont la charge de veiller, de protéger, de prendre soin de la famille ecclésiale et d'en assurer l'éducation, la dimension fraternelle de leur ministère les incite à se mettre au service du peuple de Dieu dans le don total de soi.

Aussi, la fraternité vécue par les prêtres Ivoiriens fait d'eux les témoins de l'espérance en Dieu pour leurs frères et sœurs dans une Côte d'Ivoire inquiète et dubitative quant à son avenir.

2. Les prêtres Ivoiriens, témoins de l'espérance

D'après l'Épître aux Hébreux, le Christ est l'unique Médiateur de l'Alliance Nouvelle entre Dieu et les hommes. Car c'est par et en lui que se réalise l'union entre la divinité et l'humanité. Par l'éternelle intercession du Christ, l'homme est bénéficiaire de la bienveillance

divine et peut faire l'expérience de la présence de Dieu à ses côtés. En Jésus-Christ, Dieu nous a délivré sa dernière Parole pour manifester son amour en faveur des hommes en butte au mal, au péché et à leurs corollaires. Aussi, les prêtres Ivoiriens configurés au Christ par le sacrement de l'ordre participent-ils de la médiation unique du Christ en faveur de leurs frères. Ils deviennent eux aussi les témoins de leur espérance par la révélation au monde d'un Dieu qui n'est pas indifférent au vécu des Ivoiriens. Dieu s'incarne dans nos réalités existentielles, et par là, il devient accessible aux hommes, familier de l'homme Ivoirien, se fait l'un de nous, et s'engage sans peur aux côtés des Ivoiriens dans la prise en main de leur propre destinée.

Dire que les prêtres sont médiateurs de l'espérance, c'est soutenir donc qu'ils sont le « pont » entre la divinité et l'humanité. Ils appartiennent ainsi à la sphère divino-humaine. Telle est l'affirmation de *Presbyterorum Ordinis* lorsqu'il révèle que les prêtres sont consacrés à Dieu par l'expression « mis à part » mais qu'ils ne sont pas séparés des hommes dont ils sont les serviteurs. De fait, dans le sillage de l'incarnation du Verbe de Dieu, les prêtres se trouvent être les hommes de Dieu et des hommes à la fois pour être pleinement médiateurs. Benoît XVI le dit en ces termes : « Le prêtre a besoin d'une autorisation, d'une institution divine, et ce n'est qu'en appartenant aux deux sphères – celle de Dieu et celle de l'homme – qu'il peut être médiateur, qu'il peut être un ''pont''. Telle est la mission du prêtre : allier, relier ces deux réalités apparemment aussi séparées, c'est-à-dire le monde de Dieu – éloigné de nous, souvent méconnu de l'homme – et notre monde humain. La mission du sacerdoce est d'être médiateur, un pont qui relie, et ainsi conduire l'homme à Dieu, à sa rédemption, à sa véritable lumière, à sa véritable vie[744]. » Nous le savons, le Christ est l'unique médiateur des promesses divines parce qu'il est à la fois Dieu véritable et homme véritable. En lui, la divinité et l'humanité se sont rencontrées, aimées et unies. Par conséquent, réceptacle de l'union substantielle entre Dieu et l'homme, le Christ est capable d'offrir à Dieu les hommes et d'offrir Dieu aux hommes. Ainsi est, par analogie le sacerdoce presbytéral : réaliser le lien entre Dieu et les hommes, favoriser au quotidien par toute sa vie, la cordialité entre Dieu et l'homme.

Voilà pourquoi, tout le ministère des prêtres Ivoiriens ne peut pas se limiter uniquement au bureau ou à la sacristie. Remplis de Dieu dont ils sont les amis, les prêtres Ivoiriens doivent être là où se trouvent leurs frères et sœurs. Il est impératif qu'ils sortent de la « Tente de la Rencontre » comme Moïse, quittent le « Thabor » de l'autel eucharistique pour rejoindre leurs frères, là où se déroule la trame de leur existence et où se joue et se noue leur destinée. À l'image

[746] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don…*, p. 199.

du Christ qui, par son oblation sur la croix, se révèle solidaire du genre humain, les prêtres Ivoiriens ne se dérobent pas à leurs responsabilités mais ils sont solidaires de leurs semblables dans la mesure où ils sont des *êtres-en-relation-avec*. Comme le Christ, ils se font présents pour leur entourage en l'occurrence les prostituées, les démunis, les malades, les marginalisés, avec lesquels le Christ s'identifiait : « Chaque fois que vous l'avez fait à l'un de ces plus petits, qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait ! » (Matthieu 25, 40). Les prêtres Ivoiriens sortiront donc de leurs « château » pour arpenter les sillons à la recherche de la brebis perdue. En toute humilité, ils s'assiéront à la table des pécheurs, table, symbole de rapprochement, lieu d'ouverture et de partage, d'humilité, de simplicité et de convivialité. Les prêtres, dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire se feront les compagnons de leurs frères, et feront route avec eux comme le Christ cheminant avec les disciples d'Emmaüs (cf. Luc 24, 1-35)[745].Abattus et tristes, ils sont revivifiés par le Christ à travers l'explication des Écritures ; il ravive leur espérance au Dieu de la vie. Tel doit être le but du ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire. Par leur parole, les sacrements et leur disponibilité, les prêtres Ivoiriens doivent maintenir vive la foi de leurs frères et sœurs accablés par les soucis d'ici-bas, devenant ainsi les témoins de la théophanie, c'est-à-dire de la manifestation de Dieu. Contemporains de leurs frères et sœurs, ils deviennent les témoins privilégiés de l'amour, de la vie, de la joie, de l'espérance de Dieu. Ils sont les témoins de l'espérance de ceux qui souffrent, de ceux qui désespèrent de la vie, de ceux qui ne croient plus en eux-mêmes ni en des lendemains radieux et qui ont décidé d'abandonner le combat de la vie voire de la survie. À toutes ces personnes, les prêtres Ivoiriens annoncent le message d'espérance dans une Côte d'Ivoire qui cherche à se relever de près de deux décennies de crise économique, socio-politique et militaire et qui doute d'elle-même et de Dieu, une Côte d'Ivoire se vidant de certains de ses enfants à la recherche d'un mieux-être ailleurs. Pour paraphraser Benoît XVI, par le ministère des prêtres, c'est la misère de l'homme Ivoirien qui est invitée à rencontrer la miséricorde de Dieu[746].Les prêtres Ivoiriens sont donc les canaux par lesquels leurs frères et sœurs s'abreuvent à la source de l'amour divin. Voilà l'espérance chrétienne dont les prêtres Ivoiriens sont témoins. De plus, les prêtres Ivoiriens sont appelés à exprimer le caractère fraternel de leur ministère à travers leurs fonctions presbytérales et l'exercice des conseils évangéliques.

[745] L'épisode des disciples d'Emmaüs nous servira de texte d'appui dans l'hypothèse d'une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral.
[746] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don…*, p. 199.

II. L'exercice de la triple fonction sacerdotale.

Selon Vatican II, les trois munera attribuées aux prêtres sont en fait les attributs du Christ, *Docteur*, *Prêtre* et *Roi* (*PO1*) dont le sacerdoce unique est la source de laquelle procèdent l'Ordre épiscopal et l'Ordre presbytéral (*LG10 ; CD 28 ; PO 1 ; 5 ; 7 ; 12*). *Presbyterorum Ordinis* contrairement à Trente[747], inverse l'ordre de leur énumération : annonce, sanctification et gouvernement (cf. *PO 4 ; 5 ; 6)*. Selon Henri Denis, « cette répartition et cet équilibre des fonctions ont provoqué beaucoup de discussions à Vatican II[748]. » Quoi qu'il en soit, la primauté accordée à la dimension prophétique du ministère sacerdotal n'occulte pas pour autant l'importance de la sanctification et de la dimension pastorale du ministère presbytéral.

1. L'annonce de la Parole

Au cours de nos enquêtes, nous avons soumis la question suivante aux laïcs et aux prêtres Ivoiriens : Pour vous, quelle est la fonction la plus importante des prêtres ? Les résultats obtenus sont : Pour 47,97% des chrétiens Ivoiriens interrogés, la fonction d'enseignement est la fonction la plus importante des prêtres contre 26,67% de prêtres pour qui elle est secondaire.

Voici la justification des laïcs :

L'enseignement est la fonction du Christ ; le prêtre est le représentant du Christ pour expliquer la Parole de Dieu ; l'importance de l'enseignement pour la conversion ; la bonne formation du peuple de Dieu ; la connaissance des Écritures Saintes pour mieux vivre des sacrements ; le point de départ essentiel à la foi catholique ; conduire l'homme à Dieu et connaître la volonté de Dieu ; les Évangiles, un éclairage du peuple de Dieu. L'Évangile, source de salut ; l'Évangile, révélation de l'Amour de Dieu pour son peuple ; le prêtre, un guide, un éclaireur de la conscience du peuple par la prédication. Le mandat du prêtre ; raviver la flamme de la foi des fidèles ; l'homélie au centre du ministère des prêtres ; la parole de Dieu conduit aux autres fonctions ; toute la vie du Christ, une vie d'enseignement entraînant la conversion ; l'inculturation de l'Évangile dans le vécu concret et actuel des gens. L'Évangile, une force de résistance pour les laïcs face aux doctrines étrangères ; communiquer le savoir-vivre en société aux fidèles. L'enseignement, l'assistance et l'écoute. Sa vocation première à l'image de la

[747] Au concile de Trente, l'ordre des fonctions presbytérales est le suivant : sanctification, enseignement et gouvernement.
[748] Henri DENIS, article déjà cité, in Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres…*, p. 228.

mission des apôtres ; prêcher aux fidèles et aux non fidèles sur la voie de la lumière ; par l'homélie, Dieu nous parle par l'Esprit Saint au travers des prêtres ; une aide pour traverser les épreuves de la vie et en tirer une leçon afin de s'améliorer chaque jour. Le prêtre doit être un prédicateur qui enseigne la Parole de Dieu et en révéler la mystique aux chrétiens afin de les édifier et de renforcer leur foi et faire le parallèle entre les Écritures et notre vie de tous les jours. Je pense que la formation reçue par les prêtres doit leur permettre d'expliquer à partir des textes sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne. À mon sens l'homélie, étant dans la liturgie, elle ne saurait être dissociable de la fonction première du prêtre. Les prêtres sont ceux qui étudient la liturgie mieux que les laïcs et qui ont cette fonction d'enseignement. Nécessité de prêcher la Parole de Dieu qui seule sauve et convertit. Le chrétien doit savoir au minimum comment vivre sa foi ; pour une meilleure formation des chrétiens. Les enseignements contribuent à donner une autre perception des fidèles sur l'Église et la vie en général ; Le prêtre est le guide des fidèles. Il les mène vers le véritable chemin. La bonne compréhension de la parole de Dieu et des enseignements du Christ est la base et le préalable à toute chose : « Mon peuple périt faute de connaissance ». La Parole de Dieu sanctifie et gouverne la vie ; aider le peuple chrétien à accéder au salut ; partager une vision plus juste en s'appuyant sur l'Évangile afin de répandre la Bonne Nouvelle et favoriser l'amour fraternel.

La justification des prêtres **:**

À l'image des Apôtres, les prêtres sont envoyés par le Christ pour prêcher la Bonne Nouvelle de Jésus-Christ. Ensuite guérir les malades au nom du Christ et enfin gouverner le peuple qui leur est confié. L'enseignement conduit à la sanctification et la sanctification conduit à un bon travail de gouvernement. La foi naît et s'épanouit à partir de ce qu'on entend. C'est l'ordre de Presbyterorum Ordinis.

Conformément aux recommandations du Seigneur à ses Apôtres au soir de sa résurrection (cf. Marc 16,15**)**, la première fonction, l'enseignement, est primordiale pour toute l'Église, et partant pour les prêtres. En effet toute l'Église est enseignante et les prêtres du fait de leur ordination qui les configure au Christ Tête et Chef de son Corps, en font leur priorité à un titre particulier. Car comme le dit *Presbyterorum Ordinis n°4,* il est légitime que le Peuple de Dieu qui naît de la Parole de Dieu (cf. 1 Pierre 1,23) et qui est rassemblé par elle (cf. Actes 6,7 ; 12,24), l'entende de la bouche même des prêtres. La fonction d'enseignement n'est pas

facultative. Elle est une obligation pour les prêtres car elle constitue une exigence même de leur ministère. Son contenu est le suivant : annoncer Jésus-Christ, Parole de Dieu faite chair, salut de notre humanité, Bonne Nouvelle pour le monde, l'Afrique selon Alphonse Quenum[749] et pour la Côte d'Ivoire. Aussi, en quoi le Christ est-il Bonne Nouvelle pour l'Afrique et surtout pour la Côte d'Ivoire ?

La Parole de Dieu est Bonne Nouvelle pour tous les hommes eu égard à son efficacité telle que nous le déclare la Sainte Écriture. En effet, on y trouve de nombreux passages qui en font mention. Dans le livre de la Genèse lors de la Création, « Dieu dit… » (Genèse 1, 6.9.1114.20.24.26.29) ; elle est dynamique et met en mouvement ceux qu'elle appelle (Abraham en Genèse 12,1, Jacob en Genèse 28,10 et Moïse en Exode 3, 4 – 4,17). Elle interpelle et mandate les Prophètes (Isaïe 6,1-13 ; Jérémie 1,4-10 ; Ézéchiel 2,1 – 3,21). Elle réalise ses promesses (Isaïe 55,10-11). Le sommet de la puissance de la Parole de Dieu est Jésus lui-même, le Verbe éternel qui s'est fait chair. Ses enseignements sont dits avec autorité, provoquant l'admiration de ses contemporains en Marc 1,21. Jésus a des paroles qui libèrent, guérissent et ressuscitent en Marc 5,21. La Parole de Dieu rejoint l'homme et suscite de sa part une réaction plus ou moins positive (le jeune homme riche en Matthieu 19, 16-22 et l'appel de Matthieu le publicain en Matthieu 9, 9-13 ou de Zachée en Luc 19, 1-10). Les textes sacrés affirment que la Parole de Dieu qui est éternelle et immuable parle toujours au cœur de l'homme. Cependant, peut-elle dire quelque chose à l'Ivoirien dans son quotidien ? Il revient aux prêtres Ivoiriens de la proclamer avec conviction, eux qui n'en sont pas à l'origine mais des serviteurs quelconques.

Comme l'ont montré *Ecclesia in Africa* et *Africae munus* ainsi que l'actualité de ces dernières décennies, l'Afrique est un continent saturé de mauvaises nouvelles (cf. *EA 79* ; *AM 4 ; 9*). La Côte d'Ivoire ne déroge pas à cette règle. Elle est une société en crise sur les plans socio-politique, économique, moral et spirituel. Au niveau socio-politique et économique, la Côte d'Ivoire est entrée dans une spirale de la violence, elle qui jadis (de 1960 à 1990), faisait la fierté de tout le continent africain, oasis de paix et de prospérité pour un certain nombre de populations étrangères (35% de la population ivoirienne viennent de l'étranger). Or depuis le début des années 1990, elle connaît des soubresauts socio-politiques en plus de la conjoncture économique, la baisse du pouvoir d'achat, les remous sociaux de tous ordres et l'année blanche scolaire en 1990, le premier coup d'État de 1999 suivi par plusieurs tentatives de coup d'État militaire soldées par la rébellion armée de 2002 avec pour conséquence la partition du pays en

[749] Cf. Alphonse QUENUM, art. « L'inculturation : une chance ou un piège pour l'avenir ? », in *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Le Synode africain, 10 ans après*…, p. 33.

deux et surtout la grave crise militaro-politique post-électorale de décembre 2010 au 11 avril 2011. La dernière crise a occasionné beaucoup de morts (le chiffre officiel est de trois mille), de nombreux déplacés à l'intérieur du pays, des réfugiés et exilés, d'importantes pertes matérielles et la destruction de biens publics et privés. De 2011 à nos jours, la situation ne semble pas non plus reluisante, le processus de réconciliation est en panne, les mutineries se poursuivent, les élections locales municipales du 13 octobre 2018 ayant occasionné de nombreux dégâts matériels et enregistré des pertes en vies humaines suivies de leur contestation violentes dans certaines localités du pays. Il y a aussi la déchirure entre le Parti Démocratique de Côte d'Ivoire (PDCI)[750] et le Rassemblement des Républicains (RDR)[751] au sein du parti unifié le Rassemblement des Houphouëtistes pour la Démocratie et la Paix (RHDP)[752]. Elle est relative à une supposée alternance politique dans l'exercice du pouvoir à l'issue des élections présidentielles de 2020. La crainte des lendemains incertains et sombres à l'approche de la présidentielle de 2020 fut confirmée. À l'appel du boycott actif des partis de l'opposition, la présidentielle d'octobre 2020 a conduit le pays dans une impasse. Avec la psychose des populations, des affrontements sanglants et meurtriers entre populations et entre opposants et les forces de l'ordre avec leur corollaire de destructions de biens publics et privés ont rythmé la vie des Ivoiriens. On note en outre la promotion d'un groupe ethnique au détriment des autres (*le rattrapage ethnique*[753]), la pauvreté d'une large majorité vivant comme des parasites et dans le dénuement, l'instabilité et l'insécurité surtout juvénile avec le phénomène des « microbes »[754], la vie de plus en plus chère, l'angoisse des jeunes face à un avenir qui semble être incertain, le chômage croissant… Sur le plan spirituel et moral, la crise se traduit par la perte de repères et de référence à une transcendance tant chez les enfants et jeunes que chez les adultes. Les populations sont désorientées, déboussolées et ne savent quoi faire. Il y a des familles décomposées et recomposées au sein desquelles se vit un mal-être du fait de la non-acceptation des enfants d'une précédente union. Quant aux jeunes, ils s'adonnent pour certains à l'érotisme, aux boissons alcoolisées, à la drogue et à la violence et à la criminalité. On note

[750] Le PDCI est né en 1946 et fut de 1960 à 1990 le seul parti dans le paysage politique ivoirien. Il se définit comme un parti de la droite libérale.

[751] Le RDR a vu le jour en 1994 d'une scission d'avec le PDCI. C'est un parti libéral.

[752] Le RHDP est un regroupement de partis politiques se réclamant d'Houphouët-Boigny, premier président de la République de Côte d'Ivoire. Il a été fondé en 2005. Les deux poids lourds sont le PDCI et le RDR.

[753] Le rattrapage ethnique est un terme qu'aurait utilisé le 25 janvier 2012 à Paris, le président actuel de la Côte d'Ivoire pour justifier la présence massive des cadres issus du Nord de la Côte d'Ivoire à la quasi majorité des postes de décision et de responsabilité dans l'administration publique au motif que ces derniers avaient été les grands oubliés des gouvernements précédents.

[754] « Les microbes » est l'appellation communément attribuée à des jeunes adolescents désœuvrés et délinquants dont l'âge varie entre 8 et 18 ans. Le phénomène des microbes est apparu à la fin de la guerre post-électorale de 2011 dans certains quartiers populaires d'Abidjan. Ces adolescents agressent, volent et tuent sans état d'âme en groupe. Jusqu'à ce jour, le gouvernement actuel qui les qualifie « d'enfants en conflits avec la Loi » n'a pas pu les éradiquer totalement. La situation a créé de fait la psychose et a aussi suscité la révolte d'une partie de la population qui n'hésite pas à se faire elle-même justice.

aussi une perte de l'identité et un manque de maturité et de cohérence. C'est à ce pays à en difficulté que les prêtres ivoiriens doivent annoncer la Parole salvatrice, le Christ comme Bonne Nouvelle : « Dis seulement une parole et je serai guéri » (cf. Matthieu 8,8). L'unique Parole du salut, le Christ, nous révèle la paternité et la proximité de Dieu, un Dieu bienveillant et soucieux du devenir de ses enfants. En un mot, le Christ dévoile aux hommes en général et aux Ivoiriens en particulier, l'amour incessant de Dieu à leur égard. L'annonce d'une telle nouvelle est susceptible d'être bien accueillie par la Côte d'Ivoire. C'est ce que semble dire Alphonse Quenum : « Les peuples africains, tels qu'ils apparaissent dans l'histoire, marqués par les blessures du passé et en quête de nouvelles raisons de reconquérir leur dignité, sont disposés à l'écoute de toute parole qui n'asservit pas. La foi chrétienne présente Dieu comme un Père tout puissant. La paternité induit la qualité de son attention pour ses enfants et plus particulièrement pour ceux qui apparaissent comme les plus vulnérables. Cette vérité, c'est le Christ qui la divulgue parce qu'il est la Parole vivante de Dieu. C'est le Verbe de Dieu qui nous manifeste la proximité de Dieu et sa bonté pour l'humanité. Il nous déclare que l'homme est en appétit de Dieu, ''*homo capax Dei*''[755]. » Ainsi donc Dieu nous parle par son Fils et les prêtres s'en font l'écho. Par conséquent, l'Évangile proclamé ne doit donc pas être étranger aux Ivoiriens. Autrement dit, son annonce doit assumer les réalités existentielles qui sont propres aux Ivoiriens afin qu'elle soit crédible et puisse porter du fruit. D'où l'impératif de son inculturation, un des thèmes majeurs de la théologie africaine. L'inculturation consiste à faire pénétrer le contexte africain par l'Évangile afin que celui-ci l'assume intégralement et que l'Ivoirien, objet de la Parole de Dieu, puisse l'accueillir comme Parole de salut à lui adressée personnellement. Il s'agit donc d'une annonce incarnée qui se fait de deux manières : par le comportement - l'idée de témoignage - et par la parole, c'est-à-dire la prédication.

Les prêtres Ivoiriens doivent être témoins dans leurs faits et gestes de la Parole qu'ils sont tenus de prêcher car les Ivoiriens ont besoin d'une conformation entre le dit et le vécu, pour adhérer à la Parole proclamée. Comme le proclame Paul VI dans *Evangelii nuntiandi,* nous avons besoin de témoins et non pas de maîtres. Et si l'on croit à ce que dit le maître, c'est qu'il est à la fois maître et témoin[756]. Ainsi donc, du fait de leur position dans l'Église-Famille de Dieu, les prêtres Ivoiriens sont tenus d'avoir avec la Parole de Dieu un rapport de vérité, d'authenticité et d'originalité afin de ne pas être sujets de rejet ou de contestation. Car en Côte

[755]Alphonse QUENUM, art. « L'inculturation : une chance ou un piège pour l'avenir ? », in *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Le Synode africain, 10 ans après*…, p. 40.
[756] Cf. *EN n° 41*.

d'Ivoire, la parole du chef de famille (et tout chef) revêt un caractère sacré et exige attention et respect et de la part du chef et de la part de ses auditeurs. Il est dans l'obligation d'accueillir et de mettre en pratique ce qu'il enseigne. La crédibilité de son message et l'adhésion à sa parole en dépendent. Les prêtres sont témoins par leur vie de la Parole de Dieu**.**

En ce qui concerne l'annonce par la prédication, elle se fait par des enseignements, des conférences, des écoles bibliques, des journées de formation et d'information, des journées d'évangélisation. Mais les deux lieux par excellence de la proclamation de la Parole de Dieu sont l'homélie et la catéchèse. Et sur ce terrain, en Côte d'Ivoire, les chrétiens sont très sensibles à leur pratique ou exercice.

1.1. L'homélie

Selon Dietrich Bonhoeffer, « Le Nouveau Testament connaît plusieurs concepts pour ''prêcher'' : nous y trouvons les verbes grecs *kèrussein* (annoncer), *evangelizein* ou *evangelizesthai* (proclamer la bonne nouvelle), *didaskein* (enseigner), *marturein* (témoigner), *presbeuein* (être envoyé) …Le verbe grec *homilein* ne signifie pas dans le Nouveau Testament ''prêcher'' publiquement, mais se parler en toute confiance, s'entretenir de quelque chose. Voyez les disciples d'Emmaüs en Luc 24,14-15 ; cf. aussi 1 Co 15,33. Ce n'est que tardivement que ce verbe deviendra le concept désignant la science de la prédication, l'homilétique (XVIIe siècle)[757]. » L'homélie est la forme de prédication qui consiste à expliciter la Parole de Dieu au cours d'une célébration liturgique.

Dans l'Église catholique l'homélie est la tâche la plus ordinaire des prêtres. À chaque célébration liturgique, les prêtres sont invités à commenter les textes proclamés afin de nourrir la foi des fidèles pour un mieux-vivre chrétien. Elle a une place particulière au cœur de toute célébration liturgique et singulièrement eucharistique car elle prépare les cœurs à la réception du Christ comme pain de vie. Son importance en ce moment précis de la liturgie eucharistique est précisée par le Magistère ecclésiastique notamment dans la *Constitution sur la liturgie Sacrosanctum Concilium* (*SC*) et dans la *Présentation Générale du Missel Romain* (*PGMR*)[758].

[757] Dietrich BONHOEFFER, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, texte présenté et traduit par Henry Mottu, 2e édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 1992, 105 pp. 19-20.

[758] SC7,1 : « Il (le Christ) est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. » ; SC 52 « L'homélie par laquelle, en suivant le développement de l'année liturgique, on explique à partir du texte sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne est fortement recommandée comme faisant partie de la liturgie elle-même ; bien plus, aux messes célébrées avec concours du peuple les dimanches et jours de fête de précepte, on ne l'omettra que pour un motif grave. » PMGR, 9 : « Lorsqu'on lit dans l'Église la Sainte Écriture, c'est Dieu lui-même qui parle à son peuple, et c'est le Christ présent dans sa parole, qui annonce l'Évangile... Mais, bien que la parole divine, dans les lectures de

Dans les deux documents cités, il est question de la présence réelle du Christ au cours de l'assemblée eucharistique, présence à laquelle prépare la prédication homilétique. En d'autres mots, l'homélie prononcée doit permettre aux fidèles assemblés d'être sensibles et ouverts à la présence réelle du Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés. Elle devient ainsi le lieu sacramentel de la présence du Christ rendue *visible* à travers l'explicitation des textes sacrés. Voilà pourquoi l'homélie est une tâche à la fois passionnante et difficile car comme le dit Paul Guérin dans son ouvrage *Guide du prédicateur*, « se retrouver face à l'assemblée des croyants avides d'une parole nourrissante, être investi de la charge de faire revivre les textes sacrés, de faire des mots d'hier une parole d'aujourd'hui (Lc 4,21), permettre à la Parole de Dieu d'accomplir ce qu'elle dit (Is 55,10-11), quelle tâche exaltante ! Mais quelle tâche périlleuse aussi si l'on oublie un tant soit peu son rôle de serviteur indispensable et inutile ! Sage tradition qui suspendait la croix du Christ face à la chaire pour que le regard du prédicateur retrouve continuellement son véritable vis-à-vis…[759] ». Pour cela, l'homélie doit être bien préparée et user de mots ou expressions accessibles à tous. Certes, elle n'est pas un cours de théologie ou une occasion de débiter tout son savoir. Cependant, l'homélie requiert une bonne préparation intellectuelle. Dans sa préparation, les prêtres doivent se soumettre à l'exigence du travail intellectuel qui consiste à partir des données de la recherche de l'exégèse historico-critique et de l'herméneutique, à scruter les textes à eux soumis afin d'en dégager toutes les richesses qui s'y trouvent cachées. Un tel travail fait en amont requiert sérieux, application et abnégation car il s'agit ici de la découverte de la quintessence du message révélé perçu comme un trésor inestimable. Et pour avoir accès à ce trésor, les prêtres doivent tout « vendre » (leur temps, leurs loisirs, leurs personnes) à l'image de l'homme qui dans la parabole du trésor caché dans le champ et du marchand des perles fines vendent tout afin d'acquérir l'objet de leurs désirs respectifs (Cf. Matthieu 13, 44-46). L'importance du travail intellectuel dans l'acte préparatoire est due à la nécessité d'une bonne compréhension du message divin par les prêtres afin d'en favoriser l'explicitation pour leurs auditoires. Car le peuple de Dieu voudrait comprendre les Écritures Saintes, avoir la clé pour entrer dans le sanctuaire, dans *le Saint des Saints* de textes révélés en vue de leur bonne réception dans son existence. Aussi les

---

la Sainte Écriture, s'adresse à tous les hommes de n'importe quelle époque et leur soit intelligible, son efficacité est accrue par un exposé vivant, c'est-à-dire par l'homélie, qui fait partie de l'action liturgique. ». 41 : « L'homélie fait partie de la liturgie et elle est fort recommandée car elle est nécessaire pour nourrir la vie chrétienne… ». SC7,1 : « Il (le Christ) est là présent dans sa parole, car c'est lui qui parle tandis qu'on lit dans l'Église les Saintes Écritures. » ; SC 52 « L'homélie par laquelle, en suivant le développement de l'année liturgique, on explique à partir du texte sacré les mystères de la foi et les normes de la vie chrétienne est fortement recommandée comme faisant partie de la liturgie elle-même ; bien plus, aux messes célébrées avec concours du peuple les dimanches et jours de fête de précepte, on ne l'omettra que pour un motif grave. »

[759] Paul GUÉRIN, in Paul GUÉRIN, Terence SUTCLIFFE, *Guide du prédicateur. À l'usage des laïcs et des prêtres*, Paris, Centurion, 1994, p. 7.

prêtres par leur longue formation théologico-biblique sont-ils aptes à un tel exercice face à un tel enjeu majeur pour l'éveil et l'édification de la foi des fidèles. Il s'agit donc pour les prédicateurs de se confronter au sens des expressions, des images et des figures de style en vue d'entrer en dialogue avec leur contexte à la fois historique, socio-culturel, géographique et spirituel afin de mieux saisir la pensée des écrivains sacrés. Le travail fait en amont, permet aux prédicateurs de ne pas verser dans l'érudition devant les fidèles assemblés mais de leur porter et apporter un message viable et vital. De plus, une homélie bien préparée laisse peu de place à l'improvisation[760] et à la fuite en avant de certains prédicateurs. Nous nous rappelons encore que lorsque nous étions séminaristes, au cours d'une messe de semaine, le prédicateur du jour n'avait pas pris connaissance des textes liturgiques ni préparé son homélie. Ainsi, après la proclamation de l'Évangile du jour, il a fait le commentaire suivant : « Les textes de ce jour, nous les connaissons. Méditons-les ». Une telle attitude nous a paru choquante voire légère et traduisait la pauvreté intellectuelle dont a fait preuve ce jour-là le prêtre en question. Le travail intellectuel, fastidieux, éprouvant même qui a lieu dans la « pièce retirée » sous le regard du Père qui voit ce qui se fait « dans le secret » (Cf. Matthieu 6, 6) est un chemin d'or pour que les prédicateurs puissent s'approprier les textes sacrés, les assimiler afin d'en être les canaux fiables de leur transmission au peuple qui a faim et soif de la Parole de Dieu. Ainsi, ils pourront aisément en assurer la communication car comme le disait Boileau, « ce qui se conçoit bien s'énonce clairement. Et les mots pour le dire arrivent aisément ». En d'autres termes, à travers leurs propos bien élaborés, ils pourront susciter l'intérêt de leurs auditeurs et emporter leur conviction.

En outre, une bonne préparation intellectuelle adoubée par une disposition intérieure spirituelle permet d'éviter des homélies longues, où l'on ne fait que des répétitions, des doublets, avec pour risque de plonger l'assemblée liturgique dans un ennui total. L'homélie n'est pas le lieu d'une logomachie explicative qui prolongerait à l'infini le temps de la célébration sacramentelle liturgique. À ce stade, il est bon de souligner que contrairement à ce qui se dit ou à notre entendement, de plus en plus, les fidèles chrétiens Ivoiriens refusent les homélies à durée indéterminée et les célébrations liturgiques interminables. Ils voudraient des homélies brèves et des célébrations à la fois recueillies et courtes (1 heure chrono). Nous avons été surpris par une telle exigence, nous qui croyions que le souhait des fidèles Ivoiriens était des célébrations de plus en plus festives et dansantes. Non, les enquêtes menées démontrent le contraire. Certes, les chrétiens Ivoiriens comme la grande majorité des Africains demeurent

[760] L'improvisation qui n'est pas l'inspiration, est un mal et fait mal et aux prédicateurs et à l'auditoire.

fondamentalement des êtres de la parole, de l'oralité, du chant et de la danse. Toutefois, de plus en plus, ils récusent les longues homélies qu'ils perçoivent comme du bavardage et les longues célébrations comme une perte de temps. Ils ne sont pas contre des célébrations festives au cours desquelles ils expriment leur joie et leur action de grâces à Dieu. Mais ils refusent de plus en plus le folklorisme qui pour eux n'a rien à voir avec le rite liturgique et qu'ils assimilent à de l'exubérance festive inutile et futile. Ils sont en quête de silence, de prières et de recueillement. En effet, à la question *Sur quoi les prêtres devraient-ils insister dans la célébration des sacrements (eucharistique par exemple : recueillement ou festif),* 92,98% des chrétiens sondés sont pour des célébrations recueillies. Seuls 5,26% optent pour des célébrations festives. Ils se justifient ainsi :

Le recueillement permet une meilleure communication avec Dieu ; il favorise le cœur à cœur, la rencontre avec Jésus, l'écoute et l'union à Dieu présent dans le silence. Le recueillement, une valeur en perte de nos jours, est facteur d'intériorité et de méditation, de concentration (à l'image de la Vierge Marie). La solennité et le caractère sacré du silence ; la prière est la plus importante pour les chrétiens. L'Église, lieu du recueillement ; lien entre silence et sanctification ; un facteur d'équilibre pour les chrétiens ; nourrir son âme ; favorise l'incarnation de la Parole de Dieu en nos cœurs, âmes et esprits. Le point essentiel dans la célébration eucharistique car savoir parler à Dieu et l'écouter est pour moi le plus important. Il favorise le lien avec Dieu. Sur le recueillement (Prière/ Silence) car tout doit être fait par le prêtre pour faire savoir la volonté de Dieu à son prochain pour que ce dernier s'y conforme au mieux pour un monde meilleur empreint de l'amour de Dieu. Il est sûr que nos Églises africaines ont depuis quelques années intégré un aspect folklorique dans la définition de nos eucharisties sur le prétexte de se distancer de l'image rigide qu'on lui connaît et lui donner une nouvelle coloration. Si cela peut paraître attrayant pour les laïcs, il n'en demeure pas moins qu'il retire à cette même Église le caractère pieux et sobre des usages. On le voit partout, les laïcs se laissent fondre dans une ambiance festive avec la danse qu'à un recueillement d'eux-mêmes. Le chant doit accompagner, aider le peuple de Dieu à entrer et à mieux vivre la messe ou la cérémonie. La prière et le silence doivent être exigés aux fidèles ; il permet de bien vivre les sacrements. Ma nature joyeuse me tente de dire le côté festif ; tout ce qui est festif existe déjà en dehors de l'Église. Cependant, notre quotidien (responsabilité famille, internet, travail, média…) nous éloigne tellement de cette divine quiétude que lorsque nous sommes dans ses parvis le recueillement est de mise. Pour la

célébration eucharistique le prêtre doit insister sur le recueillement et la prière car c'est une communion au mystère du Christ. Cela doit se faire vraiment dans le silence mais comme chanter c'est prier deux fois, il serait bon que la célébration soit accompagnée de chants mais pas bouillants. La vie du Christ est centrée sur la prière ; le caractère solennel et sacré de la célébration eucharistique ; pour permettre aux peuples de comprendre le sens véritable de notre existence.

Ainsi les motivations des chrétiens pour des célébrations moins festives mais de plus en plus recueillies pourraient être à la fois théologique et spirituelle : la recherche d'une plus grande intimité et communion avec Dieu car le silence ou le recueillement favorise l'écoute de Dieu ou de sa Parole. Dieu se laisserait percevoir dans le silence à l'image de la rencontre entre le prophète Élie et lui en 1 Rois 19,12-13. En effet, le prophète fuyant la colère de Jézabel se réfugie dans le désert et se cache dans une grotte du Mont Horeb. Là, il attend la manifestation de Dieu qui se réalise non pas dans la tempête, ni dans le tremblement de terre encore moins dans le feu (contrairement à la théophanie lors de l'Alliance entre Dieu et son peuple en Exode 19,16-19 avec nuée, voix de cor, éclairs, fumée, tremblement de terre et tonnerre), mais dans une brise légère. Sur le plan liturgique, le recueillement met en relief la dignité et le caractère sacré des célébrations liturgiques en l'occurrence eucharistique eu égard à la présence réelle du Christ. Il permet de mieux s'approprier les sacrements et de prendre Jésus pour modèle qui sans cesse recherchait la proximité avec Dieu son Père par la prière (Marc 1, 35 ; Luc 4, 42).

Toutefois, cette découverte nous a beaucoup surpris et suscité en nous quelques interrogations sur les raisons d'un tel changement de mentalité. Nous voudrions donc émettre quelques hypothèses. La première est d'ordre sociologique. Nous vivons dans un monde de la parole, un monde dans lequel la parole est omniprésente. Au travail, l'on parle ; il y a la parole du politique, de l'économiste, du journaliste, la parole du religieux. Nous vivons dans un foisonnement de la parole, tout le monde parle sur tout. Et comme on dit, trop de parole tue la parole. Les Ivoiriens sont fatigués du trop-plein de parole, surtout si la parole est stérile. La deuxième que nous pourrions avancer est liée au climat. La Côte d'Ivoire est un pays tropical et il fait chaud dans nos églises. Aussi, une homélie qui tirerait en longueur dans un tel climat indisposerait les auditeurs. La troisième hypothèse pourrait résider dans le fait que de plus en plus, il y a une forme de « concurrence » entre les paroisses et les communautés religieuses presbytérales qui ouvrent leurs portes au public pour les célébrations liturgiques sacramentelles. Dans ces communautés, l'accent est mis sur des célébrations plus courtes qu'ailleurs. Les chrétiens qui sont d'une très grande mobilité ont de plus en plus des préférences pour ces

communautés. Face à la « concurrence », les paroisses ne peuvent que s'y adapter. Elles revoient ainsi leur manière de célébrer le rite liturgique de l'eucharistie notamment au risque de voir émigrer sous d'autres cieux leurs ouailles. Dans tous les cas, sur les paroisses où nous sommes passés dans le cadre de nos enquêtes, les curés nous invitaient à des célébrations d'une heure maximum. Enfin, il y aurait une raison anthropo-pastorale. Sur le plan anthropologique, la démographie dans nos paroisses croît de manière vertigineuse. Il y a de plus en plus du monde aux divers offices et cela conduit à adopter une pastorale de la multiplication des messes quitte à faire intervenir des prêtres extérieurs. Par conséquent, les horaires sont rapprochés. On a le plus souvent les horaires suivants : samedi 18h ou 18h30 ou 19h. Le dimanche 6h30-8h30-10h30 et le soir 18h ou 18h30 ou 19h pour certaines paroisses et pour d'autres 7h-9h-11h ou 6h15-7h30-9h-11h et le soir 18h ou 18h30 ou 19h. Vu donc la proximité des horaires, il est presqu'obligatoire d'avoir des célébrations d'une heure, ceci pour permettre aux sortants d'avoir du temps pour sortir de l'Église et aux arrivants plus de facilité pour avoir accès au lieu du culte liturgique. La durée de l'homélie demeure ainsi un élément important pour l'auditoire dans sa qualité d'écoute. Une homélie concise, brève, parle plus qu'une homélie longue car elle est le moment unique de la célébration liturgique au cours duquel, les prédicateurs malgré la fragilité et les limites de la parole humaine (les prédicateurs ne sont ni des anges ni des surhommes) rendent compte de la puissance et de l'actualité de la Parole de Dieu. Ainsi, le travail intellectuel fait auparavant dans l'antichambre de la célébration liturgique est le début de l'homélie qui se poursuit et s'achève dans le discours prononcé lors de l'assemblée liturgique. Toutefois, le caractère exigeant d'une telle préparation, salutaire et pour les prêtres et pour leur auditoire, peut amener certains d'entre eux à adopter quelques solutions de facilité et cela est regrettable et appauvrissant. Aujourd'hui foisonnent beaucoup d'ouvrages relatifs à des homélies déjà faites, des homélies disponibles sur le net et des homélies personnelles conservées depuis des lustres. Il y a aussi certains prêtres qui se font rédiger des homélies par d'autres prêtres, quitte à les adapter à leurs auditoires. Comme des vêtements prêt-à-porter qui ornent les vitrines des boutiques, on a des *homélies-prêtes-à-lire* ou *prêtes-à-l'emploi,* faisant fi du contexte socio-culturel, politique et religieux des auditeurs en perpétuelle mutation. C'est comme si on achetait lors des soldes d'hiver en France un vêtement propre à ce temps pour le porter dans un pays tropical en saison sèche. Nous nous souvenons d'une homélie du jeudi saint d'un confrère datant de 1974 reprise par le même confrère en 2011 ou de ce confrère qui photocopiait des homélies toutes faites qu'il lisait ou même de ce professeur de Bible qui chaque fois qu'il était de service, nous servait du *réchauffé* homilétique en copiant les homélies, mot à mot et à la virgule près les homélies de Noël Quesson. Nous pensons que les homélies

toutes faites et éditées, peuvent être une aide pour celui qui débute dans le ministère de la Parole à l'instar des béquilles pour quelqu'un qui apprend à marcher, le temps d'acquérir une certaine expérience voire maturité dans l'art homilétique. Toujours est-il que la dispense d'un effort ou d'un travail de réflexion personnel n'est pas permise ni souhaitable. Cependant, comme nous l'avons déjà mentionné, il ne s'agit pas de faire acte ou œuvre d'un intellectualisme outrancier mais de traduire en langage humain le discours divin de manière claire pour tous. Les prêtres sont en ce sens des porte-voix voire des prête-voix à la Parole de Dieu, permettant de fait la Pâques de l'auditoire, c'est-à-dire son passage des ténèbres de la mort à la lumière de la vie que lui ouvre la Parole de Dieu transmise et commentée. Dans la mesure où la Parole de Dieu rejoint les hommes dans le concret de leur vie, les prêtres doivent être capables de faire le passage entre le texte biblique et l'actualité existentielle des chrétiens. Dans le cas contraire, les fidèles chrétiens se sentiraient étrangers au message délivré. Et cela est d'autant plus vrai et important que quelquefois, on entend à la fin des messes, les chrétiens faire part de leur ennui quand ils ne se sont pas retrouvés dans l'homélie prononcée. Ils voudraient que la Parole de Dieu commentée les rejoigne dans leurs préoccupations quotidiennes et concrètes en y apportant les réponses nécessaires, une Parole qui assume totalement et véritablement leurs projets humains à l'image du Verbe de Dieu qui par son incarnation assume réellement notre humanité. On le sait, en entrant dans notre monde, le Verbe éternel, le *Logos* divin ne fait pas semblant. Il prend tout de notre humanité, ses contingences, ses limites, ses pauvretés, ses questionnements et doutes, ses espoirs et espérances. Il s'est fait semblable en tout à l'homme à l'exception du péché. Voilà pourquoi il est capable d'aller jusqu'au bout du dessein de Dieu pour l'homme en acceptant d'affronter et de vaincre ce qui fait peur à l'homme, la mort (cf. Philippiens 2, 8). Par sa kénose, conséquence logique du mystère de l'Incarnation, le Christ révèle ainsi que lui et lui seul est la source de salut pour l'homme et pour tout homme, lui dont le Nom est au-dessus de tout nom, Nom que toute langue doit professer (Cf. Philippiens 2, 11). Or, les prêtres sont par leur ordination non seulement configurés au Christ pour agir *in persona Christi* mais aussi mandatés par lui pour être les porteurs de sa Parole et par leur parole permettre à la Parole de s'incarner dans l'homme et dans son tissu existentiel. Ainsi, la parole homilétique révèle la dimension ontologique de la Parole de Dieu en ce sens que le croyant est saisi dans tout son être pour en être transfiguré (Cf. Matthieu 17, 1-9). Il y a travers la Parole explicitée une prise de conscience pour le croyant de l'habitation de la Parole de Dieu en lui et dans tout ce qui est constitutif de son vécu. Par conséquent, et on le sait, le ministère de la Parole des prêtres en général et des prêtres Ivoiriens en particulier se déroule dans un contexte socio-culturel bien déterminé et de plus en plus exigeant, et s'adresse à des chrétiens eux aussi de plus en plus

exigeants. Les enquêtes que nous avons menées, montrent que les chrétiens dans leur grande majorité, attendent beaucoup des prêtres Ivoiriens à tous les niveaux, et surtout dans le domaine de la prédication homilétique. Ils voudraient entendre un message concret, capable de les rejoindre et de répondre aux défis qui sont les leurs (spirituels, matériels…), une parole qui les fasse bouger, les prenne aux tripes et les éclaire dans l'actualité de leur vie. Cette intention des fidèles se traduit depuis plus d'une dizaine d'années par l'engouement des chrétiens Ivoiriens pour les séances diverses d'évangélisation et de prières qui foisonnent un peu partout dans les quartiers d'Abidjan (Kaïros avec le Sacerdoce Royal, Adoration matinale, les nouvelles Communautés charismatiques telles que Divin Amour, Hosanna, Flamme d'Amour, les Enfants de Padre Pio) organisées, conduites et prêchées par des personnes laïcs qui prennent souvent le nom de Berger, de Frère, de Prophète. Ces personnes savent parler au peuple de Dieu de Côte d'Ivoire et manier l'art oratoire même s'il leur manque une formation théologique pour la plupart. Leurs séances d'évangélisation drainent des foules importantes. Certes, il y a des choses à revoir et à déplorer comme le contenu théologique qui laisse quelque fois à désirer, leur penchant pour le merveilleux, le sensationnel. Mais force est de constater qu'elles savent s'adresser à leurs auditeurs car leurs propos prennent en compte la vie concrète des uns et des autres. À ce niveau donc, elles posent question à notre Église et partant aux prêtres Ivoiriens quant à leur manière et méthode d'annoncer la Parole de Dieu.

La Parole de Dieu est une Parole vieille de plusieurs milliers d'années transmise dans un contexte bien particulier différent du nôtre. Cependant, elle est une Parole dynamique, éternelle, transcendant le temps et l'espace, toujours actuelle, et qui s'accomplit dans l'aujourd'hui de l'histoire humaine (cf. Le discours le Jésus dans la synagogue de Nazareth en Luc 4, 21)[761] et l'engage à se déterminer pour ou contre. Même s'il y est exclu tout aspect moralisant, l'homélie permet la connexion entre Dieu et l'homme. Elle invite à une décision claire de la part de ce dernier. En effet, à travers la parole homilétique, Dieu se dévoile et révèle son projet de salut à l'homme qui passe inexorablement par l'exigence de la conversion. Telle est la structuration du message de Jésus au début de son ministère d'enseignement : « Convertissez-vous… ». La conversion vient du grec *metanoïa* et signifie un retournement complet de l'homme, un changement radical dans sa manière d'être et de faire pour s'ouvrir à

[761] « L'homélie est au service de l'incarnation de la Parole vivante de Dieu dans l'histoire présente. Mais à travers le service de la Parole lue dans l'assemblée. », Paul GUÉRIN, in Paul GUÉRIN, Terence SUTCLIFFE, *Guide du prédicateur. À l'usage des laïcs et des prêtres*, Paris, Centurion, 1994, p. 52

la proposition d'amour de Dieu afin de conformer sa vie à la lumière des commandements divins. La parole homilétique a donc pour but de confronter notre vie à la Parole de Dieu, nous exhortant à une relecture de notre vie libre. La conversion est le fruit d'un choix libre de l'homme éclairé par la Parole de Dieu qui le rejoint par le canal du discours homilétique. Tel et ce qui ressort en général des préoccupations ou attentes des chrétiens interrogés. En effet à la question

En quoi l'homélie par exemple est-elle importante dans votre vie de chrétien (ne) ? ils disent entre autre :

L'homélie est la nourriture de l'âme ; une lumière (la lampe de la vie) ; un éclairage ; une instruction ; c'est Dieu qui enseigne par le prêtre , un enseignement pratique ; rendre plus explicite le message révélé ; meilleure connaissance de Dieu afin de mieux l'aimer ; action de l'Esprit Saint dans l'homélie dont le prêtre est un instrument ; elle ouvre notre intelligence à la compréhension profonde de la Parole de Dieu (elle explique les dits et non-dits de l'Écriture) pour la mettre en pratique et faire sa volonté et suivre ses voies ; aide à une meilleure interprétation de la Bible. Elle parle à mon cœur ; conscientiser le peuple en se basant sur des passages bibliques. L'homélie permet d'apporter la lumière sur la Parole de Dieu parfois difficile à cerner pour le laïc. L'homélie m'ouvre des portes pour la compréhension de la Parole de Dieu. Elle me permet une meilleure compréhension de la Parole de Dieu dans ma vie de chrétien. Elle nous accompagne dans la compréhension de la parole. Elle devrait être un enseignement concret sans jugement, mais orienter comme une technique de leadership qui contribuerait à « ouvrir des fenêtres » dans la vie des chrétiens en vue de leur édification et leur sanctification. L'homélie est une explication d'un texte précis de la Parole de Dieu. Le prêtre doit faire ressortir les bons comme les mauvais aspects au regard du monde actuel dans le but de mieux orienter le peuple de DIEU. Rendre l'homélie plus concrète et plus compréhensive car trop théologique et philosophique. Elle permet de comprendre la Parole de Dieu. Elle nous permet de rester en contact avec l'enseignement du Christ ; pour la formation du chrétien. L'homélie est d'une importance capitale pour moi car elle me permet d'être en connexion avec notre créateur. L'homélie aide à consolider, fortifier, édifier, augmenter et approfondir la foi des fidèles. L'homélie est l'actualisation de la parole de Dieu dans la vie du chrétien (concret/prise en compte du vécu/la Parole de Dieu est atemporelle). Elle permet de faire le lien entre la Parole de Dieu et la vie de tous les jours, et vivre chrétiennement dans la société (foi vécue socialement/conformer sa vie à la

Parole de Dieu). Elle est source ou facteur d'engagement dans la vie ; elle permet de vivre comme le Christ (valeurs d'amour, de miséricorde, marcher dans les pas du Christ ; imiter le Christ) ; force et éclairage dans les épreuves quotidiennes ; détermine ou impacte les comportements. L'homélie est un témoignage de vie et conduit au témoignage de vie. Source de l'épanouissement et de la guérison du chrétien (confort moral) ; aide au pardon. Et donc à mieux la cerner et d'essayer au mieux de s'y conformer ; l'amour. L'homélie doit aider le chrétien à mieux se comporter en tant que chrétien. Elle motive et pousse à aimer Dieu. Pour concilier vie chrétienne et profane : être chrétien 24h sur 24 ; en ce sens elle est inculturée à travers la traduction contextuelle, sociale, pastorale du Prêtre ; elle permet le témoignage de vie pour les autres ; montrer au chrétien la voie dans la vie en s'appuyant sur la Bible ; permet de changer nos comportements dans la société. Elle aide à la prière et à la conversion (examen de conscience qui transforme) et à nous remettre en question. Elle éveille la conscience, forme, conseille et oriente la vie en fonction des situations particulières traversées ; aide à un bon discernement ; ancrer sa vie sur la Parole de Dieu ; une boussole, un repère pour la vie. Elle nous permet de garder espoir, de relativiser les difficultés de la vie (soutien et accompagnement dans les moments d'incertitude.

Au regard des réponses obtenues, l'importance de l'homélie pour les chrétiens Ivoiriens pourrait se situer à six niveaux. L'homélie est pour eux une lumière, un éclairage parce qu'elle leur permet d'entrer dans la compréhension de la Parole de Dieu afin de découvrir sa volonté et d'y adhérer. L'homélie est aussi pour eux un facteur de croissance et d'enracinement dans leur foi en Jésus car elle les invite sans cesse à le chercher et à le découvrir. De plus, la parole homilétique, véhicule de l'incarnation de la Parole de Dieu, les aide à faire le lien entre la Parole entendue et commentée et leur vie concrète quotidienne pour un engagement authentique. L'homélie est un soutien pour eux dans leur témoignage chrétien. Cela nécessite donc de leur part une attitude d'ouverture voire de conversion dans la mesure où cette Parole les questionne, les bouscule et les pousse à y conformer leur vie. Enfin, l'homélie est une parole d'espérance pour affronter les réalités parfois difficiles de la vie. Elle demeure pour eux le rocher sur lequel ils voudraient bâtir leur vie, une vie qui ne s'effondrera pas nonobstant les tempêtes et les vents contraires (cf. Matthieu 7, 24-25).

Ainsi il y a un avant et un après homélie. Avant l'homélie, les fidèles déjà rejoints par la Parole de Dieu sont dans une attitude d'attente voire d'attention ou d'écoute. Après l'homélie, ils se trouvent dans une situation de mouvement, de mise en marche à l'instar d'Abram qui sur

l'injonction de Dieu en Genèse 12, 1-4, quitte tout, sa parenté, sa maison, ses biens, bref son passé et tout ce qui faisait sa sécurité pour entreprendre sa pérégrination, sa marche, son aventure de la foi vers le pays que Dieu lui indique. La Parole de Dieu me saisit et me met en mouvement en vue de mieux correspondre au projet de Dieu sur moi. Le mouvement demandé à l'auditoire consiste à dire non au vieil homme pour l'homme nouveau, l'homme qui ne vit plus sous l'emprise de la chair et donc du péché mais de l'Esprit et de la grâce comme l'affirme saint Paul dans Colossiens 3, 9-10. Nous comprenons par-là que l'homélie, loin d'être une condamnation de l'homme, l'invite néanmoins à faire l'option de la vie en Dieu. Elle constitue véritablement un appel à la conversion. Telle fut aussi la marque de fabrique du Christ. En effet, dans son approche des gens, il ne juge ni ne condamne. L'épisode frappant qui met en relief avec acuité son appel à la conversion est sa rencontre avec la femme prise en flagrant délit d'adultère en Jean 8, 1-11. Après le départ de la foule qui avait déjà condamné la femme en question et qui voulait lui tendre un piège, Jésus dit : « ''Femme, où sont-ils donc ? Personne ne t'a condamnée ? […] Moi non plus, je ne te condamne pas : va, et désormais ne pèche plus.'' » On le voit, Jésus ne relativise pas l'acte posé par ladite femme, il ne nie pas son péché, il ne lui dit pas « Oh, ce n'est pas grave ce que tu as fait. ». Au contraire, il lui montre la gravité de son acte, lui propose et lui ouvre un nouvel espace de (re)construction personnelle. Le but de toute homélie n'est pas de présenter un Dieu bon qui distribuerait des bonbons à tout le monde, un Dieu qui pactiserait avec le péché, voire qui le canoniserait. Son objectif est d'une part de favoriser l'éclairage de notre vie par la Parole de Dieu. La Parole de Dieu est la lumière révélatrice des zones claires et sombres de notre vie, le miroir dans lequel l'homme se découvre tel qu'il est avec ses laideurs et ses beautés. D'autre part, ayant pris conscience de ce qu'il est en réalité, l'homme interpellé par la parole homilétique au sein de la communauté priante, librement opte ou pas pour le changement. Il y a donc une insistance sur la réponse individuelle au sein de toute la communauté convoquée dans la célébration liturgique. L'homélie est marquée par cette tension entre le groupe communautaire et l'individu croyant. Il s'agira pour le prédicateur de pouvoir adresser une parole de salut à la fois communautaire et individuelle.

Ainsi donc, pour que la Parole de Dieu puisse atteindre les fidèles, leur soit familière et impacte leur vie, les prêtres Ivoiriens sont invités à en être les serviteurs et à la proclamer avec courage sans peur, ni honte, sans l'édulcorer ni la travestir comme recommandé aux prophètes Jérémie et Ézéchiel[762]. Les prêtres sont au service d'une parole qui n'est pas la leur. Ils sont les

[762] Jérémie 1, 7 : « Le Seigneur me dit : '' Ne dis pas : Je suis trop jeune. Partout où je t'envoie, tu y vas ; tout ce que je te commande, tu le dis ; n'aie peur de personne : je suis avec toi pour te libérer – oracle du Seigneur.'' ». Cf. aussi Ézéchiel 2, 1-

canaux d'une Parole qui a existé bien avant eux et qui existera après eux. Aussi, dans leur ministère d'enseignement, ils sont exhortés à la scruter, à se laisser interpeller par elle afin de mieux l'annoncer à l'image des prophètes. En effet, si la Parole de Dieu ne se moule pas, ne s'incarne pas dans le vécu des prêtres Ivoiriens, s'ils n'en font pas l'expérience au quotidien, comment pourront-ils en témoigner auprès de leurs frères et sœurs dans la foi. Ils ne seraient qu'une caisse de résonnance et tomberaient dans l'hypocrisie et la duplicité dénoncées à maintes reprises par le Christ vis-à-vis des Pharisiens (cf. Matthieu 15, 7 ; Matthieu 23 ; Marc 12, 38-40 ; Luc 20, 45-47 ; Luc 11, 39-52)[763]. Ils sont les moyens humains au service d'une Parole divine qui pour mieux se faire comprendre, a besoin d'une parole humaine. Dieu parle aux hommes au travers du langage humain tel que nous le révèle l'Incarnation du Verbe selon Jean dans son Prologue qui parle de l'habitation de Dieu parmi nous (cf. Jean 1, 1-14). L'homélie devient ainsi le lieu où la Parole de Dieu s'humanise voire s'incarne pour mieux se dire à l'homme afin de l'édifier et être une force pour lui dans sa vie de tous les jours. Elle est un acte sérieux et non banal, un acte de la plus haute importance au cœur de toute célébration liturgique, lieu de la communion par excellence entre Dieu et l'homme. Par conséquent, avant d'être un exercice intellectuel aussi nécessaire soit-il, l'homélie est d'abord et avant tout l'expression de la foi des prêtres, laquelle foi qui rejoint celle des fidèles assemblés. En effet, si la communauté est rassemblée, elle l'est au nom de sa foi en la Parole qui la convoque, qui la fait *ekklesia* d'où est tirée l'expression Église[764]. Et si les prêtres président l'assemblée réunie, c'est aussi au nom de leur foi en la Parole de Dieu annoncée comme telle, peu importe le langage ou le style ou la méthode de prédication. En conséquence, guidés par leur foi en la Parole de Dieu, ils pourront en faire une Parole de foi et de vie pour leurs auditeurs, qui touche le cœur de l'homme et son intelligence afin de le pousser à se décider pour elle. Cela rejoint les propos de saint Paul en Romains 10, 14-15.17 : « Or, comment l'invoqueraient-ils, sans avoir cru en lui ? Et comment croiraient-ils en lui, sans l'avoir entendu ? Et comment l'entendraient-ils, si

8. Dans ce passage, Ézéchiel est invité à consommer le livre enroulé qui symbolise la Parole de Dieu que lui tend une main. Le prophète assimile la Parole de Dieu afin d'en être le messager crédible.

763 « Or la préparation d'une homélie commence par l'entrée du prédicateur dans une communication personnelle avec son Dieu. Il lui faut prier, jeûner, méditer, se laisser-parler lui-même interroger, toucher ou mettre en route par la Parole qu'il médite. La lecture au sens de la préparation de l'homélie est un acte ascétique. », Michel DENEKEN, in Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER, *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, Genève, Labor et Fides, Coll. Pratiques N° 25, 2010, p. 61.

764 « L'assemblée liturgique n'existe pas en dehors de l'appel qui la suscite, en quoi elle manifeste le mystère de toute l'Église reliée à celui du Peuple d'Israël convoqué par Dieu. Le mot Église vient du grec *ekklesia*, construit sur le verbe *kaleo* qui signifie ''appeler''. C'est à ce terme que la Septante recourt pour traduire l'hébreu *qahal* qui désigne une assemblée convoquée pour une action liturgique (Dt 23, 1 R 8, Ps 22,26). Dans le Deutéronome, ce terme désigne l'assemblée de l'Horeb (Dt 4, 10), du désert de Moab (Dt 31,30) ou de la terre promise (Jos8,35). Le choix de désigner par *ekklesia* l'assemblée chrétienne répond au désir de garder la mémoire de l'origine de l'Église dans le *qahal*. L'étymologie parle donc pour elle-même : comme le peuple convoqué par Dieu dans l'ancienne Alliance, l'Église est le peuple rassemblé dans la nouvelle Alliance en Christ. », Michel Deneken, *in ibidem*, p. 75.

personne ne le proclame ? Et comment le proclamer, sans être envoyé ?... Ainsi la foi vient de la prédication et la prédication, c'est l'annonce de la Parole du Christ. » L'homélie est donc un acte de foi des prêtres qui rejoint et fortifie la foi de l'assemblée accueillante dans sa quête de Dieu[765]. En conséquence, elle n'est pas un spectacle où comme au théâtre, les prêtres feraient leur *one man show*, recherchant en premier l'approbation d'une assemblée, signifiée par des applaudissements. Car, s'ils fondent leur prédication homilétique sur la quête des applaudissements, d'une part les prêtres prédicateurs se mettraient au centre du message, ce qui serait une forme d'idolâtrie de leur personne. Or, le but de toute homélie est de parler de Dieu. Toute homélie est d'abord et avant tout théocentrique ou christocentrique[766]. C'est ce qui ressort en général de nos enquêtes sur l'importance de l'homélie dans la vie des fidèles ivoiriens et de ce qui doit être essentiel dans toute célébration liturgique à savoir la communion profonde avec Dieu. En effet, par expérience, lorsqu'au cours de l'homélie, le prêtre a fait son spectacle, les fidèles en sont contents. Mais une fois interrogés sur le contenu du message, soit ils ne retiennent que le côté humoristique, soit ils affirment tout simplement « le prêtre a bien parlé ». L'on pourrait dénoter le caractère superficiel d'une telle manière de faire. D'autre part, si après l'homélie, il n'y a pas eu d'applaudissements, le prédicateur aborderait une mine quelque peu triste, mécontent et déçu de lui-même et se poserait des questions non pas sur le contenu de son propos mais sur la forme. Or, nous pensons que l'essentiel d'une homélie est son contenu, la forme servant de canal de transmission ou de support.

C'est donc le lieu de rappeler ici que pour une Parole de Dieu ancrée dans le vécu concret des hommes, les prêtres Ivoiriens en particulier sont incités à la lire, la méditer sous la motion de l'Esprit Saint et la prier avant toute proclamation car il s'agit d'une Parole inspirée divinement comme le stipule la *Constitution dogmatique sur la Révélation divine « Dei Verbum »* (*DV*), promulguée le 18 novembre 1965 : « La vérité divinement révélée, que contiennent et présentent les livres de la Sainte Écriture, y a été consignée sous l'inspiration de l'Esprit-Saint. Notre sainte mère l'Église, de par sa foi apostolique, juge sacrés et canoniques tous les livres tant de l'Ancien que du Nouveau Testament, avec toutes les parties, puisque, rédigés sous l'inspiration de l'Esprit-Saint (cf. Jean 20, 31 ; 2 Tim. 3, 16 ; 2 Pierre 1, 19-21 ; 3,

[765] « Une homélie n'est pas d'abord faite pour séduire l'intelligence, mais pour nourrir la foi dans la ligne même de l'enseignement biblique qui est avant tout '' du pain pour vivre'', que cet enseignement soit livré en chroniques, en légendes, en poèmes, en législation ou en oracles. L'imagination, la mémoire, la sensibilité, la curiosité y trouvent leur compte, mais comme en passant. Ce qui est visé est la santé de la foi, de ce dialogue serré entre l'Éternel et son peuple, pour une dilatation du cœur et une vie plus féconde. », Paul GUÉRIN, in Paul GUÉRIN, Terence SUTCLIFFE, *Guide du prédicateur. À l'usage des laïcs et des prêtres*, Paris, Centurion, 1994, p. 61.

[766] Dans l'homélie, « […] l'objet d'admiration n'est ni le prédicateur, ni son sermon, mais Dieu lui-même. », Michel Deneken, in Michel Deneken, Élisabeth Parmentier, *Pourquoi prêcher…*, p. 45.

15-16), ils ont Dieu pour auteur et qu'ils ont été transmis comme tels à l'Église elle-même[767]. » Conscients de ce principe primordial, les prêtres seront sensibles au fait que la Parole de Dieu est essentiellement une parole de Vie et non pas un ensemble d'obligations morales même si on y trouve des normes éthiques obligeant à un faire ou à une praxis. L'homélie ne consiste donc pas à distiller une morale même si selon nos enquêtes, 61,86% des fidèles sont favorables à une homélie qui leur dicterait ce qu'ils doivent faire ou ne pas faire. Pour eux l'homélie est une parole de Dieu commentée qui les touche, les rejoint et leur indique le chemin et l'attitude à adopter. Selon eux, l'homélie a pour but premier d'exiger un agir chrétien. Il en est de même pour 53,33% des prêtres ayant répondu à notre enquête qui font de la pastorale l'orientation principale de leurs homélies contre 26,67% qui associent théologie et pastorale, 13,33% qui choisissent l'axe théologique et 6,67% qui penchent pour les dimensions théologique, pastorale et socio-politique. Or nous pensons et affirmons que le prédicateur n'est pas un directeur de conscience encore moins un décideur. Il est à l'image du Christ face aux disciples d'Emmaüs déçus de la tournure dramatique des évènements ayant eu lieu à Jérusalem, un accompagnateur. Ainsi, les prêtres prédicateurs conscients de cela ne devraient pas s'orienter dans l'optique d'une homélie purement moralisatrice, octroyant les bons ou mauvais points ou comme un arbitre de football, distribuant à qui un carton jaune, à qui un carton rouge. Les prêtres prédicateurs sont comme des panneaux qui indiquent à tout homme un chemin, et cet homme est libre de l'emprunter ou pas. Car le but de l'homélie est de montrer un chemin, le chemin qui conduit vers Dieu, favorisant par le fait même une rencontre, une mise en contact, un *prosopon ton prosopon* (un face-à-face) entre Dieu et l'homme. La parole du prédicateur doit permettre le vis-à-vis divino-humain dans la mesure où au cours de l'assemblée liturgique, Dieu parle, se propose, dit *Oui* à l'homme et attend de l'homme un accueil de son *Oui*, une réponse en toute liberté et responsabilité. La prédication homilétique expose le *Oui* de Dieu à l'homme pour susciter l'*Amen* de l'homme[768], c'est-à-dire son adhésion à la Parole proclamée et commentée comme Parole d'Amour mais dans le strict respect de la liberté humaine. Dieu est toujours dans une position de don et l'homme dans celle de la réception. En effet, de la Genèse à l'Apocalypse, la Bible nous parle d'une Histoire, l'Histoire sainte entre Dieu et son peuple, une histoire d'Alliance, d'Amour et d'espérance. Dieu se dit à son peuple, se dévoile à lui et lui annonce une parole de salut, un salut à la fois à venir et présent : « '' Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile'' », proclame Jésus au début de son ministère (Marc 1, 14-15). La notion du *Règne de Dieu* au cœur du message de

[767] DV 11, 1
[768] Cf. Michel DENEKEN in Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER, *Pourquoi prêcher…*, pp. 74-79

Jésus, est remarquablement explicité par Michel Deneken dans *Pourquoi prêcher*[769]. Il va aborder la question sous trois angles. D'abord, il affirme que le Règne de Dieu est appréhendé de diverses manières selon les différentes composantes de la société juive de l'époque. Pour les Pharisiens, le Règne de Dieu est un Règne au mérite. On y a accès grâce à ses mérites personnels, à son faire. Pour les Zélotes, il s'agit d'un Règne militaire qui verra la mise à l'écart de l'occupant Romain. Pour le peuple, il s'agit d'un Règne purement socio-politique visant à instaurer un nouvel ordre en Israël. L'accent est mis ici sur les visées matérialistes du Règne de Dieu. Or pour Jésus, le Règne de Dieu est d'un autre ordre et se situe à un autre niveau, le niveau spirituel. Il s'agit ici de la proclamation de la victoire de la grâce sur le péché, du bien sur le mal. D'où l'affirmation de l'exigence absolue de la conversion pour l'homme afin d'y avoir part. Ensuite, il parle du Règne qui est déjà là, accompli en la personne même du Christ mais qui est aussi à venir. Nous sommes ici dans une tension permanente entre le « déjà-là » et le « pas encore » du Règne de Dieu. En effet, le ministère et la vie de Jésus mettent en lumière les deux aspects du Règne de Dieu : le présent et l'eschaton. Le présent du Règne de Dieu est visible et se manifeste d'une part à travers les enseignements de Jésus suivis de gestes extraordinaires, les miracles. Les miracles que Jésus opère, signe de sa messianité si l'on réfère au texte d'Isaïe 61, 1-2 repris en Luc 4, 16-21, admettent sans équivoque l'immixtion du Règne de Dieu dans l'histoire humaine en sa personne, l'Oint de Dieu, venu annoncer le Bonheur pour tout homme (Cf. les Béatitudes en Matthieu 5, 3-12). D'autre part, la visibilité du Règne de Dieu a été manifestée dans l'évènement majeur de la Résurrection. En effet, la résurrection du Christ atteste et confirme la victoire de la Vie sur la mort, donc la victoire de Dieu sur son ennemi, le Diable. Quant au caractère eschatologique du Règne de Dieu, Michel Deneken affirme qu'il s'agit ici d'un espace d'espérance qui ouvre l'homme à un *à-venir* radieux et meilleur conformément au projet de salut de Dieu. Enfin, il identifie le Règne de Dieu à la paternité de Dieu. Pour lui, au cœur du message de Jésus, se trouve une affirmation unique, essentielle et existentielle : Dieu est Père. Dire que Dieu est Père est non seulement révéler sa proximité et sa familiarité avec l'homme, mais c'est aussi proclamer qu'il est Providence, c'est-à-dire qu'il se soucie de chaque homme, de son bien-être y compris dans les choses élémentaires telles que sa subsistance (Cf. Matthieu 6, 25-34). Ainsi, face à la vérité de la Paternité de Dieu, signe de son Amour, l'homme est invité à adopter une attitude de confiance filiale bannissant de fait toute crainte selon les propos de Paul dans sa lettre aux Romains, au chapitre 8, les versets 15 à 16 : « Vous n'avez pas reçu un esprit qui vous rende esclaves et vous ramène à la

[769] Michel DENEKEN in Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER, *Pourquoi prêcher…*, pp. 97-101.

peur, mais un Esprit qui fait de vous des fils adoptifs et par lequel nous crions : Abba, Père. Cet Esprit atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu. ». Ainsi, de même que Jésus a fait dans son vécu l'expérience de la paternité divine, expérience dont il est témoin « de manière unique et fondatrice, singulière et normative[770] », de même tout homme est invité à découvrir particulièrement Dieu comme Père afin d'en être lui aussi le témoin. Et la prédication homilétique doit pouvoir nous conduire à cette (re)découverte de la Paternité de Dieu. Affirmer la proximité du Règne de Dieu et dire que Dieu est Père, est le message qui parcourt, détermine et donne sens à toute la vie de Jésus. Tel est aussi le fondement de toute homélie éveillant dans le cœur des auditeurs de l'espérance. En effet, Jésus est venu dispenser une parole de salut suscitant l'espérance dans le cœur de ses contemporains. La Parole de Dieu est déjà présente dans le cœur des fidèles rassemblés pour l'action liturgique. Ils sont portés par elle et tendent vers elle. La tâche des prêtres prédicateurs consiste à la réveiller au cœur des fidèles pour qu'elle devienne parole-force ou parole-dynamique pour paraphraser Michel Deneken, qui dans *Pourquoi prêcher*, affirme et à juste titre, que la « prédication doit réveiller la Parole au cœur de l'Église [771]». Dieu voudrait inscrire au cœur de l'homme son Alliance, entrer en communion profonde avec l'homme, établir avec lui un cœur à cœur, lui parler comme un Père et un ami, un amant, un amoureux ou un époux : « Eh bien, c'est moi qui vais la séduire, je la conduirai au désert et je parlerai à son cœur… Et il adviendra en ce jour-là – oracle du Seigneur – que tu m'appelleras ''mon mari''… » (Osée 2, 16.18). La tâche homilétique favorise la rencontre entre le divin et l'humain, introduit Dieu dans l'intimité de l'homme et l'homme dans l'intimité de Dieu et surtout délivre de la part de Dieu une parole d'espérance. C'est cette même Parole qui aujourd'hui encore résonne comme parole d'espérance pour tout peuple et particulièrement pour le peuple de Côte d'Ivoire. Le but principal donc de l'homélie est de dire l'espérance proposée à l'homme par Dieu telle que le stipule la Parole sacrée ou sainte. Cette espérance, le peuple de Côte d'Ivoire en a réellement besoin en ces temps de doute, d'incertitude et de difficultés de tous ordres qu'il traverse depuis presque deux décennies.

Comment donc annoncer une Parole d'espérance au peuple de Côte d'Ivoire ?

Nous pensons que pour mieux communiquer une parole qui réveille l'espérance du peuple de Côte d'Ivoire, les prêtres Ivoiriens doivent avoir une connaissance parfaite du contexte socio-politique et culturel dans lequel ils exercent leur ministère. Il s'agit là d'une exigence de l'évangélisation. En effet, quand Dieu parle, il le fait à des hommes en situation

[770] Michel DENEKEN in Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER, *Pourquoi prêcher…*, p. 101.
[771] Michel DENEKEN in Michel DENEKEN, Élisabeth PARMENTIER, *Pourquoi prêcher…*, p. 37.

sociale et vivant dans une société bien déterminée avec des besoins bien définis. Telle est par exemple la situation du peuple hébreu opprimé et en esclavage en Égypte lors du choix et de l'envoi de Moïse par Dieu dont nous parle l'épisode du buisson ardent en Exode 3-4. Nous avons aussi d'autres illustrations : Dieu adresse au peuple en exil par ses prophètes des paroles d'espérance d'un retour sur la terre des ancêtres afin de rebâtir et la ville sainte de Jérusalem et son Temple (Isaïe 41, 8-10 ; 49, 1-6) ; Jésus nourrit la foule affamée en Matthieu 14, 13-21 ; la rencontre entre Jésus et Zachée aboutit au désir de conversion de ce dernier et à l'affirmation du salut accordé à tous par Jésus en Luc 19, 1-10. Car il s'agit en effet de révéler une parole incarnée dans le tissu socio-anthropologique du peule et non désincarnée, sans prise avec le réel vécu. Cela nécessite d'une part un contact étroit et permanent avec les fidèles, un dialogue vrai avec eux, une écoute attentive à eux accordée, une grande disponibilité et une ouverture d'esprit de la part des prêtres. Par conséquent, les prêtres Ivoiriens doivent prendre des initiatives, être inventifs dans leur manière de s'adresser aux gens et être à leur écoute, connaître leurs préoccupations, vivre avec eux, entrer en un mot en dialogue vrai, profond et constructif pour une parole juste et efficiente. D'ailleurs dans nos enquêtes, les chrétiens le disent clairement à la question suivante :

Qu'attendez-vous des prêtres (vos demandes) ?

Attention ; amour ; être très ouvert et chaleureux ; disponibilité ; convivialité ; écoute (les problèmes des laïcs) et réceptifs ; enseignements accessibles à tous (moins de théologie) ; que nos prêtres soient de bons pasteurs(soutien spirituel/ qu'ils soient prêtres au sens noble et propre du terme); qu'ils soient des témoins (bons) de Jésus et non d'eux-mêmes (refléter le visage et la véritable vie du Christ) ; bonne compréhension de la vie sociétale ; apporter son aide aux personnes dans le besoin (visites aux malades et aux bien-portants) ; se pencher particulièrement sur la vie des jeunes et des enfants ; comprendre ce que vivent les jeunes et savoir les guider ; solliciter l'aide des familles pour l'éducation des jeunes selon les commandements de Dieu (Amour, prière). Les prêtres doivent être accessibles ; courtois ; qu'ils approchent pauvres et riches ; la proximité avec les laïcs (visites à domicile). Accorder plus de temps aux laïcs et ne pas se laisser bouffer le temps seulement par les conférences et autres séminaires de l'Église. Qu'ils soient des bons pasteurs au milieu de toutes leurs brebis et qu'ils les aiment toutes autant. Qu'ils soient capables d'aimer les gens avec un cœur nouveau, grand et pur, avec un authentique détachement d'eux-mêmes, dans un don de soi total, continu et fidèle. Faire partie de la vie des laïcs en dehors des lieux de culte. L'amour véritable du prochain sans

discrimination, le service désintéressé, la proximité avec le peuple de Dieu. Créer un rapport de fraternité entre les fidèles ; soutien moral ; miséricorde ; éclairer et orienter tout homme ; accessibilité ; proximité pour une meilleure connaissance et un bon suivi ; les prêtres au service des laïcs car s'ils aiment Dieu, ils doivent aimer les laïcs ; apporter des réponses aux difficultés des chrétiens.

Les laïcs demandent aux prêtres Ivoiriens d'être à l'image du Christ qui s'est fait proche de ceux à qui il s'adressait tels que les lépreux (cf. Matthieu 8, 1-4), les publicains et pécheurs (cf. Matthieu 9, 10-13 ; Luc 19, 1-10), la samaritaine (cf. Jean 4, 1-41), brisant ainsi tous les codes traditionnels sur le pur et l'impur, les murs de méfiance et de défiance, etc. Le résultat, on le connaît : les lépreux purifiés réintègrent la communauté sociale de laquelle ils étaient exclus du fait de leur état d'impurs, Zachée qui prend la décision de se convertir et la samaritaine est reconnue comme telle sans jugement. La connaissance des gens et de leur milieu est ainsi une condition importante dans la transmission du message d'espérance. Les prêtres Ivoiriens doivent être au fait de l'actualité socio-politique du moment, locale et même mondiale, connaître les évènements actuels qui façonnent l'existence de leurs fidèles. Bref, ils doivent être capables d'une grande culture générale et savoir décrypter les signes des temps.

De plus, il est nécessaire que les prêtres Ivoiriens maîtrisent le code langagier de leurs contemporains surtout dans les zones rurales où tous ne sont pas lettrés. Quand on voit le Christ, il utilise beaucoup les images de son temps et de son milieu culturel à savoir les paraboles (cf. Matthieu 13 ; Jean 13, 6-9 ; Jean 15). Voilà pourquoi son message est saisi et compris par ses auditeurs qui en sont admiratifs. Les prêtres Ivoiriens en milieu rural doivent pouvoir s'exprimer dans le dialecte de leurs fidèles, en maîtriser les contours, être familiers des contes, des proverbes locaux ou traditionnels. Notre expérience durant notre stage pastoral en 2000-2001 à la paroisse Notre Dame d'Anyama et durant notre probation et notre diaconie en 2004-2005 à la paroisse Christ Roi d'Alépé, deux paroisses rurales de l'archidiocèse d'Abidjan où les lectures liturgiques se faisaient en plus du français, dans d'autres langues du terroir pourrait en être un exemple. Nous nous rappelons que nous nous faisions toujours traduire par un catéchiste dans la langue locale, l'Attié. Or, qui dit traduire dit quelque fois trahir la pensée initiale. La connaissance du langage usité du terroir favorise l'inculturation du message évangélique transmis ou proclamé et rejoint avec pertinence l'auditoire.

1.2. La catéchèse

Quant à la catéchèse, elle devrait être l'affaire de tous les prêtres et non pas seulement des fidèles laïcs car elle constitue l'un des maillons essentiels de la mission et de la vie de l'Église. Et de ce fait, la catéchèse a toujours eu de la part de l'Église une attention toute singulière et soutenue : « Toute l'histoire de l'évangélisation de ces deux millénaires montre très clairement à quel point la mission des catéchistes a été efficace. Évêques, prêtres et diacres, avec beaucoup d'hommes et de femmes de vie consacrée, ont dédié leur vie à l'enseignement catéchétique afin que la foi devienne un soutien valable à l'existence personnelle de tout être humain. […] Nous ne pouvons pas oublier l'innombrable multitude de laïcs qui ont pris part directement à la diffusion de l'Évangile par l'enseignement catéchétique.[772] » Pour le Pape François, la catéchèse a toujours été au cœur de la vie et de la mission de l'Église à travers l'engagement sans faille de tous ses membres, clercs, religieux et laïcs. L'annonce de la Bonne Nouvelle a besoin d'hommes et de femmes dévoués et convaincus de sa nécessité pour le développement intégral de tout homme.

1.2.1. La définition et le but de la catéchèse comme transmission de la foi

Pour la définition du terme catéchèse, nous partirons de Charles Wackenheim.

« En grec classique, le verbe *katèchein* apparaît tardivement et n'est pas d'un usage fréquent. Il signifie proprement ‘‘faire retentir’’ un bruit, spécialement le son – l'‘‘écho’’ - de la voix humaine. Voilà qui exprime d'emblée la spécificité du futur vocabulaire catéchétique : l'étymologie évoque une parole résonnant à l'oreille d'un auditeur qui est aussi un interlocuteur. L'énoncé catéchétique revêt, dès l'origine, la forme d'une communication orale et dialoguée.

Chez les auteurs grecs, *katèchein* acquiert peu à peu un double sens figuré, comparable à celui du français ‘‘apprendre’’ : à la fois aviser, notifier, informer, et enseigner, instruire, initier. […].[773] »

La catéchèse est l'art de transmettre, de communiquer un savoir d'un enseignant à un apprenant de bouche à oreilles.

Avant son ascension, le Christ ressuscité donne le mandat suivant à ses Apôtres : « ‘‘Allez par le monde entier, proclamez l'Évangile à toutes les créatures. Celui qui croira et sera baptisé sera sauvé, celui qui ne croira pas sera condamné.’’ » (Marc 16, 15-16). On peut

[772] Pape FRANÇOIS, Le ministère de catéchiste, Paris, Les Éditions du Cerf, 2021, pp.19-20
[773] Charles WACKENHEIM, *La catéchèse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ? 1983, pp. 3-4.

mettre ce passage en parallèle avec Matthieu 28, 19-20 : « ‘‘Allez donc : de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à garder tout ce que je vous ai prescrit. Et moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin des temps.’’ ». Les deux passages ci-mentionnés nous présentent ainsi la mission des Apôtres dans laquelle s'inscrit celle de toute l'Église : être des envoyés pour enseigner, pour annoncer la Bonne Nouvelle de Jésus qui consiste à faire des hommes des apprenants. La catéchèse se situe dans la dynamique de l'évangélisation et à ce titre, elle a toujours occupé une place de choix dans le ministère et la vie de l'Église comme mentionné plus haut. Elle consiste donc par la transmission de la proposition de Dieu à faire des disciples du Christ, c'est-à-dire des chrétiens, des personnes qui par la foi adhèrent au Christ. Cette foi s'exprime au baptême et dans la volonté de garder et de suivre les commandements du Seigneur. Elle rend aussi présente le Christ dans le vécu du catéchisé en l'invitant à faire durant son cheminement une expérience personnelle du Christ. Saint Jean-Paul II le note très clairement : « […] le but définitif de la catéchèse est de mettre quelqu'un non seulement en contact mais en communion, en intimité avec Jésus Christ : lui seul peut conduire à l'amour du Père dans l'Esprit et nous faire participer à la vie de la Trinite Sainte[774]. » L'objectif premier de la catéchèse est essentiellement christologique et christocentrique. En effet, le message véhiculé au cours du parcours catéchétique est à la fois celui du Christ et centré sur le Christ. L'Église dans la personne des catéchistes annonce le Christ et actualise son message au monde.

Quand on parcourt l'histoire de l'Église dans ses débuts, on y découvre la place prépondérante voire importante de la catéchèse. La catéchèse part de la vie de la première communauté chrétienne telle que nous le rapporte le livre des Actes des Apôtres en Actes 2, 42-47. Le passage nous révèle la pratique des premiers chrétiens autour des Apôtres avec les caractéristiques suivantes : l'assiduité à l'enseignement des apôtres, la communion fraternelle, la fraction du pain et les prières, la mise en commun des biens et la louange de Dieu. Au verset 42, l'auteur sacré emploie *didachè* traduit en français par enseignement. Pour Charles Wackenheim par exemple dans son ouvrage *La catéchèse*[775], les apôtres dans le cadre de la transmission de leur enseignement partent de l'expérience synagogale. À la synagogue, la forme singulière pour diffuser le message de la Thora par les rabbins était l'oralité qui faisait appel à la mémoire. Les juifs sont un peuple de la mémoire. Telle fut aussi la pratique des apôtres pour transmettre leur enseignement et partant la foi en Jésus-Christ aux premiers temps de l'Église

[774] JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps. Exhortation apostolique Catechesi tradendae*, Paris, Le Centurion, 1979, n. 5.
[775] Charles WACKENHEIM, *La catéchèse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ? 1983, 128 p.

naissante[776]. On le sait, les Évangiles avant d'être des écrits sur la vie du Christ étaient propagés oralement et l'enseignement était de type kérygmatique consistant à annoncer le Christ mort et ressuscité (Cf. Le discours de Pierre à la Pentecôte en Actes 2, 14-36). Progressivement, on note une évolution dans la pratique de l'enseignement des apôtres avec cette fois-ci une visée baptismale c'est-à-dire basé « sur la nécessité d'une annonce de la foi préparatoire au baptême[777]. » Il cite les exemples du baptême des premiers convertis à la suite de la prédication de Pierre (cf. Actes 2, 37-41), de l'eunuque éthiopien par Philippe (cf. Actes 8, 26-40), du centurion Corneille et de toute sa famille par Pierre (cf. Actes 10, 44-48). Tous les Pères à la suite des apôtres, de Justin à Augustin en passant par Irénée de Lyon, Tertullien, Hippolyte de Rome, Cyprien, Origène, Basile de Césarée, Cyrille pour ne citer que ceux-là vont faire le lien entre enseignement et baptême des convertis. Saint Justin[778] au 2e siècle, l'affirme dans sa *Première Apologie* rédigée vers 165 à l'adresse de l'empereur Antonin le Pieux, un des plus précieux témoignages sur la vie des premiers chrétiens : « Tous ceux qui se laissent convaincre et croient à la vérité de nos enseignements et de notre doctrine, et qui déclarent pouvoir y conformer leur vie, nous leur apprenons à prier et à demander à Dieu dans le jeûne la rémission de leurs péchés antérieurs, et nous-mêmes nous prions et nous jeûnons avec eux. Ensuite, ils sont conduits par nous dans un endroit où il y a de l'eau, et ils sont régénérés selon le mode de régénération que nous avons connu nous-mêmes : car c'est au nom de Dieu, le Père et souverain de l'univers, de notre Sauveur Jésus-Christ, et de l'Esprit-Saint, qu'ils prennent alors dans l'eau le bain purificateur. […] Quant à nous, après avoir ainsi lavé celui qui a embrassé la foi et donné son assentiment (à la doctrine), nous le menons auprès de ceux que nous appelons ''les frères', au lieu où ils sont assemblés, afin de faire ensemble des prières ferventes pour nous-mêmes, pour celui qui a été illuminé, et pour tous les autres, où qu'ils se trouvent, afin qu'après avoir connu la vérité, nous méritions aussi, par nos actions, d'être reconnus comme des gens de bonne conduite et bons observateurs de préceptes reçus, afin de parvenir ainsi au salut éternel.[779] » La catéchèse était vue comme un cheminement initiatique à la foi et à la prière de nouveaux adeptes de la doctrine chrétienne et avait pour objectif premier de faire des chrétiens, c'est-à-dire des baptisés et d'agréger au peuple de Dieu de nouveaux membres en vue de l'assemblée eucharistique[780]. Cependant l'admission à la fontaine de régénération et à la communauté des

[776] Charles WACKENHEIM, *La catéchèse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ? 1983, p. 13-14.
[777] Charles WACKENHEIM, *La catéchèse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ? 1983, p. 20.
[778] Philosophe chrétien martyr du 2e siècle.
[779] Charles MUNIER, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens*. Édition et traduction, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Coll. Paradosis, Études de littérature et de théologie anciennes, 1995, n. 61,2-3. 65,1Cf. aussi Justin, *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin. Apologies I et II. Dialogue avec Tryphon*. Textes intégraux présentés par Adalbert HAMMAN, Paris, Éditions de Paris, Coll. Littératures chrétiennes, 1958, n. 61. 65.
[780] Cf. Charles MUNIER, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens*, n. 65,2-67,8.

frères passait par l'étape de la probation des nouveaux convertis. Origène d'Alexandrie se situe dans la même optique d'une formation des nouveaux croyants en vue du baptême. Dans son apologie contre Celse le pourfendeur des chrétiens, il l'affirme ainsi : « Les chrétiens, autant qu'il leur est possible, commencent par éprouver les âmes de ceux qui veulent être leurs auditeurs, et par les former en particulier. Lorsque les auditeurs, avant l'entrée dans la communauté, semblent en progrès suffisant dans la volonté de vivre vertueusement, alors ils les introduisent. Ils font à part un groupe des commençants qu'on vient d'initier et qui n'ont pas encore reçu le symbole de la purification ; puis un autre, de ceux qui ont fourni les meilleures preuves de leur décision de ne vouloir rien d'autre que ce qui est approuvé des chrétiens. Parmi eux certains ont la charge d'enquêter sur la vie et la conduite des candidats, pour interdire l'accès de leur assemblée commune au gens coupables de fautes secrètes, mais d'accueillir les autres de toute leur âme et les rendre meilleurs chaque jour[781]. » Quant à Hippolyte de Rome, il nous livre au troisième siècle dans *La Tradition apostolique*[782], un des témoignages les mieux élaborés et détaillés de la pratique catéchétique des premiers temps depuis la présentation des nouveaux convertis jusqu'à leur admission aux sacrements de l'initiation chrétienne. L'initiation catéchétique débute par l'accueil des novices présentés par leurs accompagnants (probablement des laïcs) à ceux qui dans l'Église ont charge d'enseigner afin de vérifier leur intention profonde (n. 15). Il est bon d'observer que le dialogue initial sous forme d'interrogatoire se déroule en l'absence de la communauté ecclésiale. En effet l'introduction dans la famille des frères ne se faisait pas de facto. Les auditeurs devaient être au préalable soumis à un temps de formation et d'épreuves précédé par des enquêtes (n. 16). Puis s'ensuivait la formation catéchétique elle-même d'une durée maximale de trois ans. Elle consistait à *entendre la parole* (n. 17). Enfin au terme du parcours jalonné d'étapes, les catéchumènes qui n'étaient pas encore des *fidèles* (n. 18) priaient à part et recevaient l'imposition des mains soit par des clercs soit par des laïcs (n. 19). Pour les premiers chrétiens, la séparation des catéchumènes de la communauté des fidèles est la conséquence de l'impureté des premiers cités. Avant le baptême ils sont impurs et partant inaptes à célébrer certains rites réservés aux chrétiens perçus comme des *saints* tels que le baiser de paix comme le mentionne Hippolyte au n. 18 de la *Tradition apostolique*.

[781] Origène, *Contre Celse, Tome II (Livres III et IV)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel BORRET, Paris, Les Éditions du Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, 1968, page 51.
[782] Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique d'après les anciennes versions*. Introduction, traduction et notes par Bernard BOTTE, 2e édition, Paris, les Éditions du Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, 1968, 149 pages. Hippolyte aborde la question de l'initiation chrétienne dans la deuxième partie de son écrit aux nn. 15-21.

Saint Augustin[783] lui aussi dans son *De catechizandis rudibus* en réponse aux préoccupations d'ordre doctrinal et méthodologique du diacre Deogratias[784] relatives à l'annonce de l'Évangile, situe l'enjeu de la catéchèse dès les premières lignes de son introduction. Pour lui, la catéchèse concerne les nouveaux arrivants, les *débutants*[785]. Elle est une initiation à la foi chrétienne dont le but final est de faire des chrétiens, des témoins par la vie de la foi en Jésus-Christ[786]. De plus, l'admission des nouveaux ne se fait pas automatiquement car vu l'afflux de ceux qui se déclarent nouveaux convertis, une enquête sur leurs intentions réelles est nécessaire. Cependant l'enquête ne signifie pas une exclusion systématique si l'intention est fausse ou trompeuse. Car pour Augustin, l'intention du nouvel arrivant quel qu'en soit la nature peut être le point de départ d'une catéchèse propice à un bon discernement en vue d'une adhésion vraie à la foi chrétienne[787]. Enfin, il insiste sur une annonce kérygmatique adaptée au niveau social des demandeurs à partir de l'Écriture (Ancien et Nouveau Testament) avec une incidence éthique.

À travers le témoignage des Pères, on s'aperçoit que le but principal et essentiel de la catéchèse est ainsi défini : faire des chrétiens qui seront des croyants-pratiquants. Il s'agit d'une initiation, d'un cheminement qui aboutit à la possibilité de la rencontre personnelle du Christ. Car la catéchèse est une « école de foi [788]» où les apprenants sont invités à s'asseoir comme Marie dans l'Évangile (cf. Luc 10, 39) au pied de Jésus pour l'écouter et laisser la Parole de Dieu prendre corps dans leur cœur[789]. Il ne s'agit donc pas uniquement et essentiellement d'amener les catéchumènes à apprendre des choses, des vérités toutes faites, à acquérir la connaissance par exemple du nombre de livres de la Bible, du nombre des prophètes, du nombre des évangélistes, des apôtres, encore moins du nombre des sacrements, du nom du pape ou de l'évêque du lieu, et d'autres éléments ayant trait à la vie de l'Église nécessaires et légitimes. Il ne s'agit pas d'inculquer aux catéchumènes un savoir intellectuel mais de les conduire dans le sens vrai et étymologique de la pédagogie[790], à découvrir qui est Jésus et son message de salut afin de susciter en eux la conversion et la foi en sa personne et d'adhérer ainsi librement à son

[783] Saint Augustin, évêque d'Hippone, Père et Docteur de l'Église (354-430).
[784] Deogratias qu'Augustin appelle f*rère* était diacre à Carthage au moment de la rédaction du *De catechizandis rudibus*.
[785] Saint Augustin, *La première catéchèse (De catechizandis rudibus)*. Introduction et traduction de Goulven MADEC, Paris, Éditions Institut d'Études Augustiniennes, Coll. Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 2001, I, 1.
[786] Cf. Saint Augustin, *La première catéchèse (De catechizandis rudibus)*, I, 1.
[787] Cf. Saint Augustin, *La première catéchèse (De catechizandis rudibus)*, V, 9.
[788] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, PIERRE TÉQUI éditeur, 1997, n. 30.
[789] « Car la foi n'est pas le fait d'un corps qui s'incline mais d'un cœur qui croit. », Saint Augustin, La première catéchèse (De catechizandis rudibus), V, 9.
[790] Pédagogie vient de deux mots grecs : paidia (enfant) et agogè (conduire). La pédagogie est l'art de conduire les enfants au sens étymologique.

message d'amour et de salut. En effet l'on a souvent entendu dire par certains ex-chrétiens catholiques Ivoiriens ayant choisi d'aller ailleurs de tels propos : « À l'Église catholique, on ne nous apprend pas à connaître la Bible » ou « À l'Église, on nous cache des choses ou on ne nous apprend pas à prier véritablement, ou encore à connaître Jésus. ». Et c'est ce qui justifierait ce que nous pourrions qualifier de transhumance spirituelle, c'est-à-dire de ces chrétiens qui faute d'avoir été satisfaits vont ailleurs pour un mieux-être spirituel voire matériel, quitte, s'il le faut à passer d'Église en Église. L'une des raisons de ces départs est peut-être le fait que la catéchèse est restée traditionnelle, se cantonnant dans une forme de transmission de notions à connaître et à faire et non pas dans un cheminement ou un processus conduisant à une rencontre véritable et personnelle du Christ. Il ne suffit pas de donner des choses à connaître par cœur mais de proposer quelqu'un Jésus-Christ, lui le Vivant, le Sauveur afin de permettre aux catéchumènes de devenir des chrétiens matures, adultes dans la foi pour témoigner du Christ dans toutes les circonstances de leur vie[791]. Pour ce faire, il faut une catéchèse à la fois kérygmatique et adaptée eu égard aux conditionnements socio-culturels des apprenants. Le contenu et la méthode catéchétiques doivent tenir compte des réalités nouvelles qui sont les leurs. On ne peut donc pas proposer par exemple les ouvrages des années des premiers temps de l'annonce de la foi en Côte d'Ivoire au motif parfois économique (il faut épuiser le stock d'ouvrages édités)[792]. Entre la première évangélisation, celle des missionnaires et la nouvelle, l'époque actuelle, les choses ont vite évolué, les mentalités aussi. Il faut une catéchèse nouvelle dans l'optique de la nouvelle évangélisation qui tienne compte des besoins et des attentes spirituels ainsi que d'autres aspirations de tous ordres du peuple à évangéliser dans toutes ses composantes, enfants, jeunes et adultes. Il faut sortir du système scolaire de la catéchèse comme nous l'avions connu autrefois pour entrer dans la proclamation kérygmatique qui consiste à proposer Jésus et son message d'une part comme première annonce pour susciter la conversion et d'autre part passer à l'étape de l'initiation systématique. L'initiation systématique se fonde sur la Révélation divine, la Tradition vivante et les documents du Magistère en lien et non en opposition avec le vécu des catéchisés et revient à éduquer la foi des catéchumènes (déjà baptisés enfants ou non, jeunes et adultes déjà évangélisés ou non). Ceci pour les aider dans leur croissance et l'expression visible de leur foi en vue d'un véritable et profond engagement de toute leur vie à la suite du Christ : « La catéchèse est la forme particulière du ministère de la Parole qui fait mûrir la conversion initiale, jusqu'à ce qu'elle devienne une profession de foi

[791]« Le catéchuménat n'est point un simple exposé des dogmes et des préceptes, mais une formation à la vie chrétienne intégrale et un apprentissage mené de la façon qui convient ; formation et apprentissage par lesquels les disciples sont unis au Christ leur Maître. », AG 14, a.

[792] Une telle approche de la catéchèse nous conduirait à une catéchèse mercantile ou commerciale.

vivante, explicite et agissante […][793]. » La catéchèse se résume ainsi à annoncer non pas seulement un ensemble de données à connaître aussi bonnes soient-elles[794] encore moins uniquement des prescriptions morales à observer[795] mais à présenter Jésus, son objet unique et sa Parole comme source de salut et d'espérance pour tous les hommes. La catéchèse est hautement et principalement christo-anthropocentrique en ce sens que toutes les méthodes et tout l'enseignement catéchétiques doivent avoir d'une part pour centre, racine et axe Jésus-Christ, révélation du visage de Dieu-Père dans le don de l'Esprit Saint, lui qui est au cœur de toute célébration liturgique de la foi. Et d'autre part, ils doivent insister sur le fait que l'homme est le bénéficiaire du message du salut. En effet, le mystère de l'Incarnation dévoile la place de choix de l'homme dans l'Histoire du salut car le Verbe en se faisant chair, proclame la dignité de l'homme et lui manifeste qu'il est l'objet de toute l'attention divine. Jésus le dit clairement : « Dieu, en effet, a tant aimé le monde qu'il lui a donné son Fils unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle. » (Jean 3, 16). Tel est l'enseignement de la Constitution *Dei Verbum* sur la Révélation divine : « Après avoir, à bien des reprises et de bien des manières, parlé par les prophètes, Dieu ‘‘en ces jours qui sont les derniers, nous a parlé par son Fils’’ (Héb. 1, 1-2). Il a envoyé en effet son Fils, le Verbe éternel qui éclaire tous les hommes, pour qu'il demeurât parmi eux et leur fit connaître les secrets de Dieu (cf. Jean 1, 1-18). […] C'est donc lui – le voir, c'est voir le Père (cf. Jean 14, 9) – qui, par toute sa présence et par la manifestation qu'il fait de lui-même par paroles et œuvres, par signes et miracles, et plus particulièrement par sa mort et par sa résurrection glorieuse d'entre les morts, par l'envoi enfin de l'Esprit de vérité, achève en la complétant la révélation, et la confirme encore en attestant divinement que Dieu lui-même est avec nous pour nous arracher aux ténèbres du péché et de la mort et nous ressusciter pour la vie éternelle[796]. » Cet enseignement est relayé par l'Église dont la mission première est d'être envoyée. La catéchèse fait partie intégrante de ladite mission ecclésiale : « […] la catéchèse qui fait partie de la mission évangélisatrice de l'Église et qui en est un ‘‘ moment’’ essentiel, puise dans l'évangélisation le dynamisme missionnaire

[793] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, PIERRE TÉQUI éditeur, 1997, n. 82.

[794] La catéchèse sollicite, nous le savons l'intelligence, la mémoire des catéchumènes. Il y a des notions à connaître comme par exemple le sens de certains mots dans l'étude de l'Écriture, la culture du temps de Jésus, la vie et l'histoire de l'Église. Mais tout cela doit être mis au service de la foi des catéchumènes.

[795]« Parfois on attend surtout de la catéchèse qu'elle inculque une saine morale. Tel n'est pas son but, ni son rôle. On n'y apprend pas un code de bonne conduite. Elle essaie, certes, de transmettre au mieux le très haut idéal humain qui traverse et oriente l'histoire judéo-chrétienne. Mais ce à quoi nous tenons comme chrétiens, ce n'est jamais une liste d'ordres ou d'interdits à respecter, établis une fois pour toutes par d'autres et intouchables. La loi pour nous est un don, non un fardeau. Ayant appris que nous sommes aimés, nous nous savons aimables, nous-mêmes et les autres ; aimés de Dieu, nous connaissons notre dignité et en même temps celle des autres. », Madeleine LE SAUX, *La catéchèse. Un service, une passion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 71.

[796]*DV* 4 a.

qui la féconde du dedans et lui donne son identité propre. Le ministère de la catéchèse est donc un service ecclésial fondamental dans l'accomplissement du mandat missionnaire de Jésus[797]. » Saint Jean-Paul II emploie l'expression « un devoir sacré et un droit imprescriptible[798] » de l'Église. Il affirme par-là le caractère primordial de la catéchèse qui est inhérente à la vie de l'Église. Nous pourrions même dire que sans catéchèse il n'y a pas d'Église dans la mesure où la vie et la croissance de l'Église par l'admission de nouveaux ou la génération de nouveaux membres en dépendent très étroitement. La catéchèse est une mamelle vitale pour l'Église. De plus l'activité catéchétique de l'Église traverse le temps car elle est de toutes les époques.

Si le but premier de la catéchèse est de transmettre la foi et par-là de favoriser une expérience personnelle du Christ par le catéchisé, la catéchèse est également un facteur d'insertion communautaire.

1.2.2. L'insertion communautaire

Ceci nous amène à aborder un autre but de la catéchèse, l'insertion communautaire ecclésiale des catéchumènes et catéchisés. Étant donné que la catéchèse est une donnée essentielle et importante de l'Église, elle a aussi pour objectif de susciter le sens de l'Église aux catéchumènes en leur révélant la dimension ecclésiale de la foi. En effet la foi se vit et se célèbre non pas seule mais ensemble avec les frères et sœurs en Christ, avec-les-autres. L'insertion se traduit singulièrement par l'initiation à la participation de la célébration eucharistique, le lieu solennel où la communauté prie, célèbre sa foi et trouve son fondement ainsi que son identité profonde. C'est aussi le sens de la célébration des étapes catéchuménales telles que *l'entrée en catéchuménat, le temps du catéchuménat, l'ultime préparation* (*l'appel décisif, les trois scrutins* et *une journée de récollection spirituelle*)[799] qui ont lieu le plus souvent au cours de la célébration eucharistique[800]. Les différentes étapes relatives à l'intégration ecclésiale du catéchumène font partie de la tradition de l'Église telle que nous le relatent les Pères. Ambroise de Milan[801] par exemple, en ce qui concerne les catéchumènes, y met un point d'honneur. En effet juste avant la réception du baptême, les catéchumènes après l'étape des scrutins, des

[797] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, PIERRE TÉQUI éditeur, 1997, n. 59.
[798]JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps. Exhortation apostolique Catechesi tradendae*, Paris, Le Centurion, 1979, n.14.

[799] Pour les différentes étapes catéchuménales, voir *La célébration des sacrements* de Pierre JOUNEL, Paris, Desclée, 1996.
[800] Cf. *AG* 14, a.
[801] Ambroise de Milan (340-397), évêque de Milan de 374 à 397. Docteur de l'Église. Dans le cadre de l'initiation catéchétique, il a écrit trois œuvres majeures qu'on retrouve dans la Collection Sources Chrétiennes, in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. Introduction, texte, traduction, note et index par Dom Bernard BOTTE, 2e édition, Paris, Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, Nº 25 bis, 2007,233 pages. Nous avons *Explanatio Symboli*, *De Sacramentis* et *De Mysteriis*.

enquêtes pour vérifier s'ils sont aptes à devenir chrétiens et le rite de l'exorcisme sont introduits dans la compréhension du *Symbole de la foi*[802] par l'évêque lui-même, perçu comme « [...] notre trésor le plus intime[803]. » Ceci a un double but : faire comprendre aux catéchumènes que leur foi s'inscrit dans celle des premiers chrétiens à commencer par les apôtres (la dimension apostolique de la foi) telle que l'Église l'a toujours reçue et transmise et les garder de toute hérésie. Saint Augustin quant à lui fait cas de la signation sur le catéchumène conformément aux usages de l'Église après son adhésion formelle aux enseignements reçus : « Ces choses dites, il faut demander au candidat s'il croit ces vérités et désire y conformer sa vie. Quand il aura répondu affirmativement, il faut le marquer du signe de la croix, suivant le rite, et agir à son égard selon la coutume de l'Église.[804] » Ainsi, dès ses premiers pas jusqu'à la fin son initiation chrétienne par la réception des sacrements de baptême, de l'eucharistie et de la confirmation, le catéchumène est pris en charge par la communauté ecclésiale (représentée particulièrement par les parrains et marraines), au sein de laquelle sa foi naissante se développe, grandit, s'affermit et se déploie pour parvenir à maturité. En effet, au cours du cheminement catéchuménal, « […], l'Église transmet la foi qu'elle-même vit : son intelligence du mystère de Dieu et de son dessein de salut […] L'Église transmet la foi d'une manière active, elle la sème dans le cœur des catéchumènes et des catéchisés, pour féconder leurs expériences les plus profondes. […] Le catéchuménat devient ainsi un centre fondamental de développement de la catholicité et un ferment de renouveau de l'Église. En transmettant la foi et la vie nouvelle – par l'initiation chrétienne – l'Église agit comme la mère des hommes qui engendre des fils conçus du Saint-Esprit et nés de Dieu[805]. » Ainsi, est-ce au sein de la communauté que le catéchumène apprend à prier, à célébrer sa foi par sa participation à l'eucharistie dominicale de préférence afin de vivre des sacrements plus tard. De plus la foi que l'Église transmet aux catéchumènes ne lui est pas innée. Elle lui vient d'une longue et riche tradition qui a une origine vétérotestamentaire car elle part d'Abraham *le père des croyants* pour s'enraciner profondément en Jésus en qui s'accomplit toute l'Écriture. Jésus on le sait, durant son ministère terrestre, communique la foi à ses apôtres, ces derniers à leurs successeurs et par le biais de l'Église jusqu'à nous. Par conséquent, le catéchumène comprend qu'il n'est pas né chrétien, se

[802] Cf. *Explanatio Symboli* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. Introduction, texte, traduction, note et index par Dom Bernard BOTTE, 2e édition, Paris, Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, No 25 bis, 2007, n.1.
[803] *Ibidem*, *Explanatio symboli* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. Introduction, texte, traduction, note et index par Dom Bernard BOTTE, 2e édition, Paris, Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, No 25 bis, 2007, n.1.
[804] Saint Augustin, *La première catéchèse (De catechizandis rudibus)*, XXVI, 50. Pour les rites décisifs avant le baptême de l'exorcisme, de l'exsufflation et de la signation sur certaines parties du corps (le front, les oreilles et les narines) faits par l'évêque lui-même aux catéchumènes jugés dignes de la vie nouvelle, Hippolyte en fait cas au n. 20 de *La Tradition apostolique*.
[805] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, Pierre TÉQUI éditeur, 1997, nn. 78-79.

découvre chrétien, non pas solitaire mais solidaire des autres, porté par la foi de toute une communauté. Il se découvre frère parmi les frères, occupe une place propre au sein de la communauté des frères, communauté dans laquelle il est invité à s'engager en toute liberté et responsabilité. La catéchèse fait donc prendre conscience de la nécessité d'un engagement responsable dans l'Église. Voilà pourquoi il serait bien de coupler enseignement catéchétique et insertion dans un groupe, un mouvement ou une association de l'Église tels que le service liturgique (servants d'autel pour les enfants, la chorale, l'équipe de lecteurs), les CEB, le Renouveau charismatique, la Légion de Marie, etc… Il existe au sein de nos paroisses une multitude de propositions en ce sens.

Cependant, par expérience et sur le terrain, nous constatons que la question de la participation des catéchumènes aux diverses entités paroissiales est de l'ordre de l'obligation. En effet, dès leur premier pas, il leur est demandé d'intégrer un groupe, un mouvement ou une association d'Église. À cette fin, il est organisé en début d'année pastorale, des journées de lancement et de présentation des diverses composantes de la paroisse (enfants, jeunes, adultes), dans le but d'avoir de nouveaux membres. Ce qui est tout à fait légitime. Mais là où réside le problème est le fait que les catéchumènes sont tenus d'en faire partie au risque de voir leur année être invalidée. Cette forme d'obligation est même accentuée par un carnet de présence aussi bien aux messes dominicales qu'aux activités ou rencontres de ces entités paroissiales. Le danger d'une telle approche est la non-participation à ces structures paroissiales, une fois les sacrements reçus. Nous pensons qu'il serait préférable, à la lumière de l'Évangile voire de la pédagogie divine, de changer d'approche et par des propositions, de montrer le bien-fondé des mouvements et autres groupes paroissiaux pour la croissance et la structuration de la foi des catéchumènes car l'adhésion au Christ ne se fait pas par pression mais par proposition. Dans tout l'Évangile, Jésus n'oblige personne à le suivre ou à croire en lui et en son message. Il se révèle, il appelle, il invite. Ses auditeurs sont libres de dire oui ou non. Il suffit de se référer à l'appel des disciples (Matthieu 4, 18-22 ; Marc 2, 13-17), à son adresse envers l'homme riche (Matthieu 19, 16-22) et à son invitation envers trois auditeurs à tout abandonner pour marcher à sa suite (Luc 9, 57-62). L'Évangile n'opprime pas, il se donne. De surcroît, dire que la catéchèse a une dimension ecclésiale revient à insister sur la responsabilité de toute la communauté ecclésiale dans la mise en place des structures de formation, méthodes et choix catéchétiques d'une part et d'autre part dans l'accueil des catéchumènes. La communauté doit accorder toute son attention au suivi des catéchumènes. Dans le cas contraire comme l'indique

Jean-Paul II, elle court le « […] risque de se stériliser [..][806]. » La communauté ecclésiale est comme le sein d'une mère à l'intérieur duquel se développe l'embryon. Pour que l'embryon puisse arriver à maturité et que l'enfant vienne au monde en excellente santé, la mère prend toutes les précautions nécessaires tant psychologique, alimentaire, morale et physique. La communauté agit ainsi à l'égard des catéchumènes. Le parcours catéchétique est comme une période de gestation pour l'Église au cours de laquelle elle (l'Église) leur donne en effet tout le soin nécessaire, toute la vigilance requise et toute la sollicitude qui est la sienne afin que les catéchumènes progressent sereinement dans leur foi à la suite du Christ jusqu'au jour de leur enfantement, le baptême.

1.2.3. La catéchèse permanente

Toutefois, la catéchèse ne se limite pas au parcours initial et ne s'achève pas par la réception des sacrements de l'initiation chrétienne[807]. Elle se poursuit après la fin du cycle initiatique. C'est la catéchèse permanente. Ambroise de Milan dans le *De Sacramentis*[808] et Cyrille de Jérusalem[809] dans les *Catéchèses mystagogiques*[810], nous en donnent l'exemple. En effet au lendemain de la réception des sacrements de l'initiation au cours de la Vigile pascale, Ambroise de Milan fait une catéchèse mystagogique aux néophytes. Il justifie son propos en affirmant qu'avant le baptême, ce qui prime, c'est la foi : « J'aborde l'explication des sacrements que vous avez reçus. Il n'aurait pas convenu de la donner plus tôt, car chez le chrétien la foi vient en premier. Aussi donne-t-on, à Rome, le nom de fidèles à ceux qui ont été baptisés, et notre père Abraham a été justifié par la foi, non par les œuvres. Vous avez reçu le baptême, vous avez la foi[811]. » On découvre ainsi que le but de la catéchèse est de faire d'abord des catéchumènes des croyants. Devenus chrétiens par le baptême, ils peuvent maintenant être introduits dans la compréhension des sacrements de la foi et des mystères chrétiens (*De*

[806]JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps. Exhortation apostolique Catechesi tradendae*, Paris, Le Centurion, 1979, n. 24.

[807] En Côte d'Ivoire, de manière générale, le parcours catéchétique dure 5 ans. Les trois premières années se soldent par l'administration du sacrement du baptême et la première communion. La quatrième année est celle de la profession de foi et la cinquième se termine par la réception du sacrement de la confirmation. Cependant des aménagements sont faits pour les adultes (4 ans) et pour ceux qui se préparent au sacrement du mariage.

[808]*De sacramentis* comporte six livres. Les livres I, II et III portent sur le baptême. Les livres IV et VI traitent de l'eucharistie. Le livre VI est une instruction sur la confirmation.

[809] Cyrille de Jérusalem (315-387), Père de l'Église, évêque de Jérusalem (350-387).

[810] Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes par Auguste PIÉDAGNEL, traduction par Pierre PARIS, 2e édition, Paris, Les Éditions du Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, 2009, 236 pages. Les *Catéchèses mystagogiques* se subdivisent en cinq enseignements : Renonciation et profession baptismale ; le mystère du baptême ; la chrismation ; le corps et le sang du Christ ; la célébration eucharistique.

[811] Cf. *De Sacramentis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, Livre premier, I. n.1.

Mysteriis[812]). Voilà pourquoi, tout au long de son discours, Ambroise aborde la question du baptême[813], de l'eucharistie[814] et de la confirmation[815] à partir de références scripturaires. La Parole Dieu est le fondement de toute sa catéchèse. Les écrits de Cyrille de Jérusalem sur ce sujet comportent eux aussi quelques similitudes avec ceux d'Ambroise de Milan entre autres l'explication des sacrements après l'administration des sacrements[816], le rejet du mal et la confession de la foi chrétienne[817], l'invocation de la Sainte Trinité lors du baptême comme rite d'immersion et de passage de la mort à la vie[818] et l'eucharistie comme sacrement de la présence réelle du Christ[819] habilitant les baptisés à prendre part à la nature divine[820]. Dans ses catéchèses sur les sacrements perçus comme mystères chrétiens, il voudrait éclairer ses auditeurs sur le sens et la portée salvifique et eschatologique des rites célébrés la nuit de Pâques auxquels ils ont pris part en tant que nouveaux membres de la communauté ecclésiale. Les sacrements en effet, introduisent les chrétiens dans la communion au Christ, source et origine de leur salut et les orientent vers les fins dernières en Dieu. D'où son invitation dans sa conclusion à les observer et à les vivre fidèlement : « Conservez inviolablement ces traditions et gardez-vous vous-mêmes sans achoppement. […] Que le Dieu de la paix vous sanctifie totalement, et que votre corps et votre âme et votre esprit soient gardés intacts à l'Avènement de notre Seigneur Jésus-Christ, à qui soit la gloire pour les siècles des siècles. Amen.[821] »

---

[812] Dans le *De Mysteriis* qui reprend les mêmes thématiques que le *De sacramentis*, Ambroise de Milan affirme qu'il aurait été inconvenable de parler des mystères chrétiens à des non-initiés : « À présent les circonstances nous invitent à parler des mystères et à vous donner l'explication même des sacrements. Si nous avions pensé y faire allusion avant le baptême, alors que vous n'étiez pas encore initiés, on aurait estimé que c'était de notre part commettre une trahison plutôt qu'enseigner une tradition. », *De Mysteriis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, I. n.2.

[813] Ambroise de Milan affirme aux néophytes que le baptême, précédé des rites pré-baptismaux que sont la signation sur les oreilles et le nez (le rite de l'*apertio* ou ouverture), l'onction d'huile sur tout le corps, la renonciation au mal et la profession de foi, est le sacrement de la purification de l'âme, un rite de passage, don de la Sainte Trinité, sacrement de guérison, de régénération et de sanctification. Il est aussi un sacrement à caractère indélébile.

[814] L'eucharistie est le sacrement du don du Christ sous les espèces du pain et du vin et un sacrement de la grâce du Christ.

[815] La confirmation est le sacrement du don l'Esprit Saint qui nous procure ses dons et nous aide à prier de manière qualitative.

[816] « Je désirais depuis longtemps, enfants authentiques et tant désirés de l'Église, vous entretenir de ces spirituels et célestes mystères. Mais parce que je savais fort bien qu'on e fie beaucoup mieux à la vue qu'a l'ouïe, j'attendais l'occasion présente, afin de vous trouver, après cette grande soirée, plus à même de saisir ce qu'on vous dit, et de vous conduire par la main dans la prairie lumineuse et embaumée de ce paradis. […] laissez-nous vous donner cette instruction exacte, afin que vous sachiez le sens de ce qui s'est passé pour vous en cette soirée baptismale. », Première catéchèse mystagogique in Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, 1. Cf. aussi *De Mysteriis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, I. n.2.

[817] Première catéchèse mystagogique in Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, 4-11. Cf. aussi *De Sacramentis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, Livre Premier, II, n.5-8 et Livre Deuxième, VII, n. 20-22.

[818] Deuxième catéchèse mystagogique in Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, 4-7. Cf. aussi *De Sacramentis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, Livre II, VI. n.16-19-VII, n. 24.

[819] Quatrième catéchèse mystagogique in Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, 3-6.9. Cf. aussi *De Sacramentis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, Livre IV, IV, n.14-16.19-20 et V, n. 21-29.

[820] Quatrième catéchèse mystagogique in Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, 3 et *De Sacramentis* in Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, Livre VI, I, n. 4.

[821] Cinquième catéchèse mystagogique in Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, 23.

La catéchèse permanente consiste à la poursuite de la formation des chrétiens soit par des conférences périodiques, soit par des enseignements hebdomadaires appelés catéchèse paroissiale durant le temps de Carême, soit par des études au sein de cercles théologique et biblique. Le but de la catéchèse permanente est de consolider la foi des chrétiens et partant leur relation et leur communion au Christ pour une prise en charge personnelle et un témoignage authentique dans leur vie quotidienne.

Ainsi, l'importance de la catéchèse exige une réelle implication des prêtres Ivoiriens en réponse à l'avertissement du pape Jean-Paul II : « Les Pasteurs, en vertu même de leur charge, ont, à divers niveaux, la plus haute responsabilité pour la promotion, l'orientation, la coordination de la catéchèse[822]. » Jean-Paul II dans l'interpellation des prêtres va encore plus loin en les conjurant de s'y engager totalement : « […] vous, ministres de Jésus Christ, je vous supplie de toutes mes forces : ne permettez pas que, par un certain défaut de zèle, par suite de quelque malencontreuse idée préconçue, les fidèles restent sans catéchèse. Que l'on ne puisse pas dire : '' Les petits enfants réclament du pain : personne ne leur en partage !''[823]. » Les prêtres Ivoiriens ne peuvent pas la banaliser ou la reléguer au second plan. Ils doivent s'y intéresser de très près soit en assurant la formation des catéchistes laïcs, soit en intervenant auprès des catéchumènes par la prise en charge de certains groupes ou bien par des interventions lors des grands temps forts de l'Église que sont l'avent et le carême. Notre expérience d'aumônier paroissial de la catéchèse nous permet de prendre conscience de l'urgence d'une présence nécessaire et active des prêtres dans ce domaine. Or le constat est que peu de prêtres s'y investissent même s'ils affirment à 41,18% que la priorité est accordée à la catéchèse contre 26,47% pour les campagnes d'évangélisation, 20,59% pour les conférences-débats et 11,76% pour les ouvrages comme d'autres formes privilégiées d'enseignement. L'enseignement catéchétique est perçu comme une activité de seconde zone ou un accessoire dans l'exercice du sacerdoce ministériel. La catéchèse serait négligée par ceux-là mêmes qui ont reçu mandat d'annoncer la Bonne Nouvelle du salut. Les prêtres ne s'y intéresseraient que pour des questions administratives – faire les statistiques sur le nombre de catéchumènes – et financières – les droits d'inscription et les casuels[824] versés à l'occasion de l'administration des sacrements de baptême, de l'eucharistie, de la confirmation et du mariage. On a l'impression que la catéchèse

[822]JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps...*, n. 16.

[823]JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps…*, n. 64.

[824] Le casuel est une offrande faite par les catéchumènes ou les chrétiens lors de la réception des sacrements de baptême, de la première communion, de la confirmation ou du mariage. Il s'agit d'une participation financière.

est une vocation au même titre que le sacerdoce ministériel pour les prêtres. De plus, la plupart des prêtres Ivoiriens s'érigent quasiment en architectes, entrepreneurs, bâtisseurs, constructeurs. On a développé toute une pastorale de la construction : qui sa chapelle d'adoration, qui sa grotte, qui un nouveau bâtiment… L'on oublie que notre première tâche est d'aider les chrétiens à rencontrer Jésus par l'enseignement surtout. On omet le bien-être spirituel des fidèles et on délaisse la catéchèse aux mains des laïcs fussent-ils bien formés parce qu'on est dissipés et dispersés par toutes sortes de tâches ou d'activités secondaires. Jean XXIII tire la sonnette d'alarme dans son Allocution au premier Congrès international des vocations : « La sainteté du prêtre, gage de vocations au sacerdoce » du 26 mai 1962) : « Que les prêtres enfin évitent de se laisser absorber par l'agitation du ministère et les occupations extérieures. Cet amour inconsidéré de l'action appauvrit l'âme progressivement et il ne peut donc pas se justifier par le bien de la paroisse ni par les multiples services à rendre au diocèse. […] Les prêtres ne doivent pas perdre de vue que leur charge consiste avant tout en ceci : offrir dignement le sacrifice de l'autel, annoncer la parole de Dieu, administrer les sacrements, assister les malades et particulièrement les mourants, enseigner la foi à ceux qui ne la connaissent pas. Tout le reste, tout ce qui ne rentre pas dans ces occupations-là, doit passer après ou être tout au plus toléré[825]. » Il est donc important que les prêtres Ivoiriens s'impliquent dans le champ catéchétique, qu'ils se préoccupent de la formation des chrétiens, une formation de qualité. Sinon, nous aurons des chrétiens formés au rabais en ce qui concerne la transmission de la foi. La catéchèse doit avoir un lien avec le vécu des catéchumènes. Voilà pourquoi l'engagement catéchétique est à prendre au sérieux. En effet si les prêtres veulent des chrétiens Ivoiriens capables de s'assumer et d'atteindre une certaine maturité spirituelle, humaine et morale, capables de résister aux vents contraires et de se sentir pris en charge intégralement par Dieu dont ils sont de la famille, ils doivent reconsidérer leur engagement dans l'action catéchétique et agir de concert avec les laïcs qui y sont partie prenante. L'engagement des prêtres à ce niveau passe par la prise en compte de la catéchèse comme donnée fondamentale de la pastorale paroissiale. Il s'agit d'inscrire la catéchèse au cœur de tout programme pastoral paroissial et de la percevoir comme la colonne vertébrale du dynamisme paroissial. Il requiert aussi une bonne formation théologique, spirituelle, pastorale et humaine des catéchistes et autres animateurs de la catéchèse, assurée par les prêtres eux-mêmes ou sous leur responsabilité. Il existe à Abidjan, à l'Université catholique de l'Afrique de l'Ouest et dans certains diocèses, des cours de théologie pour les laïcs. Les prêtres Ivoiriens pourraient exhorter les acteurs laïcs

[825]Philippe CHENAUX, *Les enseignements de Jean XXIII*, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice, 2000, pp. 284-285.

de la catéchèse à s'y inscrire[826]. Enfin, les prêtres doivent susciter l'intérêt de toute la communauté ecclésiale paroissiale pour la catéchèse. Il est bon de noter que pour une catéchèse concrète et efficiente, tous les protagonistes à savoir les prêtres, les catéchistes, les catéchumènes et la communauté ecclésiale doivent travailler de concert et se créer des plateformes de rencontre et d'échange.

Quel que soit le type de parole, homilétique ou catéchétique, le processus de la nouvelle évangélisation tant chantée exige un engagement concret des prêtres Ivoiriens dans la proposition d'une Parole de Dieu qui se voudrait salut. Il revient aux Africains comme le disait déjà le Pape Paul VI à Kampala, d'être leurs propres missionnaires. Par conséquent, aux prêtres, incombe l' de prendre à bras-le-corps l'annonce intégrale de l'Évangile dans ses dimensions homilétique et catéchétique pour des chrétiens renouvelés et partant pour une Côte d'Ivoire debout, ressuscitée et en mouvement. Le salut de la Côte d'Ivoire passe par ce chemin : la proposition d'une Parole de Dieu favorisant l'assomption de la culture de l'Ivoirien, de tout son être et devenir existentiel, d'une Parole de Dieu qui est réponse de vie, de joie et de foi, d'une Parole de Dieu dissipant les ténèbres de la peur, de la misère, de la maladie et de la mort. À la Côte d'Ivoire et aux Ivoiriens, le Christ dit : « L'Esprit du Seigneur est sur moi parce qu'il m'a conféré l'onction pour annoncer la Bonne Nouvelle aux pauvres. Il m'a envoyé proclamer aux captifs la libération et aux aveugles le retour à la vue, renvoyer les opprimés en liberté, proclamer une année d'accueil par le Seigneur. » (Luc 4, 18-19). Il est donc impérieux dans une floraison de paroles que les prêtres Ivoiriens fassent entendre la Parole libératrice du Christ. Mais comment ? Il y a donc la nécessité d'un va-et-vient entre la parole annoncée par les prêtres Ivoiriens et le vécu existentiel de leurs auditeurs, une sorte de dialogue entre eux. En effet, la Parole de Dieu proclamée doit interroger et informer la vie des chrétiens, et la vie des chrétiens doit à son tour questionner la parole annoncée. Les chrétiens ont des préoccupations et des attentes qui nécessitent des réponses à la fois claires et audacieuses à la lumière de la Parole de Dieu. Les prêtres Ivoiriens doivent le savoir, les avoir en tête, s'en soucier, les prendre à bras-le-corps et essayer d'y répondre. Cela passe par une implication des prêtres dans la formation des différentes composantes de la population paroissiale (jeunes, enfants, adultes, troisième âge, mouvements et groupes et associations, les CEB) à l'image du Christ qui dans l'Évangile manifeste sa proximité à tous ceux qu'il rencontre. D'où l'efficacité de son enseignement qui

[826] Nous avons participé à nos propres frais à ces cours de théologie pour les laïcs pendant l'année académique 1996-1997. À cette époque, nous étions animateur de la catéchèse jeunes. Nous y avons retiré un bénéfice certain qui nous a servi durant notre parcours au grand séminaire.

interpelle, engage et transforme radicalement la vie de ceux qui accueillent son message avec foi.

Ainsi donc les prêtres parlent au nom du Christ qui les a mandatés (cf. Luc 10, 16). Aussi, d'une part, ils doivent enseigner la vérité de Dieu et non pas la leur, la vérité de la Parole qui nourrit la foi de leurs auditeurs. Voilà pourquoi, ils sont invités à mettre cette Parole au centre de leur vie et de leur ministère**.** Ils sont tenus de la dire sans la travestir, ni lui faire dire ce qu'elle n'affirme pas. Et d'autre part, dans le cadre de la nouvelle évangélisation dont ils sont des acteurs incontournables, les prêtres dans leur prédication mettent un accent particulier sur la nécessité de susciter la foi et de l'approfondir. Ils présentent la foi en Jésus-Christ Sauveur et Espérance de l'homme ivoirien, de tout homme et de tout l'homme, par leur capacité à s'adapter aux réalités nouvelles et à se faire entendre et comprendre. Ils doivent faire émerger comme le dit la Congrégation pour le clergé, chez tous les chrétiens, une prise de conscience aiguë de« la vocation baptismale, c'est-à-dire la conscience d'avoir été appelés par Dieu à suivre le Christ de près et à collaborer personnellement à la mission de l'Église[827]. » Cependant, les prêtres n'agissent pas comme une caisse de résonnance. Témoins de la Parole qu'ils proclament, ils sont exhortés à en avoir fait eux-mêmes l'expérience par une grande familiarité avec cette Parole. Ainsi en amis de la Parole de Dieu qui les a libérés, ils pourront la proposer à leurs frères et sœurs comme Parole libératrice et source de Vie. L'on sait l'importance du motif de la vie pour les Africains en général et pour l'Ivoirien en particulier. L'Ivoirien se considère comme un être fait pour la vie. Voilà pourquoi il est ouvert à toute parole qui promeut la vie. Dans une Côte d'Ivoire submergée par les flots de la mort, la Parole de Dieu, parole de vie a sa place et sa nécessité. Les prêtres doivent donc annoncer Jésus-Christ, lui qui est Chemin, Vérité et Vie (cf. Jean 14, 6) et rien d'autre.

La Parole accueillie et vécue conduit à la foi et donc à la réception des sacrements de la foi et ce sont les sacrements qui sont la racine et la source de la sanctification

[827] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Le prêtre, Maître…*, p. 20.

2. La sanctification par le sacrement de l'eucharistie

Pour 60% des prêtres Ivoiriens interrogés, la sanctification est la fonction la plus importante du ministère presbytéral[828]. Ce qui est contraire à l'énumération qu'en fait Vatican II qui insiste avant tout et d'abord sur l'enseignement. Les raisons sont les suivantes :

Synonyme de ressourcement et de croissance de l'être du prêtre, la sanctification qu'il connaît impacte qualitativement les fonctions d'enseignement et de gouvernement en donnant à la première la force d'une Parole dont l'expérience se veut témoignage partagé, et laissant la seconde être perçue comme service ecclésial : le prêtre sanctifie d'abord par la messe, la confession et tout autre sacrement avant d'enseigner et de gouverner. La vie du prêtre se résume en général à la messe ou aux sacrements, à gouverner ou gérer la paroisse et enfin à enseigner, quoique l'homélie demeure également un enseignement. Par rapport à la fonction du baptisé, prêtre, prophète. Roi. À partir de la sanctification comme objectif, l'enseignement pourrait prendre sa source et la gouvernance ses racines en Christ. La sanctification me paraît être le but ultime de la fonction sacerdotale, et les deux autres, les moyens d'y parvenir où l'enseignement occupe une place centrale. La fonction de sanctification est au cœur du ministère du prêtre car liée à l'eucharistie et ordonnée à elle. Ensuite vient l'enseignement de la Parole de Dieu et enfin le gouvernement. Beaucoup de temps pris par la fonction de gouvernement au détriment des deux autres. Toutes ces fonctions doivent aider le prêtre à sanctifier le peuple de Dieu. Ce n'est pas facile de faire un classement, ça forme un tout.

L'analyse des résultats obtenus montre deux choses : la fonction de sanctification est perçue comme le centre du ministère des prêtres qui informe les deux autres fonctions tout en étant le facteur principal de la sainteté des prêtres. L'on remarque ainsi que la sanctification est primordiale et cruciale pour les prêtres ivoiriens. Ceci en conformité avec la Parole de Dieu : « Soyez saints comme votre Père céleste est saint » (cf. Matthieu 5, 18 ; *LG 40*). Tel est le dessein de Dieu arrêté de toute éternité. Le Christ lie la sainteté des disciples à celle du Père. L'homme est ainsi invité à y participer. Sanctifier une personne, c'est la « mettre en contact avec Dieu, avec son être de lumière, de vérité, d'amour pur[829]. » Or le Christ est le seul capable de sanctifier l'homme comme le dit l'Épître aux Hébreux (cf. Hébreux 10, 29 ; 13, 23), dans la mesure où la sanctification est une œuvre de Dieu (cf. Philippiens 2, 12-13). Cependant dans

[828] Pour **les laïcs, nous avons obtenu pour la sanctification 39,02% ; le gouvernement, 8, 94% et réponses nulles, 4,07%.**

[829] BENOÎT XVI, *Le prêtre, don…*, p. 55.

son ministère de salut, le Christ s'associe des hommes qui par le sacrement de l'ordre, deviennent eux aussi des canaux de sanctification au titre d'intendants. La fonction de sanctification est mise en œuvre dans l'administration des sacrements. En effet Dieu se communique et nous communique sa vie par les sacrements notamment dans l'eucharistie.

Pour le magistère ecclésiastique, l'eucharistie est le mémorial de la passion, de la mort et de la résurrection du Christ au cours duquel le Christ sous les espèces du pain et du vin consacrés s'offre au Père et à l'humanité pour le salut du monde. Sacrement de la présence réelle du Christ parmi les hommes conformément à sa volonté exprimée au soir du Jeudi Saint, l'eucharistie demeure la source et le sommet de toute la vie de prière de l'Église et partant de tous ses membres (*CD 30,2*). De plus la présence réelle du Christ confère à l'eucharistie la prééminence sur tous les autres sacrements dans la mesure où elle demeure leur point de départ et d'arrivée. En d'autres termes, les autres sacrements ne se comprennent et ne se vivent réellement que dans leur lien avec l'eucharistie même s'ils peuvent être célébrés en dehors de toute liturgie eucharistique (*SC 7 ; PO 5,2*)[830]. Au cœur de l'eucharistie il y a des acteurs incontournables, les prêtres habilités à offrir le sacrifice eucharistique en vertu de leur configuration sacramentelle au Christ Chef et Tête pour la Gloire de Dieu et le salut du monde. Ainsi, se sanctifient-ils eux-mêmes tout en sanctifiant le peuple de Dieu.

2.1. Les prêtres se sanctifient dans l'eucharistie

Selon Vatican II repris par le code de droit canonique de 1983 (l'actuel code), les prêtres sont invités à célébrer l'eucharistie une fois par jour (quotidiennement). Contrairement à la récitation de l'Office des heures qui demeure une obligation pour les clercs (à partir du diaconat)[831], la célébration quotidienne de l'eucharistie malgré sa place primordiale et essentielle dans la vie des prêtres en tant que « leur fonction principale » (PO 13,3) ou encore

[830] Canon 897 : « Le sacrement le plus vénérable est la très sainte Eucharistie dans laquelle le Christ Seigneur lui-même est contenu, offert et reçu, et par laquelle l'Église vit et croît continuellement. Le Sacrifice eucharistique, mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur, dans lequel le Sacrifice de la croix est perpétué au long des siècles, est le sommet et la source de tout le culte et de toute la vie chrétienne, par lequel est signifiée et réalisée l'unité du peuple de Dieu et s'achève la construction du Corps du Christ. En effet, les autres sacrements et toutes les œuvres d'apostolat de l'Église sont étroitement liés à la très sainte Eucharistie et y sont ordonnés. », Code de droit canonique annoté, Paris, Bourges, Éditions Cerf/Tardy, 1989, 1115 pages. Thomas d'Aquin affirme lui aussi l'excellence de l'eucharistie sur tous les autres sacrements en insistant sur trois points. D'abord dans l'eucharistie, nous avons la présence réelle du Christ ; ensuite tous les sacrements ont pour fin ultime l'eucharistie ; enfin le but du sacrement de l'eucharistie qui est de l'ordre du spirituel est plus important que le but des autres sacrements qui est de l'ordre du matériel, dans la *Somme Théologique, Les Sacrements, IIIa Q 60-65,* traduction française par A.-M. ROGUET, Paris, Les Éditions du Cerf, 1945, pp. 191-196.

[831] Canon 276, § 2, n.3 : « Les prêtres ainsi que les diacres qui aspirent au presbytérat sont tenus par l'obligation de s'acquitter tous les jours de la liturgie des heures selon les livres liturgiques propres et approuvés […] », *Code de droit canonique annoté.* Cf. aussi le canon 1174, §1.

« le centre et la racine » (PO 14,2) de leur vie se décline ou s'appréhende en termes de convenance : « Il leur est vivement recommandé de célébrer la messe tous les jours […] » (*PO 13*,3 ; cf. aussi le Canon 904). L'eucharistie journalière n'est pas une obligation pour les prêtres. Cependant elle n'en demeure pas moins le point focal de leur sanctification, mais comment ?

2.1.1. L'eucharistie est une prière d'action de grâces

Le terme ''eucharistie'' (action de grâces) provient de Luc 22, 19 et 1 Corinthiens 11, 24. « ''Repas du Seigneur'' (1 Co 11, 20) et ''fraction (=partage) du pain'' (Ac 2, 42 ; cf. 20, 7) se réfèrent au dernier repas (ou ''cène'') de Jésus avec ses disciples avant sa mort. Il a lieu lors de la dernière soirée (''plus désormais'' : Luc 22, 18 ; cf. Mt 26,29 ; Mc 14, 25), ''quand l'heure est venue'' (Luc 22, 14-20), ''la nuit où Jésus est livré'' (1 Co 11, 23-27). Selon Jn 13, le repas est pris aussi la nuit, mais les paroles eucharistiques sont évoquées dans le discours de Jn 6 (v. 51-58)[832]. »

Comme le dit son étymologie, l'eucharistie est une action de grâces de l'homme envers Dieu. L'eucharistie manifeste l'attitude de gratitude de l'homme à l'égard du dessein de salut de Dieu envers lui, lequel dessein se déploie dans la célébration des sacrements et de manière particulière dans l'eucharistie. Aussi les prêtres en célébrant l'eucharistie témoignent de leur acte de remerciement envers Dieu qui les a appelés, choisis et consacrés pour une mission bien précise : être ses porte-parole dans le monde et les canaux d'où découlent les grâces de salut. Ainsi donc dans le culte eucharistique, les prêtres se découvrent non pas détenteurs du salut mais des intendants du Mystère de la foi qui dépasse leur personne. Cela requiert par conséquent chez eux une vive conscience de leur petitesse face à la grandeur de Dieu et partant de l'humilité et du respect. Les prêtres Ivoiriens ne peuvent pas se mettre en marge d'une telle attitude. L'humilité, la simplicité de vie et le respect doivent être des réalités bien présentes dans leur vie. Telles sont quelques-unes des attentes des fidèles laïcs à leur égard.

Mais l'eucharistie est avant tout une prière, celle du Christ au Père pour la Gloire de Dieu et le salut des hommes et celle des hommes au Père par le Christ dans le Saint-Esprit. En effet, au cœur de l'eucharistie il y a le Christ qui présente au Père les supplications des hommes pour leur salut et leur rémission (cf. Hébreux 5, 7). Cela est aussi valable pour l'Église en général et particulièrement pour les prêtres qui président l'eucharistie au nom du Christ Chef et

[832] Maurice CARREZ, *art. « Eucharistie »*, dans Jean-Yves Lacoste, al., *Dictionnaire critique de théologie*, p. 516, col. 2.

Tête, *in nomine Christi Capitis*. D'où l'incessante invitation faite aux prêtres Ivoiriens à plus de recueillement lors des célébrations eucharistiques selon 89,07% des personnes sondées[833]. Aussi pourquoi le recueillement est-il vivement recommandé aux prêtres Ivoiriens ? Voici quelques-unes des raisons au vu de nos résultats :

L'eucharistie est la prière la plus importante pour les chrétiens ; elle est une valeur (en perte de nos jours). Le recueillement favorise une meilleure communication avec Dieu, favorise lien avec Dieu, la communion, le cœur à cœur, la rencontre avec Jésus, l'écoute, l'union et l'intimité à Dieu présent dans le silence ; nourrir son âme ; favorise l'incarnation de la Parole de Dieu en nos cœurs, de concentration (à l'image de la Vierge Marie) ; la prière et le silence doivent être exigés aux fidèles. Pour la célébration eucharistique le prêtre doit insister sur le recueillement et la prière car c'est une communion au mystère du Christ et cela doit se faire vraiment dans le silence. La vie du Christ est centrée sur la prière.

Même si pour 3,37% d'Ivoiriens, il faut lier caractère festif et recueillement dans l'eucharistie et pour 5,04%, l'eucharistie demeure un moment de joie expressif car la messe est une action de grâce exprimée par des chants et danses, il n'en demeure pas moins que le recueillement y est souhaitable et souhaité au vu de la solennité et du caractère sacré du silence. Le recueillement eucharistique, facteur d'intériorité et de méditation est source de sanctification pour les prêtres puisqu'il leur permet de plonger dans l'intimité même de la Très Sainte Trinité. Or quiconque vit dans l'intimité du Dieu trois fois saint ne peut qu'être inondé de la vie divine. Car l'eucharistie est le moteur de notre divinisation et donc notre sanctification. Voilà l'un des fruits de l'eucharistie, mettre tout le monde et particulièrement les prêtres Ivoiriens au contact de Dieu qui les élève jusqu'à lui en faisant d'eux ses amis : « Je ne vous appelle plus mes serviteurs mais mes amis. » (Jean 15,15) Selon les attentes des laïcs, les prêtres Ivoiriens doivent beaucoup se consacrer à la prière et être des hommes de prière qui emmènent les laïcs à s'y investir.

Prière d'action de grâce au Père par le Christ, l'eucharistie est aussi un sacrifice.

2.1.2. L'eucharistie sacrifice de sanctification

L'Église catholique depuis le concile de Trente conçoit la messe, la célébration de l'eucharistie, comme un sacrifice non sanglant qui actualise le sacrifice sanglant du Christ en

[833]Nulles : 2,52% ; les 2 : 3,37% Festif (Chants/danses) : 5,04%

croix dont le but unique est le salut des Hommes. La messe a une nature sacrificielle car il s'agit au cours de sa célébration de l'offrande ou oblation du Christ, de son immolation et de la communion réalisée d'une part entre Dieu et les hommes et d'autre part entre les hommes eux-mêmes. Telles sont les caractéristiques propres de tout sacrifice qui se retrouvent dans l'eucharistie. Pour cela, nous allons analyser les récits de l'institution de l'eucharistie dans les Synoptiques : Matthieu 26, 26-29 ; Marc 14, 22-25 et Luc 22, 15-20.

Le contexte large du récit étudié nous situe à quelques jours de la Pâque juive mis en évidence par la question des disciples à Jésus : « Où veux-tu que nous te préparions le repas de la Pâque ? » (Matthieu 26, 17 ; cf. aussi Marc 14, 12 ; Luc 22, 8-9). La Pâque juive, la Pâque des pains sans levain est la célébration au cours de laquelle le peuple relit son histoire à la lumière de sa libération d'Égypte et de sa traversée de la Mer Rouge réalisée par Dieu. Il rend grâces à Dieu pour ses bienfaits et fait sa rénovation de foi. Le peuple fait mémoire (*zakkat* en hébreu et *anamnesis* en grec) et invoque l'évènement majeur du salut dans l'aujourd'hui de son existence (cf. Exode 12, 25-42). Le mémorial a lieu autour d'un repas et se fait par la bénédiction de la coupe et le partage du pain par le patriarche ou le père de famille. Jésus s'inscrit donc dans l'histoire sainte du peuple d'Israël et réalise sa Pâques en lien avec la Pâque juive. Nous sommes à la veille de sa passion, de sa trahison, de sa condamnation et de sa mise à mort sur la croix comme nous le disent les textes synoptiques par la suite. En effet juste après le dernier repas de Jésus suit sa passion. La proximité des évènements montre ainsi le lien entre le dernier repas de Jésus ou la Sainte Cène et sa mort sur la croix. Sur la croix Jésus se livre en sacrifice pour le salut de l'humanité par son sang versé. Or pour qu'il y ait sacrifice ou acte sacrificiel, il faut un oblat et une immolation qui se fait par le sang versé et un repas de communion. À la Cène, Jésus anticipe son sacrifice sur la croix par le don séparé de son corps et de son sang comme il l'affirme lui-même. En effet au cours de son repas ultime avec ses disciples, Jésus prend le pain, dit la prière de bénédiction et le rompt en disant que ce pain est son corps donné pour eux. Il en fit de même avec la coupe de bénédiction en affirmant que cette coupe concrétise la Nouvelle Alliance scellée dans son sang versé pour la multitude en vue du pardon des péchés. À la Cène, Jésus (l'oblat) se livre déjà de manière non sanglante, il se sacrifie. Les paroles simultanées sur le pain et le vin et leur don comme corps et sang du Christ séparément aussi signifient l'immolation du Christ qui accepte de mourir pour le salut de l'humanité instaurant de fait une Nouvelle Alliance entre Dieu et les hommes par la manducation du pain et du vin.

Que dire de l'eucharistie alors comme acte sacrificiel ? Quel lien faire entre eucharistie, Sainte Cène et croix ?

Pour l'Église depuis le Concile de Trente, la messe est la célébration sacramentelle du sacrifice du Christ sur la croix anticipée le soir du Jeudi Saint lors de la Sainte Cène. La XXII[e] Session de Trente du 17 septembre 1562[834] en réponse à Luther qui déniait tout acte sacrificiel à la messe l'affirme très clairement. En effet au chapitre premier, après avoir justifié l'instauration d'un nouveau sacerdoce au vu de la caducité du sacerdoce lévitique de l'Ancienne Alliance, le Concile de Trente déclare l'oblation du Christ au Père dans la messe comme la perpétuation de son sacrifice sanglant de la croix préfiguré à la dernière Cène selon la volonté et le commandement mêmes de Jésus. Il s'appuie fondamentalement sur les paroles du Christ : « Hoc facite in mem commemorationem » (« Faites cela en mémoire de moi ») en Luc 22, 19. Le concile de Trente établit de facto un lien entre la Cène et la croix, la Messe et la croix et entre la Cène et la Messe[835]. Pour Trente la Cène est une préfiguration de la croix et la messe est le signe visible et sacramentel du sacrifice de la croix, c'est-à-dire qu'elle rend présent ce sacrifice en vue de notre perfection. Au chapitre 2[e], Trente note qu'au cours de la messe célébrée pour le pardon des péchés, le Christ est à la fois le prêtre (le sacrificateur), la victime offerte et immolée (l'oblat) et l'autel en lien avec le Christ sur la croix. Cependant il y a une différence entre le sacrifice de la messe et celui de la croix qui ne signifie pas opposition ou réitération encore moins nouveauté de la messe par rapport à la croix. La différence se discerne au niveau du mode d'oblation. Sur la croix, le Christ s'offre de manière sanglante tandis qu'au cours de la messe son offrande a lieu de façon non sanglante. Mais les fruits rattachés aux deux modes d'oblation sont les mêmes : la rémission des péchés et le salut des hommes. Une autre différence se situe au niveau du sacrificateur. À la Cène, Jésus lui-même offre le pain et le vin qui deviennent son corps et son sang. Au cours de l'eucharistie, le pain et le vin sont reçus par les

[834] Le titre de la XXIIe Session est : Doctrine et canons sur le très saint sacrifice de la messe, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…,* p.1489 (732).

[835] Le lien entre la Sainte Cène et la messe (l'eucharistie) est aussi affirmé au Chapitre I du décret du 11 octobre 1551 lors de la Session XIII, *Décret sur le très saint sacrement de l'Eucharistie*, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…,* p. 1413 (694). « Le signe sacramentel de la messe reproduit celui de la Cène. Il refait ce qui y a été fait, mais avec la double différence que nous avons déjà signalée plus haut : la première est qu'entre les deux, l'immolation sanglante et la résurrection du Christ ont effectivement eu lieu ; la seconde est que désormais, le Christ n'agit plus par lui-même, mais par l'Église et par ses ministres : « ab Ecclesia, per ministros », dit le Concile de Trente. » (P. Joseph de Sainte-Marie, L'eucharistie salut du monde. Études sur le saint sacrifice de la messe. Sa célébration, sa concélébration, Paris, Les Éditions du Cèdre, 1982, p. 286).

prêtres qui s'approprient les paroles de Jésus lors de la prière de consécration des espèces eucharistiques.

La perception de l'eucharistie comme acte sacrificiel actualisant et la Cène et la croix selon Trente est fondée essentiellement sur la doctrine la messe comme sacrifice de saint Thomas. En effet Thomas part de sa définition générale du sacrement pour aboutir à l'acception de la messe comme étant la célébration du sacrifice du Christ. Dans son approche des sacrements, il s'appuie sur deux illustres auteurs : Augustin et Lombard[836].

Chez saint Augustin, le sacrement (*sacramentum*[837]) est une réalité polysémique : mystère, symbole, allégorie, rite sacré, rites chrétiens, signes[838].Le sacrement est un signe extérieur renvoyant à des réalités invisibles, divines et signe porteur de sens. Pour Augustin, tout tourne autour du Christ, du Mystère du Christ qui est ce à quoi renvoie et signifie le sacrement. Autrement dit, le Christ lui-même est la réalité divine à laquelle renvoie le sacrement[839]. Il définit le sacrement comme « ''forme visible de la grâce invisible'' »[840].

Comme Augustin, Lombard appréhende le sacrement comme un signe porteur d'une grâce invisible : « En effet on appelle proprement sacrement, ce qui est le signe de la grâce de Dieu et la forme de la grâce invisible, de telle sorte qu'il porte l'image de celle-ci et en soit la cause.[841] » Le sacrement est un signe divin renvoyant à une réalité invisible. Apparaît ici la notion de la causalité. Le sacrement est cause de la grâce de Dieu, un instrument, un canal de la grâce de Dieu. Le sacrement est une causalité instrumentale, une visibilité de la grâce de Dieu (*image*). Le sacrement est porteur de la grâce de Dieu[842].

---

[836]Pierre Lombard dont la pensée théologique a marqué pour une grande part les théologiens de son temps et même après lui, serait né entre 1095 et 1100 à Nomenonius. Son ouvrage majeur, les *Sententiae* (*Sentences*), rédigé entre 1155 et 1157 va fortement marquer toute la théologie médiévale. D'où le qualificatif « le Maitre des Sentences » ou « le Maitre » à lui attribué**.** Son ouvrage est subdivisé en quatre parties ou Livres : Livre I sur la doctrine trinitaire, Livre II sur la création, la grâce et le péché, Livre III sur la christologie, les vertus, les commandements et les dons et le Livre IV sur la théologie des sacrements et des fins dernières. Selon Marc OZILOU dans sa présentation des *Sentences* de Pierre Lombard, « les *Sentences* de Pierre Lombard se sont imposées en Europe du XII^e^ au XVI^e^ siècle comme manuel de théologie. Recueillant la pensée des Pères de l'Église, elles ont servi, à travers la réflexion des maîtres, à former quantité d'étudiants, mais surtout les grands docteurs médiévaux. », Pierre LOMBARD, *Les Quatre Livres des Sentences. Premier Livre*. Introduction, traduction, notes et tables par Marc OZILOU, Paris, Cerf, Coll. Sagesses Chrétiennes, 2012, p. 9. Cf. aussi les pp. 11, 16 et 18.

[837] Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution des sacrements*, Paris, Éd. Parole et Silence, Coll. Bibliothèque de la revue thomiste, 2008, p. 16

[838]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution* ..., pp. 16-17.

[839]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution* ..., pp. 16-17.

[840]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution* ..., p. 18.
[841]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution* ..., p. 25.
[842]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution* ..., p. 25.

Mais c'est à partir de Thomas d'Aquin que se développe une réflexion systématique sur les sacrements en général par la validation du septénaire sacramentel fixé au XIII^{e} siècle.

D'abord sa définition du sacrement : Il définit le sacrement dans la ligne de Lombard comme *signe*, signe d'une réalité sacrée ayant comme effet principal pour l'homme sa sanctification. Ainsi comme l'Incarnation, le sacrement a pour but le salut du genre humain. D'où le lien chez Thomas entre Incarnation et institution du sacrement. Pour Thomas d'Aquin en effet, tous les sacrements trouvent leur origine en Jésus-Christ. Selon Bertrand-Marie Perrin, saint Thomas parle de l'institution des sacrements en lien avec le Mystère de l'Incarnation. L'institution des sacrements découle de l'Incarnation du Verbe dans son Prologue du quatrième livre de son Scriptum en insistant sur les éléments suivants, paroles et éléments (forme et matière) comme éléments constitutifs du sacrement. Cela cadre bien avec la philosophie aristotélicienne dont il se réclame et s'inspire : « ''de ce Remède[843] universel et souverain procèdent d'autres remèdes particuliers, conformes au remède universel, par le moyen desquels la vertu du remède universel puisse atteindre les malades. Et tels sont les sacrements, dans lesquels, sous le voile des choses visibles, la vertu divine opère dans le secret le salut, comme le dit Augustin.''[844] ». Par la suite, il parle de la nécessité du sacrement à un triple niveau dans la Question 61 : « Ils sont nécessaires : 1. à cause de la condition de la nature humaine dont le propre est d'être conduite aux réalités spirituelles par le moyen des êtres sensibles ; 2. à cause de l'état actuel de l'homme qui depuis le péché, est trop assujetti aux choses matérielles pour pouvoir s'appliquer aux choses purement spirituelles ; 3. pour offrir aux hommes, trop portés à matérialiser la religion elle-même par les cultes idolâtriques, des exercices capables de les détourner des pratiques superstitieuses[845]. » L'homme en tant qu'être sensible a besoin d'éléments matériels, de choses tangibles ; la nature pécheresse de l'homme le limite dans sa quête du spirituel ; la pratique de la vraie religion, être centré sur Dieu. Par la suite, il précise le septénaire sacramentel par analogie aux différentes étapes de la vie humaine, de la naissance à la mort[846].

De plus, partant de l'approche augustinienne du sacrement comme« ''sacramentum est sacrae rei signum'' », « ''signe d'une réalité sacrée'' »[847], saint Thomas comme tous les scolastiques, affirme que le sacrement est un signe efficace dont le but est la sanctification qu'il

[843] Le Verbe incarné.
[844] Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution …*, p. 69 ; cf. aussi les pp. 72-73.
[845] Raphaël SINEUX, *Sommaire théologique…*, pp. 127-128.
[846] Raphaël SINEUX, *Sommaire théologique…*, pp. 138-139.

[847] Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution…*, p. 37.

produit en tant que cause instrumentale[848]. Il énonce ainsi du principe de l'*ex opere operato* qui stipule que les sacrements sont efficaces en eux-mêmes, une efficacité provenant de Dieu comme cause principale et des mérites du Christ, les sacrements étant une cause instrumentale[849]. En effet par les sacrements, la grâce est donnée et elle permet de communier au Christ contrairement à saint Augustin pour qui le sacrement conduit à la communion au Christ et c'est le Christ qui sanctifie ou octroie la grâce[850]**.** Mais le principe thomiste est battu en brèche par certains scolastiques comme saint Bonaventure. De fait, dans sa définition du sacrement comme signe il prendra le contrepied de l'*ex opere operato*. Dans son *Commentaire des Sentences* (*Lectura super libros Sententiarum*) [851]écrit à Paris de 1250 à 1252**,** même s'il est d'accord avec Thomas pour parler du sacrement comme signe, il déclare que c'est un signe qui n'a pas son efficacité en lui-même mais agit par la grâce divine. « C'est la théorie de la *virtus divina assistems*, qui trouve son origine chez Guillaume d'Auvergne[852] : […] le sacrement n'a pas réellement de vertu pour produire l'effet de la grâce, et seule la vertu divine intervient, mais elle opère en lien avec le sacrement car en vertu d'un pacte, Dieu s'est engagé à donner la grâce à celui qui reçoit le sacrement avec les dispositions convenables; il a ainsi établi une ordination efficace du signe sacramentel à la grâce, et c'est là toute la vertu du sacrement, qui est en fait une simple relation. Le sacrement est donc un signe, ayant reçu de Dieu une ordination efficace à la grâce, du moins dans les cas des sacrements du Nouveau Testament : il est donc une cause, non dans le sens de principe d'opération, mais en tant qu'il participe à un certain ordre[853]. » Pour que le sacrement soit efficace, il faut que deux choses soient respectées : l'action de Dieu qui en est l'origine, le garant principal et la coopération de l'homme par ce qu'il appelle *les dispositions convenables*. L'homme est ici protagoniste de l'efficacité des sacrements reçus. Thomas d'Aquin réfute une telle approche pour le principe de cause. Pour Thomas, le sacrement est efficace intrinsèquement même si l'origine de son

---

[848] « Le sacrement est donc essentiellement cause de sanctification, et la signification est le mode nécessaire de mise en œuvre, mode nécessaire car lié à la nature humaine elle-même et à son procédé de connaissance […]. La signification apparait donc au service de la causalité, mais elle reste essentielle à la structure du sacrement. C'est ce qui permet à l'Aquinate de retenir la définition proposée : ''Le sacrement est le signe d'une réalité sacrée'', non seulement pour les sacrements de l'Ancien Testament, qui signifient seulement, mais même pour les sacrements du Nouveau Testament, qui causent la grâce qu'ils signifient », Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution…*, p. 40.

[849]« […] saint Thomas mentionnera bientôt en effet que les sacrements reçoivent leur vertu de la passion du Christ, sur le plan de la causalité méritoire, et que sur le plan de la causalité efficiente, ils opèrent le salut à titre d'instruments, sous la motion de Dieu, cause principale de leur action. Les sacrements au sens plénier sont donc des instruments de sanctification, mais des instruments ''transparents'', à la fois ''signe et cause'' (conception héritée de Pierre Lombard) », *ibidem*, p. 41.

[850]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution…*, p. 42.

[851]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution…*, p. 33.

[852]Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution…*, note 121, p. 34.

[853] Bertrand-Marie PERRIN, *L'institution…*, p. 34-35.

efficacité intrinsèque lui vient de Dieu lui-même, source de tout sacrement en dehors de toute disposition, vertu ou sainteté humaine préalable. Il met dans sa définition du sacrement deux réalités indissociables : le signe et l'instrument. Le signe est ce qui est visible et qui renvoie à quelque chose, à un signifiant et l'instrument est le moyen ou la cause qui produit quelque chose. De plus il note que le Christ est à l'origine de tout sacrement et en assure l'efficience. Cette efficience à travers les choses visibles ou le pouvoir, Jésus l'octroie aux prêtres qu'il se choisit pour le don de sa vie à travers le sacrement de l'ordre en vue de l'eucharistie essentiellement. L'ordre confère un pouvoir spirituel**,** le pouvoir de célébrer l'eucharistie comme action directe[854]**.** En d'autres mots par le caractère de l'ordre, Jésus donne pouvoir aux prêtres pour agir comme lui en vue du salut des hommes quand les prêtres célèbrent l'eucharistie en communion d'intention avec le Christ et l'Église. Les prêtres sont pour ainsi dire les ministres exclusifs du sacrifice eucharistique. Tout est compris à partir de l'eucharistie. Pour Thomas la messe ou l'eucharistie est un sacrifice. Dans son argumentaire, il insiste sur les notions d'oblation, d'immolation et de communion actes essentiels et distinctifs de tout sacrifice comme mentionnées plus haut. On retrouve ces trois principales caractéristiques dans l'eucharistie. Comment ?

À partir d'une analogie ou du lien entre l'eucharistie et la croix, Thomas d'Aquin s'appuyant sur saint Ambroise affirme que l'eucharistie est le sacrifice unique du Christ pour les raisons suivantes : sur la croix comme dans l'eucharistie, on a une seule et même victime, le Christ. L'eucharistie est aussi perçue par lui comme le mémorial de la passion du Christ, c'est-à-dire l'actualisation de l'évènement de la croix[855]. Elle est également sacrement, c'est-à-dire signe et sacrifice à la fois : « Ce sacrement est tout ensemble sacrifice et sacrement[856] ». Elle est un sacrifice car elle suppose un oblat et une immolation dont le but est d'obtenir la rémission des péchés en faveur des destinataires. En effet, au cœur de l'eucharistie, Jésus est l'offrande ou la victime offerte comme il l'affirme lui-même à la question 73, article 4, sol.3, qui s'immole comme sur la croix. L'eucharistie image du sacrifice de la croix, nous communique l'effet de la passion à savoir notre rédemption[857]. D'où la prééminence de

[854]Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre, Suppl. Questions 34-40*, traduction française par M.J. GERLAUD et J. LECUYER, Nouvelle édition, Paris, Tournai, Rome, Desclée & Cie, Cerf, 1968, Article 4, Conclusion, p. 22 ; « Le sacrement de l'Ordre consiste avant tout dans la remise d'un pouvoir. », Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'ordre.*, Article 4, Solutions, [1], p. 23.

[855] Cf. (Question 83, article 2, solutions 1, p. 211)

[856]Question 79, article 5, Conclusion. Saint Thomas d'Aquin : « Ce sacrement a une triple signification : la première à l'égard du passé, en tant qu'il commémore la passion du Seigneur, qui fut un véritable *sacrifice*, nous l'avons vu ; et à ce point de vue il est appelé *sacrifice*. », *Somme théologique. L'Eucharistie. Tome premier. 3ª, Questions 73-78*. Traduction française par A.-M. ROGUET, Paris, Tournai, Rome, Éditions du Cerf, Desclée & Cie, 1960, Question 73, article 4, conclusion.

[857] Cf. (Question 83 : Le rite du sacrement/ Question 83, art. 1, con)

l'eucharistie sur les autres sacrements[858]. La notion de l'eucharistie comme sacrifice est aussi perceptible dans les paroles mêmes du sacrement dans lesquelles nous retrouvons les caractéristiques de tout sacrifice rituel : l'oblation (du Christ et du peuple), la consécration (les prêtres prononcent les paroles mêmes du Christ lors de la Cène) et la communion (le don du corps et du sang du Christ aux fidèles)[859]. Dans tous les cas pour Thomas, les notions d'oblation et d'immolation au cœur de l'eucharistie liées à celle de la manducation sont révélées par la figure de l'agneau pascal de l'Exode offert, immolé et consommé au soir de la délivrance d'Égypte qui anticipe déjà le Christ comme Agneau pascal de la Nouvelle Alliance[860].

Le deuxième point de sa réflexion est l'eucharistie comme mémorial de la passion du Christ. Faire mémoire de la passion du Christ occupe une place de choix dans la perception du caractère sacrificiel de l'eucharistie chez Thomas. Pour lui l'eucharistie représente la passion du Christ[861] car dans l'eucharistie il y a la consécration simultanée du pain comme corps du Christ et du vin comme son sang[862] signifiant ainsi sa passion. De plus, non seulement le mélange d'eau et de vin au cours de l'eucharistie nous renvoie à l'eau et le sang jaillissant du côté transpercé du Christ en croix[863] mais dans l'eucharistie, on a la présence réelle du Christ souffrant et crucifié non pas de manière symbolique ou figurative mais substantiellement. Toutefois, il faut la foi pour l'affirmer et l'accepter[864]. L'eucharistie est aussi la passion du Christ quant aux fruits de la passion : le pardon des péchés[865], la possession ou le don de la vie éternelle grâce au Christ qui y est contenu ou présent, lui la porte d'entrée dans le Royaume en référence à ce que dit l'épître aux Hébreux de Jésus comme Médiateur[866]. Les fruits de la passion sont également communiqués par l'eucharistie au quotidien[867]. D'où la célébration quotidienne du sacrement même si la passion est unique. Ainsi donc, au vu des fruits, il y a la communion eucharistique même le vendredi saint[868]. Dans la question 79, il fait le lien entre passion du Christ et eucharistie par rapport à l'entrée dans la gloire. Les deux sont des moyens pour tendre vers la gloire mais à condition de les recevoir comme il le faut[869]. De plus

[858] Cf. (Question 79, article 7, solution 1).
[859] Cf. (Question 83 : Le rite du sacrement/ Question 83, art. 4 : les paroles du sacrement/Conclusion).
[860] Cf. Question 73, article 6, conclusion.
[861] Cf. Question 73, article 4, sol. 3 ; Cf. aussi Question73, article 5, sol. 2, 3.
[862] Cf. Question 74, article 1, deuxième conclusion.
[863] Question 74, article 7, solutions 2 et 3.
[864] Cf. Question 75, article 1, première conclusion
[865] Cf. (Question 79, article 1, conclusion)
[866] Cf. (Question 79, article 2, conclusion)
[867] Cf. (Question 83, art. 2 : Le temps ou la période ou le moment de la célébration Sol. 1)
[868]Cf. (Question 83, art. 2 : Le temps ou la période ou le moment de la célébration Sol 2).
[869](Question 79, article 2, sol. 2).

l'eucharistie est à la fois célébration de la passion du Seigneur et le fruit[870] car pour Thomas, l'eucharistie découle effectivement de la passion du Christ. L'eucharistie représente également la passion du Christ en référence à l'agneau pascal. Mémorial de la passion du Christ d'où son unique célébration dans l'année (Jésus est mort une fois pour toutes)[871], la consécration rend présente la passion du Seigneur. D'où la nécessité de consacrer et le corps et le sang toujours et non pas l'un sans l'autre pour la perfection du sacrement pour être conforme à la passion du Christ[872]. Voilà pourquoi il va même jusqu'à identifier l'autel et la croix. L'autel en effet renvoie à la croix sur laquelle le Christ s'immole[873]. Le rapport entre l'eucharistie et la passion dans le sens de représentation est même perçu dans le nombre de messes à célébrer quotidiennement : une seule messe par jour pour les prêtres à cause du caractère unique de la passion du Christ sauf pour des raisons particulières (messes pour les défunts et messe du jour) et les diverses messes (3) de la Nativité[874]. Le lieu et les objets font écho eux aussi à la passion du Christ : l'Église aux frontières universelles à la passion qui a eu lieu hors de la ville sainte ; l'excellence des matières pour les vases liturgiques comme le calice ou pour les linges liturgiques comme le corporal renvoient à l'excellence du corps et du sang du Christ[875]. Les gestes des prêtres font référence à la passion du Christ : les signes de la croix au cours de l'eucharistie sont un rappel de la passion du Christ[876], les bras étendus ou levés nous rappellent les bras du Christ étendus sur la croix[877], la fraction de l'hostie au corps brisé du Christ en croix[878] et la consécration à part du sang sont le reflet de la passion du Christ[879].

Quant à la manducation, elle fait partie intégrante du sacrifice eucharistique dans la mesure où Jésus lui-même nous invite à manger son corps et boire son sang au soir de la sainte Cène. La manducation exprime la consommation finale du sacrifice. Et lorsqu'on analyse le récit de la Cène, on s'aperçoit que non seulement l'eucharistie a été instituée au cours d'un repas mais qu'elle est en même temps un repas. Voilà pourquoi Jésus se donne en nourriture.

---

[870] Cf. (Le temps ou la période ou le moment de la célébration Question 83, art. 2, Con)
[871] Cf. (Question 80 = sur la réception quotidienne de l'eucharistie/, art. 10, sol. 2)
[872] Cf. (Question 80, art. 12, sol. 3.
[873] Cf. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'Eucharistie, Tome second, III[a], Questions 79-83*, traduction française, notes et appendices par A.-M. ROGUET, Paris/Tournai/Rome, les Éditions du Cerf/ Desclée & Cie, 1967, Questions 83, article 1, Solutions 1 et 2, p. 207
[874] Cf. Question 83, art. 2 : Le temps ou la période ou le moment de la célébration Sol. 5.
[875] Cf. Question 83, art. 3 : le lieu et les objets de la célébration.
[876] Cf. Question 83, article 5 : les rites du sacrement/Sol. 3.
[877]Cf. Question 83, article 5 : les rites du sacrement/ Sol. 5.
[878] Cf. Question 83, article 5 : les rites du sacrement/Sol. 7. Saint Thomas d'Aquin : « Il faut donc dire finalement que la fraction, de même que les autres accidents, a pour sujet la quantité. Et comme les espèces sacramentelles sont le signe du vrai corps du Christ, ainsi la fraction de ces espèces est le signe de la passion du Seigneur, qui est accomplie dans le vrai corps du Christ. », *Somme Théologique*, L'Eucharistie, 3a Questions 73-78, question 77, article 7, conclusion.
[879] Question 77, article 3, sol. 1,2,3,5,7,8.

Au cours de l'eucharistie se trouve aussi la notion de manducation au rite de la *communion*. L'eucharistie est à la fois sacrement, sacrifice et manducation[880]. Nous le voyons chez Thomas à propos des deux types de communion, la sacramentelle et la spirituelle (les effets par le désir), qui ne s'opposent pas même s'il y a une distinction. Là il parle de *manger* le Christ[881] ou de manger le corps du Christ[882], une nécessité du sacrifice eucharistique. En effet manger le Christ ou son corps établit l'homme dans la communion au Christ tout en lui assurant la sanctification. De plus la communion eucharistique a pour objectif de révéler la dépendance de l'homme vis-à-vis de Dieu et d'affirmer que tout l'être de l'homme est appelé à s'enraciner en Dieu, lui sa force et sa raison d'être. Telle est même la révélation de l'Incarnation, à savoir unir profondément et substantiellement la divinité et l'humanité avec une humanité assumée pleinement par la divinité : « En tant qu'acte de religion, le sacrifice a pour but d'ordonner l'homme à Dieu, reconnaissant en lui son principe et sa fin, et lui rendant à ce titre le culte qui lui est dû. En tant que créature, l'homme est devant Dieu comme le serviteur devant son maitre : il doit s'ordonner à lui en se subordonnant a lui. Toute son activité est réglée par l'obéissance. Elle est à la fois service et culte rendu à Dieu[883]. »

Vatican II se situe dans le sillage des conciles antérieurs et en l'occurrence de Trente sur la question de la nature sacrificielle de l'eucharistie. On note dans les documents du concile Vatican II plusieurs récurrences des termes *sacrifice, sacrifice de la messe, divin sacrifice, saint sacrifice*, *sacrifice eucharistique*, *sacrifice de la croix*[884] pour parler de l'eucharistie. Nous y avons relevé au moins trente-trois (33) références, expression de cette donnée fondamentale pour l'Église dans son approche de l'eucharistie.

Dans le préambule de la Constitution sur la sainte liturgie, *Sacrosanctum Concilium* (SC), Vatican II parle de l'eucharistie comme étant « le divin sacrifice » (SC 2). Plus loin en SC 6, il cite 1 Corinthiens 11,26 qui stipule que manger le corps du Christ lors de la Cène constitue un témoignage de la mort du Christ jusqu'à son retour glorieux. L'eucharistie est l'acte sacramentel par lequel s'actualisent le repas de la Sainte Cène et le sacrifice de la croix : « Notre Sauveur, à la dernière Cène, la nuit où il était livré, institua le sacrifice eucharistique de son Corps et de son Sang pour perpétuer le sacrifice de la croix au long des siècles, jusqu'à

[880]Question 82, art. 4, conclusion.
[881]Question 80, la manducation= communion/ Article 2, conclusion.
[882]Article3, sol. 2,3 ; art. 6, sol. 2 ; art 8, sol. 3.

[883] P. Joseph de Sainte-Marie, *L'eucharistie salut du monde. Études sur le saint sacrifice de la messe. Sa célébration, sa concélébration*, Paris, Les Éditions du Cèdre, 1982, p. 279.
[884] Voir entre autre SC 2 ; SC 6 ; SC 20 ; SC 20 ; SC 47 ; LG 28 ; LG 50 ; PO 13 ; PO 2 ; CD 30 ; OT 4 etc.

ce qu'il vienne, et en outre pour confier à l'Église, son Épouse bien-aimée, le mémorial de sa mort et de sa résurrection : sacrement de l'amour, signe de l'unité, lien de la charité, banquet pascal dans lequel le Christ est mangé, l'âme est comblée de grâce, et le gage de la gloire future nous est donnée[885]. » Il y a un lien indéniable entre ces trois moments : Cène, croix et eucharistie. Le lien c'est le Christ lui-même leur origine, l'offrande et l'offrant sous des modes divers (cf. SC 7) au cours des trois moments. Jésus Christ est en effet la victime offerte, immolée et mangée (cf. SC 47 ; SC 10 et 48 ; LG 11,1 ; LG 28,1 ; LG 34, 2 et PO 4, 2 ; PO 5, 3 ; PO 13, 3). À la Cène et à l'eucharistie, il y a une présence sacramentelle de Jésus c'est-à-dire sa présence sous les signes du pain et vin (Cf. PO 2,4 et LG 28,1) et à la croix, il s'agit de la présence physique en personne de Jésus. De plus, le but de l'eucharistie est la permanence dans le temps du sacrifice de la croix anticipée à la Cène en vue de l'Alliance nouvelle et définitive dont l'Église est le dépositaire et le canal. En effet lorsque l'Église célèbre l'eucharistie, elle continue l'œuvre du Christ. Il n'y a donc pas de substitution du sacrifice de la croix par le sacrifice eucharistique dans la mesure où c'est la même réalité qui s'exprime car l'eucharistie actualise de fait le mystère pascal du Christ au nom de l'Amour de Dieu et accomplit notre salut (cf. LG 3 ; CD 15,2). De surcroît elle réalise une double communion, celle des hommes à Dieu (sang versé pour se réconcilier Dieu) et celle des hommes entre eux. Elle est porteuse de grâce et elle a une dimension eschatologique : la glorification ou la divinisation de l'homme. Ainsi note-t-on que le don du Christ dans l'offrande eucharistique est de nous sanctifier. Il fait don de sa vie pour que nous vivions par lui[886]. Les fruits de l'eucharistie sont donc : le don de la vie (manger le Christ), l'union à Dieu (la communion), la demeure en Christ.

Les prêtres sont entraînés dans le sillage du don du Christ. Eux aussi s'offrent au Père comme tout le peuple de Dieu qui est pris en charge dans l'offrande eucharistique[887] : « En s'unissant à l'acte du Christ Prêtre, chaque jour, les prêtres s'offrent à Dieu tout entiers […] » (PO 13,3). Nous le savons au cours de l'eucharistie, les prêtres agissent au Nom du Christ Chef et Tête du Peuple et par le sacrement de l'ordre qui les configure au Christ, ils le rendent réellement présents[888] au cœur de ce sacrement perçu comme « la source et le sommet de toute l'évangélisation » (PO 5,2) et « le centre de la communauté chrétienne » (PO 5,3) ou encore

[885] SC 47

[886] PO 5,2 : « Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église, c'est-à-dire le Christ lui-même, lui notre Pâque, lui le pain vivant, lui dont la chair, vivifiée par l'Esprit-Saint et vivifiante, donne la vie aux hommes […]. »

[887](LG 11,1) : « Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle ; ainsi tant par l'oblation que par la sainte communion, tous, non pas indifféremment mais chacun a sa manière, prennent leur part originale dans l'action liturgique. ». Cf. aussi LG 34, 2 et PO 5,3.

[888] SC 7, 1 : « Il (le Christ) est là présent dans le sacrifice de la messe, et dans la personne du ministre, '' le même offrant maintenant par le ministère des prêtres, qui s'offrit alors lui-même sur la croix'' […]. »

comme « source et sommet de toute la vie chrétienne » (LG 11,1). Il y a donc une identification ontologique qui ne signifie pas confusion des prêtres au Christ en ce sens que c'est par tout leur être que les prêtres représentent le Christ de manière spéciale dans l'eucharistie. La représentation est d'autant plus visible qu'au cours de la prière eucharistique, les prêtres reprennent les paroles du Christ au soir du jeudi saint lors de la dernière Cène à la première personne du singulier : « Ceci est mon corps…Ceci est mon sang … ». Dans la messe il y a donc une triple oblation : celle du Christ, de l'Église son Corps et des prêtres. En effet, dans l'offertoire, de même que Dieu livre son Fils unique à travers le sacrifice du Calvaire, expression de la kénose du Fils dans son acte d'oblation, de même se réalise l'offrande de tout le peuple et partant à un titre singulier celle de la personne même des prêtres : offrande de leur être, de leur vie dans la communion intime avec l'être et la vie de Jésus, de leur le désir de sainteté et de conformer leur vie à la volonté de Dieu (Amour), leur travail, leurs joies, leurs peines, leurs espoirs et désespoirs, leurs forces, leurs faiblesses et fragilités. Tout cela est pris en charge dans l'épiclèse sur les espèces et la communauté afin de réaliser l'oblation parfaite du Christ et de l'assemblée. L'offertoire expression du don de soi du Fils au Père et aux hommes l'est aussi pour les prêtres dans le don total de toute leur personne unie intimement au Christ (cf. PO 14,2). Ainsi, dans l'optique de l'Église-Famille de Dieu, les prêtres Ivoiriens vivront leur ministère irrigué par l'eucharistie dans une logique de sacrifice réalisé ou concrétisé par le don de soi fait de disponibilité, d'oubli de soi et de mort en soi, de générosité, de service, de renoncement à leur ego, de dépassement de soi pour s'ouvrir aux autres, de don de soi et de sollicitude incessante pour réaliser la communion du peuple. Comme la fraction du pain, les prêtres sont appelés à devenir pain rompu pour la vie du peuple dont ils ont la charge en toute humilité et désintérêt personnel.

En outre dans l'eucharistie, le don total de soi des prêtres est un acte sacerdotal dans l'unique offrande du Christ Grand Prêtre. Aussi est-ce ainsi que les prêtres se sanctifient dans l'eucharistie. La sanctification des prêtres passe par leur volonté de se conformer au Christ qui s'offre pour le salut du monde et qui se traduit par une vie de renonciation aux choses de ce monde : « Ministère de la liturgie, surtout dans le sacrifice de la messe, les prêtres y représentent de manière spéciale le Christ en personne, qui s'est offert comme victime pour sanctifier les hommes ; ils sont dès lors invités à imiter ce qu'ils accomplissent : célébrant le mystère de la mort du Seigneur, ils doivent prendre soin de mortifier leurs membres, se gardant

des vices et de tout mauvais penchant[889]. » À ce sujet, les prêtres Ivoiriens sont conscients du lien à faire entre leur vie et leur ministère de sanctification. En effet, à la question :

Comment articulez-vous ministère de la sanctification et vie des prêtres ? Voici les réponses reçues :

La vie et le ministère du prêtre sont essentiellement orientés vers la sanctification, et dans le ministère de la sanctification, la vie et tout le ministère du prêtre puisent leurs forces et prennent leur sens. En être conscient conduit inéluctablement le prêtre à soigner ses célébrations ainsi que les actes participant de son ministère de sanctification. Les prêtres sont prêtres pour la sainteté. Tous, nous participons de la sainteté même de Dieu. Alors à notre tour, nous devons être des agents de sanctification. Nous rendons le peuple saint pour un culte saint. Autour de la prière qui prend en compte la prière du bréviaire le matin avec les fidèles, à midi entre confrères et le soir avec les fidèles, suivie de l'Eucharistie ou matin ou le soir selon les jours. La sanctification est la source et le sommet de toute la vie sacerdotale. La vie sacerdotale n'a de sens et de force que si elle guidée par un esprit de sanctification. Comme le disait le pape Paul VI, notre monde a plus besoin de témoins (sanctification) que de maîtres ou s'il croit aux maîtres c'est parce qu'ils sont avant tout des témoins. En sanctifiant le peuple on se sanctifie soi-même. Il faut croire ce que nous enseignons et vivre ce que nous croyons. Je l'exerce comme lieu et instant de ma propre sanctification. J'essaie d'y mettre tout mon cœur pour que la sanctification du peuple qui passe par moi me concerne également. Tout prêtre en tant que baptisé est aussi appelé à la sainteté. Il doit vivre pleinement l'eucharistie et la célébration des sacrements. C'est ce qui me fait vivre en tant que prêtre, mettre l'eucharistie au cœur de ma vie. Messe quotidienne, office, baptême et mariage. Par le désir d'être saint soi-même. Ça va de soi. Tout ce que le prêtre fait doit déboucher à la sanctification du peuple de Dieu. Se sanctifier pour pouvoir mieux accomplir son ministère.

Pour les prêtres de Côte d'Ivoire, d'une part, la sanctification est le point d'ancrage de leur ministère et de leur vie dans la mesure où toute leur vie est ordonnée à la sainteté. D'autre part, ils ont une conscience accrue du lien indéniable entre leur propre sanctification et celle des fidèles, d'où la participation commune à certains offices. Aussi, en quoi ou dans quels domaines les prêtres Ivoiriens devraient-ils se sanctifier ? Au vu des résultats de notre enquête, il est demandé aux prêtres Ivoiriens de se rendre plus disponibles par des enseignements de

[889] PO 13,3.

qualité à proposer aux laïcs et accessibles tout en étant des familiers de la Parole de Dieu et un bon témoignage de vie qui passe par le respect de leurs engagements sacerdotaux en l'occurrence le respect absolu des conseils évangéliques, de l'humilité et de la simplicité de vie. Telles devraient être les implications concrètes de l'eucharistie sous son aspect sacrificiel dans le ministère et la vie des prêtres Ivoiriens. En vivant ainsi de l'eucharistie, les prêtres Ivoiriens contribueraient à la sanctification du peuple de Côte d'Ivoire.

2.2. Les prêtres œuvrent à la sanctification du Peuple de Dieu

Dans la célébration eucharistique les prêtres ont un rôle de médiateur auprès de Dieu en faveur des hommes. Car au cœur de l'eucharistie se joue la rencontre entre Dieu et l'homme : Dieu se donne à l'homme et l'homme se reçoit de Dieu. Dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire, les prêtres Ivoiriens, présidents de l'eucharistie, doivent prendre à cœur leur rôle de sanctificateurs. En effet les Africains en général et les Ivoiriens en particulier sont très sensibles à la notion de sacrifice. Tout sacrifice rituel traditionnel a pour but de relier l'humanité à la divinité, de s'attirer les faveurs divines par l'entremise des génies et autres intermédiaires spirituels. Mais l'homme ne devient pas comme la divinité. Or dans la célébration eucharistique, non seulement le lien entre Dieu et l'homme est réalisé, mais l'homme est assumé et divinisé par Dieu. L'eucharistie est donc dans le contexte de l'Église-Famille de Dieu, la célébration de la divinisation de l'homme et partant de son espérance en Dieu qui en Jésus-Christ assume les réalités existentielles des Ivoiriens et leur donne sens. L'eucharistie révèle et affirme à l'Ivoirien que le dernier mot de son histoire revient à Dieu. En effet, de même que le pain et le vin deviennent corps et sang du Christ, de même toute l'existence des Ivoiriens est élevée dans la sphère divine au cours de l'eucharistie et est irradiée par la sainteté de Dieu. Car au cours de l'eucharistie, le peuple est lui aussi tout entier pris en charge dans l'acte d'oblation du Christ. En apportant et en présentant aux prêtres Ivoiriens le pain et le vin, le peuple s'offre et offre à Dieu tout ce qui fait sa vie (travail, famille, préoccupations, projets). En effet, le pain et le vin présentés par les prêtres à Dieu lors de la préparation des offrandes sont « le fruit du travail des hommes » (cf. la prière de présentation des oblats au cours de la messe à l'offertoire faite par le président de l'eucharistie). Les fidèles sont ainsi exhortés conformément à l'Épître de saint Paul aux Romains 12,1 à être pour Dieu des offrandes spirituelles d'agréable parfum par toute leur vie : « Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne,

ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle […][890]. » Par conséquent, de même qu'au cours de la messe le pain et le vin sont appelés à devenir Corps et Sang du Christ, de même les fidèles sont appelés à devenir Corps et Sang du Christ. Comme le dit l'épître de Paul aux Romains 12, 5 (cf. aussi 1 Corinthiens 12, 12-13), nous sommes appelés à devenir un seul corps, le Corps du Christ. La notion de Corps du Christ devient réalité dans la messe dans la mesure où tous unis intimement et profondément au Christ ne forment qu'un seul corps irrigué par un seul Esprit. La messe réalise notre communion au Christ, le Christ devient notre demeure et nous sa demeure (cf. Jean 6, 56). Il y a par conséquent une double ordination au sacrifice : l'oblation du peuple avec les prêtres y compris (symbolisés dans l'offrande apportée) et l'oblation du Christ à travers la personne même des prêtres : « L'offertoire se présente donc sous un double aspect : il est, de la part de l'Église, c'est-à-dire des fidèles et du prêtre lui-même en tant qu'il lui aussi un fidèle, l'offrande, dans le signe, de la matière du sacrifice, c'est-à-dire de leurs propres personnes et de leurs propres vies représentées et signifiées par ces dons, les oblats ; et il est, de la part du Christ lui-même, une prière d'offrande de la matière de son propre sacrifice, par où il prépare et, jusqu'à un certain point, anticipe l'oblation qu'il fera de ce sacrifice dans la consécration. Les prières de l'offertoire romain traditionnel expriment admirablement ce double aspect de ce qu'il ne serait pas abusif d'appeler le mystère de l'offertoire : c'est le mystère de l'''*admirabile commercium*'' qu'est toute l'œuvre de l'incarnation rédemptrice[891]. »

Concrètement l'eucharistie doit conduire les prêtres Ivoiriens à ceci :

Aider les laïcs dans la mise en application de la parole de Dieu dans leur vie quotidienne ; aider le peuple à vivre la célébration des sacrements. Dans la pastorale, à mettre beaucoup l'accent sur la spiritualité qui est le fondement et la source de la vie chrétienne. En effet, dans la Bible, Jésus a souvent encouragé à privilégier l'intérieur que l'extérieur. Les prêtres doivent aussi susciter chez les laïcs, l'urgence et la nécessité d'une prise de conscience du sens de l'Église dans tous ses aspects et surtout à développer l'esprit de communion qui consiste à œuvrer en Église, à agir en Église, à vivre en Église dans la relation aux autres et à

[890]LG 11,1 ; cf. aussi LG 34, 2 ; PO 5,3 ; SC 48,1.

[891]P. Joseph de Sainte-Marie, L'eucharistie salut du monde. Études sur le saint sacrifice de la messe. Sa célébration, sa concélébration, Paris, Les Éditions du Cèdre, 1982, pp. 288.

se revêtir d'humilité. Porteurs de la Parole de Dieu et canaux de sanctification, les prêtres conduisent le Peuple vers Dieu.

3. Le gouvernement

Dans l'évangile de Jean, le Christ à trois reprises dit à Pierre : « Pais mes brebis » (cf. Jean 21, 15-17). Le Christ donne autorité aux Apôtres et par ricochet à leurs successeurs que sont les évêques de paître le troupeau qu'il leur confie. Les prêtres par l'ordre participent eux aussi à cette autorité dans la communion à l'ordre épiscopal et deviennent au titre de leur configuration sacramentelle, chefs et pasteurs de la communauté ecclésiale. Les prêtres sont chefs, c'est-à-dire qu'ils sont investis d'un pouvoir leur permettant de régenter la vie de la communauté dont ils ont la charge. L'autorité des prêtres leur vient du sacrement de l'ordre. Cependant elle est exercée et vécue dans l'autorité même du Christ. Or tout l'Évangile nous présente l'autorité du Christ comme un pouvoir d'ordre spirituel. Ce n'est ni un pouvoir politico-militaire ni un pouvoir de coercition. Il s'agit pour le Christ de faire paître son troupeau, de le conduire vers le Père. Son autorité se fait service, service humble (cf. l'épisode du lavement des pieds en Jean 13, 1-17), don de sa vie pour ses brebis (cf. l'image du Bon Berger qui donne sa vie pour son troupeau en Jean 10, 11-18).

L'autorité des prêtres telle que décrite par *Presbyterorum Ordinis* est aussi du même ordre. En effet en tant que chefs du peuple, ils sont avant tout pasteurs. Être chef consiste en fait à se mettre au service des uns et des autres et non les asservir**.** Autrement dit, être chef à l'image du Christ n'est pas synonyme de domination mais de service, service sacré dans et par le Seigneur. En définitive à l'image du Bon Pasteur qui aime ses brebis et se livre pour elles, les prêtres doivent aimer d'un amour sans faille tous ceux qui leur sont donnés. Ils ont l'obligation d'être présents dans leur vie, leur exprimant une sollicitude incessante, proches des uns et des autres sans distinction aucune. Ils sont appelés à veiller sur leur communauté, à la protéger et à l'adopter c'est-à-dire la choisir de manière préférentielle. Pierre dans sa première épître (5, 1-3) est très clair à ce sujet : « J'exhorte donc les anciens qui sont parmi vous […] : Paissez le troupeau de Dieu qui vous est confié, en veillant sur lui non par contrainte, mais de bon gré, selon Dieu ; non par cupidité, mais par dévouement. N'exercez pas un pouvoir autoritaire sur ceux qui vous sont échus en partage, mais devenez les modèles du troupeau. »

L'esprit évangélique de gouvernement est une interpellation à l'endroit de tous ceux qui exercent une responsabilité en particulier les prêtres Ivoiriens. En Côte d'Ivoire le pouvoir est

perçu comme une ascension sociale, un moyen de domination, une occasion de s'affirmer et de s'afficher. Celui qui a le pouvoir se croit mandaté d'une autorité divine car il décide de tout. Et malheureusement, les prêtres Ivoiriens n'y échappent pas quelquefois. Tels sont quelques-uns des reproches relevés à leur endroit lors de notre enquête et la base quelquefois des rapports conflictuels entre prêtres et laïcs Ivoiriens.

L'abus des prêtres de leur situation ; les prêtres décident tout seuls ; la mauvaise gestion humaine des prêtres face aux laïcs ; la propension des prêtres à imposer leur point de vue, le manque de démocratie et souvent les traitements différenciés en fonction de la consistance du portefeuille des individus ; ils se prennent pour des super hommes , la dictature de certains prêtres autoritaires et méprisants (quand les prêtres ne prennent pas en compte les suggestions et les plaintes des laïcs). Le zèle que pourrait développer un prêtre dans sa position de représentant de Dieu face à une communauté soumise de part des exigences contraires aux conseils évangéliques. Il y aussi des outrages faits aux laïcs (paroles blessantes, comportement tendancieux…etc.) ; le manque de respect et de considération ; leur suffisance et leur manque de compassion.

Le constat qui ressort des remarques faites aux prêtres Ivoiriens montre que la notion des prêtres comme serviteurs n'est pas toujours bien perçue en ce sens que quelquefois la dimension patriarcale s'impose. Certains prêtres se comporteraient en chefs de tribu ou de village. D'où le fait que l'on observe l'adoption d'un comportement quasi omnipotent. Cela pourrait résulter d'une mauvaise compréhension des concepts d'agir *in persona Christi* et d'*alter Christus* avec le pouvoir de faire l'eucharistie et d'absoudre les péchés. L'expérience pastorale révèle que certains prêtres Ivoiriens les traduisent dans leur manière d'être par une sorte de suffisance, d'orgueil voire d'égo. Il y a en quelque sorte une forme de verticalité dans la mise en œuvre de leur ministère par un certain nombre d'entre eux prêtres. Ils décideraient du sommet de leur position et le peuple obéirait. En d'autres termes nous nous situons dans une conception jupitérienne du ministère presbytéral faite d'injonctions et de domination sans laisser quasiment d'espace pour le débat et la contradiction.

Or le relèvement et même l'avenir de l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire passent par une bonne compréhension et une bonne application de la notion de gouverner par les ministres sacrés. Le chef n'écrase pas mais prend soin de son troupeau, se met à sa disposition et occupe la dernière place, celle de l'esclave (cf. Matthieu 20, 26-28). Ainsi donc, loin de se comporter en *maîtres de ce monde* (Cf. Marc 10, 42), les prêtres Ivoiriens doivent prendre

conscience que le sacerdoce ministériel n'est pas une promotion sociale mais un service dans la mise en œuvre de leur autorité. Le Nouveau Testament le rappelle dans la personne même du Christ et le présente comme serviteur du Père et serviteur des hommes dans son incarnation et par sa mort infâme sur la Croix (cf. Philippiens 2, 6-11). Son premier geste de serviteur est de s'incarner. Un Dieu qui s'incarne est déjà le signe d'une déchéance dans la mesure où il est tributaire des limites humaines. Le second geste du Christ est sa mort sur la Croix dans le dénuement total. Pour reprendre Job, nu il est venu, nu il s'en est allé (cf. Job 1, 21). Voilà l'image qu'il nous présente du serviteur souffrant, dépouillé de tout, offrant sa vie en sacrifice pour le salut des hommes. L'identité du Christ Serviteur est aussi mise en lumière dans l'épisode du lavement des pieds à la veille de sa mort (cf. Jean 13, 1-20). Dans ce passage, le Christ, lui, le Maître, après avoir lavé les pieds de ses disciples dit : « ''Comprenez-vous ce que j'ai fait pour vous ? Vous m'appelez 'le Maître et le Seigneur' et vous dites bien, car je le suis. Dès lors, si je vous ai lavé les pieds, moi, le Seigneur et le Maître, vous devez vous aussi vous laver les pieds les uns aux autres ; car c'est un exemple que je vous ai donné : ce que j'ai fait pour vous, faites-le-vous aussi.'' » (Jean 13, 12-15). L'évangile de Jean ne rapporte pas le récit de l'institution de l'eucharistie contrairement aux Synoptiques mais situe l'eucharistie et partant le sacerdoce des Apôtres dans l'épisode du lavement des pieds. L'Évangile du lavement des pieds est le lieu où s'exprime le service aux frères. Par conséquent, être prêtre n'est pas une position de domination mais de service. Il s'agit de se faire le petit des autres, de s'abaisser voire de s'anéantir pour être aux pieds de nos frères et sœurs. Il ne faut donc pas seulement s'abaisser le jeudi soir lors de la messe de Sainte Cène sinon ce serait purement de la théâtralisation. Ce mémorial doit se poursuivre et se vivre en actes et en vérité quotidiennement. En d'autres mots, la péricope montre ainsi que le sacerdoce ministériel est avant tout service, service des frères. Le Christ, le *Kurios,* se fait le *diakonos* de ses Apôtres. Telle doit la perception du sacerdoce presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire : être don de soi au service des hommes dans l'humilité et l'abaissement, vivre la dimension kénotique du ministère presbytéral et passer de la figure du maître à celle du diacre : le prêtre est « *le diacre de ses frères,* à l'image du Christ serviteur de Dieu et des hommes[892]. » Aucun prêtre ne vit pour soi car les prêtres sont prêtres pour les autres, au service de leurs semblables à l'image

[892] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu …*, p. 268.

de Jésus dont l'autorité lui vient de Dieu pour agir[893]. Cela requiert d'eux un certain nombre de traits particuliers.

Aussi à la question : **« Qu'attendez-vous des prêtres (vos demandes) ? »**, nous avons obtenu entre autres les réponses suivantes :

Attention ; amour chaleureux ; disponibilité ; convivialité ; bons conseils et soutien spirituel ; écoute et réceptifs ; aide aux personnes dans le besoin (visites à domicile, aux malades et aux bien-portants). Les prêtres doivent être accessibles et courtois ; qu'ils approchent pauvres et riches ; qu'ils soient des bons pasteurs au milieu de toutes leurs brebis et qu'ils les aiment toutes autant ; qu'ils soient capables d'aimer les gens avec un cœur nouveau, grand et pur, avec un authentique détachement d'eux-mêmes, dans un don de soi total, continu et fidèle. Qu'ils nous fassent aimer Dieu et son Fils Jésus Christ ; qu'ils nous orientent et nous conduisent à Dieu ; qu'ils nous aident par des enseignements complets et profonds de la Parole de Dieu afin de nous éviter de tomber dans les pièges de sectes ou autres illuminés spirituels et même dans l'Église catholique où les communautés nouvelles nous servent parfois des doctrines douteuses ; j'attends du prêtre qu'il soit accessible pour régler les litiges, qu'il soit un éveilleur de conscience et qu'il prenne une part active en vue de régler les problèmes politiques où les droits de l'homme sont bafoués ; éclairer et orienter tout homme ; être une référence pour amener le peuple de Dieu à vivre sa foi et apporter des réponses aux difficultés des chrétiens.

À l'analyse des réponses collectées, l'on remarque que l'autorité des prêtres Ivoiriens, loin d'être un autoritarisme devrait se décliner en termes de service, service de tous, surtout des plus petits, des faibles, des pauvres et autres laissés-pour-compte, service de tous ceux et toutes celles qui ont soif de Dieu. En d'autres termes, la participation au sacerdoce du Christ *in persona Christi* dans un vis-à-vis avec l'Église, n'est pas synonyme de pouvoir autocratique

[893]« Cette autorité est également compatible avec l'absence supposée de prétention messianique de la part de Jésus. En effet, dans la mesure où l'autorité est toujours reçue et jamais possédée, elle ne peut être revendiquée en soi, mais se montre à l'usage. En ce sens, elle n'existe que '' pour les autres''. Cette affirmation nous conduit en effet un pas plus loin : si l'autorité consiste à pouvoir guérir, sans la revendication d'une dignité particulière, alors elle s'exprime dans le service. Or l'usage vrai de l'autorité consiste à augmenter l'autre (*auctoritas* vient du verbe *augeo* : j'augmente) et donc la véritable autorité est celle qui rend libre, qui rend service, et non celle qui asservit. En particulier, selon G. Ebeling, cette autorité de Jésus se révèle dans sa manière de libérer les pécheurs, les perdus, les malades, les petits. », Fritz LIENHARD, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, Coll. Théologies, 2000, p. 78-79.

encore moins de main mise des prêtres sur le peuple. Ainsi les prêtres Ivoiriens se feront serviteurs de leurs frères et sœurs sans discrimination aucune ni rejet d'aucune sorte. L'exercice de leur ministère les conduira à plus d'humilité, de simplicité et d'ouverture aux autres.

Pourtant, les prêtres serviteurs sont aussi les hommes du pouvoir comme signifié dans leur fonction de gouvernement. Leur pouvoir leur vient de Dieu. Ils n'en sont donc pas la source ou l'origine mais les intendants. À ce titre ils exercent au nom du Christ Chef une autorité qui dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire se matérialise dans leur disponibilité en faveur du bien-être spirituel et humain des fidèles. Comme le père dans la famille africaine, l'autorité des prêtres leur vaudra le respect des uns et des autres, les conduira à ne rechercher que la communion entre tous, à régler les conflits au sein de la famille ecclésiale, à défendre, à protéger et surtout à éduquer et à instruire sur la doctrine de l'Église telle que contenue dans les documents officiels. Et dans l'Église, selon *Presbyterorum Ordinis*, l'autorité des prêtres qui est service, se vit dans un contexte de relations fraternelles (cf. *PO 3*).

Les trois fonctions presbytérales nous le constatons trouvent leur fondement intrinsèque dans la personne même du Christ, lui qui est à la fois Prêtre, Prophète et Roi. En effet, elles manifestent et réalisent l'union des prêtres avec le Christ et leur volonté de mettre leurs pas dans ceux du Seigneur et surtout d'obéir au mandat du Christ tel qu'évoqué en Matthieu 28, 16-20 relatif à l'envoi en mission des apôtres par le Ressuscité. La mission repose sur un triptyque : annoncer la Bonne Nouvelle (l'enseignement), administrer le baptême (la sanctification) et apprendre aux convertis l'observance des préceptes divins (le gouvernement). De plus, les trois munera font partie du ministère des prêtres dont elles constituent le pilier. Or, il n'y a pas que le ministère qui compte chez les prêtres Ivoiriens. Il faut aussi tenir compte de leur vie dans l'élaboration d'une théologie qui leur est propre. C'est en cela que les conseils évangéliques ont leur importance singulière car ils deviennent un juge de paix pour les prêtres en ce sens que leur observance ou non a un impact certain sur la manière dont ils sont vus et sur l'authenticité voire la crédibilité du message qu'ils portent. Ceci est d'autant plus crucial dans le paysage religieux ivoirien.

III. Les conseils évangéliques sont-ils encore d'actualité ?

Dans le Nouveau testament, l'on peut remarquer l'inexistence de l'expression conseils évangéliques d'obéissance, de pauvreté et de célibat-chasteté. Toutefois, ces conseils sont déduits de la Révélation à la lumière de la vie de Jésus et des enseignements des Apôtres ainsi que de la tradition de l'Église catholique selon l'entendement du Magistère : « Les conseils évangéliques de chasteté vouée à Dieu, de pauvreté et d'obéissance, étant fondés sur les paroles et les exemples du Seigneur, et ayant la recommandation des apôtres, des Pères, des docteurs et des pasteurs de l'Église, constituent un don divin que l'Église a reçu de son Seigneur et que, par sa grâce, elle conserve fidèlement[894]. » Dieu est vu comme la source voire l'auteur des conseils évangéliques confiés à l'Église comme un trésor nécessitant sa vigilance. Dans la tradition de l'Église, les conseils évangéliques sont un engagement libre et volontaire des futurs clercs au cours du rite de l'ordination. Ils sont des moyens pour tendre vers la sainteté dans leur mise en pratique mais ils ne sont pas les seuls moyens encore moins les plus sûrs ou efficaces permettant aux ministres consacrés et aux religieux de parvenir à la sainteté car si on se réfère aux Écritures, la sainteté est la vocation commune à tous : « Soyez saints comme moi je suis saint » (Lévitique 19, 2 ; 1 Pierre 1, 16 ; Matthieu 5, 48). En d'autres termes, ils ne procurent pas un surcroît de sainteté aux clercs et aux religieux par rapport aux laïcs. Sinon ce serait créer dans le peuple de Dieu deux catégories de personnes au sein même du Peuple de Dieu : les purs et les autres. Ou encore, la « mise à part » des certains membres du Peuple de Dieu ne faciliterait pas leur accession à la sainteté. Dans tous les cas, le regard des laïcs Ivoiriens sur le vécu de leurs prêtres tel que vont nous le révéler les enquêtes faites à ce sujet, montre qu'il n'est pas toujours évident pour ces derniers de respecter leurs engagements sacerdotaux.

Selon Vatican II, les prêtres vivent les conseils évangéliques aussi bien dans leur consécration que dans leur mission (cf. *PO 15, 16* et *17*). Ils les vivent autant que les religieux**.** Toutefois, dans la pratique quotidienne, si nous prêtons l'oreille à tout ce qui se dit relativement à cette donnée importante de la conception catholique du ministère presbytéral, nous sommes en droit de nous poser la question suivante : les conseils évangéliques sont-ils d'actualité dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ? L'enjeu ici sera donc de présenter à partir de Presbyterorum Ordinis et des autres textes de Vatican II, la singularité des conseils évangéliques au cœur du ministère sacerdotal sur le plan théologique en nous appuyant sur l'Écriture Sainte,

[894] LG 43 ; cf. aussi PC (« Perfectae caritatis ») sur la vie religieuse, 1.

les Pères de l'Église, le Magistère et sur certains écrits de théologiens et de les confronter au contexte local ivoirien.

À la question suivante : Les conseils évangéliques sont-ils d'actualité, une large majorité de chrétiens répond oui à 74,80% contre 15,45% de non et 9,75% de réponses nulles. Ils se justifient ainsi :

OUI : C'est le fondement de notre foi qui repose sur la vie du Christ qui a vécu le célibat, la pauvreté et l'obéissance jusqu'à accepter et connaître la mort sur une croix ; ils sont considérés comme les disciples du Christ et doivent l'imiter, se conformer à sa vie ; tout pour Dieu, tout à Dieu ; parce que toute la vie chrétienne est en rapport avec l'Évangile. Oui parce que les conseils évangéliques se rapportent à la parole de Dieu qui traverse le temps et ne concerne pas qu'une époque. Elle est pour toutes les époques et par conséquent tant que la terre sera avec ses habitants les hommes, elle sera d'actualité et donc les conseils évangéliques aussi. L'Évangile n'a pas changé. Ce sont les mêmes situations que nous vivons, même si c'est sous d'autres et diverses formes. Alors, les conseils évangéliques restent toujours d'actualité ; certaines réalités actuelles devraient être prises en compte surtout pour ce qui concerne la pauvreté. Bien que faisant l'objet de plusieurs critiques, je pense que les conseils évangéliques sont toujours d'actualité car ils concourent à la stabilité et à un certain ordre dans l'Église. Le détachement matériel qui s'induit de ces conseils permet au prêtre d'assurer sa pastorale avec efficacité. N'avoir aucune attache personnelle (célibat) ni matérielle (pauvreté) permet au prêtre d'entrer pleinement dans sa mission évangélique. Pour mieux conduire le Peuple de Dieu. On n'oblige personne à être prêtre… C'est en connaissance de cause que l'on s'engage… (C'est la même situation pour les couples mariés…). Respect par certains prêtres même si ce n'est pas toujours évident. Les dogmes et les canons nous l'ont enseigné depuis des ères, pourquoi vouloir changer ? La vie c'est un choix, on ne devient pas prêtre pour satisfaire une personne ou une communauté, on l'est par conviction ; c'est leur choix. Ils font en effet partie de la vie des prêtres et on remarque que la majeure partie d'eux l'observent en toute sincérité. Avec toutes ses dérives que nous constatons, il est plus que nécessaire d'accentuer ce volet par des retraites régulières durant lesquelles le prêtre pourra dans le jeûne, le silence et la prière, demander la force afin de tenir bon pour un sacerdoce saint. C'est une nécessité. Les conseils évangéliques sont toujours d'actualité parce qu'ils participent du fondement même de la vie de prêtre. Le célibat, la pauvreté et l'obéissance sont les valeurs de la prêtrise. Dans un monde où on n'a pas le temps, où on

est accroché au matériel, où on en est esclave, où on est perdu (sans repères, sans valeurs), où l'homme n'a plus de valeur, oui ils sont d'actualité voire d'acuité. Je pense que oui. Malgré l'évolution de nos sociétés, nos prêtres ont assez les pieds sur terre pour bien nous diriger. Le fait qu'ils soient ouverts au modernisme et à la mondialisation ne veut pas dire qu'ils acceptent tout et n'importe quoi. Nos prêtres font bien la part des choses. Les prêtres sensibilisent de plus en plus. Facteur de sanctification des prêtres. Observance des prêtres ; afin d'éviter l'influence du monde extérieur ; trop de dépravation dans le monde donc nécessité de mettre en place les conseils évangéliques. Parce que toute la vie chrétienne est en rapport avec l'Évangile. C'est la règle de l'Église et c'est bien ; trop de comportements qui prêtent à interprétation par rapport aux rapports des femmes avec les prêtres.

NON : Il y a longtemps qu'on sait ces choses des prêtres, surtout le célibat. Le mariage étant un sacrement, je suis de ceux qui pensent que toute fonction évoluant avec son époque, le mariage n'entacherait en rien le service du prêtre au contraire. L'Église aujourd'hui doit faire une refonte car les prêtres sont contraints de vivre avec l'environnement du moment entouré par l'apparition de l'internet et l'utilisation des réseaux sociaux qui influencent même son fondement. Les prêtres semblent aspirer à plus d'épanouissement. Pas à tous les points de vue ; certains prêtres mènent une vie de « couple » masquée ; sur certaines paroisses on assiste à des mésententes entre curé et vicaires ; les prêtres fréquentent les riches ; se construisent des villas ; violation de leurs vœux.

Les réponses affirmant que les conseils évangéliques sont des valeurs et toujours d'actualité peuvent se scinder en plusieurs motifs. Nous avons le fondement christologique qui insiste sur l'imitation de Jésus comme modèle. En effet, Jésus est au centre de la vie des prêtres. Il y a également le fondement évangélique : les conseils évangéliques sont conformes à l'Évangile qui est toujours immuable. La Parole de Dieu ne change pas. On relève aussi l'importance ecclésiale de ces conseils car ils apportent un certain ordre dans l'Église. Quant au fondement pastoral, il met l'accent sur l'efficience et la liberté d'action pastorales. Enfin, les conseils évangéliques ont une dimension personnelle car ils sont un choix libre de la personne humaine et non une contrainte qui entraverait la liberté des clercs. En outre, ils sont des moyens et des valeurs pour éviter et lutter contre les tentations qui se dressent sur la route des clercs. Quant aux partisans du non, ils jugent que les conseils évangéliques ne sont pas nécessaires pour exercer la prêtrise car il faut tenir compte du contexte social actuel et s'y adapter dans la

mesure où il y aurait un désir de bien-être matériel et humain observable chez les prêtres. Ils relèvent également l'hypocrisie des prêtres Ivoiriens et leur indiscrétion.

1. L'obéissance

À la question, **selon vous, les prêtres vivent-ils leur promesse d'obéissance**, nous avons obtenu 80, 49% de oui, 11, 32% de non et 8, 13% de réponses nulles. Ainsi, à première vue, les chrétiens et les chrétiennes interrogés affirment que les prêtres Ivoiriens respectent leur promesse d'obéissance. Les raisons sont diverses :

C'est leur choix libre et volontaire qui résulte soit d'un appel de Dieu (ils ont fait le choix du fait de leur volonté de servir l'Église), soit d'un désir profond de le servir ; ils s'efforcent de respecter leur promesse ; l'obéissance à l'autorité du Christ ; l'obéissance à leur hiérarchie, à la Parole de Dieu et aux principes religieux ; l'obéissance à l'évêque. Oui car ils n'agissent pas sans se référer à la hiérarchie de l'Église en vue d'obtenir l'autorisation ou non d'agir dans tel ou autre sens. Oui, excepté ceux qui ont décidé de défier l'Église pour se marier avec une femme ou avec un homme. Oui pour ce que nous constatons, les prêtres se soumettent dans la foi à leurs supérieurs avec révérence et humilité selon la règle et les constitutions. Il peut toutefois exister des divergences dans les opinions et les décisions, mais il faut avouer qu'en tant que fidèle, nous n'avons pas la perception de ses divergences. Il faut également croire que ces oppositions, s'il en existe, sont gérées de manière tacite et dans la discrétion qui caractérise l'Église. Oui pour certains. Nous sommes tous des humains nous faisons des erreurs parfois. Oui dans l'ensemble, ils sont fidèles et nous les encourageons même si ce n'est pas toujours facile. Bien évidemment ce n'est pas valable pour tous les prêtres mais en majorité oui malgré quelques cas isolés.

Mécontentement de certains par rapport à une affectation en zone rurale ; certains ne respectent pas les consignes de la hiérarchie. Les promesses d'obéissance ne sont pas toujours tenues car certains vicaires critiquent ouvertement leur curé tout comme des curés qui par leurs attitudes montrent qu'ils sont en désaccord avec leur évêque. Il suffit de lire l'ouvrage de Francis Léon LEBRY : *« Jean-Pierre KUTWÃ, miraculeux et cardinal »* pour en savoir davantage sur la question. Il y a parfois des querelles entre vicaires et curés sur les paroisses. La hiérarchie est souvent mise à mal car il y a des prêtres

qui refusent de rejoindre leur poste d'affectation alors qu'ils font cette promesse d'obéissance à leur Évêque à l'occasion de leur ordination sacerdotale. Loin de les condamner, les fidèles doivent prier pour leurs prêtres afin que le Seigneur dans sa grande miséricorde et dans son infinie bonté leur pardonne ces manquements.

Pour les partisans du « Oui », l'obéissance sacerdotale est la conséquence d'un choix personnel et elle a une dimension ecclésiale[895]. Pour les « Non », certains prêtres se comportent en opposants vis-à-vis de leur évêque dont ils contestent l'autorité. D'autres se situent dans une situation de conflit avec les curés.

Pour définir la notion d'obéissance, nous faisons appel à Karl Rahner. Il affirme : « L'obéissance au sens strict est la reconnaissance formelle, de cœur et de fait, de l'autorité sociale légitime : par le moyen d'une loi générale ou d'un ordre particulier, cette autorité notifie sa volonté concernant les buts concrets qu'elle se propose et les moyens qu'elle entend mettre en œuvre pour les atteindre, tout cela dans le cadre de cette société. On peut ranger dans cette définition l'obéissance à Dieu et à sa loi, mais seulement d'une manière analogique, car il importe de remarquer tout de suite, pour ne plus le perdre de vue, qu'une obéissance de cette sorte s'adresse à un Dieu auquel l'homme doit s'attacher par le lien d'une confiance personnelle et de l'amour le plus intime qui soit, et peut le faire grâce à l'amour que Dieu lui porte. Lors même donc que l'homme se courbe devant le souverain Législateur, son attitude inclut une note d'amour : c'est dire qu'elle s'adresse à Quelqu'un, auteur précisément de la ''loi'' de l'amour, amour qui n'est plus à proprement parler une ''loi'', mais sans lequel pourtant l'obéissance à la loi de Dieu perdrait sa nature. Pareille unité et intimité personnelle entre supérieur et subordonné sont spécifiques de la relation d'obéissance directe vis-à-vis de *Dieu* ; rien de tel n'est exigé, en tout cas pas de la même façon, par l'obéissance due à une autorité légitime dans le cadre d'une société *humaine*[896]. »

Pour Karl Rahner, l'obéissance a un caractère obligatoire qui ne dépend pas du libre vouloir de l'homme mais qui s'impose à lui : les lois d'un État, d'une société quel qu'en soit la nature. La perspective est tout autre pour le chrétien. Le motif principal de l'obéissance du chrétien est l'amour de Dieu qui ne veut que son bien. L'homme ne subit pas ici mais il adhère

[895] La thématique de l'obéissance des prêtres comme choix personnel et celle de sa dimension ecclésiale seront développées ultérieurement.

[896]Karl RAHNER, *Existence presbytérale. Contribution à la théologie du ministère dans l'Église*, sous la direction de Christophe THÉOBALD, Paris, Cerf, Coll. Œuvres 20, Édition critique autorisée, 2011, pp. 171-172.

sans contrainte au projet de Dieu sur lui. En d'autres termes, l'amour est la source et la base de l'obéissance chrétienne. L'homme obéit à Dieu par amour dans la confiance en lui. Tel est aussi le fondement de l'obéissance entre un supérieur et son subordonné. Aussi, les prêtres sont-ils invités par le Magistère ecclésiastique à vivre cette obéissance de manière particulière (cf. PO 15). Les motifs allégués sont divers : christologique, ecclésiologique, pastoral et eschatologique.

- Motifs théologiques et christologiques :

Le Nouveau Testament, à de multiples occasions, aborde la question de l'obéissance du Christ surtout à l'égard de Dieu[897]. Les Évangiles notent que déjà, à l'âge de 12 ans au Temple, Jésus est habité par la conscience de sa mission qui consiste à se rendre disponible pour le Père. En Luc 2, 49 face à l'inquiétude de ses parents Joseph et Marie l'ayant retrouvé trois jours après sa disparition à la suite du pèlerinage annuel à Jérusalem dans le cadre de la fête de la Pâque, il dit : « '' Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ?'' ». En Matthieu 3, 15, le baptême de Jésus correspond au dessein de Dieu (accomplissement de toute justice). Il se présente comme l'envoyé du Père (cf. Jean 5, 24. 36. 37 ; 7, 28-29. 33. 42) car sa mission consiste à faire la volonté de Celui qui l'a envoyé, son Père (Jean 4, 34 ; 6, 38). Il fait la volonté du Père (cf. Jean 5, 30 ; He 10, 5-9 ; Psaume 40, 7-9) ; il dit les paroles du Père (cf. Jean 8, 28), il réalise les œuvres du Père (cf. Jean 4, 34 ; 5, 19 ; 10, 25). Chez Jean, la révélation de son identité d'envoyé du Père sera la pierre d'achoppement entre ses adversaires et lui car par-là, il affirmait clairement qu'il était le Messie, l'Envoyé de Dieu (Jean 8, 42). Il obéit en tout au Père, il fait ce que le Père lui commande (Jean 15, 10), il fait ce qu'il voit faire par le Père, et il ne fait rien d'autre que ce que le Père lui a ordonné de qui il tire sa doctrine (Jean 5, 19 ; 7, 16-18 ; 8, 28 ; 12, 49-50 ; 14, 10 ; 15, 15). Il fait ce qui plaît au Père (8, 29). S'il sauve par le don de sa vie, c'est le Père qui le lui a ordonné (Jean 10, 18). S'il exerce le jugement, c'est en vertu de l'autorisation du Père qui l'a établi juge (Jean 5, 30). Bref, Jésus agit selon les préceptes du Père (Jean 14, 31) et son accréditation en tant que Messie vient de lui dont il est le mandataire (Jean 5, 43). Ainsi donc, toute sa vie durant, le Christ s'est toujours situé dans cet acte d'obéissance à l'égard du Père de qui il se reçoit. Son obéissance à la volonté du Père atteindra son paroxysme dans le don de sa vie sur la croix. L'épisode de Gethsémani, juste après le dernier repas pris avec ses disciples le montre. Là, à

[897] On a dans les Évangiles des passages qui parlent de l'obéissance à l'égard des hommes. Il obéit à ses parents Marie et Joseph en Luc 2, 51. Il paie l'impôt au pouvoir politico-civil en Matthieu 17, 24-27.

cet endroit, le Christ manifeste pleinement la désappropriation ou le dessaisissement de tout son être pour son Père : « Mon Père, s'il est possible, que cette coupe passe loin de moi ! Pourtant, non pas comme je veux, mais comme tu veux ! » (Matthieu 26, 39 ; cf. aussi Marc 14, 36 ; Luc 22, 42). Autrement dit, même sa passion (Jean 12, 27 ; 18, 11), sa mort (Jean 19, 30) et sa résurrection qui sont rédemptrices se situent dans sa volonté d'obéir au Père. Ce qui se traduit par sa sévère réprimande de Pierre dont les vues s'opposent à celles de Dieu (Matthieu 16, 21-23 ; Marc 8, 31 et Luc 9, 22). La trahison dont Jésus est victime est vue comme un acte d'obéissance à la volonté du Père selon les Écritures (Marc 14, 21 ; Luc 22, 21-22). Et c'est sur le bois de la croix qu'il exprime de la manière la plus sublime et la plus tragique cette communion à la volonté de son Père, signe de son obéissance totale à l'égard de celui-ci. En ce moment précis, au Père qui l'a abandonné (cf. Marc 15, 34), et dont il a accompli l'œuvre (cf. Jean 19, 30), le Christ professe sa confiance : « Père, entre tes mains, je remets mon esprit » (Luc 23, 46). Voilà, l'obéissance du Grand-Prêtre qu'il nous fallait, obéissance traduite dans l'offrande de sa vie. Dans les écrits apostoliques, précisément chez Paul en Philippiens 2, 6-8, l'obéissance du Christ est vue sous l'angle de sa kénose. Le signe révélateur de l'obéissance du Christ au cœur de sa mission de Sauveur est sa kénose. Il accepte de devenir un homme mais mieux de mourir de manière infâme pour le salut de toute l'humanité. L'abaissement du Fils pour Paul est le sommet de son obéissance au Père contrairement à la désobéissance d'Adam qui est l'expression de son orgueil et de ses prétentions vis-à-vis du Créateur (Romains 5, 19). Jésus se fait l'esclave de Dieu et même des hommes puisque sa mission est un service jusqu'au bout.

En somme, l'on peut récapituler l'obéissance de Jésus en trois actes : son premier acte d'obéissance est l'Incarnation comme Paul le note en Philippiens 2, 6. Dans ce passage, il insiste sur l'acte d'humilité de Jésus qui par son incarnation assume toutes les contraintes et les exigences dues à notre humanité. Son humilité qui consiste à ne pas revendiquer son statut divin auquel il a droit est conforme à sa mission : faire la volonté de son Père. Tel est le deuxième acte d'obéissance du Christ. Il l'affirme à plusieurs reprises comme nous l'avons maintes fois mentionné dans notre travail. Jésus est profondément conscient du mandat que lui a attribué son Père et toute sa vie consiste à accomplir sa volonté. Enfin, le troisième acte est sa passion et sa mort par amour pour nous en vue de notre salut. Jésus en effet emprunte le chemin de la Croix conformément aux Écritures (Jean 11, 50). Ainsi donc, il ne fait pas semblant d'être l'un de nous mais il l'est réellement dans tous les aspects. Il assume tout de l'homme, ses fragilités, ses limites, ses peurs, ses incertitudes, ses péchés et la réalité la plus extrême, la mort. Comme le

dit Paul, « Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a, pour nous, identifié au péché, afin que par lui, nous devenions justice de Dieu » (2 Corinthiens 5, 21). Jésus n'obéit donc pas par contrainte mais par amour, c'est en cela qu'il est libre dans l'exercice de sa mission (Voir aussi Isaïe 53, 7). Il est ainsi le prototype de tous les hommes invités à obéir à la Parole de Dieu et à faire sa volonté.

Les prêtres par leur conformation au Christ, sont eux aussi introduits dans cet acte d'obéissance à l'égard du Père. Dans Vatican II, PO 15, 1 affirme : « Parmi les qualités les plus indispensables pour le ministère des prêtres, il faut mentionner la disponibilité intérieure qui leur fait rechercher non pas leur propre *volonté,* mais la *volonté de celui qui les a envoyés*. » La promesse d'obéissance des prêtres est donc dans un lien de dépendance à l'obéissance du Christ. Car « […] l'exemple et l'enseignement de Jésus représentent le fondement *ultime* et la motivation *suprême* d'une obéissance cléricale qui se veulent vraiment authentiques[898]. » En effet, l'obéissance des prêtres s'inscrit dans celle du Christ qu'elle imite. Voilà pourquoi ils sont exhortés à ne rechercher comme le Christ que la volonté de Dieu, à mettre leurs pas dans ceux du Maître, à le suivre jusqu'au bout pour correspondre à lui, à sa volonté et cela sans contrainte.

Outre la suite du Christ, l'obéissance des presbytres a aussi des motifs d'ordre ecclésiologique.

Toute société, civile ou ecclésiale est structurée et comporte des lois à observer pour le bien-commun et le bien-être de tous. En son sein donc, il existe des personnes exerçant une forme de commandement voire d'autorité permettant et favorisant son ordre. Il en va de même dans l'Église. Cependant, contrairement à l'autorité civile, l'autorité dans l'Église vient de Dieu puisque l'Église elle-même est issue de la volonté divine. L'Église se porte garant du vœu, l'authentifie, le contrôle et elle en est l'objet. Elle a reçu selon elle, le mandat de la part de Dieu. De surcroît, elle exerce cette autorité par le biais de personnes assermentées constituant sa hiérarchie. Ainsi, selon PO 15, 2, la dimension ecclésiologique de l'obéissance sacerdotale se situe dans le lien de dépendance avec la hiérarchie ecclésiastique : pape, évêque, supérieurs, une forme de *charité pastorale*, un acte de foi et de communion presbytérale et l'expression de la liberté du prêtre. Les prêtres manifestent ainsi leur confiance et leur soumission.

[898]Karl RAHNER, *Existence presbytérale…,* p. 170.

De plus, l'obéissance des prêtres à l'égard de leur évêque devient facteur de communion du corps presbytéral. D'où la recommandation d'une « ascèse considérable »[899] qui demande un détachement de sa propre opinion, une prise de distance avec soi-même (ce qui n'est pas toujours évident quand l'ego personnel est fort) et une volonté de ne pas phagocyter les autres ou de faire cavalier seul. L'obéissance cléricale incite ainsi à demeurer toujours en lien avec les autres confrères au sein de la fraternité sacerdotale. De plus, elle a un certain avantage car elle permet d'éviter des rebellions contre l'autorité de l'évêque et stimule une prise de conscience que notre attitude peut avoir un impact plus ou moins positif sur l'ensemble du corps presbytéral et même de toute l'Église locale. En effet, des prêtres qui désobéissent à l'évêque créent un malaise et une atmosphère de frustration au sein du presbyterium, voire de toute l'Église. Ils deviennent un contre-témoignage à l'esprit de fraternité qui doit être le leur dans l'exercice de leur ministère. Autrement dit, l'obéissance est en vue de la cohésion du presbyterium et pour le bien et l'unité de toute la communauté ecclésiale. Par conséquent, il faut un minimum d'ascèse et d'acceptation de l'ordre donné. De plus, avant d'exposer leurs points de vue, les prêtres doivent réfléchir sur ce qui est demandé en lien avec le bien commun général et non pas leurs biens individuels : « L'obéissance permet la réalisation des objectifs de la communauté et de sa mission. Le subalterne accepte d'adhérer à la visée recherchée. Sinon, il devient un obstacle à la paix, empêche une bonne coordination des talents et des souhaits de chacun[900]. » Toujours est-il que les décisions prises par le supérieur doivent s'inscrire dans cette recherche du bien commun, la favoriser et tendre vers elle. Voilà pourquoi l'obéissance comporte certaines conditions pour son effectivité : le dialogue et l'écoute. Le dialogue doit se faire en vérité et en toute transparence de la part du supérieur et de celui qui doit obéir en bannissant toute forme de duplicité. Il faut également exposer de la part des uns et des autres, en toute humilité les points de vue dans une attitude d'écoute mutuelle[901].

---

[899]Jean-Paul II, *Pastores Dabo vobis*, n. 28.

[900]Guy LESPINAY, *L'obéissance revisitée. Réflexions d'un insoumis*, Paris, Médiaspaul, 2010, p. 170.

[901]« La vertu d'obéissance se voit ici élevée au niveau spirituel, mais n'élimine aucunement le dialogue franc et honnête nécessaire, ne cachant aucune arrière-pensée de la part du supérieur comme du sujet. La vertu d'obéissance n'est pas une vertu masochiste qui entraînerait l'injustice trop souvent présente dans les relations. Elle est l'attitude croyante de deux personnes qui suivent le Christ, chacune selon son tempérament, son jugement, son expérience, ses qualités et ses défauts, sa perception des situations et des choses. Mais ces deux personnes se laissent façonner par l'Esprit Saint en elles et l'Évangile de Jésus-Christ pour collaborer au salut des âmes. », Guy LESPINAY, *L'obéissance revisitée…*, Paris, Médiaspaul, 2010, pp. 236-237.

Il est donc exigé des prêtres Ivoiriens une attitude filiale envers l'évêque. Et l'expression communément usitée en Côte d'Ivoire pour designer l'évêque par « père évêque » en dit long sur ce que doivent être les rapports entre un évêque et son presbyterium : une obéissance filiale qui demande beaucoup d'efforts de la part des prêtres même lorsque l'évêque pourrait se tromper dans ses décisions (l'évêque est un homme avec aussi ses limites). L'obéissance devient par conséquent une nécessité dans l'exercice du ministère sacerdotal dans la mesure où tout diocèse, en tant que regroupement humain a besoin d'ordre et d'une autorité pour maintenir et favoriser l'expression de cet ordre. Dans le cas contraire, ce serait l'anarchie totale. Donc, les prêtres doivent en être conscients et s'y inscrire. C'est ce Karl Rahner appelle « l'aspect fonctionnel »[902] de l'obéissance qu'il associe à son aspect religieux pour le clerc : « Cet aspect fonctionnel de l'obéissance ne doit cependant pas nous dissimuler sa note spécifiquement religieuse, que le clerc doit assumer personnellement sous peine de mutiler la nature de cette obéissance. On a beau admettre, en effet, que l'on doit obéir davantage à Dieu qu'aux hommes, il arrivera plus d'une fois que, le monde étant ce qu'il est, des motivations purement fonctionnelles seront impuissantes à entraîner une obéissance même de type fonctionnel : le clerc ne s'en tirera qu'en se renonçant lui-même, en faisant le ''sacrifice'' de désirs en soi légitimes pour s'aligner sur la volonté d'un autre qui, à ne la considérer qu'en elle-même, n'a pas de valeur supérieure à la sienne propre. Cette situation ''crucifiante'', que l'on trouve même dans l'obéissance ''fonctionnelle'', exige du clerc une obéissance plus profonde, une obéissance spécifiquement religieuse, vis-à-vis de Dieu et de son dessein sur lui, lequel revêt souvent, à travers un ordre donné, le caractère impénétrable de la Providence. Un prêtre qui a conscience de ce qu'il est ne doit pas reculer devant une telle façon de considérer le ''fardeau'', souvent inévitable, créé par des situations de ce genre[903]. » On le voit donc, l'obéissance des prêtres ordonne à ces derniers une attitude de renoncement de soi car l'obéissance envers un supérieur, en l'occurrence ici l'évêque, doit être perçu comme un acte de foi et d'abandon en la manifestation de l'action de Dieu même si en tant que personne humaine au sens strict, l'évêque n'est pas au-dessus des prêtres[904]. Ils subordonnent de facto leur volonté propre aussi légitime

[902] « Elle a un aspect fonctionnel, qui repose sur une conviction bien simple et bien banale. Pas de société possible, et pas d'action possible dans cette société, sans un certain ordre. Et pas d'ordre possible sans dépendance mutuelle, sans autorité, et donc sans une disposition, consentie de bon gré et vraiment active, a accorder son vouloir individuel à celui de la communauté ; et l'on a beau concevoir le plus démocratiquement du monde la constitution de ce vouloir communautaire, il émane finalement d'un seul. Telle est la première ''idée'' de l'obéissance que nous impose l'expérience, et qu'il faut réaliser. », Karl RAHNER, *Existence presbytérale. …,* p. 184.

[903]Karl RAHNER, *Existence presbytérale…*, pp. 184-185.
[904] Cf. PO 15.

soit-elle à celle de l'évêque. En arrière fond, il y a l'idée d'imiter le Christ dans son acte d'obéissance au Père.

En effet, les prêtres sont encouragés à vivre leur obéissance à l'image du Christ qui s'est fait obéissant jusqu'au bout dans l'humilité et dans son abaissement qui est une humiliation. Configurés au Christ, ils sont habités eux aussi par l'Esprit du Christ qui les dispose à reproduire ses « traits » dans l'exercice de leur ministère. Cela se manifeste par les vertus suivantes qui sont les fruits de l'Esprit de Dieu : la paix (Romains 14, 10 ; Galates 5, 22), l'amour (Romains 15, 30), la douceur (1 Corinthiens 4, 21 ; Galates 5, 23 ; Colossiens 3, 12), la patience (Galates 5, 22), l'humilité (Colossiens 3, 12 ; Philippiens 2, 3 ; Actes 20, 19). Ainsi donc, l'essence même de l'obéissance sacerdotale, c'est le Christ lui-même dans la mesure où par sa vie, il révèle que l'obéissance est un acte de fidélité en Dieu en qui il abandonne toute sa vie. Jusqu'au bout, Jésus s'abandonne au Père qui semble l'abandonner : « ''Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ?'' » (Matthieu 27, 46 ; Marc 15, 34 ; Psaume 22, 2). Puis après, « ''Père, entre tes mains, je remets mon esprit'' » (Luc 23, 46). L'obéissance est par conséquent l'acte suprême et ultime à la fois de la relation entre Jésus et le Père. Elle doit l'être également pour les prêtres, ministres du Christ en vertu de leur union sacramentelle et ontologique au Christ. De plus, l'obéissance n'est pas une restriction de la liberté mais elle permet à celle-ci de mieux s'exprimer. Autrement dit, en obéissant, je suis de plus en plus libre dans la mesure où au-delà de la personne même de l'évêque, je suis voué, consacré à Dieu. Voilà pourquoi le but premier de l'obéissance, c'est la donation totale de son être à Dieu puisqu'elle a pour objet Dieu.

Cependant, le contexte général actuel rend de plus en plus difficile la pratique de l'obéissance sacerdotale. En effet, le contexte social est façonné par les droits de l'homme que sont entre autres le droit à la liberté d'expression et d'action et le droit à son indépendance. L'obéissance sacerdotale se trouve donc en tension ou en confrontation avec le désir de s'affirmer et de revendiquer son autonomie et surtout il y a quelque fois des craintes suscitées par la peur de perdre ses avantages et de manquer du temps pour soi-même. Telle est la situation qui prévaut souvent dans le cadre des affectations des prêtres. Il y a une part humaine en nous qui nous fait nous accrocher à nos acquis humains et matériels. Il nous est par conséquent difficile de nous en détacher au prix de mille et une souffrances et tristesses. Or, penser que tout nous est acquis dans l'Église ou qu'on a des droits préétablis, c'est faire fausse route à l'instar de Jacques et Jean qui revendiquent auprès de Jésus des places dans le royaume de Dieu en Marc 10, 35 : « '' Maître, nous voudrions que tu fasses pour nous ce que nous allons te demander.'' » (Cf. aussi Matthieu 20, 21). Voilà pourquoi le conseil évangélique de

l'obéissance sacerdotale doit être vécue dans la confiance à l'image d'Abraham notre père dans la foi (Genèse 12-25, 18). Abraham (Abram) a tout quitté pour répondre oui à l'appel de Dieu en Genèse 12, 1. 4 : « Le Seigneur Dieu dit à Abraham : '' Pars de ton pays, de ta famille et de la maison de ton père vers le pays que je te ferai voir '' […] Abram partit comme le Seigneur le lui avait dit […]. » Dieu lui demande de tout quitter, d'abandonner ce qui faisait son identité, tout ce qui le caractérisait et lui donnait de l'assurance, de la stabilité (pays, famille, parenté) vers un ailleurs. Il quitte quelque chose de certain pour une destination inconnue. Il fait un saut dans l'Inconnu. Ce sera le saut dans l'Inconnu de la foi. De plus, la foi d'Abraham en un Dieu unique s'affine tout au long de sa pérégrination. Elle est aussi durement éprouvée lorsque le Seigneur lui intime l'ordre de lui sacrifier Isaac, l'enfant de la promesse au chapitre 22 de la Genèse. Que pensait Abraham au plus profond de lui-même ? Inquiétude, confiance, doute sur la promesse divine ? Abraham obéit à la volonté de Dieu qui lui réitère sa promesse par ces paroles très fortes en Genèse 22,16-18 : « Je le jure par moi-même, oracle du Seigneur. Parce que tu as fait cela et n'as pas épargné ton fils unique, je m'engage à te bénir, et à faire proliférer ta descendance autant que les étoiles du ciel et le sable au bord de la mer. Ta descendance occupera la Porte de ses ennemis ; et c'est en elle que se béniront toutes les nations de la terre parce que tu as écouté ma voix. » Abraham est ainsi le modèle d'obéissance pour tous les croyants en général et pour les prêtres en particulier. L'obéissance est un acte de foi car il s'agit d'obéir à Dieu dans l'obéissance aux supérieurs ou en d'autres mots de voir le visage de Dieu dans la personne des supérieurs en l'occurrence l'évêque diocésain. Et c'est à ce niveau que pourraient subsister des problèmes voire des risques dans la pratique de l'obéissance religieuse, le risque d'être déçu, de se sentir trahi par l'évêque. En effet, comment obéir à un homme comme nous ? Comment lui remettre sa volonté au motif que ses décisions reflèteraient l'intention de Dieu ? L'obéissance cléricale est une décision de foi, un acte d'abaissement voire quelque fois d'humiliation en vue du bien commun : l'unité du presbyterium et de l'Église. Néanmoins, l'obéissance des prêtres ne signifie pas l'annihilation ou la stérilisation de notre intelligence voire de notre liberté. Au contraire, elle demeure un acte raisonnable à la lumière de la foi voire un acte d'amour à l'image du Christ qui s'est fait obéissant par amour. Son attitude est une réponse à l'amour de son Père : « Le Père m'aime parce que je me dessaisis de ma vie pour la reprendre aussitôt » (Jean 10, 17). Ainsi donc, l'obéissance devient une marque de charité des prêtres à l'égard de leur évêque. En ce sens, elle n'est pas une contrainte ou contraire à l'usage de la liberté car c'est librement que l'on accueille les décisions de l'évêque et que l'on y adhère.

Toutefois, même si dans la culture africaine, on ne contredit pas un aîné, doit-on accepter tous les ordres de l'évêque ? Que faire ? À quel type d'obéissance sont invités les prêtres Ivoiriens ? Servile ou active ? Coopération ou opposition ?

Doit-on obéir à tout sous prétexte qu'en obéissant à l'évêque, c'est à Dieu qu'on obéit ? Si la décision est immorale, inique ou mauvaise, que faire ? Ou si elle heurte notre conscience ? Plusieurs raisons pourraient susciter de l'obéissance : avoir la paix, ne pas être catalogué comme rebelle ou réfractaire aux injonctions de l'évêque, être bien vu, éviter les sanctions, la peur d'être affecté dans des endroits difficiles considérés comme des lieux d'exil ou de punition, être dans les bonnes grâces de l'évêque. Or, ne rien dire pour exister est de l'esclavage. Car l'obéissance religieuse n'est ni servile, ni passive, encore moins irréfléchie. Elle est une obéissance consciente, active et raisonnable des directives. Par conséquent, il ne s'agit pas d'infantiliser les prêtres mais de leur faire confiance et d'écouter leurs arguments avant toute décision. De même, les prêtres ne doivent pas être habités par la peur de l'autorité qu'est l'évêque. Mais ils sont encouragés à lui exposer tout simplement leur opinion avec une argumentation crédible. Car tout ordre qui est contraire à l'ordre moral des choses ou au bien de la communauté ecclésiale est discutable. L'obéissance ne signifie ni asservissement ni esclavage puisque l'individu qui est appelé à obéir a une conscience qui lui permet de porter un jugement moral sur l'ordre reçu. De plus, l'autorité ecclésiastique, même si elle se fonde en et sur Dieu, n'est pas divine. Elle demeure une autorité humaine. En d'autres termes, dans l'acte d'obéissance, les prêtres Ivoiriens doivent exercer leur esprit de discernement dans la vérité de leur conscience.

Néanmoins, il pourrait avoir quelques difficultés entre les prêtres et leur évêque. Que faire ? En cas de conflit entre un évêque et ses prêtres, ces derniers ne doivent pas rejeter de facto l'ordre donné, mais l'analyser avec sagesse. Puis, ils sont appelés à en parler modestement, simplement et humblement au supérieur ecclésiastique qui avec sagesse doit faire preuve d'écoute et de clairvoyance. Personne ne doit rester figé de manière dogmatique sur ses impressions de part et d'autre mais être dans des dispositions bienveillantes pour entendre les arguments avancés. Il faut donc le discernement, le respect, le dialogue, l'ouverture, la recherche du bien commun et non pour punir, la bienveillance, la confiance mutuelle car l'évêque et ses prêtres sont des hommes imparfaits.

Ainsi donc les prêtres ne sont ni les esclaves ni les « boys de service » de leur évêque[905]. Ils en sont les collaborateurs avisés et à ce titre l'Ordinaire du lieu doit leur manifester du respect, de la considération et de l'attention. Mais de leur côté, ils doivent aussi adopter une attitude d'humilité, de simplicité et de vérité face à l'évêque. Ils sont tenus de respecter les directives ou recommandations de celui-ci. Par conséquent, les prêtres ne peuvent et ne doivent rien faire d'eux-mêmes sans aviser l'évêque. Toutefois, l'on observe sous nos tropiques, des tensions entre les prêtres et leur évêque, tensions dont les causes pourraient être soit des incompréhensions de chaque côté, soit la volonté de l'évêque de s'imposer par la force, soit au fait que les prêtres restent foncièrement réfractaires à toute décision de leur Ordinaire. Ces tensions vont jusqu'à la défiance, singulièrement lors des affectations presbytérales. Certains prêtres prennent parfois des initiatives sans se référer à l'Ordinaire ou à son représentant légitime. D'autres perçoivent l'évêque comme une personne extérieure voulant s'immiscer dans leur pastorale et comprimer leur liberté d'action. D'une part, ils oublient que le premier responsable de la pastorale diocésaine, c'est l'évêque (can. 375 §1 ; 381§ 1 ; 391§1). D'autre part, leur attitude pourrait traduire une méconnaissance de la véritable obéissance évangélique car l'obéissance évangélique est l'expression la plus haute de la liberté humaine. Elle n'est par conséquent pas une contrainte mais un acte de liberté. En effet, les prêtres ne sont libres réellement que s'ils vivent dans cette communion vraie et authentique vis-à-vis de leur évêque et dans la communion avec tout le presbyterium. De plus, l'obéissance sacerdotale est un véritable sacrifice car les prêtres renoncent à leur volonté propre pour faire celle de quelqu'un d'autre (évêque, Église). Et puis, pourquoi les prêtres attendraient-ils de la part des fidèles une obéissance à leur endroit et une communion, si eux-mêmes sont désobéissants à l'égard de leur Ordinaire ! Celui qui sait obéir, sait aussi commander dit-on. En d'autres termes, l'obéissance cléricale n'est pas un acte aveugle mais raisonnable provenant de la liberté et de la volonté personnelle. En ce sens, elle est le don et le signe d'une maturité humaine, morale, psychologique et spirituelle. Pour obéir, il faut regarder la vie du Christ, s'identifier à lui et le prendre comme modèle de vie.

[905]« […] L'obéissance n'est pas une soumission servile. L'obéissance est cet acte volontaire, réfléchi et accepté avec la conviction que cela est mieux qu'autre chose. La docilité qui serait le résultat d'une incapacité de réagir relèverait d'un certain masochisme qui n'a pas sa place dans la vie religieuse. La docilité peut être un acte de vertu louable. Jésus l'a démontré devant Pilate. La docilité de Jésus est un témoignage de vérité et son ultime sacrifice manifestait la profondeur des convictions qu'il possédait. Sa docilité était un acte de courage ! », Guy LESPINAY, *L'obéissance revisitée* ..., p. 157.

En définitive, le conseil évangélique de l'obéissance est une décision libre et volontaire dont le but est le don de soi à Dieu. Au-delà de l'autorité ecclésiastique, il y a Dieu et sa volonté comme unique objectif de l'obéissance. Comme le dit le Psaume 40, 7-9 : « Tu n'as voulu ni sacrifice ni offrande […], tu n'as demandé ni holocauste ni expiation. Alors j'ai dit : '' Voici, je viens avec le rouleau d'un livre écrit pour moi. Mon Dieu, je veux faire ce qui te plaît, et ta loi est tout au fond de moi.'' ». Ainsi, nul n'est obligé d'obéir par contrainte[906] dans la mesure où l'obéissance demeure un choix personnel. Il faut donc entrer dans le dessein de Dieu qu'on discerne dans la volonté du supérieur hiérarchique. En ce sens, l'évêque est un instrument de la volonté divine. Par l'obéissance cléricale, les prêtres se dessaisissent de leur volonté propre. Voilà pourquoi l'obéissance devient une forme de dépouillement de soi et de son égo voire d'appauvrissement de soi.

2. La pauvreté

La pauvreté évangélique suscite autant de critiques et de passions aussi bien à l'intérieur de l'Église-Famille de Dieu qu'en dehors. 37,70% des personnes interrogées affirment que les prêtres Ivoiriens sont fidèles à leur promesse de pauvreté[907] contre 51,64 % qui disent non et 10,66% qui ne se prononcent pas. En effet, les fidèles comme les non-fidèles pointent du doigt le train de vie de certains prêtres. Pour eux, les prêtres ne peuvent pas prétendre professer et vivre la pauvreté à cause de leur penchant exagéré pour les biens matériels (argent, voitures d'un certain standing, vêtements de luxe, capacité à effectuer des voyages sous d'autres cieux durant leur période de vacances annuelles, etc.). Succinctement, les prêtres sont perçus comme

[906]« Le mot '' soumission'' peut designer différentes attitudes. Se soumettre à une autorité plus ou moins forte n'est pas une vertu si la soumission découle d'un certain asservissement. On peut dompter quelqu'un comme on le fait pour un animal, le réduire à ne plus réfléchir, le subjuguer et le rendre incapable de raisonner, l'astreindre sans lui donner la possibilité de choisir. C'est alors de l'esclavage. Accepter de se soumettre afin d'éviter d'être perdant dans une situation conflictuelle n'est certes pas une obéissance mais une soumission sans condition ni raisonnement. Tout cela n'est pas de l'obéissance religieuse. », Guy LESPINAY, *L'obéissance revisitée…*, p. 165.

[907]Généralement, je pense qu'ils vivent selon leur salaire ou les aides des fidèles. Beaucoup d'entre eux sont riches de cœur et ils ne sont pas attirés par les richesses de ce monde ; ils font preuve d'humilité et acceptent leurs conditions de vie ; vie de serviteurs à la communauté et aux fidèles ; servir Dieu ; ils ne vivent pas au-dessus de leurs moyens. En effet, nous estimons que les animateurs de l'Église catholique (prêtres) vivent dans leurs promesses de pauvreté, en renonçant non pas à tout bien, puisqu'on estime qu'il faut avoir le minimum. Dans des sociétés comme les nôtres avec les exigences existentielles (transport, alimentation saine, santé…), le dénuement total à la chose matérielle me semble impossible. Il faut avouer que nous ne connaissons pas de prêtes qui roulent carrosse, si cela se voit ailleurs, chez nous, nous ne l'observons pas. Ceux que je côtoie ne vivent pas dans l'ostentation. Oui dans l'ensemble, nous sommes satisfaits et les encourageons. Oui à mon avis parce que je ne vois pas tant de prêtres en train de courir, chercher de l'argent pour leur entretien matériel et autres. Ils ont abandonné un avenir professionnel, financier, familial pour suivre le Christ. Ils vivent des dons des fidèles ; toutefois ils restent des hommes ; ils n'ont pas d'autres réalisations.

faisant partie de la classe sociale aisée et cette situation, parfois, décrédibilise leur message. Certes, les avis sont partagés entre sentiments d'indignation, d'indifférence et d'encouragement. Toutefois, il est important de baliser le terrain et de mieux appréhender cette notion de pauvreté. « Heureux les pauvres de cœur : le Royaume des cieux est à eux » (Matthieu 5, 3) dit le Christ dans le sermon sur la montagne au chapitre des Béatitudes. Quel en est le sens ? Est-ce un refus d'acquisition des biens matériels ou un détachement spirituel à leur égard ? Comment en vivre ?

Nous partirons d'une définition globale du pauvre et de la pauvreté avec toutes les nuances possibles selon Fritz Lienhard dans *De la pauvreté au service en Christ.* Il s'inspire de la définition de la pauvreté selon le dictionnaire le « *Petit Robert* » et il relève plusieurs acceptions du terme *pauvre*. Il désigne d'abord celui qui est démuni matériellement. Il s'agit du manque de moyens matériels pour une prise en charge suffisante de ses besoins. La pauvreté est ainsi liée à l'avoir. Ensuite, le pauvre est celui qui est inefficace ; l'accent étant mis ici sur la rentabilité. Enfin, le pauvre est celui qui n'est pas riche[908].La pauvreté est donc un déficit qui affecte la personne dans son idéal de vie de façon consciente ou non. Par contre, dans le Nouveau Testament, nous avons deux types de pauvreté : la pauvreté matérielle en Jacques 2, 15-16 et 1 Jean 3, 17 et la pauvreté spirituelle en Matthieu 6, 19-21. 24. La pauvreté matérielle se manifeste par un manque de moyens pour subvenir à ses besoins les plus élémentaires tels que se vêtir, se nourrir. La pauvreté spirituelle est relative au détachement volontaire vis-à-vis de son avoir pour un but plus éminent : être libre pour Dieu. Ici, notre préoccupation porte sur la dimension spirituelle de la pauvreté. Nous insisterons sur les divers motifs justifiant la pauvreté sacerdotale : christologique, ecclésiologique et pastorale.

- La dimension christologique de la pauvreté

Pour mieux saisir la dimension christologique de la pauvreté sacerdotale, il faut poser son regard sur le Christ lui-même, le modèle de tout homme pauvre car sa vie en elle-même est signe de pauvreté et de simplicité. En effet, son incarnation est un signe d'appauvrissement et de pauvreté dans la mesure où le Dieu tout-puissant en s'incarnant s'affaiblit dans l'assomption sans faux fuyant des limites humaines. En outre, la naissance de Jésus dans une étable en Luc 2, 6-7 confirme son option pour la pauvreté. Il fait aussi l'éloge de la pauvreté dans ses enseignements : l'offrande de la pauvre veuve en Marc 12, 41-44, son appel au jeune homme riche en Marc 10, 17-25, la deuxième tentation en Luc 4, 5-8 et sa mort sur la croix dans le dénuement total en Luc 23, 33-43 (cf. aussi 2 Corinthiens 8, 9 et Philippiens 2, 6-8 par sa

[908]Fritz LIENHARD, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, Coll. Théologies, 2000, p. 17.

kénose). On note par conséquent que toute la vie de Jésus est une option pour la pauvreté comme expression de sa confiance et de son abandon total en la Providence de son Père qui s'occupe de tout (cf. Mathieu 8, 20).

Elle est aussi l'expression et le signe de sa solidarité envers les pauvres de la société. En effet, Jésus est pauvre parmi les pauvres, il mange avec les pécheurs (cf. Matthieu 9, 11 ; Marc 2, 15-16), essuyant du coup les reproches des Pharisiens. Les évangiles vont même jusqu'à l'identification du Christ aux petits, à ceux qui sont en situation de précarité. Voilà pourquoi agir envers le pauvre, le démuni, c'est agir envers le Christ en Matthieu 25, 31-46. De plus, Jésus les déclare bienheureux : « Heureux les pauvres de cœur » en Luc 6, 20 ou Matthieu 5, 3 en affirmant que la promesse de posséder le Royaume des Cieux leur est faite. Or, le pauvre est l'exclu de la société, celui qui n'a pas voix au chapitre social, familial, un moins que rien, un sous-homme presque. Jésus le déclare heureux en vue du Règne de Dieu qu'il hérite. Ainsi, le règne ou royaume de Dieu comme finalité pour les pauvres signifie l'action et la bienveillance de Dieu à leur égard : « Proclamer le ''Règne de Dieu'' qui vient, c'est annoncer que Dieu règnera et qu'il mettra fin aux privations des pauvres, au malheur des affligés et à la souffrance des affamés. […] En d'autres termes, les pauvres ne sont pas déclarés heureux à cause de leur pauvreté, qui n'est pas un idéal dans la pensée de Luc, mais parce que le Règne de Dieu est là pour eux. La dynamique propre du Règne de Dieu est en leur faveur et Dieu, venant régner, les réhabilitera. […] Or voici que Jésus proclame que le temps de dire '' heureux les pauvres'' est arrivé, car le Règne de Dieu, imminent ''*est* à eux'' (au présent). Le Règne de Dieu est ainsi l'objet de l'espérance des pauvres et leur raison de se réjouir[909]. » Dieu est contre la souffrance humaine et il la récuse. Dans les évangiles, en aucun cas Jésus ne fait l'apologie de la misère humaine. Il en fait son cheval de bataille. Ainsi, en proclamant bienheureux les pauvres, il les invite à la confiance envers Dieu et aussi à prendre de la distance vis-à-vis du matériel. Jésus donne la même consigne aux disciples en mission en Matthieu 10, 9-10 ; Marc 6, 7-9 ; Luc 9, 3. En effet, dans l'exercice de leur mission, il exige de ses envoyés sobriété et confiance car Dieu pourvoit à leur bien. La pauvreté consiste donc pour eux à tout laisser pour suivre le Christ. Elle est l'abandon de tout pour l'annonce de la Bonne Nouvelle. Il y a ici une forme de radicalité dans l'appel du Christ, l'adhésion à sa personne et la marche à sa suite. D'où la préoccupation des disciples exprimée vivement par Pierre en Matthieu 19, 27 : « ''Eh bien ! Nous, nous avons tout laissé et nous t'avons suivi. Qu'en sera-t-il donc pour nous ? » On voit ici que l'antithèse

[909]Fritz LIENHARD, *De la pauvreté…,* pp. 84-85.

des apôtres est l'attitude du jeune homme riche en Marc 10, 17-22 qui refuse de se départir de ses bien afin de suivre le Christ.

On remarque ainsi que dans le Nouveau Testament, la pauvreté n'est pas un don ni un charisme singulier mais une exhortation faite à tous ceux qui souhaitent marcher avec le Christ (Matthieu 5, 3 ss ; Luc 6, 20ss ; Luc 4, 18 ; 7, 22 ; Matthieu 19, 13-23 ss). Cependant, les consacrés sont priés de la vivre de manière particulière en raison de leur état de vie sans pour autant que cela les rende plus saints que les autres membres du peuple de Dieu. Aussi, les prêtres Ivoiriens sont incités à prendre conscience que Dieu est leur seule assurance. La pauvreté cléricale est par conséquent l'expression de la confiance et de la foi en la Providence divine car il s'agit de tout attendre de Dieu. Ils sont donc appelés à un acte de dépouillement à l'image du Christ pauvre par leur détachement des biens de ce monde. En effet, la peur de ne rien avoir, d'être démuni conduit à la course à l'enrichissement et à l'encombrement. Or, être obnubilé par l'avoir est synonyme d'esclavage vis-à-vis des biens que l'on possède. Tel est le cas du jeune homme riche dans Marc 10, 17-22 à qui Jésus donne cet ordre : « '' Va, vends tout ce que tu as, puis, viens et suis-moi''. » Mais comme l'affirme la péricope relative à cet exemple, le jeune homme riche donne une réponse négative au Christ car il était trop attaché à ses biens. Ainsi, l'on comprend que la pauvreté voulue par le Seigneur est signe de liberté mais en vue d'un bien plus grand, le Royaume de Dieu. Autrement dit, les prêtres sont conviés à prendre de la distance envers leur avoir, à quitter personnellement et collectivement ce qui est recherché par l'ensemble des hommes avec tant de fièvre et à ne pas miser sur ces biens qui mobilisent le plus clair des énergies humaines.

La vocation à la pauvreté cléricale est cruciale dans le contexte actuel de crise et de paupérisation notoire de la population de la Côte d'Ivoire. Chaque jour dans nos paroisses, les prêtres sont sollicités par des personnes démunies et vivant dans la précarité. Elles attendent des prêtres des gestes concrets de solidarité et de partage car pour elles, les prêtres ivoiriens font partie de la classe sociale aisée. Face à ce fait, quel est le message véhiculé par les prêtres Ivoiriens ? Pour 51,64 % de chrétiens Ivoiriens, leurs compatriotes prêtres délivrent un message négatif puisque selon eux, les ministres sacrés sont portés sur la richesse :

L'attachement au matériel, ils sont mondains, le confort et le luxe en toutes choses (les prêtres des grandes cités). Bon nombre de prêtres ont des investissements pour leurs propres comptes au détriment de l'Église famille (certains créent des entreprises pour s'enrichir alors que Jésus est né dans l'extrême pauvreté. Cela peut les conduire à des

vices). La course à l'argent, au matériel et au luxe a finalement gagné nos prêtres. On multiplie les quêtes pendant les messes et ils trouvent toujours des travaux à faire ou à refaire sur la paroisse. Certains ne sont pas discrets ; ils vivent de plus en plus dans le luxe. Non parce que l'on en voit qui ont des activités à but lucratif et qui n'attendent donc pas de vivre de la providence divine à travers la réception de dons financiers. On remarque des prêtres dans des voitures flambant neuves (offertes parfois ou pas par des chrétiens), des prêtres qui mènent des activités parallèles (commerce, etc.) dites génératrices de revenus - je ne parle pas de ceux qui sont engagés dans l'enseignement ou autres services. Il y a des prêtres qui cherchent à préparer leur avenir ou leur retraite. Ce qui peut être légitime. Mais, il faudrait qu'il y ait un meilleur encadrement ; de nombreux prêtres sont aujourd'hui corrompus. Pour moi se reconnaître pauvre c'est de savoir que rien ne m'appartient, même ma personne. Est-ce le cas de chaque prêtre ? Je ne suis pas sûre. Ils sont appâtés par le gain et n'ont plus la confiance à la Providence Divine. Pour y répondre, il convient que l'on définisse cette notion. Si vivre la pauvreté signifie de s'accommoder de ce que la providence divine procure pour notre subsistance, je pourrais affirmer sans ambages que la plupart des prêtres diocésains refusent d'assumer leur promesse de pauvreté. J'ai entendu des prêtres protester contre leur affectation en milieu rural ou dans les quartiers de la périphérie où il manque d'hommes fortunés pour les prendre en charge (ils influencent même leurs affectations afin d'être dans des paroisses « juteuses » où les quêtes sont consistantes. Dans la campagne également y vivent des âmes à sauver. Laïcs comme clercs, tout le monde se lance dans la recherche effrénée de l'argent, du luxe et du plaisir. On est vraiment loin des vocations des prêtres européens qui ont sacrifié tout pour les missions périlleuses et lointaines de nos colonies. Bref. Mais si la pauvreté signifie la recherche de l'humilité en raison de la fragilité du genre humain, alors il n'y a pas d'objet à débattre quant à la promesse de nos prêtres : leur premier souci actuel est l'argent (grosses cylindrées, maisons, etc…) Certains sont des hommes d'affaire aujourd'hui gagnés par l'âpreté au gain, d'autres avec des grosses voitures de luxe. Les prêtres veulent s'épanouir dans la société avec les avantages que cela comporte. La plupart vivent dans le monde et oublient qu'ils ne sont pas du monde. Tous font cette promesse au départ, mais très peu d'entre eux arrivent à la tenir. Les difficultés rencontrées dans la vie quotidienne pour faire l'œuvre de Dieu favorisent cela. Il y a des prêtres qui ont des activités personnelles génératrices de revenus et j'ignore si c'est autorisé pour le clergé. Ils s'habillent comme les laïcs en suivant la mode. C'est à discuter car il y en a de plus en plus qui vivent dans le luxe et la luxure, des prêtres avides d'argent,

stockant de l'argent dans des comptes, c'est choquant. Ils vivent dans l'abondance et sont arrogants ; beaucoup d'entre eux sont des prêtres d'affaires, se laissent téléguider par les hommes riches et ont de belles voitures, de jolies choses, etc…

Les chrétiens Ivoiriens dans leur majorité mettent en doute la capacité des prêtres à tenir leur promesse de pauvreté pour trois raisons principales liées à la cupidité ou au désir de paraître : les prêtres Ivoiriens sont perçus comme facilement corruptibles par les hommes riches dont ils seraient très proches au détriment des personnes de basse classe sociale ; ils investissent dans des projets générateurs de revenus personnels au risque de tomber dans des activités lucratives dénoncées par le canon 286[910], dans l'escroquerie; ils puisent dans les ressources de la paroisse en inventant des travaux à faire. Mensonge, hypocrisie, fausseté des prêtres Ivoiriens, tel est le constat fait selon nos enquêtes. Tout ceci ne les honore pas et surtout les éloigne du Christ dont ils sont les ministres, lui qui n'avait pas d'endroit où reposer la tête (cf. Matthieu 8, 20). Les prêtres Ivoiriens doivent prendre en considération les remarques de leurs fidèles et les intégrer dans leur vécu. Car la promesse de pauvreté qui porte sur les biens matériels conduit à la pauvreté en esprit selon les Béatitudes : il s'agit de se détacher du matériel pour s'ouvrir au Christ, se laisser habiter et remplir par lui. De plus, la pauvreté spirituelle est facteur d'ouverture, de partage et de proximité envers les pauvres à l'image de Jésus qui s'identifie à eux : « Ce que vous avez fait à l'un de ces petits qui sont mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Matthieu 25, 40). La pauvreté est par conséquent le signe de la fraternité humaine entre les prêtres et leurs frères et sœurs. En effet, la course immodérée à la thésaurisation (business, investissement avec le risque probable de détournement d'argent, de vol et de forfaiture) pourrait les renfermer sur eux-mêmes et les couper des personnes indigentes. Certes, ils ont des nécessités en alimentation, vêtements, santé et doivent venir en aide à leur famille qui les sollicite régulièrement. Cependant, ils sont encouragés à faire preuve de discernement, de sagesse et de modération dans l'acquisition et l'usage des biens matériels, à vivre dans la dépendance de la Providence et à rechercher leur essentiel : la vie avec le Christ leur *« part »* et « *héritage* » (PO 17, 2) dont ils sont le signe.

La promesse de pauvreté a également un aspect ecclésial et pastoral car selon PO 17, 3, les prêtres doivent user des biens pour leur juste suffisance et au service de l'Église. D'où l'avertissement contre tout esprit mercantile et simoniaque (monnayer le service pastoral). De

[910] Canon 286 : « Il est défendu aux clercs de faire le négoce ou le commerce par eux-mêmes ou par autrui, à leur profit ou à celui de tiers, sauf permission de l'autorité ecclésiastique légitime. », *CODE DE DROIT CANONIQUE ANNOTÉ*, Paris/Bourges, Cerf/Tardy, 1989.

plus, la pauvreté évangélique est signe de disponibilité pour la mission dans la mesure où par exemple les prêtres ne choisiront pas leur lieu d'affectation mais ils accepteront les propositions de leur évêque. La pauvreté est enfin un témoignage car il est requis des prêtres une bonne gestion des biens du lieu d'insertion pastorale. Enfin, la pauvreté a un motif eschatologique. Jean-Paul II dans *Pastores dabo vobis* au n.30 aborde la dimension théologique et eschatologique de la pauvreté qui consiste à tendre vers le Royaume de Dieu. Il faut user légitimement des biens pour la Gloire de Dieu et son Royaume pour reprendre saint Paul : « […] quoique vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » (1 Corinthiens 10, 31)[911].Les prêtres sont appelés à devenir ainsi le signe du monde à venir en intégrant la pauvreté au cœur de leur ministère et de leur vie. Mais comment ?

Benoît XVI par ses écrits, nous aide dans notre réflexion. Pour ce faire, selon Christian Gouyaud, il nous présente le saint Curé d'Ars comme modèle de pauvreté[912]. Jean-Marie Vianney ne manquait de rien. Bien au contraire, il recevait beaucoup de dons en nature et en espèce dans le cadre de sa pastorale. Ces importantes sommes d'argent, il n'en usait pas à son profit personnel. Elles étaient destinées à l'œuvre paroissiale et une bonne partie servait à aider les pauvres. Être pauvre ou vivre la pauvreté évangélique, ne signifie donc pas ne pas posséder de biens matériels encore moins les mépriser. Il s'agit d'un désintérêt à l'égard de ces biens, d'une exhortation à ne pas en être les esclaves. Car la tentation d'être porté exclusivement sur les biens matériels est toujours présente et pourrait être un frein pour les prêtres dans leur mission. Le Christ, le dit si bien, lui pour qui nul ne peut servir ou suivre deux maîtres à la fois, Dieu et l'Argent (cf. Matthieu 6, 24 ; Luc 16, 13). Ainsi, dans un monde de la consommation, de l'avoir et du profit, il est important que le clergé ivoirien soit sensible à la notion de pauvreté : être dans le monde tout en étant pas du monde ; être libre vis-à-vis des biens dont on fait usage dans la perspective de l'avènement du Règne de Dieu où sont déclarés heureux les pauvres de cœur. Dans un pays comme le nôtre où l'Église est vue à tort ou à raison comme une institution hyper riche, et les prêtres, sa « marque de fabrique », comme des prêtres *« bling bling »*, avec des attitudes jugées trop souvent ostentatoires, qui frisent parfois l'indécence, il y a beaucoup à faire sur le terrain de la pauvreté évangélique si l'on tient compte de la misère dans laquelle vit la plupart de nos fidèles**.** Un peu de simplicité, de modestie et de sobriété ne feraient pas de

[911]« Elle n'est pas certainement pas mépris et refus des biens matériels, mais elle est usage libre de ces biens, et en même temps joyeux renoncement à ceux-ci dans une grande disponibilité intérieure, pour Dieu et pour ses desseins. », Jean-Paul II, *Pastores Dabo Vobis*, n. 30.

[912] Christian GOUYAUD, *Le sacerdoce …*, pp. 109-110.

mal aux prêtres, car comme le dit *Presbyterorum Ordinis*, ils doivent user des biens de ce monde qui leur sont d'une grande nécessité, comme n'en usant pas (cf. *PO 17*). Telle est l'attitude que les chrétiens voudraient découvrir en eux. Les chrétiens ivoiriens ont besoin de Jésus-Christ, humble et pauvre et non le fait de faire miroiter à leurs yeux des richesses.

Aussi, pour une plus grande mise en pratique de la pauvreté évangélique, ne devrait-on pas laisser aux chrétiens la gestion des revenus de la paroisse ou travailler de concert avec eux ? Ne pourrait-on pas également favoriser entre prêtres une certaine forme de solidarité afin de réduire voire de supprimer les disparités entre eux car il y a des prêtres dans l'abondance et d'autres qui manquent de tout ? Quels sont les moyens favorisant une meilleure répartition des ressources paroissiales ou diocésaines ? Dans tous les cas, la pauvreté évangélique exige une grande liberté intérieure, le fait de tenir compte des conditions de vie de nos fidèles et concitoyens, de faire preuve de sobriété dans l'usage des biens matériels, de pratiquer la charité envers tous, spécialement les pauvres, d'éviter le gaspillage et de ne pas être porté sur l'argent. Le monde a les yeux fixés sur les prêtres, les chrétiens les observent. Le monde amasse et les prêtres partagent.

En résumé, il n'y a pas de honte à vivre l'esprit de pauvreté. Bien au contraire, les prêtres Ivoiriens sont appelés à assumer leur pauvreté et à l'accepter dans la perspective de la croix, c'est-à-dire de l'abaissement et de l'humilité. Aussi, la pauvreté évangélique permet de relativiser l'apport et l'usage des richesses matérielles et surtout de tendre vers un esprit de service et de lutter contre toute forme de rejet du pauvre. La pauvreté en esprit a par conséquent une dimension diaconale et sociale car elle est source de charité envers tous et spécialement envers les plus démunis.

Une autre forme de renoncement est exigée des prêtres : le célibat sacerdotal.

3. Le célibat

S'il y a un sujet qui fait couler beaucoup d'encre et de salive, et suscite autant de passions depuis de nombreuses années sous tous les cieux, c'est le célibat exigé dans l'Église catholique de rite latin pour l'accès à l'Ordre. Les enquêtes effectuées portant sur le célibat offrent une appréciation mitigée. En effet, à la question, « selon vous, les prêtres vivent-t-ils leur promesse de célibat », nous avons obtenu : oui : 46,34% ; non : 42,28% ; nulles : 11,38%.

Le constat immédiat fait, révèle un pourcentage sensiblement équivalent entre les personnes qui estiment que le célibat est respecté par les prêtres et celles qui dénotent sa non-observation. Les arguments des uns et des autres seront dévoilés dans la suite de l'étude. Le célibat des prêtres Ivoiriens pose question surtout avec la première affaire connue publiquement qui a conduit à l'arrestation le 12 avril 2018 et à l'incarcération le 13 avril 2018 d'un prêtre de l'archidiocèse d'Abidjan présumé coupable de viol sur une jeune fille de 19 ans, suivie le lundi 7 mai 2018 d'une décision majeure de l'Archevêque d'Abidjan le suspendant de tout office ecclésiastique selon le Canon 1395 au § 2 du code de droit canonique de 1983[913], dans l'attente d'une décision de la justice civile. Les commentaires qui s'en sont suivis étaient virulents[914]. Ainsi donc, un gros doute plane et il y a de la suspicion à l'endroit des prêtres Ivoiriens sur leur capacité à la pratique du célibat. Que faire ? Car les critiques mettent en lumière une chose : le célibat en lui-même est perçu comme une valeur, quelque chose d'estimable et de précieux à préserver. Les prêtres ivoiriens en sont-ils conscients ? Quelles sont les motivations de son « imposition » selon le magistère ? Comment accueillir et vivre cette norme de l'Église dans le contexte ivoirien ? Quels pourraient être les obstacles au respect du célibat ecclésiastique ? Quelles en sont les exigences ?

Le célibat définitif est une discipline de l'Église catholique de rite latin pour les personnes qui se destinent aux ordres du diaconat et du presbytérat ainsi que pour les religieux selon le Canon 1037 de 1983 : « Celui qui doit être promu au diaconat permanent en n'étant pas marié, et de même celui qui doit être promu au presbytérat ne seront pas admis à l'ordre du diaconat s'ils n'ont pas, selon le rite prescrit, publiquement devant Dieu et devant l'Église, assumé l'obligation du célibat, ou s'ils n'ont pas émis les vœux perpétuels dans un institut religieux. » Le célibat a donc un caractère obligatoire qui a toujours posé un problème et suscité des réactions plus ou moins diverses. Les partisans du non au célibat jugent qu'il est contraire à la loi naturelle de la génitalité et du désir de fonder une famille, contraire à la liberté de choix et de conscience humaine, avec pour conséquence le désordre et les scandales découlant de son non-respect par un nombre de plus en plus élevé de prêtres. Pour les partisans du maintien du célibat, il est une bonne loi car il exprime le don total de soi et demeure une valeur positive.

[913] « Le clerc qui a commis d'une autre façon un délit contre le sixième commandement du Décalogue, si vraiment le délit a été commis par violence ou avec menaces ou publiquement, ou bien avec un mineur de moins de seize ans, sera puni de justes peines, y compris, si le cas l'exige, le renvoi de l'état clérical. »
[914] https://news.abidjan.net/flasf-infos/64800.html, consulté le 7 mai 2018.

Dans ce parcours, nous ne ferons pas l'historique du célibat et nous ne contesterons pas son statut de loi ecclésiale[915]. Pour nous, c'est un acquis car le célibat depuis des siècles fait partie du paysage catholique en ce qui concerne la vie des ministres sacrés[916]. En effet, face à toutes les objections qui rejettent le célibat, le jugeant contraire à l'expression de la liberté humaine, ou encore perçu comme une obligation qui n'a pas sa raison d'être car attentatoire à la nature de l'homme qui ne peut faire fi de son caractère sexué[917], au risque d'être la cause de scandales, le célibat sacerdotal est une règle absolue dans l'Église de rite latin mainte fois réaffirmé et confirmé par la voix du Magistère vivant de l'Église, lors des conciles (Trente et Vatican II), le synodes des évêque de 1971[918] et dans des documents pontificaux tels que la

[915] Il y a beaucoup d'écrits sur ces sujets. Pour l'historique du célibat, on pourrait consulter ceci : CONSEIL DE RÉDACTION, art. L'appel du Seigneur à la virginité, in Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, Gembloux, Louvain, Éditions Duculot, Éditions PEETERS, Coll. Bibliotheca EphemeridumTheologicarum Lovaniensium, XXVIII, 1971, pp. 307-314. Henri Crouzel se réfère à R. Gryson dans son ouvrage *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle*. Il note une évolution dans la pratique ou dans le ministère des clercs. Le célibat est une loi et sa législation s'est faite progressivement quoique de manière différente en Orient et en Occident. Dans un premier temps, la non-ordination des veufs remariés et l'interdiction de mariage aux ministres consacrés veufs. Il cite pour illustrer ses propos Tertullien, Hippolyte et Origène, au IIIe siècle. En deuxième temps, le mariage est proscrit après l'ordination reçue dès les débuts du IV^{e} siècle. Dans un troisième temps, l'obligation de la continence totale au clerc marié. En Occident, on fait débuter cette loi au Concile d'Elvire en 306, confirmée au Ve siècle par les papes Damase, Sirice et Innocent. Cf. Henri CROUZEL, art. « Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Église primitive : leurs motivations », in Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat…*, p. 333.

Au concile d'Elvire en Espagne au 4^{e} siècle, le canon 19 fait obligation de la continence à tous les ministres sacrés. Aucun lien ne serait établi entre continence et apostolat mais une invitation à s'abstenir de tout acte sexuel avant le culte divin. Nous sommes dans un cadre de pureté rituelle comme on en voit dans le Lévitique : « Une seule exigence est formulée : ''renoncer à la femme'', ''renoncer à la procréation''. Autrement dit, le motif est évident : c'est celui de la ''pureté cultuelle'' ; la sexualité ne sied pas à celui qui se tient devant l'autel ; le sacré et l'''impur'' s'excluent l'un l'autre…Le prêtre en tant que sacrificateur (sacramentel), doit être une offrande jusque dans sa vie personnelle ; le service sacré ne s'accorde pas avec l'exercice de la sexualité. Ce caractère « de convenance » de la continence pour les prêtres […] montre ainsi concrètement l'inconvenance de la vie sexuelle pour ceux qui sont consacrés. », Edward. SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre. Étude critique*, Paris, Les Éd. du Cerf, Coll. Lumière de la foi, traduit du néerlandais par Antoine FREUND, 1967, pp. 58-59.

[916] Depuis le XII^{e} siècle, tous les conciles et tous les papes ont affirmé et confirmé le célibat comme disposition requise pour les ministres ordonnées de rite latin tout en respectant la tradition orientale qui administre le sacrement de l'ordre aux mariés. Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre…*, pp. 63-65.

[917] Cf. LAURENT TOUZE, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Paris, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence/Lethielleux, 2009, p. 7.

Les objections contre le célibat ecclésiastique sont de plusieurs types. Selon les pourfendeurs du célibat ecclésiastique, sur le plan théologique, le Christ ne l'a pas institué. C'est un charisme et non une loi. Au niveau économique, le célibat règle la question de l'héritage (la problématique des bénéfices liés aux offices). Sur le plan socio-historique, il y aurait eu l'influence de la pensée intellectuelle de l'époque dans un contexte de manichéisme et de philosophie platonicienne qui voyaient le corps comme un mal pour l'âme et donc la sexualité ou l'acte sexuel comme mauvais et un frein à l'élévation de l'esprit. Enfin sur le plan anthropologique, le célibat sacerdotal est contre-nature et contre le mariage avec pour conséquences des prêtres névrosés menant une double vie sous une forme d'angélisme.

[918] « L'Église a le droit et le devoir de déterminer les formes concrètes du ministère sacerdotal et par là de choisir aussi les candidats les plus aptes, recommandés par certaines qualités humaines et surnaturelles. Lorsque l'Église latine exige le célibat comme condition sine qua non pour le sacerdoce […], elle ne le fait pas parce qu'elle estime que ce mode de vie est l'unique voie pour arriver à la sainteté. Elle le fait en considérant attentivement la forme concrète que revêt l'exercice du ministère dans la communauté, pour l'édification de l'Église.

lettre encyclique *Sacerdotii Nostri* de Jean XXIII en 1960 au Synode de Rome[919], l'encyclique *Sacerdotalis Coelibatus* de Paul VI en 1967[920], *Pastores Dabo Vobis* de Jean-Paul II en 1992[921] et le *Catéchisme de l'Église catholique* de 1997[922].

Le décret Presbyterorum Ordinis de Vatican II déclare sur le célibat : « C'est donc pour des motifs fondés sur le mystère du Christ et sa mission, que le célibat, d'abord recommandé aux *prêtres*, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux Ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau en ce qui concerne les candidats au presbytérat » (PO 16, 3)[923]. En ce sens, Vatican II reste fidèle aux conciles et déclarations antérieurs. En effet, au concile de Constance (1414-1418), l'accent est mis en substance sur la responsabilité des évêques dans le non-respect de la loi du célibat par les prêtres dans le décret *De vita et honestate clericorum*. Certes, le terme célibat n'y apparaît pas, mais il est sous-entendu par l'expression « divers écarts de conduite »[924]. Au concile de Bâle (1431-1437), le décret *De concubinariis* de la Session XX du 22 janvier 1435 impose des sanctions aux prêtres concubinaires notoires et publics : la suspension provisoire de leurs

C'est à cause de la cohérence intime, aux multiples aspects, entre la charge pastorale et la vie dans le célibat, que la loi en vigueur est maintenue : celui qui veut librement en effet la disponibilité totale qui est la note distinctive de cette charge embrasse librement aussi la vie dans le célibat. », Synode des évêques 1971, *Le sacerdoce ministériel. La justice dans le monde*, Documents publiés par décision du Pape Paul VI. Présentation de Pierre LIÉGÉ, Le Centurion, Paris, 1971, pp. 42-43.44.

[919] Le 26 janvier 1960, Jean XXIII prononce un discours au Synode de Rome sous le titre de « La tête, le cœur, la langue du prêtre ». Abordant la question du célibat, il fait cas des causes de scandales signalés dus au comportement licencieux de certains prêtres. Puis, contre les voix souhaitant un assouplissement de la discipline ecclésiastique, il réitère la ferme position de l'Église en ces termes : « Nous sommes navré surtout de voir que pour sauver quelque lambeau de leur dignité perdue, certains puissent s'imaginer que l'Église catholique en viendra délibérément ou par convenance à renoncer à ce qui, durant de longs siècles, fut et demeure l'une des gloires les plus nobles et les plus pures de son sacerdoce. La loi du célibat ecclésiastique et le souci de le faire prévaloir évoquent toujours les batailles des temps héroïques, alors que l'Église du Christ dut engager la lutte et réussit à faire triompher son glorieux trinôme, emblème constant de victoire : Église du Christ *libre, chaste et catholique*. », Philippe CHENAUX, *Les enseignements de Jean XXIII*, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice, 2000, p. 280

[920] « Nous estimons donc que la loi du célibat actuellement en vigueur doit, encore de nos jours et fermement, et reliée au ministère ecclésiastique ; elle doit soutenir le ministre de l'Église dans son choix exclusif, définitif et total de l'amour unique et souverain du Christ, du dévouement au culte de Dieu et au service de l'Église, et elle doit qualifier son état de vie aussi bien dans la communauté des fidèles que dans la société profane. », PAUL VI, *Le célibat sacerdotal « Sacerdotalis Coelibatus »*, Encyclique du 24 juin 1967, introduction de André MANARANCHE. En annexe *Motu propio sur la restauration du diaconat*, Paris, Éditions du Centurion, 1967, 128 pages, n. 14.

[921] Pour Jean-Paul II, la raison objective et primordiale du célibat ecclésiastique, c'est qu'il exprime un double don : le don que Dieu fait aux prêtres et le don total des prêtres à Dieu et à l'Église. Puis il affirme : « À cette lumière, on peut facilement comprendre et apprécier les motifs du choix pluriséculaire que l'Église d'Occident a fait et qu'elle a maintenu, malgré toutes les difficultés et les objections soulevées au long des siècles, de ne conférer l'ordination presbytérale qu'a des hommes qui attestent être appelés par Dieu au don de la chasteté dans le célibat absolu et perpétuel. », Jean-Paul II, *Exhortation apostolique post-synodale « Pastores dabo vobis ». Je vous donnerai des pasteurs. Sur la formation des prêtres*, Présentation de Mgr Gaston POULAIN, Centurion, Paris, 1992, n. 29.

[922]« Tous les ministres ordonnés de l'Église latine, a l'exception des diacres permanents, sont normalement choisis parmi les hommes croyants qui vivent en célibataires et qui ont la volonté de garder le célibat '' en vue du Royaume des cieux '' (Mt 19, 12). », *Catéchisme de l'Église Catholique*, Édition définitive avec guide de lecture, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998, n. 1579.

[923] Cf. aussi LG 42 ; 44, OT 10 et Perfectae Caritatis 12.

[924]Cf. Le Décret *De vita et honestate clericorum* lors de la *Promulgation de quelques décisions concernant la réforme de l'Église* (De reformatione ecclesiae quaedam statua promulgata), de la Session XLIII du 21 mars 1418, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-1…, p. 925 (449).

avantages pécuniaires sur un trimestre et le renvoi de leur compagne. S'ils récidivent, alors il est prévu la perte de tous leurs bénéfices ecclésiastiques et même le retrait de leurs offices[925]. À Trente, il y a la réitération de la discipline ecclésiastique du célibat. Le célibat obligatoire observé par les clercs est le témoignage d'une vie de sainteté aux yeux des laïcs. Voilà pourquoi le concile tridentin élabore de mesures drastiques envers les clercs faisant preuve d'attitudes douteuses et répréhensibles. En effet, Trente remarque qu'il existe des clercs qui mènent une vie indigne et aux mœurs peu recommandables. Ils baignent dans une boue de « souillures de l'impudicité[926] », d'un « concubinage immonde[927] », jetant « le déshonneur[928] » (l'opprobre) sur tout le corps clérical**.** La conséquence immédiate est un scandale du peuple et un manque de respect de ce dernier vis-à-vis du clergé. Il faut se souvenir que le comportement abject d'une grande partie du clergé de l'époque fut l'une des raisons de la révolte de Luther. Ainsi Trente, tout en clamant son indignation face à de telles pratiques, adresse une mise en garde sévère contre les pratiques concubinaires des clercs, les invitant à la prudence dans les relations avec la gent féminine. Dans le cas contraire, des sanctions seront prises de manière graduée en fonction de leur entêtement à rester dans cet état jusqu'à la privation d'une partie de tous leurs revenus, voire à « l'excommunication[929] » sous l'autorité de l'Ordinaire[930].

Qu'est-ce que le célibat sacerdotal ?

Selon Thaddée Matura, « Le célibat, tel que nous l'entendons ici, c'est le *non* définitif et public dit au mariage, et cela à cause du Règne des cieux. La continence sexuelle physique et intérieure qui fait partie du célibat est une exigence commune à tout chrétien qui ne vit pas la vie du couple ; ce n'est qu'indirectement que l'engagement du célibat porte sur elle. En

[925] Cf. Le Décret sur les concubinaires (*Decretum de concubinariis*) de la Session XX du 22 janvier 1435, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques*, Tome II-1…, p. 999 (486).
[926] Chapitre XIV, *Decretum de reformationegenerali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611 (793).
[927] Chapitre XIV, *Decretum de reformationegenerali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611(793).
[928] Chapitre XIV, *Decretum de reformationegenerali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611 (793).
[929] Chapitre XIV, *Decretum de reformationegenerali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611(793).
[930] Cf. Chapitre XIV, *Decretum de reformationegenerali* (Décret de réforme générale), Session XXV des 3-4 décembre 1563, G. ALBERIGO, J. A. DOSSETI, P.-P. JOANNOU, et al., (sous la dir. De G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome II-2…*, p. 1611(793).

d'autres termes, l'objet essentiel du célibat est le refus définitif du lien conjugal, c'est-à-dire de ce type particulier et habituel de relations interpersonnelles qu'est le mariage[931]. »

Le célibat ici est défini négativement. Il est vu comme le refus libre et volontaire de toute forme de génitalité, de conjugalité et de toute relation matrimoniale. Il n'est pas le propre d'une catégorie de chrétiens mais une réalité vécue par tous. Certes, il peut être justifié par des valeurs profanes telles que se vouer à la recherche scientifique, à sa passion. Toutefois, dans le cadre de la religion, il est ordonné aux fins dernières et est l'expression d'un attachement à la divinité. Le célibat est une forme de négation de ce qu'il y a de plus naturel en l'homme, à savoir l'exercice de sa génitalité au nom d'une valeur et d'un idéal qui donnent sens à son existence.

Aussi, comment est appréhendée cette notion dans le contexte social africain ? En Afrique, la famille et le mariage sont une obligation pour pérenniser le nom de la famille voire de la tribu ou du clan d'appartenance. Ceci justifie le refus de toute forme de stérilité ou du célibat, car traditionnellement, on vit pour perpétuer les liens familiaux. Voilà pourquoi, la réalité du célibat paraît être un contre-sens existentiel et un lourd fardeau à porter en contexte africain. D'où quelque fois la compréhension et l'indulgence relatives en faveur des prêtres qui rameraient à contre-courant du célibat ecclésiastique dans certaines sociétés. En effet, l'Africain se découvre comme un être pour la vie. Cette vie passe par l'exercice de sa génitalité pour fonder une famille. Cela est perceptible dans la pression psychologique exercée par les parents ou une partie de famille biologique. On a des remarques du genre : « À quand le mariage ? », « Quand me feras-tu des petits enfants ? » Nous nous rappelons encore de la surprise et de la tristesse de notre mère lorsque nous lui avions fait part en 1993 de notre intuition de devenir prêtre. Sa seule et unique réaction fut une question : « Je n'aurai donc pas de petits enfants de toi ? Tu es quand même mon aîné ? » Voilà pourquoi en Afrique, le célibat n'a aucune valeur et n'est pas valorisant. Il pourrait être même dangereux puisqu'il est vu comme une menace pour la survie du groupe social. Le refus ou la peur du célibat est dû au fait qu'il est un rejet pur et simple de la procréation et donc de la vie. Le célibat est un déni de la vie en milieu africain. Or les prêtres Africains en général et Ivoiriens en particulier sont soumis à la loi du célibat. Aussi, quelles sont les raisons du célibat selon le Magistère ? Comment les prêtres Ivoiriens

[931]Thaddée MATURA, *Célibat et communauté. Les fondements évangéliques de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1968. p. 112.

peuvent-ils comprendre et intégrer la réalité du célibat dans l'exercice de leur ministère et dans leur vie eu égard au contexte social qui est le leur ?

L'évocation du célibat sacerdotal se trouve dans tout PO 16 : « La pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le royaume des cieux a été recommandée par le Christ Seigneur ; tout au long des siècles, et de nos jours encore, bien des chrétiens l'ont acceptée joyeusement et pratiquée sans reproche. Pour la vie sacerdotale particulièrement, l'Église l'a tenue en haute estime. Elle est à la fois signe et stimulant de la charité pastorale, elle est une source particulière de fécondité spirituelle dans le monde. » (PO 16,1). Dans le premier paragraphe de PO 16, l'on relève la mention des motifs du célibat que nous étudierons plus loin : la dimension christologique (un précepte du Seigneur), eschatologique (le royaume des Cieux comme finalité)[932] ; ecclésiale et pastorale (importance pour l'Église et totale disponibilité). Le célibat est également perçu comme ouverture sur les autres (fécondité et paternité spirituelles)[933]. Puis, le concile affirme qu'il n'y a pas d'incompatibilité entre le mariage et le sacerdoce dans la mesure où dans la tradition orientale, coexistent deux états de vie sacerdotale : les célibataires prêtres et les mariés prêtres. On évite ainsi de déprécier la prêtrise dans les communautés chrétiennes d'Orient et on affirme qu'il n'y a de sous-catégorie de prêtres. Le célibat n'est pas intrinsèque au sacerdoce ministériel. En PO16, 2, le concile donne des indications sur l'importance et les effets du célibat sacerdotal. Il part de la question de la *convenance* entre le célibat et le ministère des prêtres pour affirmer que les prêtres sont tout entiers à Dieu dans le déploiement de leur mission. On note au passage la mention de l'exigence du don de soi au Christ comme le signe d'une consécration *nouvelle* et *privilégiée* et d'un attachement *facile*[934]. Enfin le concile en PO 16, 3 justifie les raisons du maintien du célibat en affirmant que la vie et le ministère du Christ en sont le fondement essentiel. Il confirme par la même occasion la notion du célibat comme charisme et le lien existant entre le célibat et le sacerdoce ministériel. Le célibat découle d'un choix individuel libre et volontaire. Il est à préserver et il requiert la fidélité. De plus, la beauté et de la grandeur du célibat malgré quelques avis contraires et oppositions, nécessitent l'usage d'un certain nombre de moyens tels que *l'ascèse* pour tenir le pari du célibat[935]. Le célibat pour Dieu doit être l'objet de l'attention et de la prière de tous.

[932] Cf. LG 42.
[933] Cf. LG 42.
[934]Cf. LG 42 et PC 12.
[935] Cf. PC 12.

On note ainsi que pour le concile, le célibat est lié au sacerdoce. Les divers motifs évoqués que nous allons analyser, abondent dans ce sens. Vatican II pour justifier la raison d'être du célibat ecclésiastique va s'appuyer sur des motivations d'ordre christologique, eschatologique et pastoral.

- Le motif théologique : christologique

Les premiers mots de *Presbyterorum Ordinis n°16*, relient l'institution du célibat consacré au Christ : « La pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le Royaume des cieux a été recommandée par le Christ Seigneur. » D'emblée, le concile déclare que le célibat n'est pas une invention humaine ou une discipline de l'Église. Il est d'abord de droit divin puisque venant du Christ lui-même. Ensuite, l'Église dans son Magistère ne fait que l'attester et l'expliciter au long des siècles.

Le point de départ est la vie du Christ dans l'état de célibat pour Dieu et sa mission ainsi que le vécu avec lui au sein du groupe des Douze[936]. Ce choix de vie, Jésus le propose à ses disciples. Ils sont invités à lui manifester de la préférence au-dessus des liens traditionnels familiaux selon les Évangiles en particulier en Luc 14, 26 : « Si quelqu'un vient à moi sans me préférer à son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et même à sa propre vie, il ne peut être mon disciple. » Le verbe grec employé ici, *miseo*, signifie haïr ou détester. Mais dans le contexte du passage qui est le nôtre, Jésus n'invite pas à avoir de la haine envers ses proches mais à un amour moindre pour n'aimer que lui seul par-dessus tout. Cela à la lumière de Matthieu 10, 37 : « Qui aime son père ou sa mère plus que moi n'est pas digne de moi ; qui aime son fils ou sa fille plus que moi n'est pas digne de moi. » Jésus exige ainsi de ses disciples un détachement des liens avec la famille biologique. Il s'agit d'un choix exclusif et radical pour sa personne car il faut tout laisser pour le suivre, tout ce qui donne sens à sa vie : famille et biens comme le stipule Luc 18, 29 qui ajoute aux liens familiaux, les biens matériels. Le renoncement à la postérité et à la prospérité est nécessaire pour suivre le Christ qui devient par conséquent l'unique source de la stabilité existentielle de ses disciples. Le choix de lui appartenir exclusivement découle de la mission qu'il confie à ses disciples. En effet, il s'agit d'être libre pour la mission comme lui-même est conscient d'être entièrement lié au mandat que le Père lui a confié dès sa jeunesse : « ''Pourquoi donc me cherchiez-vous ? Ne saviez-vous pas qu'il me faut être chez mon Père ?'' » dira-t-il à ses parents Marie et Joseph (Luc 2, 49). Il

[936] « Le Christ, Fils unique du Père, du fait même de son incarnation, est constitué Médiateur entre le ciel et la terre, entre le Père et le genre humain. En pleine harmonie avec cette mission, le Christ est resté durant toute sa vie dans l'état de virginité, qui signifie son dévouement total au service de Dieu et des hommes. », PAUL VI, *Le célibat sacerdotal* …, n. 21

devient ainsi le modèle de vie pour ses apôtres : vivre exclusivement pour la mission. Selon le Synode de 1971, le célibat sacerdotal est ainsi au cœur de leur mission qui provient du mandat apostolique : suivre le Christ et manifester la présence de Dieu au monde est le but de son enseignement même et de l'appel des Douze dans lesquels s'inscrit la vocation des prêtres. Autrement dit, comme les apôtres à la suite du Christ, les prêtres sont exhortés à une consécration totale pour le Seigneur en vue de la mission dans une perspective pascale[937]. Il y a ici la mention de la dimension historico-apostolique du ministère des prêtres et donc du célibat sacerdotal. Plus qu'une loi qui serait imposée, le célibat sacerdotal imprègne tout l'être et toute la mission des prêtres. Il est conforme à leur vocation et à leur mission : tout quitter pour le Christ pour l'annonce de l'Évangile et dans l'oblation totale de leur être. Autrement dit, de même que le célibat de Jésus est l'expression de sa consécration et de sa disponibilité totales au Père, de même les prêtres sont exhortés à en faire de même, à savoir mettre leurs pas dans les pas du Christ : « Pour mieux le dire, le célibat est donc une conséquence interne, une nécessité inscrite naturellement dans cette condition de vie, instaurée par le Seigneur Jésus avec le siens, dans cette communion fraternelle des disciples avec lui et entre eux (avec lui et entre nous). Notre Seigneur Jésus-Christ, modèle et exemple de tout prêtre, vécut dans le célibat. Si une personne se sent appelée â être prêtre de Jésus-Christ, il est évident qu'elle doit chercher à vivre comme le Christ lui-même a vécu. C'est une motivation très positive, très existentielle ; absolument pas fonctionnelle ni provisoire[938]. »

Il y a par conséquent l'intuition de la convenance du célibat avec la vie sacerdotale dont parle PO 16, 2 qui n'est pas d'ordre fonctionnel car le célibat est en premier lieu, en lien avec la vie du Christ et les exigences de sa suite. En effet, la relation au Christ comme ses envoyés, mobilise tout l'être des prêtres. Il n'y a par conséquent pas de demie mesure dans la vie de communion avec le Christ : « C'est donc pour des motifs fondés sur le mystère du Christ et sa mission, que le célibat, d'abord recommandé aux *prêtres*, a été ensuite imposé par une loi dans l'Église latine à tous ceux qui se présentent aux Ordres sacrés. Cette législation, ce saint Concile l'approuve et la confirme à nouveau en ce qui concerne les candidats au presbytérat » (PO 16,

[937] « Le célibat sacerdotal des prêtres est en pleine concordance avec l'appel à suivre le Christ comme apôtre, et aussi avec la réponse inconditionnelle de celui qui est appelé à assumer le service pastoral. Par le célibat, le prêtre, suivant son Seigneur, manifeste avec plus de plénitude sa disponibilité, et, s'engageant sur le chemin de la croix avec la joie pascale, il désire ardemment être consommé dans une offrande eucharistique. », Synode des évêques 1971, *Le sacerdoce ministériel…*, p. 40.
[938]Mgr Mario MARINI, *Le célibat sacerdotal. Forme de vie apostolique avec des textes de Benoit XVI et Jean-Paul II*, Perpignan, Éditions Le Forum Diffusion, Coll. Repères, 2006, pp. 78-79.

3)[939]. En effet, les Évangiles nous révèlent que toute la vie du Christ consiste à faire la volonté de son Père (cf. Matthieu 26, 39 ; Luc 22, 42 ; Jean 4, 32-38 ; Jean 5, 19 ; Jean 7, 16-18 ; Jean 12, 49-51 ; Jean 18, 11). C'est son aspiration la plus profonde. Jusqu'au bout, il est tendu exclusivement vers la réalisation du mandat que le Père lui a confié. Il y associe ses disciples, les invitant à en faire la leur, à se laisser imprégner par elle et à y consacrer toute leur existence : « Venez à ma suite […] » (Matthieu 4, 19), ou « Venez et vous verrez » (Jean 1, 39) ou encore « Suis-moi » (Matthieu 8, 9) dit-il à plusieurs reprises. Il est question avant tout d'une manière de vivre et d'être en communion avec le Christ qui détermine un type de vie au sein de la communauté sacerdotale qu'il fonde : être tout au Christ. Aussi, la conséquence immédiate de la communion profonde de vie des Douze avec le Christ est le renoncement. Nous l'observons en Matthieu 4, 18-22, Luc 4, 1-11, Matthieu 9, 9, Marc 2, 12-13 et Luc 5, 27-28 dans le contexte de la vocation des premiers disciples. Ces derniers répondent favorablement à l'appel du Christ en quittant pour lui leur travail ordinaire source de leur subsistance. En d'autres termes, au centre de la vie des Douze et de leurs choix, il y a le Christ et l'exigence d'une vie toute donnée à lui. Les prêtres à l'image des Douze sont dans l'optique du tout pour le Christ auxquels ils sont configurés et dont ils sont les représentants sacramentellement selon Vatican II. En conséquence, le célibat est une imitation de Jésus et une orientation vers lui qui se concrétisent dans le choix du Christ qui a vécu célibataire et donné sa vie pour le Royaume des Cieux accompli en sa personne : « C'est l'homme – Fils de Dieu – qui est tellement sous l'emprise du Père et du Royaume, qu'il leur sacrifie librement la perspective du mariage. Son célibat n'est pas une sorte d'implication automatique de sa divinité, mais un projet de vie, librement choisi, au service de la réalisation d'une valeur[940]. »

De plus, PO 16, 1 réfère le célibat à la mission du Christ dont le but est l'avènement du Royaume des Cieux. Le célibat a un motif d'ordre eschatologique.

---

[939] « Parmi les raisons théologiques recommandant le célibat sacerdotal, le Concile insiste sur « le mystère du Christ et de sa mission » comme sur l'ultime fondement de toutes les motivations. L'expression même n'est pas des plus claires. À quoi les rédacteurs du texte introduit et approuvé en novembre 1965 ont-ils précisément songé en évoquant le « mystère du Christ » ? À sa naissance et à sa vie virginale ? Que la naissance virginale du Seigneur ait été envisagée, pourrait résulter de l'allusion à *Jn., I, 13*, texte conservé malgré l'objection de certains Pères, qui affirmaient que le texte johannique ne concerne pas le célibat des prêtres. Mais le Concile visa sans doute en tout premier lieu la vie virginale du Sauveur. Quant à la mission du Christ, il est entendu que l'Évangile l'exprime par la notion du « Royaume des cieux » ou « de Dieu », que le Christ est venu fonder et qu'il a établi par la vertu de sa mort, de sa résurrection et de son ascension et par l'admirable effusion de l'Esprit Saint. C'est à sa mission ainsi conçue que les Pères ont voulu appliquer le texte johannique (*Jn., I, 13*) déjà cité. », LE CONSEIL DE RÉDACTION, art. La doctrine sur le célibat à Vatican II, in Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat…*, p. 550.

[940]Edward SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre…,* p. 101.

- Le motif eschatologique

« La pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le royaume des cieux a été recommandée par le Christ Seigneur […][941]. »

La dimension eschatologique du célibat sacerdotal repose sur des précisions d'ordre scripturaire, en l'occurrence Matthieu 19, 3-12 et 1 Corinthiens 7.

Matthieu 19, 3-12

Le contexte général de Matthieu 19, 3-12 part d'une question posée à Jésus par les Pharisiens relative à la répudiation de la femme mariée et donc sur le mariage. Jésus les renvoie à l'indissolubilité du lien matrimonial comme propriété essentielle du mariage telle que voulue par Dieu au commencement. Aussi, pour Jésus répudier sa femme se situe du côté de l'homme et non de Dieu. En plus, l'adultère est un péché grave. D'où l'inquiétude des disciples au sujet du mariage.

Puis par la suite, notamment en Matthieu 19, 12, Jésus énumère les différentes catégories de célibataires ou eunuques : de manière naturelle (à la naissance) ; l'œuvre de l'homme (harem des rois pour s'occuper de leurs nombreuses épouses et concubines) ; pour le Royaume des Cieux. Dans notre propos, il s'agit de la troisième catégorie. C'est une option libre et personnelle pour une réalité transcendantale et un idéal plus élevé, pour un bien plus grand dirions-nous : le Royaume de Dieu comme finalité à poursuivre de manière radicale. Que faire pour atteindre cette finalité ? Il faut renoncer aux liens charnels déjà ici-bas car le célibat correspondrait à la vie dans le Royaume à venir puisque « quand on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux » (Marc 12, 25).

Que peut revêtir exactement le sens de « eunuques », c'est-à-dire ceux qui sont incapables de se marier (avoir des enfants et une vie conjugale et familiale) en Matthieu 19, 12 ?

Selon Edward Schillebeeckx, pour les Juifs comme pour les Grecs, être eunuque est une situation inacceptable, « une abomination »[942]. D'où leur répulsion de tout homme se trouvant dans ce cas. Jésus, consciemment, emploie un terme clivant et conflictuel vis-à-vis de ses adversaires et détracteurs pharisiens pour parler du choix de vie radicale de ses Apôtres en vue

[941] PO 16, 1.
[942]Edward SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre…*, p. 20

d'une valeur suréminente : le Royaume des Cieux accompli en sa personne. Ainsi donc, au contact de Jésus et pour correspondre à leur idéal de vie, les apôtres quittent et abandonnent tout (cf. Matthieu 19, 27 : « nous avons tout laissé et nous t'avons suivi… »). Ce qui donne désormais sens à leur existence, c'est le Royaume des Cieux, objet de leurs recherches et de leurs préoccupations et non plus les soucis terrestres ou matériels (voir Luc 14, 26 ; 8, 29 ; Marc 10, 21 ; Matthieu 19, 21 ; Luc 18, 22 ; Marc 8, 34 ; Matthieu 16, 24 ; Luc 9, 23). Suivre le Christ corps et âme avec l'exigence de tout quitter devient logique pour les Apôtres dans leur manière de penser et d'être. Ainsi, dans le Groupe des Douze, ceux qui sont mariés vivent comme s'ils ne l'étaient pas et ceux qui sont des non-mariés le restent pour le Royaume des Cieux (Marc 10, 28-29 ; Matthieu19, 29 ; Luc 18, 19)[943] : « L'idée que celui qui est saisi d'une façon particulière par Jésus ne peut plus concevoir son existence qu'en quittant tout et en abandonnant la vie conjugale est une donnée biblique authentique qui, dans son essence, ne dépend d'aucune antique conception de l'homme et du monde ; elle s'explique uniquement à partir de la logique interne de l'abandon total et désintéressé au Royaume de Dieu, à côté duquel tout le reste perd son éclat. Les Synoptiques ne proposent point le « célibat » comme un *idéal abstrait*, ne l'imposent point comme une exigence, n'en font pas même un souhait ; Jésus constate et approuve un fait relevant de la psychologie religieuse : dans leur joie d'avoir trouvé « la perle cachée » (Mt. 13, 44) certains ne peuvent plus vivre que non-mariés ; c'est cette *expérience religieuse* même qui les rend de fait inaptes à la vie conjugale ; leur cœur est là où se trouve leur trésor[944]. » Le célibat en vue du Royaume des cieux devient ainsi le signe de ce que nous serons dans les fins dernières et une préfiguration des noces éternelles entre Dieu et toute l'humanité et du monde à venir et où les relations conjugales seront absentes dans la mesure où pour suivre radicalement le Seigneur, on renonce aux liens familiaux, plus précisément au désir de se constituer une famille, pour se donner entièrement au Royaume de Dieu, c'est-à-dire à la prédication et à la fondation de l'œuvre que le Maître est venu inaugurer.

L'idée du don total pour le Royaume des Cieux est reprise par Paul dans 1 Corinthiens 7. Saint Paul répond à une préoccupation qui lui aurait été soumise par écrit de la part de ses destinataires selon le verset 1 : « Venons-en à ce que vous m'avez écrit. » D'entrée de jeu, il prend position pour le célibat des hommes en parlant d'abstinence sexuelle. Cependant, le mariage est conseillé pour éviter toute situation de péché (v. 2). Le mariage pourrait être perçu ici comme un moindre mal. Aux versets 3-6, il fait cas du mariage et des obligations réciproques

[943] Cf. Edward SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre. Étude …*, p. 21.

[944]Edward SCHILLEBEECKX, *Autour du célibat du prêtre...*, p. 23.

du mari et de la femme tout en soulignant au verset 5 qu'elles pourraient être temporaires en vue de la prière. Il y a là une dimension cultuelle des rapports conjugaux. Paul exigerait-il la continence sexuelle avant tout culte adressé à Dieu ? Se serait-il appuyé sur des textes vétérotestamentaires pour invoquer ce motif en l'occurrence Exode 19, 15 ? En effet, dans le contexte de la manifestation de Dieu, de la promulgation et du don de l'Alliance sinaïtique, l'interdiction de l'acte conjugal est prescrite. L'approche, l'écoute de la Parole et l'accueil du Seigneur exigent donc un état de pureté : « ''Soyez prêts dans trois jours. N'approchez pas vos femmes''. » On a l'impression que la relation conjugale a un caractère impur et entraîne par le fait la dépréciation du mariage au profit du célibat alors qu'on en sait la valeur éminente telle que décrite dans la Bible (cf. Matthieu 19, 4-6 ; Genèse 2, 24). Nous pensons comme Henri Crouzel que Paul dans les versets 5-6 voudrait faire la distinction entre ce qui est de l'ordre du profane et ce qui est divin sans opposition aucune et non pas pointer du doigt une sorte d'impureté du mariage ou des devoirs conjugaux : « La rencontre de Dieu est facilitée par une séparation de tout ce qui constitue l'ordinaire de la vie. L'enseignement de Paul sur le célibat évitant une distension entre le Seigneur et le monde présent (1 Co, 7, 32-34) éclaire ce verset : par cette abstinence temporaire en vue de la prière le marié participe à ce que permet la virginité. Cette affirmation n'est pas étrangère cependant à la notion de continence cultuelle et elle contient ce qui en fait le fondement, comme le montrera notre conclusion : mais elle en diffère en ce qu'elle ne constitue pas un précepte et ne contient pas l'idée d'impureté[945]. » Certains auteurs pensent que les propos de Paul sont tributaires de l'influence de leur milieu d'élaboration : la pensée hellénistique. Les philosophies grecques stoïciennes et platoniciennes conçoivent le rapport corps et âme en prônant le dualisme, c'est-à-dire la perception du corps comme le tombeau de l'âme et la sexualité comme un mal dont il faut se méfier et se libérer. Autrement dit, la pureté de l'âme passe par la continence. Il y a là l'affirmation du caractère impur de la relation conjugale perçue comme une souillure de l'esprit. Le célibat selon Paul serait imprégné de cette mentalité[946].

Aux versets 7-8, Paul donne son avis personnel et dévoile son statut : il n'est pas marié. Par conséquent, il invite les hommes à être comme lui tout en affirmant que chaque état de vie

[945]Henri CROUZEL, art. Le célibat et la continence ecclésiastique dans l'Église primitive : leurs motivations, dans Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat…,* p. 348.

[946]Les auteurs : R. Gryson dans son ouvrage *Les origines du célibat ecclésiastique. Du premier au septième siècle.*

dans la société est un don de Dieu (cf. v. 17). Le mariage et le célibat sont tous deux des vocations propres dont Dieu est l'origine.

Dans les versets 25-40, Paul réitère son avis personnel par rapport aux conditions de vie et exigences de la vie maritale. Puis il conseille le célibat vu comme une forme de liberté par rapport aux contraintes de la vie conjugale. Enfin, il relève la visée eschatologique[947] du célibat pour illustrer son conseil : la poursuite du Royaume de Dieu. Il exhorte donc à vivre ici-bas en célibataire dans l'optique du Règne de Dieu. Ce qui exige d'être tout entiers consacrés au Seigneur dans et par le célibat. Pour Paul en effet, le temps actuel et terrestre est court. Il faudrait tenir ainsi compte de l'imminence de la fin des temps. La proximité des fins dernières structure la pensée théologique et spirituelle de Paul comme on le voit en Romains 13, 11 : « D'autant que vous savez en quel temps nous sommes : voici l'heure de sortir de votre sommeil ; aujourd'hui, en effet, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru. » Paul dans notre péricope invite ses auditeurs, dans l'optique de la parousie à vivre en ce monde dans une tension vers les fins dernières, tout donnés aux affaires du Seigneur à travers le célibat. Il n'y a pas dans les propos de Paul de fuite du monde encore moins d'une mise en concurrence entre le désir de se consacrer au Seigneur et celui de se soucier de son conjoint. Il n'existe donc aucune dichotomie entre ces deux réalités et elles ne sont pas antithétiques Ainsi, pour Paul, le dévouement requis comme vie pour plaire au Seigneur signifie le don total et ultime de sa personne au Seigneur qui lui impose le refus de tout autre forme de relation. Il voudrait vivre sa relation au Seigneur en état de sainteté corporelle et spirituelle par la recherche des choses d'en haut, dans la tension vers les réalités célestes (cf. Colossiens 3, 1-2). Paul incite donc ses auditeurs à un engagement dans le monde à la suite du Seigneur en étant libre vis-à-vis des soucis terrestres[948]. Le célibat permet un tel détachement et en est le signe visible : « C'est le Seigneur qui est au cœur de toute expérience chrétienne et particulièrement de l'expérience du

[947]« Dans la première aux Corinthiens, pour nombre d'exégètes, c'est '' l'interprétation eschatologique qui rend vraiment compte de la pensée de Paul''. La virginité est une conséquence de la proximité de la fin des temps, interprétée parfois comme la certitude erronée et ingénue d'une Parousie prochaine qui conditionnerait les choix de vie en relativisant le mariage, mais surtout entendue par la majeure partie des auteurs comme écho de l'ascèse radicale de la *sequela* et comme présence actuelle et permanente des valeurs eschatologiques. Voir […] La virginité est en effet une provocation à ne pas vivre enfermé dans les frontières du monde visible, à ne pas l'idolâtrer vainement, sans se perdre pour autant dans un détachement abstrait des réalités mondaines puisque le chrétien doit s'engager dans le monde en gardant présente à l'esprit la priorité des affaires du Seigneur. », Laurent TOUZE, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Paris, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence/Lethielleux, 2009, pp. 54-55.

[948] Pour Lucien Legrand, Paul aurait été influencé par la philosophie stoïcienne même s'il n'en était pas membre : « Comme les Stoïciens, Paul conseille de prendre ses distances à l'égard du monde extérieur et de ses vicissitudes. », Lucien LEGRAND, art. *Saint Paul et le célibat*, dans Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat. …*, p. 322.

célibat. Ce célibat est affaire de don de soi au Christ. Pour la vierge, le don de soi se manifeste en pureté et en attention. Pour l'homme tel que Paul, ce sera une forme active, le zèle pour le service du Seigneur, de sa Parole et de son Peuple[949]. » Le renoncement comme effet immanent du célibat ne signifie pas pour Paul l'ignorance ou le rejet du monde puisque dans ses écrits il a toujours combattu l'idée d'un christianisme désincarné et sans prise tangibles avec les réalités du monde. Pour lui, le chrétien s'engage dans le monde pour en faire un monde selon le dessein de Dieu car c'est au cœur du monde que le message de la Bonne nouvelle doit être annoncé et vécu. Voilà pourquoi en 2 Thessaloniciens 3, 1-15, il exhorte au travail et à la pratique du bien.

On note que le célibat est de préférence le souhait de Paul par rapport au mariage. S'il préconise le célibat, c'est au nom de l'importante valeur que constitue le Royaume de Dieu comme devenir ultime et proche de l'homme. Ainsi, désirer le Royaume de Dieu, telle doit être l'essence de la vie ici-bas. Or, non seulement ce Royaume est proche, mais en plus, il doit être accueilli et vécu dans toutes les réalités de l'existence humaine. La caractéristique fondamentale du Royaume de Dieu est l'inexistence ou l'absence de toute forme de génitalité et de famille. Comme nous l'avons déjà signifié, Paul n'est pas contre le mariage, il ne le nie pas ni ne le dénie mais il se place sur le plan eschatologique. Pour lui, en effet, il y a une tension entre le monde actuel, terrestre et le monde à venir, céleste. L'homme est saisi dans cette tension entre ce qui est appelé à finir et ce qui advient éternellement. C'est pourquoi il a une préférence pour le célibat saisi en tant que don de soi au Seigneur, liberté d'action, et exemption des contraintes de la vie matrimoniale même si la vie de marié ne constitue pas en soi un empêchement dans la relation entre une personne et Dieu. Cependant, le caractère provisoire du mariage à l'image du monde actuel qui est en voie de disparition pousse Paul à opter pour le célibat, qui lui, s'inscrit dans la durée et est aussi la forme de vie dans le nouveau monde créé par Dieu où le mariage n'existera plus (cf. Matthieu 22, 30 ; Marc 12, 25 et Luc 20, 35-36). Paul ne se situe donc pas dans le jugement moral du mariage puisqu'il est voulu par Dieu. Mais, le Seigneur étant le premier servi en toutes choses, il faut user des choses terrestres tout en étant libres pour Dieu. Ainsi, le célibat nous éclaire sur notre devenir, celui de vivre pour et en Dieu dans la consécration de tout son être. Il est également la préfiguration et l'annonce de la vie dans le Royaume de Dieu. De plus, le célibat se présente selon Paul comme un signe eschatologique dans le monde présent. En effet, le contexte actuel de notre monde est marqué par le matérialisme, la consommation et la productivité. Le bonheur semble être déterminé par la capacité à posséder les choses matérielles, à thésauriser. Tout est lié à la terre dans la mesure

[949]Lucien LEGRAND, art. *Saint Paul et le célibat*, dans Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat. …*, pp. 330.

où l'horizon immédiat de l'homme se limite à la vie ici-bas, sans référence au divin ou à une forme de verticalité. Le célibat pour le Royaume des Cieux voudrait sortir de cela, d'une vision horizontale de la vie et être le signe d'une forme de liberté vis-à-vis des contingences matérielles pour s'élever vers le divin pour une communion plus forte. Le célibat se pose comme un signe du dépassement des réalités terrestres vers les réalités célestes.

Par conséquent, la visée eschatologique dénote une acception positive du célibat dans la mesure où on ne refuse pas le mariage pour des problèmes de convivence avec une tierce personne mais pour une réalité transcendante : le Règne de Dieu. Par exemple, pour Vatican II, les laïcs ont pour vocation d'agir dans le temporel, dans les choses du monde comme témoins du Christ au sein de la société terrestre. On pourrait dire que la vie laïque concerne le *déjà-là* qui va passer ou disparaître. Or, le célibat libre en vue du Règne de Dieu quant à lui, nous projette vers le *pas-encore* et se manifeste comme un avant-goût du monde futur voulu par Dieu. Dans le monde à venir, les relations ne seront plus de l'ordre du charnel mais de l'ordre du spirituel, bref des relations d'un autre type. De fait, le célibat permet déjà d'entrer dans cette dynamique de rapports humains au-delà du charnel. Le célibat est donc un signe ici-bas du monde à venir et des relations interpersonnelles dans le monde futur. Une telle vue nous permet de sortir d'un certain aspect fonctionnaliste que pourrait avoir le célibat sacerdotal si c'était seulement pour une question de plus grande disponibilité dans le cadre de la pastorale comme nous verrons par la suite. Nous sommes avec le célibat sacerdotal dans un contexte de vie ou d'existence. En un mot, le célibat sacerdotal accepté et vécu librement se situe au niveau de l'être même des prêtres et non du faire. C'est un état d'être et donc un état de vie.

En outre, le fondement eschatologique du célibat révèle aussi qu'il est un don de Dieu fait à certaines personnes. Certes, le choix total du Christ n'est pas le propre de la vocation des ministres sacrés mais de tous les chrétiens. Toutefois le Magistère ecclésiastique au concile Vatican II insiste sur le célibat en tant que « don précieux »[950] de Dieu en vertu de son but qu'est la prestigieuse valeur du Royaume des Cieux : « Confiant en l'Esprit Saint, il est convaincu que le Père accorde généreusement le don du célibat, si adapté au sacerdoce du Nouveau Testament […] » (PO 16, 3). Le célibat est un charisme accordé à des personnes en particulier en vue du Règne de Dieu comme réalité transcendante et essentielle[951]. Il ne consiste donc pas à une perfection morale personnelle mais à vivre totalement pour Jésus et pour le Royaume de Dieu.

[950] Cf. LG 42 ; OT 10 ; PC 12 ; Le Synode des évêques, *Le sacerdoce ministériel…,* p. 43 ; Jean-Paul II, *Pastores dabo vobis*, n. 29.
[951] Paul VI, *Sacerdotalis caelibatus* …, n. 22.

Ce célibat, les prêtres ne le vivent pas seuls mais au sein d'une même communauté de foi dont ils sont au service. Le célibat a donc un fondement pastoral.

- Le motif pastoral

Le point de départ de Vatican II est l'Église comme peuple de Dieu avec pour point focal, le service et la communion d'amour entre tous. Le célibat est perçu comme tel dans le lien avec toute la communauté ecclésiale. Les prêtres par l'exercice de leur ministère et par le vécu, sont au service de l'Église et de sa mission. Le célibat sacerdotal selon PO 16, 2 manifeste de manière claire le sens du service ecclésial des prêtres : « En gardant la virginité ou le célibat pour le royaume des cieux, les prêtres se consacrent au Christ d'une manière nouvelle et privilégiée, […] ils sont plus libres pour se consacrer, en lui et par lui, au service de Dieu et des hommes, plus disponibles pour servir son royaume et l'œuvre de la régénération surnaturelle […][952]. » Le célibat ecclésiastique exprime la disponibilité des prêtres à l'égard de la communauté ecclésiale et des hommes. Il est source de liberté et dispense les prêtres de toutes les formes de contraintes qui pourraient paralyser toutes leurs actions. Aussi à l'image du Christ qui s'est donné tout entier à la mission qui est la sienne, les prêtres par le célibat se rendent disponibles pour la mission qui est la leur. Le célibat a en effet un aspect d'efficience pastorale voire bénéfique car il permet aux prêtres de mieux exercer leur mission. Paul VI le confirme dans *Sacerdotalis coelibatus* **:** « La consécration qui est faite au Christ en vertu d'un titre nouveau et éminent, comme le célibat, assure en outre au prêtre – c'est bien évident –, également dans le domaine pratique, le maximum d'efficacité et l'attitude psychologique et affective la mieux adaptée à l'exercice continuel de la charité parfaite : celle-ci lui permettra de se dépenser tout entier au service de tous d'une manière plus universelle et plus concrète (2 Cor. 12, 15) ; elle lui garantit certainement une liberté et une disponibilité plus grandes dans le ministère pastoral, dans la manière d'être activement et fraternellement présent au monde, auquel le Christ l'a envoyé (Jean 17, 18), pour qu'il se donne entièrement à tous les fils de Dieu comme il est tenu de le faire (Rom. 1, 14)[953]. » Certes, même si le célibat n'est pas une exigence de la nature du sacerdoce, il est nécessaire et d'une grande importance, parce qu'il montre que les prêtres sont tout entiers au service de leurs frères et sœurs. Il est bénéfique dans le cadre de la pastorale des prêtres car il est l'expression d'une plus grande disponibilité pour Dieu et pour les hommes. Libérés des pressions socio-existentielles, les prêtres par leur célibat expriment le

[952] PO 16, 2.
[953] Paul VI, *Sacerdotalis caelibatus…*, n. 32.

don total de leur personne en vue de la mission. Ils sont donc dans les conditions nécessaires pour ainsi vivre et manifester pleinement à l'égard de tous, la dimension paternelle et fraternelle à la fois de leur ministère. Par l'annonce de la Parole de Dieu et par la dispensation des sacrements, les prêtres engendrent à la vie de Dieu une multitude d'enfants (Cf. 1 Corinthiens 4, 15 et Galates 4, 19).

Au regard de ce qui vient d'être énoncé, l'on observe que le célibat sacerdotal, loin d'enfermer ou de renfermer les prêtres sur eux-mêmes, les dispose à vivre des relations multiples entre eux et avec le monde qui les entoure. Il est ouverture et non fermeture, fécond et non stérile. Il ne renferme pas les prêtres sur eux-mêmes et ne les situe pas dans une relation exclusive envers Dieu. Mais il les ouvre aux autres et au monde. En effet, les prêtres sont exhortés à se départir des liens familiaux pour se mettre à la suite du Christ en vue du Royaume de Dieu dans une communauté de vie et de lien c'est-à-dire non pas seuls mais avec les autres. Cela se traduit par exemple dans le choix et l'envoi des disciples deux par deux en mission (cf. Marc 6, 7 ; Luc 10, 1). Ne pas se marier en vue du Royaume à venir se vit et s'accueille déjà ici-bas au sein de la communauté fraternelle existante. D'autres liens fraternels se créent, fondés sur la Parole de Dieu instituant une nouvelle famille par Jésus. Les disciples qui quittent tout pour la *sequela Christi* deviennent ainsi les frères de Jésus car ils écoutent et mettent en pratique la Parole de Dieu (Cf. Luc 8, 21 ; Matthieu 12, 46-50 ; Marc 3, 31-35). Ils sont aussi frères les uns les autres au nom de leur foi commune en Jésus Christ. Ainsi donc, face aux attaques contre le célibat qui parlent d'isolement, de solitude des prêtres et donc de négation ou refus des relations interhumaines, le Magistère tout en s'érigeant contre une telle conception, affirme que le célibat intègre les prêtres dans un tissu de relations interpersonnelles : avec le Christ, les apôtres, les évêques, les prêtres et les laïcs. Il n'y a donc pas de coupure ni de rejet des autres, mais une inclusion pour mieux manifester l'amour absolu de Dieu pour l'homme et de l'homme pour Dieu. Aimer Dieu plus que tout passe également par l'amour du prochain. Pour ce faire, il leur faut avoir un bon équilibre dans les relations sociales tel que recommandé par le Synode des évêques dans l'énumération des modalités propices à l'expression du célibat[954]. Cet équilibre humano-psychologique et affectif, nous le pensons, passe par une prise de conscience de leur identité sexuelle, des forces cosmo-vitales en tout homme, de leurs passions et de leurs désirs, bref par une saine éducation sexuelle des prêtres dans leurs relations avec leur entourage, de manière singulière avec la gent féminine. En conséquence, le célibat sacerdotal devient par-

[954] Le Synode des évêques, *Le sacrement ministériel…,* p. 43.

là la source et l'occasion d'un véritable amour et d'une amitié authentique entre les prêtres et les autres.

Le célibat authentique n'est pas la fuite de l'autre ni l'enferment sur soi. Il est plutôt la vie avec les autres dans le respect de leur sexualité et genre, porté par l'Amour du Christ, lui qui se laissait approcher et toucher par les femmes (Jésus et la Samaritaine en Jean 4, 1-30 ; Jésus et Marie à Béthanie en Jean 12, 1-11 ; Matthieu 26, 6-13 ; Marc 14, 3-9 ; Marie assise aux pieds de Jésus en Luc 10, 39 ; Jésus et la pécheresse en Luc 7, 36-50 ; Jésus et la femme adultère en Jean 8, 1-11 ; Jésus et la femme Cananéenne en Matthieu 15, 21-28 ; Marc 7, 24-30 ; une femme touche les vêtements de Jésus en Matthieu 9, 20-22 ; marc 5, 25-34 ; Luc 8, 43-48). En vivant ainsi, le célibat manifeste nettement la maturité des prêtres car il permet aux prêtres de dépasser tout lien exclusif pour des liens plus étendus et inclusifs avec tout homme, se concrétisant dans l'accueil de l'autre et la réalisation de la communion entre tous. Sinon, choisir le célibat parce que l'on veut fuir le mariage par peur de l'autre sexe est révélateur du caractère d'une personne troublée psychologiquement, d'un névrosé. Le célibat n'est ni un mépris ni une peur du mariage encore moins de la sexualité ou de son expression[955]. En effet, aussi bien dans le mariage que dans le célibat, il y a des valeurs humaines telles que le don de soi, l'ouverture et l'attention à l'autre en toute vérité et transparence, la fidélité à l'autre, le don de la vie, la disponibilité pour l'autre. Le célibataire n'est pas une personne anormale au motif qu'il refuse une activité génitale. Il est une personne comme tout autre, capable d'exprimer sa sexualité autrement que ce que pourrait lui proposer un monde de plus en plus érotique.

En somme, pour le Magistère à partir du donné révélé, le célibat sacerdotal est l'expression du choix par Jésus de certaines personnes en vue du Royaume des Cieux. Détachées de tout lien naturel biologique, elles constituent une nouvelle famille avec de nouveaux liens basés sur la personne du Christ dans un amour plus grand. Ainsi donc, il est un témoignage de l'amour entre Dieu et l'homme. En d'autres mots, il est le reflet de l'amour entre Dieu et les hommes qui se fait don de soi. Le célibat clérical n'est donc pas désincarné conformément à la vérité de la Révélation mais se situe dans des rapports multiples au cœur du ministère presbytéral. Il a de la valeur et il est valorisant car il est source d'une joie ouverte et partagée avec une multitude de personnes.

---

[955] « Le renoncement au mariage pour le Royaume des Cieux n'implique ni manichéisme hostile à la sexualité ni moindre estime pour les chrétiens mariés, mais il offre une extraordinaire expression d'un amour nuptial pour le Christ. », Joseph Cardinal HÖFFNER, art. « Pour le Royaume des Cieux dix thèses sur le célibat des prêtres », dans Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat …,* pp. 577-578.

Or le constat observé à partir des enquêtes faites, montre que dans le cas particulier de l'Église de Côte d'Ivoire, l'observance du célibat par les prêtres est plus ou moins mitigée ou laisse interrogateur. En effet, à la question, « Selon vous, les prêtres vivent-t-ils leur promesse de célibat ? », nous avons obtenu **Oui : 46,34% ; Non : 42,28% ; Nulles : 11,38%.**

OUI : Ils sont consacrés pour cela. Ils ne sont pas mariés. J'aime à le croire puisque je n'ai pas encore été témoin direct d'une situation compromettante. Il faut le désirer. Ils n'ont pas de relation intime avec les femmes. Pour ce que j'ai pu remarquer, oui. En général, sans jugement profond, nous répondrons par l'affirmatif, mais il reste malheureusement des cas que nous entendons qui donne de douter souvent de leurs promesses, des rumeurs quoi qu'elles restent infondées tant que nous n'avons de preuves, circulent parmi les fidèles sur d'éventuelles relations charnelles avec des femmes. Oui ils ne sont pas mariés. Mais est-ce que cela est tenable ? Ils s'y efforcent pour la grande majorité. Oui dans l'ensemble, nous sommes satisfaits et les encourageons même s'il est rapporté des faits contraires qui ne représentent pas la majorité. Ils sont entièrement disponibles pour leur ministère. Ils vivent toujours au presbytère. Ils font beaucoup d'efforts face aux multiples tentations.

Pour les partisans du « Oui », le célibat est une conséquence de la consécration des prêtres, c'est-à-dire du fait que les prêtres ivoiriens sont voués au Seigneur totalement. Ce qui les soustrait à d'éventuelles contraintes familiales et les rend plus libres et aptes au service pastoral.

NON : Ils ont une vie comme des laïcs, ils tombent facilement dans la tentation. Il existe des prêtres qui ont des conjointes reconnues par les paroissiens sans qu'ils ne soient inquiétés ou sanctionnés. Pour un grand nombre, ce n'est malheureusement pas le cas. Ils sont au centre de certains scandales et ils sont au cœur d'accusations qui sont souvent justifiées. Les scandales à répétition. J'ai assisté à une ordination ou l'un des séminaristes qui allait être ordonné, avait sa copine qui fanfaronnait fièrement. J'ai été choquée et je me suis posée mille et une questions. Toutefois, nous avons quelques prêtres qui vivent bien leur célibat. En toute chose, il y a des exceptions ; les cas sont légions. Il y a trop de scandales sexuels des prêtres actuellement. Nous rencontrons de nos jours certains qui ne respectent plus la règle établie par l'Église. La tentation et la pression sont tellement fortes que la plupart des prêtres oublient leurs engagements. Nous avons tous entendu parler des maîtresses des prêtres. Je dirai même que dans les Églises africaines cela semble plus ou moins toléré. En revanche, c'est la pédophilie qui est la plus condamnée par l'Église. Nombre de nos prêtres ''sortent'' avec des amies, des sœurs ! Beaucoup doivent

certainement vivre leur célibat, beaucoup d'autres moins. Je connais trop de prêtres qui ont des relations amoureuses et plus grave sans aucune discrétion. Pas eux tous, ceux qui sont venus par contrainte de leur entourage ou par orgueil doivent avoir le courage de rendre la soutane et puis la vie continue. Il y a des exemples dans mon pays. La vie c'est un choix on est ou on n'est pas. Pas de deux poids deux mesures. Beaucoup d'exemples négatifs qui n'honorent pas l'Église catholique. Certains ont des enfants. Il y a des prêtres qui ont des familles et dévient de leurs promesses. La duplicité de vie manifeste par leur tenue vestimentaire pour passer incognito. La fornication et des relations suivies avec des femmes, le détournement des femmes. Ils brisent les foyers. Ils se mettent en ménage avec des jeunes filles, font des enfants qu'ils font reconnaître par leurs frères. Les témoignages de relations amoureuses entre prêtres et laïques. Aujourd'hui il y a des prêtres qui vivent maritalement avec des femmes et enfants. C'est impossible à un homme conçu normalement de s'abstenir toute sa vie de relations sexuelles.

Les partisans du « Non » mettent l'accent sur les divers scandales dont sont responsables certains prêtres Ivoiriens et sur leur vie mondaine. Les prêtres sont décrits comme des sujets faciles à la tentation dans un contexte social oppressant. Ils notent en outre une certaine forme d'indulgence sociale qui encouragerait les prêtres au non-respect du célibat. Enfin, ils ne sont pas discrets et ils font preuve d'hypocrisie et de duplicité. Les prêtres ivoiriens mèneraient une double vie.

Dans l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire, le célibat sacerdotal, plutôt la manière dont il est vécu suscite beaucoup de commentaires. Certes les avis sont partagés : certains se réjouissent de son institution et de son maintien jusqu'à nos jours parce qu'ils estiment que les prêtres ne doivent pas avoir un cœur partagé. À l'image du Christ dont ils sont les ministres, ils doivent se consacrer à tous. D'autres, cependant, estiment qu'il n'a plus lieu d'être à cause de l'hypocrisie de certains prêtres. Pour ces derniers, l'on ne peut prétendre avoir fait vœu ou promesse de célibat, et sur le terrain pastoral entretenir un certain type de rapport avec les femmes. Un tel comportement jette le discrédit sur tout le corps clérical, occasionne un doute sur la nécessité du célibat sacerdotal et peut être la cause d'un certain malaise au sein de la famille ecclésiale. Car certains prêtres sont perçus par une catégorie de fidèles comme des « hommes à femmes ». D'où leur désir de la suppression du célibat sacerdotal. De plus, l'attitude tant décriée des prêtres ivoiriens suscite chez les chrétiens un doute sur la valeur et la fiabilité de la parole donnée quant on connaît l'importance du respect de la parole de l'ancien, du chef, du père de famille, de celui qui a une autorité. Ils s'interrogent sur la nécessité d'embrasser la charge presbytérale si l'on est conscient de ne pas tenir le pari du célibat qui

n'est pas provisoire mais définitif selon les déclarations du Magistère ecclésial. Il affirme à ce sujet que le célibat est un engagement libre pour toute la vie. Son choix est donc *définitif* pour quiconque voudrait s'engager dans les ordres ecclésiastiques comme le diaconat et le presbytérat. L'homme en est capable. De plus, le célibat n'est pas une obligation mais un choix libre et personnel de tout candidat au sacerdoce. Autrement dit, l'Église n'oblige en rien personne ni n'oppose célibat et mariage. Il faut comprendre que le célibat n'est pas le contraire du mariage ou le rejet du mariage comme un acte banal voire insignifiant ou de peu de valeur. On sait la valeur inestimable du mariage selon les Écritures : valeur de procréation donc de vie mais aussi valeur de communion, de communauté de vie et d'amour entre deux personnes. Tout cela est inscrit en nous. Le célibat sacerdotal n'est pas contre la sexualité mais il est une autre manière de la vivre librement. En cela, même s'il est un abandon de l'exercice de la conjugalité voire de la génitalité puisque la continence parfaite est demandée aux prêtres, il n'est pas contraire à l'expression de la liberté humaine. De loi de l'Église, il devient une décision libre et volontaire, un choix personnel dans l'optique d'un bien : l'avènement du Royaume de Dieu. Certes, son option peut apparaître aux yeux du monde ou de certains aberrant, ou pour reprendre les propos de Paul de la folie (folie de la Croix) voire un scandale. Mais pour celui qui l'adopte dans le sens étymologique du terme, le célibat est une valeur, valeur d'amour, d'abnégation dans le sacrifice personnel de quelque chose de légitime, normal et naturel qu'est la génitalité ou le désir de fonder une famille pour se consacrer totalement à Dieu et à la mission qui est la sienne. Le célibat est vraiment un acte de foi et d'espérance en Dieu capable de combler intégralement les prêtres.

Toujours est-il que le candidat qui s'engage dans la voie du sacerdoce ministériel, durant sa longue formation, peut discerner en toute vérité, avec l'aide de son directeur spirituel, s'il a les capacités humaines, spirituelles, morales et intellectuelles, d'accueillir et de vivre le célibat définitif comme un charisme. Il est important de discerner la maturité du candidat sans pour autant minimiser les risques d'erreur dans le jugement ou même le double jeu possible du candidat ou même la difficulté à se connaître soi-même. Si tel est le cas, il accueille le célibat choisi librement comme un don de Dieu et s'y engage définitivement. Voilà pourquoi le célibat choisi librement n'est pas un *contrat à durée déterminée* mais un *contrat à durée indéterminée*. Il est pour toute la vie nonobstant les limites et fragilités humaines, les probables *sorties de route*, la prise de risque humainement. Les questions que les prêtres ivoiriens doivent se poser est la suivante : Comment renoncer à un lien accepté et professé librement et volontairement ? Quelle image des prêtres cela renvoie-t-il dans l'opinion publique ? Certes, l'exigence de la fidélité n'est pas toujours évidente surtout quand on est jeune (même si la fidélité et l'infidélité

ne sont pas liées à l'âge). Cependant, une fidélité sans faille jusqu'au bout malgré d'éventuelles tentations, de possibles doutes ou hésitations, est requise dans l'accueil et le vécu du célibat comme expression d'un amour total des prêtres Ivoiriens à l'égard du Christ. La fidélité dans le célibat exige de grands sacrifices[956]. En effet, une fois la parole donnée et la fidélité à la promesse professée, les prêtres doivent lutter et être vigilants en tout temps pour tenir dans la durée leur engagement sinon ils courent le risque d'être décrédibilisés aux yeux du monde car leur parole serait sans valeur et sans portée en plus d'être l'objet des moqueries et des propos malveillants et hostiles de leurs détracteurs. En d'autres termes, une fois le choix fait, on s'y engage dans la durée, dans la fidélité avec tous les renoncements que cela requiert et au prix de mille et un sacrifices et d'efforts à réaliser pour tenir le pari de la fidélité[957]. De plus, le célibat sacerdotal se révèle encore aujourd'hui comme hier en tant qu'un défi au monde de l'ambivalence, du flou, de l'indécision, un pari à relever dans la force et la grâce de Dieu au nom de l'Esprit de liberté des enfants de Dieu (cf. Romains 8, 15) mais aussi avec ses propres forces, sa volonté et son désir de s'en tenir aux promesses faites. Dans le défi du célibat, il y a la part de Dieu et celle de l'homme. Dieu et l'homme, en effet, sont des protagonistes dans l'histoire du salut. Il ne faut donc pas tomber dans le découragement ni dans le relâchement même si on n'y arrive pas. Même les critiques plus ou moins objectives faites aux prêtres doivent les conduire et les stimuler non seulement dans la prise de conscience de la beauté et de l'importance du célibat, mais aussi dans le combat pour garder le célibat comme valeur et surtout comme don fait par Dieu à l'Église et au monde. D'où l'insistance sans cesse récurrente du Magistère quant au fait de tenir en grande estime le célibat sacerdotal et d'y rester fidèle : « Ce saint concile s'adresse encore aux prêtres qui ont fait confiance à la grâce de Dieu, et qui ont librement et volontairement accueilli le célibat, selon l'exemple du Christ : qu'ils s'y attachent généreusement et cordialement, qu'ils persévèrent fidèlement dans leur état, qu'ils reconnaissent la grandeur du don que le Père leur a fait et que le Seigneur exalte si ouvertement […][958]. » La fidélité dans le célibat est une nécessité et revêt un caractère primordial dans le témoignage de vie des prêtres Ivoiriens. La fidélité est un défi, un combat quotidien et

[956]« Or, il n'y a pas d'amour sans fidélité, sans une fidélité acquise au prix de l'*effort* et de la *lutte*. », Karl RAHNER, *Existence presbytérale…*, p. 202.

[957] « Quand la personne s'est engagée, en tant que personne, à adopter une ligne de conduite qui est pour elle, en conscience, la seule conforme à la vocation qu'elle reçoit de Dieu, elle ne peut plus s'en écarter sans s'aliéner. Foi, fidélité et personne forment une triple alliance qui s'exprimera désormais dans un célibat consacré, tout au long de son développement temporel. », Maurice NÉDONCELLE, Art. Fidélité et célibat consacré, dans Joseph COPPENS, et al., *Sacerdoce et célibat…*, pp. 673-674.

[958] PO 16, 3.

permanent face au risque du découragement et du laxisme car nombreux sont les obstacles qui se dressent sur son chemin, entre autres, l'intention pour les prêtres Ivoiriens de faire comme tout le monde, les moqueries, la sexualité banalisée, les sollicitations féminines volontaires, les limites et les fragilités personnelles.

En outre, le célibat mieux assumé et vécu fidèlement a une valeur positive qu'est la joie. Le célibat est un signe joyeux et non contraint d'une réalité religieuse qui mobilise toute la personne. L'homme est tout entier au service de cette valeur religieuse qu'est le Royaume des Cieux. Il se détermine par rapport à elle. D'autres aspects positifs découlent de l'exercice de la continence parfaite et perpétuelle au vu de nos résultats.

Ainsi, en réponse à la question relative aux aspects positifs du célibat, nous avons obtenu :

Le célibat est positif pour leur ministère et la prière. Ils ont du temps pour se consacrer totalement et entièrement au service de Dieu (Parole de Dieu/évangélisation). Le célibat permet un engagement total à leur sacerdoce et l'obéissance à Dieu. Ils peuvent se consacrer entièrement à Dieu ; d'un autre point de vue, étant donné leur rôle important, le célibat leur permet de mieux se concentrer sur la volonté de Dieu et d'éviter les nombreuses attaques spirituelles sur des enfants ou une femme ; le célibat est un grand sacrifice pour suivre la voie du Christ et apporte à de nombreux prêtres une paix, un charisme, une intelligence inspirée de l'Esprit Saint. La consécration à Dieu et à sa Parole. Libération vis-à-vis des contingences liées à la vie de couple ; leur abandon total à l'œuvre de Dieu ; leurs impartialités dans les conseils ; la communion totale avec Dieu car ils représentent Dieu pour nous les laïcs. Le célibat permet d'écouter les fidèles et les aider à mieux vivre leur foi. Il rend le cœur et l'esprit attentifs aux besoins de tous les fidèles et non de leur « propre famille ». Être attaché à quelqu'un sur le plan amoureux vous fait être prioritairement dévoué à ce dernier. Ne pas l'être vous donne d'être ouvert à tous et ainsi porter assistance à tous. D'où la disponibilité et l'accessibilité du prêtre à tous ; leur disponibilité. Le détachement matériel qui s'induit de ces conseils permet au prêtre d'assurer sa pastorale avec efficacité. N'avoir aucune attache personnelle (célibat) […] permet au prêtre d'entrer pleinement dans sa mission évangélique ; il n'y a pas de contraintes pour aller proclamer la Parole de Dieu dans les quatre coins du monde. Et ils sont libres de faire leur travail. La concentration et l'accessibilité. Ils sont plus disponibles et plus disposés. Via les nombreuses écoutes et confessions et par la lumière du Saint Esprit, ils ont les aptitudes nécessaires pour orienter et guider le peuple de Dieu. Le célibat donne la liberté pour plus de disponibilité [indépendance] car leur mission est très

prenante (loin des pesanteurs de la vie de couple et de famille. Cela leur permet de vivre la foi chrétienne pleinement. Ils vivent mieux leur vie de prêtre. Ils ont la liberté de parole et d'agir. Le célibat permet de découvrir le prêtre dans sa consécration la plus foncière. Il n'y a pas de souci de femme et d'enfants à gérer. Il est un grand atout pour eux ; pas d'intérêt et ils sont libres de faire leur travail ; le célibat permet d'être à tous et d'éviter la pression de couple. La communauté a moins de charges à supporter.

Le célibat des prêtres est facteur d'une double disponibilité : pour Dieu et pour les hommes en ce sens que les prêtres s'unissent intimement à Dieu sans dépendance humaine quelconque exclusive. Ils sont aussi proches des hommes sans distinction aucune. Tout ceci a pour effet immédiat l'efficacité pastorale dans la mesure où ils sont disponibles pour se donner corps et âme à leur mission. Le célibat est également source de liberté personnelle intérieure car aucune contrainte d'ordre familial ne perturbe les prêtres dans la mise en œuvre de leur mission. Enfin, le célibat favoriserait un bénéfice économique puisque l'Église n'aurait pas à prendre en charge les besoins sous toutes leurs formes d'une éventuelle famille ou progéniture des prêtres.

Cependant, il faut être bien conscient que les prêtres Ivoiriens ne sont pas à l'abri de difficultés dans l'observance du célibat car les menaces sont bien réelles. Elles peuvent être de plusieurs ordres au vu de ce qui nous a été rapporté : le contexte social, les femmes, la faiblesse propre aux prêtres, le laxisme de l'Église et le spirituel :

Le modernisme, les mass media ; la pornographie, les dérives du monde, les tentations charnelles (désir de la chair). Les menaces sont les réseaux sociaux avec toutes les images qui sont projetées, qu'on le veuille ou non, affectent chaque individu. Les nouveaux courants de pensée. La débauche généralisée dans le monde et l'évolution des mœurs. Il y a les multiples tentations extérieures dans ce monde hédoniste telles que les provocations et l'habillement des jeunes filles et même des femmes pour aller à la messe. Le harcèlement sexuel. L'envie et l'influence des femmes. Les contacts réguliers et privilégiés avec le sexe opposé (le copinage avec des chrétiennes zélées des paroisses) ; la mauvaise orientation des fidèles ; la proximité très prononcée de la femme avec les prêtres ; la faible formation spirituelle et psychologique des prêtres. Le prêtre lui-même. Les désirs charnels ; l'acte sexuel qui est un désir naturel et le désir d'avoir une progéniture ; le fait que les prêtres soient isolés dans leur coin sans recevoir de marques d'attention de la part de leurs semblables, les laïcs, pourrait constituer une menace contre le célibat des prêtres. Les nombreux débats en eux-mêmes peuvent être des menaces. Les remises en cause et les envies ; la plus grande menace reste la tentation qu'ils puissent

avoir à se livrer à des relations charnelles non autorisées par l'Église catholique. Le manque d'ouverture et l'enfermement sur soi-même, ne pas avoir d'appui familial en dehors de la pratique religieuse. La jeunesse des nouveaux prêtres. Le manque de vocation réelle du prêtre. L'oubli de sa vocation, de son engagement intrinsèque et du don de soi. L'absence d'autonomie financière. Qu'ils ne soient pas eux-mêmes conscients du fait qu'ils se doivent de vivre une vie de célibat et qu'ils ne parviennent pas à résister aux tentations. L'acte sexuel qui est un désir naturel et le désir d'avoir une progéniture ; il y a la perte de la notion de « conseils évangéliques » par les prêtres ; la faiblesse humaine ; la facile accessibilité du presbytère ; le non-respect du sacré et la course à l'argent. La solitude et leurs pensées ; vouloir vivre maritalement ; certains prêtres officialisent leur relation avec leur copine. Le manque de force morale ; la convoitise et la débauche ; que les prêtres ont souvent des relations intimes avec les femmes et qu'ils sont contraints de les cacher. La tolérance des différents responsables. L'absence de sanctions diverses. C'est une décision de l'Église. Le diable : l'une des plus grandes menaces du célibat est le fait que le diable utilise généralement cet aspect-là pour pousser les prêtres à la débauche ; d'autres entités qui n'approuvent pas un tel sacrifice d'amour pour Dieu et son Église.

Il importe donc aux prêtres Ivoiriens d'être vigilants face aux menaces contre le célibat. Tel est ce qui est ressort de nos enquêtes. Dans le vécu du célibat, le contexte social ivoirien doit être pris en compte car les prêtres ne vivent pas hors du monde, tout seuls, sur une supposée île déserte. Ils sont présents dans le monde, au milieu de leurs contemporains et ils sont eux aussi dépendants du milieu dans lequel ils vivent. En effet, il s'agit d'un contexte de permissivité à tous les niveaux surtout sexuels. À tout bout de champ, au carrefour de chaque rue, dans la publicité, les films, les réseaux sociaux, le sexe est devenu un produit de grande consommation. On est envahi, matraqué, harcelé par du sexe à tout va. Force aussi est de constater qu'une partie de la gente féminine pense être lésée par l'optique du célibat qu'elle juge rétrograde et d'une certaine époque. Les prêtres deviennent ainsi quelquefois l'objet de la convoitise ou du désir de ces femmes qui voient en eux la personne idéale pour une relation discrète et sans prise de tête. Elles sont donc prêtes à tout pour « se mettre en couple » avec des prêtres du moins à entretenir des relations d'un autre genre avec eux. Il y a une certaine offensive de leur part même si cela ne dispense pas les prêtres de la responsabilité qui est la leur.

En outre, en tant qu'hommes, les prêtres Ivoiriens ont aussi leurs fragilités à la base de certains échecs. En d'autres mots, les prêtres ne sont pas des anges mais des hommes avec leurs forces et faiblesses, leurs zones de lumière et zones d'ombre, la part lumineuse d'eux-mêmes

ainsi que la part obscure de leur personne, avec leurs espérances et leurs doutes, leurs questionnements, leur éducation, leur passé plus ou moins élogieux, leur histoire propre ou personnelle faite de hauts et de bas. Ils sont des hommes de chair et de sang semblables à tout homme, avec en eux inscrites des forces cosmo-vitales telles que le désir de se nourrir, de se désaltérer, avec leurs passions et pulsions, leur génitalité, leur sexualité. Un déficit psycho-affectif et la solitude peuvent être aussi des causes de l'échec des prêtres. Il est également pointé du doigt le laisser-aller dont feraient preuve la hiérarchie ecclésiastique de Côte d'Ivoire qui fermerait les yeux sur les comportements illicites des prêtres. En effet, pour les laïcs consultés, si certains prêtres persistent dans le non-respect du célibat, c'est dû à la légèreté ou au manque de décision nette et claire des évêques Ivoiriens. Enfin, l'attitude licencieuse décriée serait l'œuvre du diable. À l'image d'Adam et Ève succombant à la tentation en Genèse 3, 1-7, les prêtres eux-aussi seraient sous l'emprise du diable. Une telle manière de voir les exempterait de leurs responsabilités dans la conduite à tenir vis-à-vis du célibat.

Que faire ? Il faut résister. Oui, mais comment ? Toutes ces menaces contre le célibat appellent des prêtres des moyens à prendre pour sauvegarder le don précieux du célibat. Ou encore, il faut prendre en compte toutes ces données dans l'accueil et le vécu du célibat. D'abord sur le plan anthropologique, il faut de la volonté. Pour cela, les prêtres doivent être conscients du choix qu'ils ont fait et de ses exigences. Ensuite ils sont appelés à recevoir une bonne formation intellectuelle et morale sur la sexualité afin d'être équilibrés sur le plan psycho-affectif dans leur manière de vivre avec les hommes et surtout les femmes. Toujours est-il qu'« il est par conséquent nécessaire que les prêtres se comportent avec la prudence requise dans leurs relations avec les personnes dont la familiarité peut mettre en danger la fidélité[959]. » Les femmes jouent et doivent jouer un rôle important dans la vie des prêtres pour leur équilibre psycho-affectif en tant que sœurs, et uniquement en cette qualité. Autrement dit, les prêtres sont les *frères* de toute femme. C'est ce qu'affirme Jean Paul II dans sa lettre du jeudi saint 1995 : « Pour vivre dans le célibat d'une façon mûrie et sereine, il semble qu'il soit particulièrement important que le prêtre cultive profondément en lui l'image de la femme comme sœur. Dans le Christ, hommes et femmes sont frères et sœurs, indépendamment de leurs liens de parenté. Il s'agit d'un lien universel, grâce auquel le prêtre peut s'ouvrir à tout milieu nouveau, même le plus éloigné du point de vue ethnique ou culturel, dans la conscience qu'il doit exercer à l'égard des hommes et des femmes vers lesquels il est envoyé un ministère de paternité spirituelle authentique qui lui donne des *''fils''* et des *''filles''* dans le Seigneur (cf. 1 Th 2, 11 ; Ga 4,

[959] CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire …*, *n° 60*.

19)[960]. » Ainsi donc, les rapports entre prêtres et femmes doivent être fondés sur la vérité et le respect mutuel et dénués de tout comportement flou, douteux ou tendancieux. Enfin, ils doivent avoir un regard lucide sur eux-mêmes, leurs fragilités, leurs envies et faire preuve de discernement, d'une grande maîtrise de soi ainsi que d'une vigilance accrue. Il ne s'agit pas de peur ni de méfiance mais de prudence permanente. Ils sont aussi appelés à connaître les valeurs humaines du célibat comme l'ouverture et la disponibilité aux autres, le don de soi propre à l'amour à l'image du Christ qui s'est livré par amour. Sur le plan théologique et spirituel, la prière incessante pour garder intact ce charisme divin et la foi en Dieu sont nécessaires sans oublier les efforts à faire. Le célibat même s'il est un don de Dieu, n'est pas facile à vivre. Les échecs connus ici et là nous le rappellent assez nettement. Pour ce faire, les prêtres sont invités à offrir leurs angoisses personnelles, leurs doutes, leurs interrogations, leurs joies, seuls devant Jésus en prières. Il faut aussi une prise de conscience de l'importance du célibat comme don de soi au Père, à l'Église et aux frères et sœurs et surtout du célibat comme signe et témoignage de foi et de vie.

Dans les discussions avec un certain nombre de personnes y compris des chrétiens, une question revient sans cesse : pourquoi maintenir le célibat alors qu'il y a de plus en plus des prêtres et même des grands séminaristes qui entretiennent des relations intimes avec des femmes et cela même au su et au vu de tous ? Pourquoi ne pas légaliser le mariage des prêtres ou offrir la possibilité de choix entre le célibat et le mariage pour les candidats au sacerdoce ministériel ? Ces diverses interrogations ou suggestions montrent que la problématique du célibat se situe à un niveau purement personnel et humain. Ainsi, pourquoi renoncer à ce qui nous est naturel comme l'expression de sa sexualité dans le lien conjugal ou à constituer une famille biologique ? Pourquoi s'en priver pour toute la vie et des joies et plaisirs qui lui sont inhérents ? C'est vraiment aberrant, absurde et stupide pourrait-on entendre ici et là. Dans ce cas, l'on ne perçoit pas le célibat comme une exigence et un témoignage de la foi Or, comme le révèle l'Évangile, suivre le Christ comporte l'exigence de la foi qui fait appel à la conversion en Marc 1, 15 : « ''Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile''. » Jésus invite aussi à prendre sa croix et à le suivre pour être réellement son disciple en Matthieu 10, 38, Marc 8, 34 et Luc 9, 23. En outre, vu l'urgence de la mission, il peut dire de laisser les morts enterrer les morts en Mathieu 8, 22 et Luc 9, 60. Il faut se décider pour Jésus et ne pas y renoncer par l'analogie de la charrue Luc 9, 62 : « quiconque met la main à la charrue, puis regarde en arrière, n'est pas fait pour le Royaume

[960] JEAN-PAUL II, *Avec vous…*, pp. 207-208.

de Dieu. » Ces quelques références scripturaires montrent bien ce que le Christ attend comme efforts de tous ceux et toutes celles qui acceptent de croire en lui. En effet, la vie chrétienne n'est pas un long fleuve tranquille. Elle est exigeante en tout point tandis que notre monde a peur des termes comme renoncements, sacrifices, ascèse, austérité. Ce sont des mots devenus incompréhensibles aujourd'hui que l'on voudrait bannir du vocabulaire existentiel. Ils sont des *mots* perçus par le monde actuel comme des *maux* dont il faut se débarrasser pour une vie pleine et jouissive. En ce sens le célibat peut être perçu comme une réalité contraire au désir d'une vie totale. La foi en Jésus qui exige la conversion est radicale. Les prêtres doivent en être conscients et la traduire concrètement dans leur vie. Il y a donc un lien entre le célibat et le sacerdoce dans la mesure où tous les deux sont une invitation à vivre une certaine forme de radicalité dans la marche à la suite du Christ. Certes, tout chrétien doit imprégner son existence de la radicalité évangélique énoncée par le Christ à tous les niveaux de son existence. Il n'empêche que les prêtres par leur oui comme ministres configurés au Christ sont exhortés à en être les témoins par leur célibat. En d'autres mots, ils sont appelés à être des modèles, des exemples d'une vie toute donnée au Christ, sans calcul, sans hypocrisie, sans fausseté. C'est ce qui est attendu d'eux singulièrement. En ce sens, ils seront réellement les *re-présentants* de Jésus sur terre, c'est-à-dire ceux qui par leur être et leur vie rendent visible le Christ. Au cœur de la vie des prêtres, il y a la foi et la croix. La foi est une force autant que l'amour. Or, la croix est l'expression ou la révélation de la force de l'amour et de la foi qui pousse Jésus jusqu'au bout du don de lui-même. Si Jésus ne se dérobe pas au sort qui est le sien, c'est au nom de la folie de l'amour de Dieu pour les hommes. En effet, « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique » (Jean 3, 16). On pourrait même dire qu'il a livré son Fils par amour pour le monde ou encore que le Fils se soit livré par amour. En suivant le Christ dont ils sont les ministres, les prêtres Ivoiriens dans leur célibat, se livrent et livrent par amour du Christ et du monde ce qu'ils ont en eux de fort, de beau, de merveilleux, et de naturel : leur potentialité procréatrice et une éventuelle volonté de fonder une famille biologique. Le célibat a donc une dimension sacrificielle qui consiste au don de soi pour Dieu et pour ses frères et sœurs, en les aimant plus que tout, plus que sa propre personne. En ce sens, les prêtres vivent pleinement leur double identité de père et de frère à l'égard des autres. Se découvrir père et frère, c'est se sentir proche, disponible et sans réserve envers tous, en évitant toute relation compromettante. Ainsi, le célibat comporte la notion de liberté intérieure à l'égard de toute attache humaine pour être tout à tous.

Témoignage de foi, le célibat est également un témoignage de vie aux yeux des Ivoiriens. En effet, malgré tous les liens qui les rattachent au peuple et que de nos jours ils cherchent à intensifier de plus en plus, les prêtres Ivoiriens sont appelés à figurer dans la société

par la conduite de leur vie comme des hommes exceptionnels à plusieurs égards et des modèles de sainteté. Leur vie doit être un témoignage pour tous car les chrétiens Ivoiriens sont ulcérés par les scandales de tous ordres. Ce qui rend inaudible leur message. Le scandale des prêtres ou leur revirement par rapport à leurs engagements sacerdotaux blesse ou fait mal à l'Église de Côte d'Ivoire et terni son image. Il y a de la frustration du côté des chrétiens mais aussi le désir de voir leurs prêtres redorer leur blason. Pour cela, ils sont critiques. Ils demandent aux prêtres ivoiriens ceci :

Qu'ils soient prêtres au sens noble et propre du terme ; qu'ils soient des témoins (bons) de Jésus et non d'eux-mêmes (refléter le visage et le véritable vie du Christ) ; qu'ils s'abandonnent et se laissent faire par le Christ car personne n'aura quitté père et mère pour le Christ sans que le Christ ne prenne soin de lui ; Qu'ils soient capables d'aimer les gens avec un cœur nouveau, grand et pur, avec un authentique détachement d'eux-mêmes, dans un don de soi total, continu et fidèle ; ils doivent vivre à l'image de Dieu, être des modèles et se départir de la pression de ce monde de tentations. Qu'ils ne soient pas mondains. Ils doivent aimer Jésus de tout leur cœur et de toute leur âme et aimer leurs fidèles. Le prêtre doit être une personne exemplaire et son comportement dans la société est aussi une manière de parler de celui que personne ne voit, Dieu. Il est la vitrine de l'Église. Pour les prêtres ayant des relations amoureuses, il faut qu'ils arrêtent, cela ternit le nom de Jésus et tue la foi de beaucoup d'entre nous. Qu'ils soient de véritables Pasteurs pour leurs fidèles. En vue de leur amélioration et sanctification : dans la pastorale, mettre beaucoup l'accent sur la spiritualité qui est le fondement et la source de la vie chrétienne (cf. la Bible où Jésus a souvent encouragé à privilégier l'intérieur que l'extérieur). Il leur faut de la discrétion. Les prêtres doivent avoir un bon témoignage de vie et éviter les ambigüités dans les rapports aux autres. Le respect de leurs vœux est important et éviter d'être trop familiers surtout avec la gente féminine.

On observe donc que le souhait des chrétiens Ivoiriens est d'avoir des prêtres fidèles jusqu'au bout à leurs engagements, vivant entièrement consacrés au Christ et disponibles pour leurs frères et sœurs par toute leur vie. D'où leurs attentes exigeantes en la matière et parfois leurs réprobations.

En somme, le célibat sacerdotal peut être défini comme le choix de vie de certains hommes qui, répondant à l'appel du Christ, s'engagent, totalement à sa suite en vue d'un double objectif : l'annonce de la Bonne Nouvelle et l'avènement du Royaume des Cieux. Cet engagement mobilise toutes les énergies de leur être de telle sorte qu'ils sont appelés à renoncer à toute expression de leur génitalité et à leur désir naturel de constituer une famille au sens

biologique du terme. Cependant, loin d'être un pur refus du mariage encore moins d'un refus d'aimer, le célibat sacerdotal se révèle être l'expression de la consécration et de l'amour sans limites des prêtres envers Dieu et leurs frères et sœurs sans distinction dans le don de leur personne. Ainsi donc, le célibat sacerdotal fait éclater les limites humaines pour les ouvrir à l'universel. En d'autres termes, le célibat est à la fois le dépassement et l'ouverture à l'universalité dans les relations interpersonnelles au nom de l'amour du Christ. Sachant que l'être humain est dans sa vie quotidienne tendu vers une multiplicité de relations dont il ne peut se couper au risque de vivre en solitaire, les prêtres sont eux aussi imbriqués dans une multitude de connexions avec leurs frères et sœurs. Ils ne sont pas des hommes isolés mais des êtres réalisant et vivant un nouveau type de relation avec les autres. Ainsi, soustraits à toute sortes de contraintes humaines aussi nobles et légitimes soient-elles, ils se font tout à tous. Par conséquent, le célibat n'est pas contre la nature humaine puisque la nature profonde de l'homme est d'être un être-en-relation-avec. En outre, même si sur le plan pastoral le célibat manifeste la totale disponibilité des prêtres dans l'exercice de leur ministère, il est bon de noter que le célibat en vue du Royaume des cieux nous oriente dans un temps au-delà du temps présent. Nous sommes dans l'a-temporalité des choses. Il y a déjà ici-bas, une projection dans le monde à venir, une anticipation de notre devenir dans l'au-delà du salut, là où comme le dit le Christ, il n'y a ni mari, ni femme (cf. Matthieu 22, 30 ; Marc 12, 25 et Luc 20, 35-36). Enfin, que les fidèles chrétiens sachent que le célibat n'est pas seulement l'affaire des ministres sacrés. Il est un bien précieux de l'Église à conserver. Étant donné que le ministère presbytéral est un ministère de toute la communauté, les laïcs y ont aussi leur part de responsabilité. Voilà pourquoi le saint concile Vatican II leur recommande vivement de prier pour que le Seigneur inonde son Église de cette grâce (cf. PO 16, 3).

Le parcours sur le célibat sacerdotal en Afrique montre qu'il demeure une question primordiale dans la manière de percevoir le ministère des prêtres à cause de sa dimension de témoignage et d'éthique. Les chrétiens voudraient des prêtres purs et exemplaires en tout, notamment sur le plan de l'affection et de la sexualité. En effet, si les prêtres Ivoiriens sont de mauvais modèles, leur manière de vivre pourrait avoir un impact négatif sur les vocations sacerdotales et sur la visibilité et la crédibilité de leurs messages. Car les jeunes en recherche vocationnelle les prennent pour modèles et les fidèles chrétiens sont sensibles et très regardants vis-à-vis de leurs attitudes envers la gent féminine singulièrement.

En définitive, l'on note que Jésus en Croix est le point commun entre les trois conseils évangéliques. La Croix manifeste l'obéissance du Christ à l'égard de son Père dont il est venu accomplir la volonté. Il en fait sienne notamment lors de son agonie à Gethsémani au Jardin des

Oliviers (cf. Luc 22, 42). Elle est aussi le signe de sa pauvreté par son dépouillement comme l'affirme Paul dans Philippiens 2, 6-11. En effet, le Christ renonce à son rang divin pour s'anéantir totalement afin de sauver les hommes. Enfin la Croix nous révèle le Christ chaste, rassemblant tous les hommes à la fois dans une même communion au Père et entre eux. Jésus est venu pour fonder et former une nouvelle famille transcendant les liens naturels de sang. Désormais en lui et par lui toute l'humanité est appelée à devenir la famille de Dieu, mettant ainsi fin à toutes les barrières sociales entre les hommes. Avec lui « il n'y a plus ni Juif, ni Grec, ni homme libre, ni esclave, ni l'homme, ni la femme » (Galates 3, 28).

En conséquence, loin d'enfermer les prêtres sur eux-mêmes, les conseils ou vertus évangéliques, révélation de la liberté intérieure des prêtres, les ouvrent à l'universel : ils sont ouverts au Christ et à leurs frères et sœurs dont ils sont les serviteurs. Les prêtres sont ainsi disposés à œuvrer pour leur bien-être, à s'engager corps et âme pour eux, affranchis de toute attache personnelle, matérielle et affective. De plus, les conseils évangéliques dont font promesse les candidats à l'ordination et dont font profession de vœux ceux et celles qui se destinent à la vie religieuse ne situent pas les concernés au-dessus des laïcs ou ne leur donnent pas un surcroît de perfection. Il n'y a pas d'opposition ni de surclassement au niveau de la sainteté entre les concernés et le reste du peuple. Mais les membres consacrés vivent au sein du peuple de Dieu d'une manière particulière leur relation au Christ par l'observance des conseils évangéliques. Ceux-ci sont des marqueurs importants dans la pastorale presbytérale dans la mesure où leur pratique ou non pourrait soit donner du crédit à la mission des prêtres soit l'altérer. Les prêtres Ivoiriens dans leur grande majorité en sont conscients. Ils le démontrent dans leurs réponses à la question suivante : **Quel est l'impact des conseils évangéliques dans la pastorale des prêtres ?**

Une défaillance du prêtre par rapport aux conseils évangéliques peut avoir des conséquences désastreuses sur la pastorale qu'il organise ou qu'il dirige : le détournement du denier de l'Église à des fins personnelles, la désobéissance d'un vicaire à son curé, ou d'un curé à l'évêque, la violation flagrante et publique par un prêtre de la promesse liée au célibat sur une paroisse, sont des comportements qui au-delà de la pastorale peuvent porter un coup dur à la croissance d'une communauté chrétienne. Le prêtre est prêtre pour la sainteté alors vivre les conseils évangéliques est un devoir fondamental. Les prêtres vivent plus unis et dans la vérité. Les conseils évangéliques aident les prêtres à être témoins de ce qu'ils annoncent. Les conseils servent de boussole aux ministres ordonnés. Lorsqu'ils sont mal vécus, cela rejaillit sur le ministère. Le prêtre diocésain ne prononce pas comme vœux les conseils évangéliques, mais l'obéissance à son évêque, gage

d'humilité, de communion pour lui et sa paroisse. Ils aident le prêtre à observer une ligne de conduite. Ils renouvellent leur disponibilité et construisent intimement leur sanctification c'est-à-dire leur union au Christ. Les conseils évangéliques permettent au prêtre de vivre saintement son ministère sacerdotal. Ils sont importants comme repères. J'ai renoncé à un métier lucratif et intéressant, je n'ai pas de vie de famille, je travaille pour l'Église.

L'analyse des réponses ci-dessus énumérées montrent deux conséquences majeures relatives au vécu des conseils évangéliques. La première est d'ordre individuel. Les conseils évangéliques sont nécessaires pour la sanctification des prêtres en ce sens qu'ils leur permettent de rester en lien avec le Christ la source de leur sainteté. Ils favorisent également l'unité de vie des prêtres leur évitant d'être dispersés ainsi que les scandales de toutes sortes pouvant porter atteinte à leur image. La deuxième conséquence est communautaire. Le respect des conseils évangéliques par les prêtres assure et consolide la cohésion de la famille ecclésiale. Mais un écart de conduite est un contre-témoignage et fragilise la communion ecclésiale. Le résultat est une communauté divisée, traumatisée et ébranlée dans sa foi qui perdrait la confiance en sa hiérarchie vue comme irresponsable. Ainsi donc, le respect des engagements sacerdotaux constitue une forme de responsabilité des ministres sacrés vis-à-vis des fidèles dont ils ont la charge et avec qui ils partagent une unique fraternité résultant de la même dignité baptismale.

La réflexion théologique a fait ressortir les points saillants suivants. D'abord par leurs fonctions propres, les prêtres Ivoiriens se découvrent être l'instrument par lequel Dieu lui-même en Jésus-Christ sous l'action de l'Esprit Saint, intervient dans l'histoire de l'homme Ivoirien afin de lui annoncer l'avènement d'un temps de grâce, le temps *kaïrologique* qui commence déjà ici-bas et qui s'accomplira dans l'*eschaton* : « Le temps est accompli, et le Règne de Dieu s'est approché : convertissez-vous et croyez à l'Évangile » nous affirme le Christ (Marc 1, 15). Ensuite, configurés au Christ par l'ordre et participant à son autorité, ils demeurent frères de leurs frères. Par-là, ils réalisent par leur être-avec-les autres la proximité de Dieu. Le ministère presbytéral professe que Dieu ne laisse pas l'homme Ivoirien seul se perdre dans les méandres de ses incessantes interrogations sur le sens à donner à sa vie. Enfin, face aux questions existentielles de leurs frères et sœurs dans l'Église-Famille de Dieu, les prêtres Ivoiriens se posent dans tout leur ministère comme les garants de la contemporanéité de Dieu. Car Dieu, l'Éternel présent, nous rejoint dans notre passé, chemine avec nous dans le présent et nous ouvre

sur l'avenir. À ces données théologiques se profilent des perspectives d'ordre ecclésiologique. Il s'agira de déceler les quelques ramifications du ministère presbytéral à l'intérieur de l'Église.

CHAPITRE DEUXIÈME : LES PERSPECTIVES ECCLÉSIOLOGIQUES

Les prêtres exercent leur ministère au sein de la communauté ecclésiale dont ils sont pasteurs et vis-à-vis de laquelle ils se positionnent. Ils sont à ce stade ministres de l'Église, développent un certain type de relations à l'intérieur même du presbyterium et avec les laïcs.

I. L'ecclésialité du ministère presbytéral

L'ecclésialité du ministère presbytéral soulève la question de son principe au sein même de l'Église et de son importance ou nécessité.

1. Le fondement ecclésiologique du ministère des prêtres

La problématique de l'ecclésialité du ministère presbytéral situe le prêtre dans l'Église. Dès le départ, *Presbyterorum Ordinis* présente le ministère presbytéral dans son rapport à l'Église (*PO 1*), Peuple de Dieu, Église-Famille de Dieu, Corps du Christ, Temple de l'Esprit Saint comme une nécessité. Pour Vatican II, en effet, le sacrement de l'Ordre par la configuration du prêtre au Christ, l'insère irrémédiablement dans le Peuple de Dieu. Comment tout cela se décline-t-il ? Le ministère presbytéral est un ministère ecclésial à cause du double rôle de la communauté chrétienne, visible dans la liturgie de l'ordination presbytérale. D'une part, elle a lieu en Église, portée par une communauté de frères et sœurs au sein de laquelle le candidat reçoit l'appel de Dieu : le prêtre est pris d'entre les hommes pour être mis à part (cf. *PO 3*). D'autre part l'Église à travers l'évêque ratifie le oui du candidat : Dieu appelle et l'Église authentifie la réponse du candidat. De plus, comme on le sait, le Christ est époux de l'Église et il la veut sainte et irréprochable (cf. Éphésiens 5, 26-27) ; pour elle, il a livré sa vie (cf. Éphésiens 5, 25). Par analogie, les prêtres se placent eux aussi dans une relation sponsale vis-à-vis de l'Église. Ils sont à leur niveau « époux » de l'Église, acceptant de se livrer corps et âme pour elle. Et le choix du célibat en est l'expression la plus concrète et visible : être tout entier consacrés pour l'Église.

En outre, de même que par le sacrement de l'Ordre, les prêtres agissent *in persona Christi*, de même par ce sacrement, ils agissent *in persona* ou *in nomine ecclesiae*. Dans le commentaire de *Presbyterorum Ordinis* au point relatif au lien entre le Christ et les prêtres, nous avons dit que l'expression *« in persona »* qu'on peut mettre en rapport avec *« in nomine »*

ne signifiait pas agir ou faire quelque chose à la place de quelqu'un d'autre. Nous ne sommes pas dans l'ordre de la délégation mais plutôt dans le cadre de la *repraesentatio*. Déclarer que les prêtres agissent *in persona Ecclesiae*, c'est montrer par-là que les prêtres se situent dans l'optique « d'une habilitation à poser des actes qui sont des actes […] de l'Église[961]. » En effet, commentant saint Thomas, Bernard-Dominique Marliangeas dit à ce sujet : « Chez Thomas […], nous sommes en présence d'une conception non pas juridique, mais organique, des rapports du ministre avec le Christ et l'Église. C'est parce qu'il est devenu participant du sacerdoce du Christ, configuré au Christ par le ''caractère'', que son acte peut être un acte, *'' in persona Christi''*. En lui et par lui, le Christ agit dans les sacrements, et non pas par délégation, mais comme cause principale se servant d'un instrument […]. Et il en va de même pour l'action *''in persona Ecclesiae''*. L'Église ne délègue pas les prêtres pour prier à la place de la communauté ecclésiale ; mais les prêtres, parce qu'établis dans la conformité au sacerdoce unique du Christ, peuvent, par la même, être les organes par lesquels l'Église, communauté des croyants, Corps mystique du Christ, prie et professe sa foi[962]. » Ainsi donc, les prêtres ne sont pas au-dessus de la communauté de foi ni en dehors mais à l'intérieur avec les frères et sœurs en Christ. Toutefois, ils sont les médiations par lesquelles l'assemblée ecclésiale exprime et vit sa foi. Cela est visible et manifeste lors des célébrations liturgiques comme lieu par excellence de la communion ecclésiale sous la présidence des ministres sacerdotaux. Il leur revient donc d'adopter une attitude qui certifie et met en évidence leur lien indéfectible. Ainsi, l'ecclésialité du ministère sacerdotal qui situe les prêtres et l'Église dans une relation de don et de réception car l'Église se donne aux prêtres qui se reçoivent de l'Église, pousse les prêtres à s'insérer dans la mission de l'Église comme une nécessité.

2. Le ministère des prêtres est-il une nécessité pour l'Église aujourd'hui ?

Le sacrement de l'ordre inscrit les prêtres dans l'Église dont ils sont ministres dans la mesure où les prêtres sont consacrés non pas pour eux mais pour l'Église. Ils épousent donc la mission de l'Église, une Église face à de nombreux défis en Côte d'Ivoire principalement : une Église critiquée dans sa hiérarchie jugée trop proche de la classe politique et de la bourgeoisie, une Église qui n'est plus seule sur le terrain religieux car on note l'expansion rapide d'autres courants religieux tels l'islam, le protestantisme, les sectes, la survivance des religions traditionnelles africaines. L'Église en Côte d'Ivoire est donc à la recherche d'une nouvelle

[961] Bernard-Dominique MARLIANGEAS, *Clés pour …,* p. 138.
[962]Bernard-Dominique MARLIANGEAS, *Clés pour …,* p. 138.

dynamique, d'une seconde jeunesse car les chrétiens voudraient découvrir un autre visage de l'Église, une Église où l'on vit et exprime sa foi personnellement, où tous se sentent frères et sœurs. L'Église ivoirienne est invitée à se remettre sans cesse en cause, à revenir à la base, à être plus proche des pauvres.

Dès lors, l'Église ivoirienne ne peut pas s'exonérer d'un engagement dans le redressement de la Côte d'Ivoire. Le prêtre n'a pas aussi le droit de faire l'économie d'un engagement pour la résurrection d'un pays en souffrance socio-politiquement, encore au stade du Vendredi Saint[963]. Car la mission de l'Église est d'être sacrement de salut, canal de grâce. Les prêtres dans cette optique deviennent l'*ad-venir* de l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire. Par eux, l'homme Ivoirien peut faire l'expérience d'une communauté ecclésiale soucieuse de son avenir. C'est pourquoi nous pouvons dire que dans l'Église-Famille de Dieu, les prêtres eux aussi sont sacrement de salut. L'affirmer revient à montrer que par le ministère presbytéral, le Christ voudrait relever et la Côte d'Ivoire et l'Ivoirien submergés par un flot de difficultés, peinant à trouver un nouveau souffle ou à se faire entendre dans le concert de la mondialisation. À cette Côte d'Ivoire et à l'Ivoirien couchés au bord de la *piscine de Bethzatha* depuis de longues années sans pouvoir y plonger faute d'aide extérieure (cf. Jean 5,5-7), le Christ par le ministère des prêtres voudrait proclamer ceci : « Côte d'Ivoire, lève-toi, prends ton grabat et marche » (cf. Jean 5, 8)**,** exprimant ainsi la résurrection d'un pays qui vit en mode coma. Nous le pensons, dans l'Église-Famille de Dieu, les prêtres sont signe du Christ pour la rénovation ou la résurrection de la Côte d'Ivoire. D'où la nécessité actuelle du ministère presbytéral dans l'Église de Côte d'Ivoire pour 84,74% de chrétiens Ivoiriens : Le ministère des prêtres est-il une nécessité pour l'Église ?

Le choix de Dieu (le sacrement de l'ordre) ; l'influence positive sur les comportements en société et le respect des normes sociales ; ils sont les guides spirituels des laïcs et de la société (un besoin ; former et conduire les laïcs ; toute organisation a besoin de direction et de structuration). Les prêtres représentent sacramentellement Jésus-Christ Tête et Pasteur (à travers les prêtres, nous voyons Jésus avec nous, près de nous). Ils proclament la parole (une réponse à l'appel du Christ). Sans le prêtre, nous n'avons plus la transformation du pain et du vin en corps et sang de Jésus (pas de sacrement) ; ils aident à approfondir leur lien avec Dieu. Pour mieux guider l'Église (les prêtres sont pour l'Église ce que sont les enseignants pour l'école. Sans prêtre, il n'y a pas

[963] « Au stade du Vendredi Saint » pour signifier l'état de souffrance, de difficultés que traverse la Côte d'Ivoire.

d'Église. Sans eux, il ne peut avoir de sacrements, donc pas de fidèles. Ils sont le maillon sans lequel la propagation de l'Évangile ne peut s'assurer. À l'effet de conduire chacun de nous et de nous permettre de vivre pleinement notre vie de chrétien, le prêtre dans son sacerdoce, contribue fortement à la sanctification de notre vie par son homélie et ses enseignements ; ils sont les premiers garants des enseignements ; important pour l'avancée de l'œuvre de Dieu. À travers les prêtres, nous voyons Jésus avec nous, près de nous. Oui car ils se chargent d'annoncer la Parole de Dieu aux autres pour la conversion de tous et la pratique de l'amour les uns envers les autres pour un monde meilleur et agréable à vivre comme le veut Dieu pour nous. Ils sont ainsi le canal par lequel Dieu passe pour contrecarrer l'avancée du mal et pour que le bien triomphe toujours. On a toujours besoin de guide dans sa quête spirituelle. Le prêtre a été ordonné pour exercer ce ministère. Il a reçu une onction sacerdotale pour le faire. Il peut y avoir des laïcs pour suppléer à une partie de ses missions, telles que l'évangélisation, l'assistance aux malades, etc. mais du fait que le prêtre est celui qui offre le sacrifice sur l'autel, sa fonction est primordiale. Les prêtres qui sont les représentants légaux de Dieu, en sont les continuations de la vie et de l'action du Christ. Depuis l'Ancien Testament, ils ont été érigés par le Seigneur. Les prêtres sont établis pour administrer des sacrements et organiser les lieux de cultes. Mettre en œuvre des actions pour la survie de l'Église et du Christ. Ils jouent un rôle fondamental de discipline. Le prêtre est celui qui a été mandaté pour nous annoncer l'Évangile et surtout nous donner les sacrements. Je crois fermement qu'il est le « oint » personnifié dont parle la parole de Dieu. Oui. Ceci leur permet de vivre au quotidien la foi en la parole de Dieu et connaître le fonctionnement de l'Église. Le prêtre représente le père de famille ; un prêtre est un berger donc il est nécessaire d'en avoir ; sinon comment vont-ils s'accrocher à la Parole de Dieu et à ses commandements. Sans ce ministère des prêtres, l'Église n'aurait pas existé. Tout est parti de la charge que Dieu a confiée à l'Apôtre Pierre. Parce que Jésus a besoin d'eux pour poursuivre son ministère, son action de salut et de sanctification. De même les fidèles en ont besoin dans leurs ministères. Les prêtres sont des phares, des icônes. Qui d'autre sinon dans l'Église ? Que serait l'Église sans prêtre ? Leur permet d'approfondir leur connaissance et jouer leur rôle. Sans les prêtres l'Église n'aurait pas de pertinence. Les prêtres continuent l'œuvre des Apôtres. S'ils se consacrent à leur ministère, ils ont la capacité de sauver des âmes et de susciter des vocations. L'administration des sacrements. Sans prêtres, l'Église perdrait son caractère de famille de Dieu car le prêtre est père de famille. Le ministère

des prêtres donne vie à l'Église. Ministère institué par Jésus lui-même. Pour propager la Parole de Dieu dans le monde entier. Aide l'Église à grandir et à s'améliorer.

Quand on parcourt les réponses obtenues, on peut noter que pour les chrétiens Ivoiriens, le ministère presbytéral est une nécessité pour l'Église pour les raisons suivantes : (1) la volonté et le choix du Christ (un appel, une vocation) ; (2) l'administration des sacrements surtout l'eucharistie et (3) la dimension éthique : aider les chrétiens à mieux vivre leur engagement au quotidien.

- La volonté du Christ : Jésus a besoin des prêtres pour la pérennisation de l'Église (sans prêtres, pas d'Église) et pour que son message de salut puisse être annoncé. Ils rendent présent le Christ au sein de la communauté des frères et sœurs.
- Les prêtres sont habilités par le sacrement de l'ordre à administrer les sacrements surtout l'eucharistie qui fait l'Église. On se situe ici dans la mise en relief du caractère fondamental de l'eucharistie comme élément constitutif de la communauté ecclésiale.
- Les prêtres par leur ministère sont là pour aider les chrétiens à mieux vivre leur foi dans leurs actions quotidiennes. Ils sont des éveilleurs de conscience, des guides, des lumières de vie.

Certes le ministère presbytéral est une vocation qui s'inscrit dans le dessein du Christ d'être présent de manière sacramentelle au milieu des hommes. De plus, la charge de l'eucharistie est encore forte comme dimension fondatrice de la communauté des frères et sœurs en Christ. Jusqu'à présent le problème de ce qui fait la communauté ecclésiale ne se pose pas dans la mesure où les diocèses en Côte d'Ivoire sont pour la plupart bien fournis en prêtres et l'on note de plus en plus de créations de nouvelles paroisses. Cependant, la question qui pourrait se poser est celle-ci ? Quand le nombre de prêtres sera en forte décroissance (comme c'est le cas en France en général), quel sera le nouveau visage de l'Église ivoirienne ? Sur quel curseur théologique allons-nous asseoir ce qui fait l'Église ? Est-ce l'eucharistie ou est-ce essentiellement la Parole de Dieu ? Si l'eucharistie est retenue comme étant l'élément fondamental de la communauté ecclésiale, alors il va falloir repenser le découpage géographique des paroisses en cas de réduction du nombre des prêtres Ivoiriens comme c'est le cas en France par la création de communautés de paroisses. Si l'on fait de la Parole le principe nécessaire de l'Église, les paroisses pourraient demeurer comme telles. Déjà, dans certaines régions de la Côte d'Ivoire où le manque de prêtres se fait sentir, le lien avec l'eucharistie est maintenu lors des Assemblées Dominicales en l'Absence de Prêtres (ADAP) par la distribution

d'hosties déjà consacrées. Or, le cœur de ces ADAP est purement et simplement la liturgie de la Parole faite par un catéchiste. Toutefois, les chrétiens arrivent-ils à faire la différence entre une ADAP et une messe ? Quand on analyse l'histoire de la formation du peuple hébreu en peuple de Dieu (*ekklesia*), on découvre que l'élément fondateur est d'abord et avant tout la Parole que Dieu transmet par l'intermédiaire de Moïse. Le peuple est convoqué pour entendre la voix de Dieu : « Le Seigneur l'appela de la montagne en disant : '' Tu diras ceci à la maison de Jacob et tu transmettras cet enseignement aux fils d'Israël : […] 'et maintenant, si vous entendez ma voix et gardez mon alliance, vous serez ma part personnelle parmi tous les peuples […] et vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte.' Telles sont les paroles que tu diras aux fils d'Israël.'' » (Exode 19, 3-6). Par ces propos Dieu fait alliance avec son peuple, laquelle alliance est concrétisée par le don de la Table de la Loi, le Décalogue à observer par le peuple. Le peuple y donne son assentiment : « ''Toutes les paroles que le Seigneur a dites, nous les mettrons en pratique.'' » (Exode 24, 3 ; cf. aussi Exode 19, 8). Ce n'est que plus tard que l'alliance est ratifiée par l'aspersion du peuple avec du sang de taureaux (cf. Exode 24, 8). Ainsi, certes les prêtres sont une nécessité pour l'Église de Côte d'Ivoire de manière indéniable. Cependant, il est urgent d'œuvrer à une formation qualitative et quantitative de personnes ressources capables d'assumer dans un avenir à long terme l'existence de l'Église en terre éburnéenne. La vie voire la survie de l'Église en Côte d'Ivoire en dépendent étroitement. C'est à cela que voudrait répondre la création de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (UFRACI).

II. La fraternité sacerdotale en Côte d'Ivoire : l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (UFRACI)

L'union fait la force dit un adage populaire. Les prêtres Ivoiriens ont voulu faire leur cette maxime par la mise en place d'une structure les rassemblant autour d'un objectif commun : donner une plus grande visibilité à l'Église dans le paysage socio-culturel, politique et religieux ivoirien. L'UFRACI comme le note l'article 1 relatif à sa dénomination et à son siège selon les dispositions générales de ses statuts et de son règlement intérieur, est conforme au droit ecclésial en vigueur[964]. En effet au Canon 278, §1 et §2 il est écrit respectivement: « Les clercs séculiers ont le droit de s'associer avec d'autres en vue de poursuivre des fins en accord avec l'état clérical » et « les clercs séculiers attacheront de l'importance surtout aux

[964]*UFRACI info*, n.002, Août-Septembre 2015, p. 19, col. 1.

associations qui, ayant des statuts approuvés par l'autorité compétente, au moyen d'un programme de vie approprié et reconnu comme il convient, ainsi que par l'aide fraternelle, stimulent leur sainteté dans l'exercice du ministère et contribuent à l'union des clercs entre eux et avec leur Évêque propre ». L'instauration d'une fraternité sacerdotale fait partie des droits du clergé diocésain à condition qu'elle favorise la sainteté des prêtres et leur communion avec l'Évêque diocésain y compris l'unité sacerdotale. De plus, pour qu'elle soit viable, il faut nécessairement l'accord de l'Évêque diocésain ou de la Conférence épiscopale.

1. Historique (date de création, les pionniers, les buts et les moyens, la méthodologie)

Monseigneur Paul Dacoury-Tabley, évêque émérite du diocèse de Grand Bassam au sud de la Côte d'Ivoire, l'un des pères fondateurs de l'UFRACI nous situe sur ses origines : « ''Je disais que c'est en tant que prêtre mais en tant qu'africain. Parce que nous sommes de la génération des années 55. Année de colonisation ; donc un peu porté sur la valorisation du nègre, de l'africain pour que ce que le nègre fait soit bien fait. Au niveau de l'Église, il fallait réussir cette Église communion. Au niveau du Clergé tout particulièrement c'est un défi. Cela nous donne la charge de fonder l'Église et on doit la fonder dans toutes ses dimensions et la dimension communion, la dimension communautaire est très importante. Et comme cela trouve écho au niveau de l'Afrique, c'était à réussir. Réussir l'union entre les prêtres pour créer les structures de notre Église ici en Afrique''[965]. » On note ainsi que dans le contexte général de l'indépendance nouvelle des pays en Afrique, les prêtres Ivoiriens s'inscrivent dans le sillage de l'éveil des consciences des intellectuels nègres. C'est pourquoi à l'initiative de la Conférence Épiscopale Régionale de l'Afrique de l'Ouest (CERAO), est née l'UFRACI. À travers cet instrument de communion, de rencontre et d'échange, les prêtres Ivoiriens prennent conscience de la nécessité d'une intégration plus forte entre eux afin de mieux répondre aux défis qui sont les leurs : une Église visible et proche de tous et une Église imprégnée des valeurs socio-culturelles et religieuses de nos traditions pour le bien-être spirituel des chrétiens. Ainsi, l'UFRACI va s'assigner des buts s'adaptant à la situation singulière du moment. Pour les pionniers, le but principal de l'UFRACI était d'une part d'être un acteur important dans l'émergence de pays indépendants et d'autre part de favoriser un bon climat du vivre-ensemble entre les prêtres et entre les prêtres et l'ensemble de la société[966]. Ce but a évolué pour être

[965] Cf. *UFRACI info*, n.002, Août-Septembre 2015, p. 10, col. 1-2.
[966] Cf. Résolutions du 28ème Congrès de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (10-13 septembre 2012), *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, page 6, col. 2.

selon les statuts et le règlement intérieur « le lieu où se traitent les problèmes concrets du clergé Ivoirien, problème d'ordre humain, spirituel, intellectuel, pastoral ; problèmes de relation avec la Hiérarchie et les Laïcs[967]. » Le but principal de l'Union du Clergé Ivoirien est de répondre aux multiples préoccupations de la vie et du ministère des prêtres Ivoiriens. Cependant, l'UFRACI est confrontée à un certain nombre de difficultés qui sonnent comme un échec. Des solutions pour y remédier sont nécessaires.

2. Les difficultés rencontrées et les solutions (ce qui a été fait : les actions menées)

Dans son adresse à la conférence épiscopale de Côte d'Ivoire, le père Ambroise Mandah, président émérite de l'UFRACI, relève l'indifférence d'une grande partie des prêtres et des évêques Ivoiriens vis-à-vis de l'UFRACI en dépit de tous les efforts de sensibilisation et de proximité fournis par le bureau exécutif de ladite fraternité[968]. La conséquence de ce manque d'intérêt se traduit par une insuffisance des ressources financières dans la mesure où les cotisations annuelles se font rares. Tout ceci constitue un véritable frein dans l'organisation des activités ordinaires de cette fraternité sacerdotale que sont les Congrès ordinaires. On a ainsi un double échec : insuffisance de ressources humaines et insuffisance économique.

L'UFRACI comporte aussi des faiblesses profondes, la mésentente et la désunion entre les prêtres Ivoiriens[969]. Elles sont une véritable plaie et un contre-témoignage au message d'amour et de communion du Christ à véhiculer[970]. Les conflits entre prêtres ont parfois des racines profondes remontant aux études au grand séminaire, la calomnie, le manque d'indulgence, la médisance, la jalousie et la critique non fondée : « Dans notre milieu, on fait souvent des commentaires désobligeants sans tenir compte de la réalité des faits. Il faut souvent respecter la dignité des gens et le secret, on oublie cela souvent ! Il y a des choses qu'on ne doit pas faire. Cela est en notre possibilité, ne pas faire du mal. On peut intégrer cela dans notre manière de vivre et ne pas salir la réputation des autres[971]. » Le constat de la désunion dû au dénigrement au sein d'une partie du clergé ivoirien est alarmant et porte atteinte à la communion

[967] *UFRACI info*, n.002, Août-Septembre 2015, p. 19, col.2.
[968] *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, page 2, col. 2-page 3, col. 3.
[969] *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, p. 5, col. 1-2.
[970] Cf. Communiqué final du 28ème Congrès de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (10-13 septembre 2012), UFRACI Info, numéro 002, août-septembre 2015, page 5, col. 1-2.
[971] Interview de Mgr Paul Dacoury Tabley, évêque émérite de Grand-Bassam, UFRACI Info, numéro 002, août-septembre 2015, page 15, col. 1.

fraternelle dans la mesure où il est un mal pernicieux qui gangrène tout le corps sacerdotal. D'où la préconisation de mesures à prendre afin de rendre plus viable notre union fraternelle.

3. Ce qui reste à faire ou perspectives d'avenir

Pour permettre à l'UFRACI de jouer le rôle qui est le sien comme canal de communion entre les prêtres Ivoiriens, il est nécessaire de sensibiliser le clergé Ivoirien sur l'importance et la nécessité de l'UFRACI comme outil ecclésial de première importance auprès des évêques et des prêtres Ivoiriens : « Une association sacerdotale comme l'UFRACI est nécessaire et utile. En effet, nous croyons que le prêtre appartient à une famille. De ce fait, ses membres ont besoin de créer un cadre dynamique d'échanges et de partage pour le bien-être du groupe. Dans ce sens, l'UFRACI nous permet de nous retrouver pour vivre ensemble la joie d'être dans la famille sacerdotale et de partager nos peines. L'UFRACI est signe de notre unité. En outre, vu notre nombre, notre union constitue un levier important pour faire entendre la voix commune des prêtres dans l'Église et dans le pays[972]. » La nécessité de l'appartenance à l'UFRACI comme exigence sacerdotale correspond à l'ecclésiologie de communion voulue et prônée par Vatican II et à l'idée de l'Église-Famille de Dieu propre au contexte socio-culturel africain. C'est pourquoi les prêtres Ivoiriens sont exhortés à avoir un sens aigu ou accru de la fraternité sacerdotale où ils pourront exprimer le mieux leur solidarité les uns envers les autres. De plus, si l'adhésion à l'UFRACI se fait normalement par le sacrement de l'Ordre, alors tous les prêtres y compris les prêtres religieux en sont membres d'office.

D'autres pistes pour une meilleure présence au sein de l'UFRACI ont été sondées lors du 28^{e} Congrès ordinaire. Ledit Congrès propose la sensibilisation scripturaire qui consiste à mettre à la portée de tout le Clergé les éléments constitutifs de l'UFRACI que sont les statuts et règlements intérieurs qui régissent la vie et l'organisation de cette union sacerdotale ainsi la vulgarisation de ses actions[973]. Une action concrète de présence dans tous les diocèses lors des évènements diocésains tels que les ordinations sacerdotales et l'intégration dans le rituel d'ordination dès le diaconat du rite de remise publique aux nouveaux ordonnés des documents relatifs à l'organisation de l'UFRACI[974].

---

[972] Résolutions du 28ème Congrès de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (10-13 septembre 2012), *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, n. 1, page 8, col. 1.
[973] Résolutions du 28ème Congrès de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (10-13 septembre 2012), *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, n. 2, page 8, col. 1.
[974] Résolutions du 28ème Congrès de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (10-13 septembre 2012), *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, n. 4, page 8, col. 2.

Il est préconisé d'adapter l'UFRACI au contexte actuel car le monde évoluant, elle doit se restructurer pour mieux répondre aux attentes placées en elle. D'où le vœu de la création d'un Secrétariat permanent aux contours à définir sous l'autorité de la conférence épiscopale de Côte d'Ivoire[975]. Les motifs sont les suivants : l'UFRACI dans sa structure actuelle paraît inerte à cause du cumul des charges de ses responsables synonyme d'indisponibilité. La mise en place de ce Secrétariat permanent permet d'avoir un travail administratif efficace, une proximité et une aide vis-à-vis des confrères dans les diverses circonstances de leur vie. Il faut aussi une forte implication de l'UFRACI au sein des structures ou de la mission diocésaine. Enfin, l'UFRACI envisage d'élaborer des projets clairs et fiables capables de générer des ressources financières conséquentes en plus des cotisations de ses membres dans l'objectif de s'auto financer[976].

Nous l'avons déjà mentionné, l'un des buts de l'UFRACI est d'établir des relations de communion entre les prêtres et leurs frères et sœurs en Christ. Il y a donc là un terreau favorable pour situer les prêtres et les laïcs Ivoiriens dans leur rapport au sein même de la communauté ecclésiale.

III. Le rapport prêtres/laïcs

La question du rapport prêtres/laïcs est cruciale pour le devenir de l'Église. Nous le savons, à Trente, les Pères conciliaires avaient délibérément omis la place du sacerdoce commun dans le seul but de préserver le pouvoir de la hiérarchie ministérielle. Nous avions une Église où tous n'étaient pas logés à la même enseigne : d'un côté les ministres ordonnés revêtus de l'onction sacramentelle qui faisait d'eux d'« autres Christ », avec le sentiment d'appartenir à une classe supérieure voire à une caste de privilégiés et d'un autre côté les laïcs, les non-clercs, passifs, sans grande visibilité, chrétiens de seconde zone. On était ainsi dans une relation de dominants/dominés. À Vatican II, l'atmosphère est tout autre. Le laïcat retrouve des couleurs. Ils deviennent de plus en plus en nombreux. Ils ont pris conscience de leur place dans l'Église et voudraient au nom de leur foi jouer leur rôle spécifié dans le *Décret sur l'apostolat des laïcs Apostolicam Actuositatem* et reprécisé dans les documents magistériels en

[975] UFRACI Info, numéro 002, août-septembre 2015pp. 3, col. 2-p.4, col. 1.
[976] Résolutions du 28ème Congrès de l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (10-13 septembre 2012), *UFRACI Info*, numéro 002, août-septembre 2015, n. 4, page 8, col. 2.

l'occurrence *Christifideles laïci* de Jean-Paul II. Ils découvrent qu'ils ne sont plus de simples pièces de rechange pour un clergé en perte de vitesse mais des chrétiens de plus en plus responsables, capables d'engagement. Cela ne sera pas sans conséquences pour l'ecclésiologie actuelle en général et pour celle de l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire particulièrement en ce qui concerne l'articulation sacerdoce ministériel et sacerdoce commun. Aussi, quelle est la singularité de ces deux types de sacerdoce ? Quels sont leurs rapports ? Comment surtout situer les prêtres Ivoiriens dans cette nouvelle configuration ecclésiale ? Perdent-ils leurs prérogatives, si prérogatives il y a ? Que doivent-ils faire ? Que faut-il faire ?

1. Les ministères des prêtres et des laïcs dans un rapport de collaboration

Presbyterorum Ordinis n° 9 insère le ministère presbytéral à l'intérieur du Peuple de Dieu et affirme que les prêtres sont frères des chrétiens parce que baptisés comme eux. Et à ce titre, ils tendent vers un but commun, la *construction* du Corps du Christ. Cette donnée est très importante dans la mesure où elle atteste la non-séparabilité entre les deux types de sacerdoce : le ministériel et le commun. Cependant, si le ministère des prêtres est qualifié de sacerdotal et que l'action des laïcs porte aussi le qualificatif de sacerdotal, quelle est donc la spécificité du sacerdoce presbytéral[977] ?

En premier lieu, Vatican II révèle que le sacerdoce du Christ est la source de laquelle émanent les sacerdoces commun et ministériel (cf. *LG 10*). Autrement dit, le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des laïcs sont tous deux établis par le Christ. Il y a donc un lien entre eux. Cependant la particularité du sacerdoce ministériel réside dans sa configuration sacramentelle au Christ par le biais de l'ordre. Le sacerdoce ministériel est une vocation, un choix propre de Dieu tandis que le sacerdoce commun se fonde sur le baptême et résulte de l'appartenance au Peuple élu (cf. *PO 2*). Vatican II va même jusqu'à dire en *Lumen gentium n° 10*, qu'entre ces deux sacerdoces, il y a « une différence essentielle et non seulement de degré ». Qu'est-ce que cela pourrait dénoter ? Max Thurian nous en donne la réponse en la situant sur le plan du caractère distinctif de chacun des deux sacerdoces. Il déclare : « la différence entre le prêtre et le laïc ou fidèle ne vient pas du fait que le premier serait supérieur au second, d'un point de vue spirituel ou moral, mais bien en raison de l'appel de Dieu qu'ils ont reçu, en raison des charismes de l'Esprit Saint qui les ont configurés au Christ et les ont habilités à leurs fonctions ecclésiales propres : les uns comme prophètes de la Parole, prêtres de l'eucharistie et

[977] Cf. Henri DENIS, art. déjà cité, in Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., Vatican II, *Les prêtres…*, p. 194.

pasteurs de l'Église ; les autres comme témoins de l'évangile dans le monde […]. La différence entre sacerdoce ministériel des prêtres et sacerdoce commun des fidèles n'est donc pas seulement une différence de degré dans la structure de l'Église, mais une différence dans la configuration au Christ, une différence de charismes de l'Esprit Saint en vue du service de l'Église. C'est ce que la tradition a nommé le ''caractère'', le sceau indélébile marqué au profond de l'être et portant les fruits de l'Esprit Saint […][978]. » Le caractère baptismal configure au Christ en nous faisant membre de son Corps qu'est l'Église tandis que le caractère imprimé par l'ordre configure au Christ Prêtre, Tête et Chef, pour agir *in nomine* et *in persona Christi* par le don de la *potestas sacra*.

Dans un second lieu, les rapports prêtres/laïcs posent aussi la question de la nécessité des prêtres dans une Église-Famille où les laïcs se voient confier des tâches qui ne sont plus réservées exclusivement aux prêtres : la catéchèse[979], la distribution de la communion au cours des messes, la visite aux personnes malades, l'animation des veillées funèbres, la prédication dans les campagnes d'évangélisation, l'administration des ressources financières paroissiales voire diocésaines, l'écoute, etc. Cela pose parfois un problème parce que les prêtres se sentent dépouillés d'une partie de leurs « droits ». Or nous ne sommes plus dans une conception pyramidale ou *féodale*[980] de l'Église qui reflétait sans doute l'omnipotence des ministres ordonnés sur le *laos*. Nous sommes à l'ère de Vatican II avec une Église pneumatique dans laquelle l'Esprit Saint agit en tous et par tous (ministres ordonnés comme laïcs), par l'effusion de dons divers et variés (cf. 1 Corinthiens 7, 7 ; Éphésiens 4, 7.13.16) au service du bien commun, la croissance de l'Église. Il est impérieux que le clergé ivoirien comprenne qu'un vent nouveau souffle sur l'Église en Côte d'Ivoire, la pentecôte d'une vive conscience des laïcs quant à leur place et à leur tâche dans l'Église. La métaphore de l'Église comme famille devrait les y aider dans la mesure où l'accent est mis sur l'aspect fraternel. Tous frères (cf. *LG 32* ; *PO 9*) donc tous égaux en vertu de leur filiation baptismale mais tous différents quant à leur fonction[981]. En effet, à l'image de l'unicité du corps malgré la diversité des membres (cf. 1 Corinthiens 12, 12-31), prêtres et laïcs ont des responsabilités différentes mais ils œuvrent pour

978 Max THURIAN, *Le prêtre…*, p. 70.
979 Le pape François a institué le ministère de catéchiste dans sa *Lettre Apostolique sous la forme de Motu Proprio Antiquum ministerium*, Paris, Cerf, 2021, 63 pages.
980 Cf. Edward Schillebeeckx, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, 1987, 322 p, p. 224.
981 « De fait, le Synode spécial pour l'Afrique a provoqué une réelle mutation de l'ecclésiologie africaine ; il a ouvert de larges horizons, tracé des jalons pour une réflexion renouvelée. Il prolonge l'ecclésiologie de l'Église-communion du concile Vatican II pour affirmer l'égalité et la solidarité de tous en ce qui concerne la mission en même temps la diversité et la complémentarité qui caractérisent les membres d'une même famille qui agissent chacun selon le don reçu de l'Esprit Saint. », Mawuto Roger AFAN, art. « Valeurs éthiques impliquées dans le concept ''d'Église-Famille'' », in *Revue de l'Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Le Synode africain, 10 ans après …*, p. 134.

le même but dans un esprit de coopération : la gloire de Dieu et le salut des hommes. La complémentarité dans l'exécution des tâches (cf. *AG 21*) est d'autant plus nécessaire qu'elle est facteur d'une plus grande visibilité de l'Église dans le concert des divers courants religieux et de la crédibilité du message de vérité, de paix, d'amour, de réconciliation et de justice qu'elle voudrait apporter à la Côte d'Ivoire dans le cadre de la nouvelle évangélisation. Là où se trouve une forme de satisfaction au vu des résultats de notre enquête, 90,76 % des chrétiens jugent bons leurs rapports avec les prêtres contre seulement 5,04 % qui les trouvent difficiles. 4,20 % ne donnent aucune réponse. Ainsi l'on pourrait noter qu'il y a une véritable prise de conscience des uns et des autres du besoin de tisser des relations favorables à leur mission de témoins de l'Amour du Christ et d'une Église où tous se sentiraient en famille.

De plus, les laïcs comme les prêtres ont eux aussi une mission importante dans l'Église et se sentent investis pour agir en son sein. Ils l'affirment avec clarté à la question **Quelle est votre mission dans l'Église en tant que laïcs ?**

Mon engagement sur la paroisse exerçant des ministères (lecteur, ministre extraordinaire de la communion, service d'ordre), membre de la CEB et de la Commission des Vocations. Ma mission est de participer à la vie de l'Église par mon engagement dans les commissions Ordre, Organisation et Environnement, Presse et Communication, par le service de ministre extraordinaire de la Sainte Communion, par l'animation de ma CEB. Aider les prêtres et les diacres à l'évangélisation ; annoncer et faire aimer Jésus au monde (témoignage de Jésus/catéchèse) ; participer le plus possible à la vie active de l'Église. Nous devons le faire par notre comportement et notre apport en termes de contributions sous toutes les formes : encadrement, service, accompagner les autres dans la sanctification, contribuer à l'œuvre de Dieu et commission économique ; action Caritas pour de l'aide aux démunis ; en tant que responsable de groupe ; témoigner de la Parole de Dieu ; juste chrétienne. Nous avons tous une mission de « prophètes », « rois » et « disciples du Seigneur ». En tant que laïcs, nous devons accompagner les prêtres dans leurs responsabilités. Contribuer à faire vivre l'Évangile dans le monde à travers notre fonctionnement, nos actions dans et pour l'Église. Ma mission en tant que laïc est d'apporter mon aide à l'Église par ma disponibilité et mon engagement. C'est aider les prêtres dans la réussite de leur sacerdoce. Être le relais des enseignements reçus et être engagé dans le développement de la communauté. Collaborer avec les prêtres et témoigner dans notre milieu. En tant que laïcs, les prêtres nous invitent à la sainteté et nous en retour

nous devons soutenir la mission de l'Église selon notre condition. Aider la paroisse, le diocèse et les prêtres. Ambassadeurs du Christ pour être « d'autres » Christ ; dons ; apporter la joie, la paix et faire régner la solidarité ; soutien et collaboration.

Il ressort de nos investigations la prise de conscience des laïcs de leur rôle singulier dans l'Église. Il se situe à un double niveau : ils se découvrent témoins du Christ par leur témoignage de vie à travers l'apostolat et aussi collaborateurs et complémentaires des prêtres. Ils le savent et ils voudraient tenir entièrement leur place. Leur ministère s'exerce dans plusieurs domaines :

Le ministère de lecteur, les CEB[982], commission des vocations, service d'ordre ; commissions organisation et environnement, commission presse et communication, le service de ministre extraordinaire de la Sainte Communion, l'animation et le suivi d'un programme de développement de la dévotion mariale au sein des familles, l'évangélisation, la commission économique, la Caritas pour aide aux démunis, responsable de groupes de prières, membres du Conseil Pastoral Paroissial, la catéchèse.

Pour cela, ils souhaiteraient prendre part aux prises de décisions. Or à ce niveau, ils ont l'impression d'être mis à l'écart :

Il y a un abus des prêtres de leur situation quand ils décident tout seuls (la mauvaise gestion humaine des prêtres face aux laïcs). La propension des prêtres à imposer leur point de vue et le manque de démocratie. Ils ne prêtent pas une oreille attentive aux besoins des laïcs (mauvaise écoute des prêtres face aux requêtes des fidèles sur des questions qui pourraient concerner la vie de la communauté en son Église) ; ils se prennent pour des super hommes ; la dictature de certains prêtres ; le zèle que pourraient développer les prêtres dans leur position de représentants de Dieu face à une communauté soumise.

On observe selon les laïcs que le pouvoir est fortement concentré entre les mains de la hiérarchie ecclésiale qui agit unilatéralement. La remarque faite pourrait découler de la discipline actuelle de l'Église qui stipule que la *potestas* est liée au ministère ordonné. Le pouvoir est exclusivement concentré entre les mains de la hiérarchie. Il ressort ainsi de la

[982] Les CEB sont les Communautés Ecclésiales de Base qui permettent aux chrétiens d'un même quartier ou secteur de quartiers de se retrouver autour de la Parole de Dieu une fois par mois. Elles ont aussi l'avantage de briser toute forme d'anonymat, d'apprendre à mieux se connaitre et d'agir dans le monde en chrétiens. Les CEB sont l'expression d'une Église proche des gens. Elles sont suivies par un prêtre aumônier.

pratique que nous avons une Église ivoirienne encore fortement cléricalisée dans laquelle le monopole des décisions est détenu par le clergé. Le rôle des laïcs ne se comprend alors qu'en termes de participation. Voilà pourquoi ils ne peuvent être que consultés à travers les conseils pastoraux diocésains ou paroissiaux, le dernier mot revenant à l'équipe presbytérale. Une telle pratique aurait pour conséquence une sorte d'infantilisation des laïcs voire le refus de leur reconnaître la place qui est la leur au sein de l'Église Ivoirienne et de ses instances de décision. Or nous le savons, le clergé Ivoirien ne peut pas tout faire ni être partout encore moins décider de tout. D'où l'importance des laïcs qui peuvent leur être d'un apport précieux. Pourquoi par exemple ne pas créer des espaces permettant aux baptisés d'exercer au mieux leur responsabilité ? Pourquoi ne pas tenir compte de leur avis dans l'admission des catéchumènes aux sacrements, dans la préparation au mariage et le suivi des fiancés ou dans le règlement de certains conflits qui surgiraient lors de célébrations des obsèques ? Les chrétiens ne sont pas des « béni-oui-oui ». Ils ont leur mot à dire dans la conduite des affaires ecclésiales. Perçue comme une chance pour l'Église Ivoirienne, dirions-nous, l'intégration de toutes les forces vives de l'Église dans les structures de décision ecclésiales[983] est plus que jamais nécessaire. L'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire ne pourrait se permettre de les mettre à l'écart au risque de courir à sa perte. Nous voudrions insister de fait sur la responsabilité et la coresponsabilité entre prêtres et laïcs. La nouvelle évangélisation exige donc la création de nouveaux ministères ecclésiaux adaptés aux situations concrètes permettant aux laïcs de jouer pleinement la fonction qui est la leur[984]. Et ces nouveaux ministères peuvent être qualifiés selon Sesboüé, de « ministères non ordonnés[985] », reprenant en cela Paul VI dans *Evangelii nuntiandi* et Jean Paul II dans *Christifideles laïci* ou de « ministères laïcs ou baptismaux[986] ». Pour lui, les ministères laïcs sont de deux types : d'une part, il y a le ministère baptismal ou « apostolat baptismal[987] » provenant des sacrements de l'initiation chrétienne, qui consiste en une sorte de témoignage de vie chrétienne (témoigner de sa foi dans le monde, participer aux activités de l'Église) et d'autre part, il y a la participation dans une certaine mesure à la charge pastorale des prêtres, une sorte de ministère puisque les laïcs sont appelés et envoyés avec une lettre de

[983] En ce qui concerne le rôle des laïcs, Jean RIGAL parlera même de l'instauration de l'esprit démocratique dans l'Église comme « un impératif de la fraternité. », Jean RIGAL, *Église en chantier*, Paris, Cerf, 1994, p.228.

[984] Accorder aux chrétiens la possibilité de participer aux structures de décision, c'est leur permettre de vivre leur « engagement baptismal […] comme un acte de maturité et de conscience missionnaire. », *ibidem*, p.99 ; cf. aussi Jean-Marc ELA, *Repenser la théologie africaine : Le Dieu libère*, Paris, Karthala, 2003, pp.319-324

[985] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 124.

[986] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 123.

[987] Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 115.

mission reçue de l'évêque ou de son représentant légitime qui spécifie les tâches propres ou dévolues aux laïcs **:** ils sont les« ‘‘envoyés’’ officiels de l'Église auprès des fidèles[988]. »

Aussi, pourquoi des ministères particuliers dévolus aux laïcs ? Non seulement ils le sont à cause de la députation baptismale mais aussi pour une question de suppléance[989] selon le canon 230 et *Christifideles laïci n° 23*. Par manque de prêtres, les laïcs peuvent assurer une fonction de suppléance - caractère provisoire, passager - dans certains cas. En Côte d'Ivoire, un tel procédé est beaucoup plus fréquent dans les zones rurales où les prêtres ont plusieurs villages composant la paroisse. Ainsi certaines charges sont assurées par des laïcs appelés *catéchistes* : la catéchèse, la traduction de l'homélie en langue locale, le port de la communion aux malades, la célébration des funérailles, les baptêmes uniquement en danger de mort[990], les célébrations dominicales en l'absence de prêtres (ADAP). Dans les cités urbaines, leur rôle outre la catéchèse, tournerait autour de la distribution de la communion au cours des messes et du port de la communion aux malades et au conseil paroissial. Néanmoins, ils ne reçoivent pas de lettre de mission. Cela est laissé quelque fois au pouvoir discrétionnaire du curé de la paroisse. Dans tous les cas, quelle que soit la forme de ministère des laïcs, ils agissent sous la subordination du clergé.

Cependant, il y a le constat suivant : l'apport des laïcs est requis principalement dans le cadre d'activités matérielles. En effet à la question : « À quelles occasions êtes-vous sollicités par les prêtres dans le cadre de la vie paroissiale ? », ils répondent ainsi :

Réunions du conseil paroissial ; les grandes célébrations liturgiques (fêtes) ; les réunions des CEB ; l'organisation des pèlerinages ; catéchèse ; la décoration et la propreté de l'Église ; le ménage de la paroisse ; les œuvres de bienfaisance ; pour des besoins financiers et matériels (quêtes et cotisations pour des constructions, achat de biens mobiliers ou immobiliers, réfection de la paroisse etc…). La contribution que j'apporte à la vie de la paroisse s'opère au niveau des activités évènementielles, je fournis toute assistance et soutien pour la sonorisation par mes compétences dans le domaine. Pour l'organisation des activités paroissiales au travers des quêtes. Le laïc doit pouvoir

[988]Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 116.

[989] « Le vocabulaire des textes officiels de l'Église insiste beaucoup sur le fait que la participation des laïcs à la charge pastorale est une ‘‘suppléance’’. Au plan juridique et même théologique, la chose est incontestable. D'ailleurs, ce terme est une manière de reconnaître que ce que font les laïcs appartient de soi à la sphère du ministre ordonné. Il est un aveu que quelque chose est ‘‘anormal’’ dans le fonctionnement de l'Église et que ces ministères de laïcs ne sont pas, doctrinalement parlant, des ministères laïcs. », Bernard SESBOÜÉ, *N'ayez pas peur…*, p. 155.

[990] La célébration ordinaire des baptêmes est faite par le curé, son vicaire ou un prêtre soit par village soit par le regroupement des catéchumènes par zone.

s'engager au sein de sa paroisse au travers des mouvements et associations ; la catéchèse des catéchumènes. À l'occasion de la pastorale de la santé, que les prêtres accompagnent les ministres extraordinaires pour apporter la Communion aux malades et aux personnes âgées et pour la confession et l'écoute des personnes fragilisées par le grand âge et la maladie ; mouvements associatifs ; pour les lectures, la quête, les chants, le service d'ordre, la Sainte Communion ; le port de la Communion aux malades ;cotisation pour les œuvres et la bonne marche de l'Église, aider les prêtres en fin de leur sacerdoce (retraite); soutenir les séminaristes ; venir en aide aux prêtres en difficultés. Apporter à manger aux prêtres.

Toutefois et c'est regrettable, l'on relève quelquefois des rapports conflictuels entre prêtres et laïcs ? Quelles en sont les causes et comment y remédier ?

2. Les raisons de rapports conflictuels entre prêtres et laïcs

Même si une grande majorité des fidèles interrogés estime être en de bons termes avec les prêtres comme déjà relevé, l'on s'aperçoit néanmoins qu'il existe des difficultés dans les relations entre prêtres et laïcs. Les causes seraient multiples eu égard aux données récoltées.

Quelles pourraient être les causes de rapports difficiles entre prêtres et laïcs ?

Les réponses des laïcs : **Que les laïcs ne cherchent pas à jouer le rôle des prêtres, à vouloir diriger l'Église à la place des prêtres. Le laïc veut retirer au prêtre son autorité. Le laïc oublie souvent qui est le prêtre et quelle est sa fonction (non considération de la valeur des prêtres pour ne voir que l'homme en eux). Les préjugés. Le prêtre juge les laïcs avec la Parole de Dieu et vice versa. La non compréhension par les laïcs des enseignements et des attentes des prêtres ; le refus d'écoute des uns envers les autres. Le programme très chargé des prêtres (les prêtres sont tellement sollicités donc manque de temps). L'abus des prêtres de leur situation ; quand les prêtres décident tout seuls (la mauvaise gestion humaine des prêtres face aux laïcs). La propension des prêtres à imposer leur point de vue, le manque de démocratie et souvent les traitements différenciés en fonction de la consistance du portefeuille des individus (relation privilégiée avec les classes sociales plus aisées/discrimination). Si le prêtre n'est pas disponible, s'il ne prête pas une oreille attentive aux besoins des laïcs et s'il se prend pour un super homme. Si le laïc n'est pas formé à la doctrine de l'Église, s'il manque de respect au prêtre et s'il n'est pas humble.**

La dictature (quand le prêtre ne prend pas en compte les suggestions et les plaintes des laïcs). La mauvaise écoute des prêtres face aux requêtes des fidèles sur des questions qui pourraient concerner la vie de la communauté en son Église. Le zèle que pourrait développer un prêtre dans sa position de représentant de Dieu face à une communauté soumise. Les exigences contraires aux conseils évangéliques. Des outrages faits aux laïcs (paroles blessantes, comportement tendancieux…etc.) ; le manque de respect mutuel (sachant que nous sommes tous des ouvriers du Seigneur). Si le prêtre et le laïc n'ont pas la même vision sur la gestion de la paroisse par exemple. De nombreux malentendus. Les questions de leadership et le manque de considération, de respect et d'écoute. Les prêtres ne doivent pas s'impliquer avec passion dans la vie de couple des laïcs ni personnaliser leurs homélies. Le désaccord dans la gestion de la paroisse. Les dogmes religieux non discutables (le dogmatisme de certains prêtres). Les règles trop rigides de l'Église qui ne s'adaptent pas à la réalité d'aujourd'hui. Le non-respect de l'autorité des prêtres ; les demandes exagérées des prêtres ; les exigences de l'Église non compatibles avec les réalités sociales ; le jugement hâtif des laïcs vis-à-vis des prêtres quant à la violation de certains interdits (célibat des prêtres). Les mauvais exemples des prêtres quant à l'application des règles de vie selon la parole de Dieu ; les déviations des prêtres vis-à-vis de leur sacerdoce ; les prêtres cherchent leurs enfants, leurs femmes, sont des escrocs (l'argent) ; les faux prophètes (que les laïcs ne fassent pas de fausses prophéties). Les problèmes de finances : que les laïcs ne cherchent pas à vouloir contrôler les fonds de l'Église. L'indifférence entre laïcs et prêtres ; les problèmes de communication entre prêtres et laïcs (le déficit de concertation entre prêtres et laïcs ; le manque d'ouverture les uns aux autres) ; pour les laïcs : incompréhension, non soumission et suspicions ; pour les prêtres : renfermés, autoritaires ; méprisant, partiaux ; la seule chose serait la franchise des prêtres car les laïcs n'apprécient pas la vérité ; le manque de courtoisie dans l'accueil des fidèles ; leur suffisance leur manque de compassion et de patience. Il y a des prêtres qui sont solitaires et c'est gênant de les aborder (la peur de les approcher par timidité ; le manque de temps des laïcs pour approcher les prêtres). La mésentente entre prêtres et laïcs ; si le prêtre est conflictuel ; le refus des prêtres de dire la vérité à celui qui a de l'argent ; l'injustice. Ils visitent les familles qui sont nanties et fuient les familles pauvres.

Les réponses des prêtres : Quelles pourraient être les causes d'éventuels rapports conflictuels entre prêtres et laïcs ? **Lorsque l'on refuse que les laïcs prennent la place qui leur revient (cléricalisme) ou lorsque les laïcs veulent prendre la place du prêtre**

(laïcalisme ou cléricalisme des laïcs), des tensions peuvent voir le jour. Les conflits viennent lorsque chacun ne sait pas son rôle. Voilà pourquoi avec les nouveaux statuts du conseil pastoral paroissial, le curé est le Président du conseil. Lorsque tout est clair, tout se passe bien. Mais avec les laïcs, surtout les zélés, il faut leur montrer leurs limites. L'ignorance de la place et du rôle des uns et des autres. Les *causes matérielles surtout, mais aussi le manque de respect de l'autorité.* La surestimation du rôle des uns et la sous-estimation de celui des autres. L'esprit de supériorité ou d'infériorité. La méconnaissance des différentes vocations. La soif du pouvoir des uns et des autres. Ignorance de ce qu'on attend d'eux (pour les laïcs). Moins de transparence et d'objectivité (pour les prêtres). L'autorité abusive du clerc, le mépris des laïcs envers le prêtre démuni. La confusion des responsabilités dont les causes peuvent être diverses (déficit spirituel, humain, de connaissance). Lorsque chacun n'est pas à sa place. Les problèmes de leadership. Le cléricalisme des deux côtés, les différences de générations, de sensibilité. L'entrave à la communion dans une communauté paroissiale. Le scandale pour les fidèles et ceux qui sont loin de l'Église. Problèmes psychologiques et de personnalité et conflit de pouvoir. Le péché. Souvent, ça vient de la mauvaise conception des rôles respectifs que chaque partie doit jouer. Mésentente, humiliation, choix des fidèles sélectionnés, la trahison du secret de la confession, les médisances, les calomnies, les finances.

On voit que l'essentiel des difficultés porte sur la nature du rôle ou de la place de chacun à savoir les dangers et les dérives d'une possible substitution des tâches dévolues aux uns et autres, une forme de cléricalisation des laïcs et de laïcisation des clercs, ou encore la non compréhension ou la méconnaissance des ministères et de la mission des uns et des autres. Il y a aussi les questions de mœurs de la part des prêtres qui ne respecteraient par leurs promesses sacerdotales, la problématique de la gestion des finances (l'argent, le nerf de la guerre), et les attitudes ou habitudes comportementales résumées en irrespect et malentendus réciproques. Or, il est impérieux que dans le cadre de l'annonce de la Bonne Nouvelle, mission propre à tous les baptisés, prêtres et laïcs Ivoiriens recherchent ensemble les voies et moyens susceptibles d'améliorer leurs relations.

3. Que faire pour améliorer les relations entre prêtres et laïcs

Face à la problématique des relations quelquefois houleuses entre prêtres et laïcs qui ternissent le visage de l'Église ivoirienne et assombrissent son message, que faire ? La

contribution des prêtres et des fidèles chrétiens Ivoiriens en vue d'une normalisation de leurs rapports est la suivante :

Les réactions des laïcs :

Un effort de connaissance des fidèles par les prêtres (rapprochement en dehors de l'Église). L'intérêt des prêtres pour les mouvements paroissiaux et l'attention aux problèmes des fidèles. Créer des cadres de rencontres non formelles entre prêtres et fidèles ; instituer un « concile », une journée de partage (ouverture au dialogue, critiques, recommandations). Renforcer la communication entre prêtres et laïcs (être clair aussi sur les responsabilités de chaque membre de l'Église ou mieux expliquer le rôle des prêtres et des chrétiens dans l'Église). Tuer l'indifférence (ne pas hésiter à aller vers les prêtres et vice versa). Comprendre l'autre dans ses démarches et une meilleure connaissance mutuelle. Clarifier les tâches et les limites de chacun dans l'exercice de leurs fonctions respectives. Pourquoi pas leur faire prêter serment (laïcs). Il faut donc un réel effort mutuel de part et d'autre pour un but commun : tout pour la gloire de Dieu. La qualité des rapports repose sur la confiance et la collaboration entre eux. Les prêtres doivent s'appuyer sur les compétences reconnues des laïcs pour conduire leur mission pastorale qui englobe toute la dimension de l'homme. Que chacun devra pouvoir jouer son rôle. Pour améliorer la qualité des rapports, il faut créer les conditions adéquates. Beaucoup de respect les uns pour les autres. Que chacun connaisse sa place. Humilité réciproque. Les rapports prêtres-laïcs c'est du relationnel humain : peut-on réellement y changer quelque chose ? Il y a des prêtres qui sont de vrai sucre et d'autres qui semblent s'être égarés dans la prêtrise. Pareil pour les laïcs. Peut-être faut-il régler les problèmes au cas par cas. Que les rapports soient basés sur la courtoisie, le respect et surtout que les rôles ne se chevauchent pas. Exemple que le laïc ne cherche pas à jouer le rôle du prêtre… que le prêtre n'abuse pas de son rôle de père et de moralisateur. Le laïc doit se former et être humble. Que les laïcs reconnaissent leur juste place dans l'Église. Connaître la Parole de Dieu. Travailler en commun. Garder à l'esprit que les prêtres sont nos guides. Le respect mutuel. La franche collaboration. Que chacun pense à Dieu et à la foi qui l'anime. La disponibilité des prêtres (le prêtre doit être à la disposition des laïcs et savoir que sa mission est de leur enseigner la Parole de Dieu dans un environnement fraternel). La convivialité dans l'accueil des familles (rendre visite aux familles dans les moments de joie comme de tristesse, soutien et intervention dans les familles pour les sauver par des conseils). Se montrer accueillants. Pardonner les incompréhensions. Accorder plus de

temps aux laïcs et ne pas se laisser bouffer le temps seulement par les conférences et autres séminaires de l'Église. Le prêtre doit savoir se conduire et donner l'exemple par sa magnanimité, sa disponibilité et sa compréhension envers le laïc. Le laïc doit comprendre que le prêtre est une autorité et lui doit donc obéissance, respect. Les prêtres doivent savoir sourire. Saluer les fidèles à la sortie de la messe. Les prêtres doivent être à l'écoute des laïcs pour les orienter et les conseiller dans leur vie spirituelle. Les prêtres doivent être disponibles pour tous et les fidèles doivent être solidaires de la gouvernance de leurs guides spirituels sans verser dans la critique stérile. En mettant en pratique les paroles de la Bible. Les prêtres doivent être des guides et non des juges. Les prêtres doivent communiquer tout le temps avec les fidèles. Le prêtre doit toujours être proche des laïcs et doit jouer son rôle de manager. Le prêtre doit être disponible et être attentif à la vie des laïcs. La proximité (plus de présence) des prêtres auprès des laïcs. Vérité et cohésion dans les rapports. La bonne entente. Créer une cellule d'écoute des laïcs au niveau des diocèses et faire remonter aux prêtres pour qu'ils soignent leur image ; prêtres plus ouverts, accueillants, exemplaires. Cela lui fera gagner la sympathie et la confiance des laïcs ; multiplier les occasions d'échange et de partage directes entre prêtres et laïcs ; renforcer les moyens d'action des prêtres. Leur dire la vérité sur leurs mauvais comportements. Ouverture d'esprit, communication, conseils. Savoir et reconnaître que sans le prêtre le laïc n'est rien et sans le laïc le prêtre n'est rien. Les prêtres doivent être courtois envers les laïcs et les juger avec un œil et une oreille spirituels. Plus grande humilité des laïcs, écoute profonde des recommandations et enseignements des prêtres. Les prêtres doivent accepter les critiques des fidèles. Le prêtre ne doit pas profiter de la « Caution Divine » dévolue aux prêtres pour imposer ses vues ou trafiquer ses relations avec les laïcs.

Voici les déclarations des prêtres Ivoiriens à la question suivante : Quelles sont vos attentes à l'endroit des laïcs ?

Une collaboration vraie, sincère et un zèle dans l'accomplissement des services ecclésiaux *ad intra* et dans la mission *ad extra* de l'Église. Le respect, la compréhension et l'indulgence. *Soutenir les prêtres, être moins exigeant et moins critique à l'endroit des prêtres.* Que les laïcs acceptent sincèrement et pleinement d'assumer les responsabilités qui sont les leurs dans la vie paroissiale. Qu'ils acceptent que les prêtres exercent sur eux les trois fonctions sacerdotales. Beaucoup d'humilité. Qu'ils aient soif de Dieu, de sa Parole, de son eucharistie, qu'ils rayonnent de la joie de l'Évangile La participation aux activités paroissiales et la franchise, honnêtes, francs, généreux, qui font des critiques

constructives et non destructrices. Surtout des laïcs qui aiment leurs prêtres et qui prient pour eux et qui les défendent. Comprendre la complémentarité prêtres-laïcs, éviter l'uniformité, bien comprendre notamment l'ecclésiologie, prendre vraiment leur place dans l'Église. Être des amis (car je suis très affectif) mais ce n'est pas toujours juste. Vivre comme chrétiens dans leur famille, leur métier, leurs loisirs. Qu'ils soient missionnaires par leur témoignage. Participer à la vie de la paroisse : accueil, aumônerie, service évangélique auprès des malades, gestion de la paroisse. La discipline, le respect, l'amour, l'entente, la fraternité, la collaboration en bonne intelligence.

Pour améliorer la qualité des contacts entre prêtres et laïcs en Côte d'Ivoire, il est nécessaire d'en créer les conditions adéquates telles que l'humanisation des rapports entre eux qui passe par la disponibilité des uns et des autres, la communication franche socle d'une véritable collaboration au sein de l'Église. Tout ceci au nom de la foi en Dieu. Par conséquent, un dialogue, urgence et nécessité pour l'Église-Famille de Dieu selon *Ecclesia in Africa*[991], doit s'instaurer entre prêtres et laïcs en vue d'une approche commune de la pastorale nationale, diocésaine ou paroissiale. Car même si les laïcs ne participent pas au pouvoir dans l'Église, il n'en demeure pas moins que leur rôle n'est pas négligeable. Dès lors, prêtres et laïcs doivent agir, chacun selon sa situation dans l'Église en toute complémentarité, dans le respect mutuel. Les prêtres soutiendront les laïcs, assureront leur promotion, et leur confieront des tâches bien spécifiques en fonction de leur profil. Les laïcs quant à eux, agissent dans un esprit d'obéissance à l'égard des prêtres, leurs *pères*. Il ne s'agit ni de paternalisme encore moins d'infantilisme. L'essentiel, c'est que chacun, dans la famille ecclésiale, reconnaisse sa fonction et celle de l'autre afin d'éviter tout amalgame et toute confusion. Car les prêtres ne peuvent prendre la place des laïcs et les laïcs ne peuvent prétendre jouer le rôle des prêtres. Il ne faudrait pas tomber dans ce que Jean-Paul II qualifie de laïcisation du clergé et de cléricalisation du laïcat[992]afin de ne pas tomber dans une sorte de démocratisme[993]dans l'Église. Il doit y avoir un dialogue constant entre prêtres et laïcs mais aussi la recherche de l'unité telle que l'exige leur appartenance commune à la même famille ecclésiale.

En définitive, d'abord si l'on peut affirmer que sans prêtres il ne saurait avoir d'Église, l'on pourrait à juste titre énoncer également que sans l'Église il ne saurait avoir de prêtres.

991 Cf. *EA 65*.

992 JEAN-PAUL II, *Avec vous…*, p. 161 ;

993 « C'est […] une très grave tentation que ce ''démocratisme'', puisqu'il pousse à ne pas reconnaître l'autorité et la grâce capitale du Christ et à dénaturer l'Église, comme si elle n'était qu'une société humaine. Cette conception touche à la constitution hiérarchique telle qu'elle a été voulue par son Divin Fondateur, telle que le Magistère l'a toujours clairement enseignée et telle que l'Église elle-même l'a vécue de manière ininterrompue. », CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire…*, n° 17.

Prêtres et Église sont liés inextricablement mais sans confusion. Ensuite dans l'optique d'une ecclésiologie de communion voulue par Vatican II, le laïcat n'est pas une menace pour les prêtres Ivoiriens mais une collaboration précieuse dans l'action pastorale malgré quelques difficultés inhérentes à la vie de tout groupement humain constatées ici et là. Enfin les prêtres Ivoiriens ne devraient pas se situer dans un rapport de domination vis-à-vis des fidèles chrétiens dans l'exercice de leur ministère. Au contraire, à l'image du Christ, les prêtres Ivoiriens sont exhortés à être dans une disposition de service. Leur *pouvoir* est service, service du Christ, service de l'Église et partant service des hommes. En effet, l'autorité des prêtres qui découle du Christ se fait service de la Parole et de la communion entre tous.

Aussi, au vu des résultats de notre enquête propre à la manière dont est perçu le ministère des prêtres en Côte d'Ivoire, pourrions-nous esquisser l'hypothèse dans un sens plus large d'une ecclésiologie africaine du sacerdoce presbytéral ?

IV. Pour une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral : une ecclésiologie de l'accompagnement

Notre propos ne consiste pas à reproduire un modèle occidental du ministère presbytéral dans un contexte africain mais à voir comment penser le ministère presbytéral dans le sens de l'inculturation en tenant compte de notre particularité. Comme le dirait Francis Appiah-Kubi, « on n'africanise pas en traduisant le christianisme occidental. Il s'agit de passer d'un siècle d'évangélisation à un autre, d'une méthode à une autre, d'un type d'évangélisateur à un autre, d'un type d'option ecclésiale à un autre[994]. »

Nous pensons que l'image qui nous sied le plus pour une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral, au vu de tout ce qui a été dit précédemment est celle des prêtres, frères en marche avec leurs frères, leurs compagnons. Et pour cela, nous nous appuierons sur l'épisode du Christ et des disciples d'Emmaüs en Luc 24, 13-35. Que nous dit ce texte ? Le texte est d'une admirable beauté tant littéraire que théologique[995]. Il nous situe au soir de la résurrection. Nous avons trois personnages : deux hommes, deux disciples de Jésus (appelés dans le langage courant *les disciples d'Emmaüs*) et le Christ ressuscité. Les deux disciples sont sur le chemin

[994] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu …*, p. 87.
[995] Cf. Bruno CHENU, *Disciples d'Emmaüs*, Paris, Bayard, Coll. Évangiles, 2003, p. 47 et *LA BIBLE, L'Évangile selon Luc*, Textes français et latin. Commentaires réalisés par des professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Navarre, Paris, Les Éditions Le Laurier, 1995, p. 395.

du retour après les tragiques évènements survenus à Jérusalem il y a quelques jours. Et c'est de cela qu'ils discutent vivement en chemin, l'air sombre, attristé et abattu. Tandis qu'ils échangent sur ces évènements dramatiques, un homme s'approche d'eux, le Christ – nous dit l'évangéliste – mais ils ne le reconnaissent pas. Jésus s'invite dans leur conversation et les interroge sur son contenu : « Quels sont ces propos que vous échangez en marchant ? » (v.17). Surpris ils lui répondent : « Tu es bien le seul à séjourner à Jérusalem qui n'ait pas appris ce qui s'est passé ces jours-ci ! » (v.18). Alors le Christ, après qu'ils lui eurent relaté le cours des dernières péripéties ayant eu lieu à Jérusalem, relève leur inintelligence de l'Écriture, et à partir de cette même Écriture leur explique le sens profond de ce qui s'est passé ces ultimes heures à Jérusalem, à savoir la passion, la mort et la Résurrection du Messie Sauveur. Arrivés au village, l'étrange inconnu fait semblant de poursuivre son chemin. Mais il est pressé par ses compagnons d'un moment de rester avec eux car il se fait tard (cf. v.29). Une fois dans la maison, le Christ se fait reconnaître à la fraction du pain. Cependant, il disparaît à leurs yeux. Tout heureux et apaisés - « notre cœur ne brûlait-il pas en nous tandis qu'il nous parlait en chemin et nous ouvraient l'Écriture ? » (v.32) -, les disciples d'Emmaüs retournent à cette heure même à Jérusalem et racontent aux Apôtres réunis autour de Pierre et à tous ceux qui étaient présents leur merveilleuse aventure avec le Messie Ressuscité. Pierre et les autres confirment la Résurrection du Christ car il leur est aussi apparu (cf. vv.30-35).

Le texte étudié nous situe sur un parcours, un chemin voire un cheminement. Tout l'essentiel se déroule sur la route. Telle est aussi la vie chrétienne, une vie en marche, un cheminement, à la recherche du salut, du Messie Sauveur, un itinéraire pour passer des ténèbres à la lumière, de l'incroyance et du doute à la foi. Tel est le parcours des deux disciples, tel est le parcours de tout chrétien, tel est le parcours du chrétien africain dans l'Église-Famille de Dieu. Cet homme, le chrétien africain, est aussi en marche, et durant son itinéraire terrestre, il fait l'expérience de l'indigence, de la souffrance, de la maladie, de la mort, du dénuement, de la pauvreté tant matérielle que spirituelle. Il est en quête de sens, du sens à donner à son existence. Et c'est à cet homme que les prêtres dans l'Église-famille de Dieu doivent s'adresser. Aussi, quelles pourraient être les caractéristiques d'une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral à partir de l'épisode d'Emmaüs ? L'ecclésiologie africaine du ministère presbytéral pourrait s'articuler autour des points suivants : l'initiation, le compagnonnage, le dialogue, l'hospitalité et le partage.

1. L'initiation

L'une des caractéristiques de la société africaine ou de la famille africaine est l'initiation, élément fondateur et formateur de la conscience d'appartenance à un groupe social qui fait de l'initié un adulte susceptible d'assumer des responsabilités. Le parcours suivi par les deux disciples d'Emmaüs est une sorte d'initiation à passer de l'incroyance à la vraie foi. Selon le texte, la cause principale de leur déception ne se situe pas uniquement dans le fait de la mort du Christ. Ils sont déçus parce qu'avec la mort de ce dernier, tous leurs projets d'un avenir meilleur se sont évanouis, leur attente disparue, leur espérance en berne. Ils croyaient en un Messie guerrier qui les aurait délivrés de l'occupant romain mais ce ne fut pas le cas : « […] Et nous, nous espérions qu'il était celui qui allait délivrer Israël » (v.21). Le Christ par son approche des textes de l'Écriture, leur montre le vrai visage du Messie et du salut qu'il est venu apporter. Le salut annoncé par le Christ n'est pas d'ordre terrestre ni politique encore moins militaire mais d'ordre spirituel. Il consiste en l'union intime de Dieu et de l'homme, à faire de Dieu et de l'homme des amis, des familiers. Les prêtres Africains dans l'Église-Famille de Dieu jouent aussi ce rôle d'initiateurs. Ils initient les Africains à la quête de Dieu qui veut les faire passer des ténèbres du doute, de l'incroyance et de la désespérance à son admirable lumière de l'espérance et de la foi. Comme le Christ sur le chemin d'Emmaüs, par les ministères de la Parole et des sacrements, les prêtres Africains apportent la lumière de Dieu à leurs contemporains. Ainsi donc au terme de ce parcours initiatique, leurs yeux s'ouvriront pour voir Dieu[996], non pas de manière charnelle, mais dans la foi car le Christ ressuscité nous invite à aller en eau profonde. Il n'est plus présent physiquement mais c'est le Présent/Absent. Il veut nous conduire à la foi véritable qui va au-delà de la vue charnelle.

Il y a donc un passage de la nuit obscure de la foi à la lumière ou clarté de la foi. Le thème du parcours de la foi sera repris par plusieurs mystiques comme Jean de la Croix. Celui-ci, par le chant poétique de *La nuit obscure*[997], à travers sa propre expérience mystique, décrit l'itinéraire de l'âme depuis sa pénible traversée de la nuit jusqu'à la joie indicible de la rencontre ultime avec son Amour ainsi que les effets y afférents : l'union mystique de l'âme à Dieu au creuset d'un processus purificateur radical et nécessaire de ses sens et de ses facultés spirituelles. C'est la voie de l'illumination ou de la contemplation qui se réalise par les

[996] Le rôle du prêtre est d'ouvrir les yeux des hommes afin que ceux-ci reconnaissent le Christ comme le Messie ressuscité. Le prêtre n'est donc pas un obstacle mais un chemin pour aller à la rencontre du Christ.
[997] Jean de la Croix, *La nuit obscure*, traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement, édition établie, révisée et présentée par Dominique POIROT, Paris, Cerf, Coll. Foi Vivante, 1992, 176 pages.

passivités de l'âme dont l'agent principal est Dieu lui-même[998]. L'expérience mystique appréhendée comme un don et une expérience de Dieu est un chemin à parcourir pour rencontrer Dieu dans un cœur à cœur amoureux, de don et d'accueil réciproques. L'itinéraire de l'âme au cœur de la Nuit est en fait l'itinéraire de l'homme et de Dieu parcouru ensemble. L'accent est donc mis sur un parcours, un cheminement. On le voit, il y a une progression dans la rencontre entre le Christ et ces deux disciples qui, à la fin du parcours initiatique, deviennent témoins du Ressuscité par la mention dans le texte de leur promptitude à retourner à Jérusalem malgré l'heure très avancée de la nuit (cf. v.33). La rencontre avec le Christ nous met en mouvement car il se fait notre compagnon.

2. Le compagnonnage ou l'accompagnement et le dialogue

Dans notre passage, nous voyons le Christ s'approcher et se tenir aux côtés des deux disciples d'Emmaüs, marchant avec eux, les accompagnant dans leur pérégrination qui est aussi une pérégrination intérieure dans la quête du sens à donner à leur vie. Le Messie comme dans la parabole du bon samaritain se fait le prochain de l'homme et révèle par-là la proximité de Dieu à son égard. Il se tient là, se propose et non ne s'impose. En effet toute l'histoire du salut est l'histoire de la proposition de Dieu et de sa présence : « Voici, je me tiens à la porte et je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui et je prendrai la cène avec lui et lui avec moi » (Apocalypse de Saint Jean 3, 20). Dieu respecte notre liberté, nos tâtonnements. Il ne nous brusque pas. Il nous appelle à sa suite mais attend patiemment et humblement notre réponse. Il se fait compagnon de route, marche avec nous et ne décide pas pour nous mais avec nous. Il se fait l'Être-en relation-avec nous en son Fils Jésus-Christ et notre contemporain. Les prêtres dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique doivent être eux aussi, les compagnons de route de leurs frères et sœurs. Le marcher ensemble fait partie du quotidien des Africains. Marcher ensemble pour se soutenir, s'épauler, s'entraider ; marcher ensemble pour partager les joies, les attentes, les aspirations mais aussi les angoisses, les doutes, les peurs et les inquiétudes. Il s'agit d'être avec l'autre, de le rejoindre dans le fond de son être, dans les situations concrètes de sa vie et de ne pas se détourner de lui, fut-il différent de nous. La théologie du ministère presbytéral dans l'Église-Famille en Afrique est une théologie de la rencontre, de la double rencontre verticale et horizontale, la rencontre de l'Autre et la rencontre

[998] Cf. Eulogio PACHO, *Initiation à Saint Jean de la Croix*, traduit de l'espagnol par Pierre SEROUET, Paris, Cerf, Coll. « Épiphanie Carmel », 1991, p. 161.

avec l'autre. Les prêtres Africains deviennent ainsi des pontifes entre Dieu et leurs frères dans les sillons tracés par l'Incarnation, le canal de la solidarité de Dieu envers l'humanité. Dieu se fait solidaire de l'homme Africain et les prêtres en sont les témoins existentiels. De plus, dans la marche aux côtés de leurs frères, les prêtres Africains à l'image du Christ dont la Parole redonne joie et assurance aux disciples d'Emmaüs (cf. Luc 24, 28-35), proposent une parole appelée à susciter l'espérance chez leurs fidèles désabusés. Les prêtres Africains doivent ainsi prendre conscience de l'importance de la fonction d'enseignement et du ministère comme ministres de l'espérance. D'où l'importance du dialogue comme élément primordial du ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique.

En outre la rencontre-avec devient dialogue. Les prêtres dans l'Église- Famille de Dieu sont des êtres du dialogue, le dialogue étant perçu comme moteur de socialisation et d'humanisation. En effet, vivre dans la société, devenir homme, c'est apprendre à dialoguer, c'est-à-dire être capable d'écouter et de parler. Dans le Verbe fait chair, Dieu entre en dialogue avec l'homme. Il lui parle et écoute l'homme lui parler. Les prêtres Africains ne peuvent pas vivre en vase clos, enfermés sur eux-mêmes et coupés de toute réalité. Ils sont invités à s'ouvrir et à être des hommes de l'écoute et non pas du monopole de la parole. L'écoute de l'autre est une qualité indispensable dans le ministère presbytéral en Afrique. Dans nos sociétés les sages sont en plus de leur âge avancé, ceux-là mêmes qui savent écouter, et qui ne s'expriment qu'après tous. Le sage Africain ne parle jamais en premier. Sa parole se fait entendre en dernier, Et quand il a parlé, plus personne n'ose dire quelque chose. Il est donc indispensable que pour porter du fruit, les prêtres Africains développent la qualité de leur écoute car ils ont pour mission d'affermir leurs frères (cf. Luc 22, 32). Être compagnons de leurs frères est signe d'ouverture et de partage.

3. L'hospitalité et le partage

L'hospitalité est une valeur reconnue à la culture africaine et demeure malgré les « attaques » d'une mentalité individualiste émergente. L'homme Africain met un point d'honneur à l'hospitalité dans sa rencontre de l'autre. Il lui ouvre grandement les portes de sa demeure et donc de sa vie, car l'autre reste toujours un frère quelles que soient ses origines. C'est ce que nous percevons dans le texte relatif à Emmaüs. À première vue les deux disciples offrent leur hospitalité à l'étrange inconnu : « Reste avec nous car le soir vient et la journée est déjà avancée » (Luc 24, 29). Mais en fait, c'est le Christ lui-même qui les accueille et leur ouvre

la porte de son intimité dans le geste ou l'acte de la fraction de pain : « Alors leurs yeux furent ouverts et ils le reconnurent […] » (Luc 24, 31). Aussi, dans le pain du partage, dans le repas eucharistique[999], Dieu accorde l'hospitalité à tout homme affamé et assoiffé de lui, à tout homme cherchant au milieu des soubresauts de sa vie, dans le désert de son être intérieur, une oasis de paix, de bonheur, d'amour et de joie partagés. Aussi, lorsqu'ils président l'eucharistie *in nomine* et *in persona Christi,* les prêtres Africains deviennent ministres de l'hospitalité divine à l'encontre de leurs frères et sœurs assoiffés de Dieu et d'un mieux-être. La table de l'eucharistie devient par conséquent la table où tous sont invités au banquet divin, appelés à se servir à la table de la gratuité du don de Dieu qui se fait communion. Dans le pain du partage en effet, le Christ par le ministère des prêtres, se fait le *co-pain* de l'homme africain et de tout Homme. L'eucharistie est le lieu par excellence de l'être-ensemble et du vivre-ensemble, célébration de l'alliance renouvelée entre Dieu et l'homme.

En résumé, l'ecclésiologie africaine du ministère presbytéral pourrait être perçue d'une part comme une théologie de l'accompagnement de frères et sœurs en marche, en marche vers le Père, comportant ainsi la notion de mouvement, de dynamisme. Le prêtre africain, c'est l'« être-avec les frères[1000] ». Et d'autre part, elle pourrait mettre en lumière le ministère presbytéral comme ministère témoin de l'Absence-Présence de Dieu s'invitant dans notre histoire afin de lui redonner sens et vie.

[999] « Le thème du repas est moins aussi important dans l'évangile de Luc que le thème de la route. Jésus aime faire table commune avec ses disciples, avec ses amis, mais aussi avec les pécheurs. Car le repas est une participation au Règne de Dieu, une expression du salut que Jésus offre et que l'homme peut accueillir. », Bruno CHENU, *Disciples…*, p. 75.
[1000] Francis APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu…*, p. 276.

CONCLUSION GÉNÉRALE

- **Les limites du travail** :

Au terme de ce parcours, nous n'aurions pas la prétention d'affirmer que nous avions pu cerner tous les contours de la question soumise à notre réflexion. Car nous le savons, même si la problématique du ministère presbytéral n'est pas nouvelle, elle n'en demeure pas moins vaste et difficile surtout dans le contexte ivoirien. Et nous sommes bien conscients des limites d'une telle œuvre de recherches entre autre l'absence d'ouvrages germanophones ou anglophones (qui l'auraient enrichie), l'insuffisance du travail d'enquête sur le terrain dû à l'indifférence de la grande partie des prêtres sollicités, la difficulté à trouver la bonne mesure entre le travail pastoral paroissial et les exigences d'une recherche universitaire. En conséquence, nous sommes réceptifs aux éventuelles remarques ou observations qui seront relevées en vue d'améliorer notre sujet.

- **Que retenir de ce travail ?**

La relecture de *Presbyterorum Ordinis* dans le cadre de notre étude révèle que le ministère presbytéral, dans un premier temps, ne peut pas se comprendre en dehors de tout lien avec l'Ordre des évêques. En effet, contrairement à Trente qui relègue le ministère des évêques dans un cadre purement juridique relatif au rapport entre évêques et prêtres, *Presbyterorum Ordinis* insiste davantage sur le lien ontologique unissant le presbytérat à l'épiscopat. Voilà pourquoi, comme *Lumen gentium*, *Presbyterorum Ordinis* attribue aux prêtres les fonctions qui sont celles des évêques même si leur exercice se fait *subordinato gradu*. La corrélation entre le ministère presbytéral et l'Ordre épiscopal est visible dans le choix de ces deux premiers mots « *Presbyterorum Ordinis* » pour désigner notre Décret. Le choix de cet intitulé n'est pas fortuit. Car il « a beaucoup de significations : d'une part, il ne faut pas parler du prêtre au singulier […] ; d'autre part, s'il est toujours question des prêtres au pluriel, c'est qu'ils constituent ensemble un *Ordo*, intimement uni à l'Ordre épiscopal d'un lien de coopération. Le Décret revient sans cesse à maintes reprises sur la conception organique et hiérarchique du sacerdoce ministériel. C'est bien là une ligne essentielle de l'enseignement conciliaire[1001]. » Dans un second temps, il met en lumière le lien de complémentarité entre le sacerdoce ministériel et le

[1001] Jean FRISQUE, art. déjà cité, in Jean FRISQUE, Yves CONGAR, et al., *Vatican II, Les prêtres …*, p. 135. Selon la note 10 à la page 135 de Jean FRISQUE, on retrouve le terme *« Presbyteratus Ordinis »* dans les Textes A et B. La nuance est claire en ce sens que *Presbyteratus* nous renvoie à la fonction presbytérale tandis que *Presbyterorum* nous indique que le prêtre est inséré dans son Ordre en lien avec l'Ordre épiscopal.

sacerdoce commun. Tous deux s'enracinent dans l'unique sacerdoce du Christ. Prêtres et laïcs sont coopérateurs dans l'ordre du salut mais chacun selon son état de vie. Il n'y a donc pas d'opposition ni de rivalité entre eux mais communion, travail d'ensemble et respect mutuel. Enfin, *Presbyterorum Ordinis* présente le ministère presbytéral comme signe par lequel Dieu octroie le salut au genre humain. On peut donc affirmer que le ministère presbytéral est aussi sacrement de salut à l'image de l'Église.

La notion du ministère presbytéral comme signe de salut est la plus appropriée pour parler des prêtres, voire de leur rôle dans l'Église-Famille de Dieu en Afrique et en particulier en Côte d'Ivoire. En effet, dans un contexte du pluralisme religieux, politique et du marasme socio-économique dans lesquels baigne ce pays, dans ce contexte délétère, de paupérisation accrue, nous pouvons affirmer la nécessité du ministère presbytéral dans l'Église-Famille de Dieu. Les prêtres y sont invités à vivre et à exercer leur ministère en rendant témoignage de la Bonne Nouvelle de l'Amour de Dieu pour l'homme Ivoirien subissant les épreuves de la vie et ayant encore (pour un certain nombre de personnes) un pied dans les Religions Traditionnelles Africaines et l'autre dans le Christianisme, évoluant de fait dans une sorte de syncrétisme ou de « *dihybridisme* » religieux. C'est à cet homme évoluant dans un clair-obscur de la foi que les prêtres Ivoiriens se doivent, *hic et nunc*, de transmettre leur espérance en ce Dieu qui aime tout homme.

Voilà pourquoi, les prêtres Ivoiriens en tant qu'instruments du Christ, ne peuvent pas se dérober à cette exigence liée à leur état de vie ou en être indifférents. Plus que jamais, par le sacrement de l'ordre qui les configure au Christ et agissant *in persona* et *in nomine Christi* dans tous les actes de leur ministère, ils doivent d'abord annoncer la Parole de salut et de vérité dans toute sa radicalité sans l'édulcorer ni la tronquer pour quoi que ce soit, afin de nourrir et d'affermir la foi de leurs frères et sœurs en Dieu. Par la suite, œuvrant pour la sanctification du peuple de Dieu, les prêtres au travers des sacrements dont le sommet est l'eucharistie, révèlent à l'homme le but de sa destinée : un être fait par Dieu et pour Dieu. En effet, le ministère presbytéral introduit l'homme dans l'intimité divine, le faisant participer de sa nature. Les prêtres sont donc un canal de transmission de la sainteté de Dieu vers l'homme. Ils doivent en être conscients et vivre dans la vérité de leur sacerdoce et de leurs engagements. En un mot, ils sont appelés à prendre au sérieux leur ministère. Les chrétiens Ivoiriens sont très sensibles à cela car les prêtres sont encore perçus comme des sages ou des chefs à l'image des chefs et rois de nos villages. Or en Afrique, les sages ou les chefs ne vivent pas et ne se comportent pas n'importe comment. Ils sont sacrés presque divins. Au final, animés par la charité pastorale du

Christ, les prêtres guident le troupeau non pas en maîtres, mais à l'image du Christ Pasteur, dans un esprit de service et de don de soi. Dès lors, pourront-ils jouer dans l'Église-Famille de Dieu leur double rôle de pères/frères et de chefs/serviteurs de tous afin de rendre l'homme Ivoirien non seulement familier de Dieu mais aussi et surtout contemporain du salut messianique. Le ministère presbytéral est une chance pour l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire et pour toute la Côte d'Ivoire dans la mesure où il doit manifester à l'Ivoirien que Dieu est son prochain.

Ainsi donc, en réponse à notre hypothèse d'étude, nous pouvons dire que l'ecclésiologie africaine du ministère presbytéral est une ecclésiologie de la fraternité car la fraternité est un élément fondamental de la réalité africaine. Ainsi, cette ecclésiologie pourrait être perçue d'une part comme une ecclésiologie de l'accompagnement de frères et sœurs en marche vers le Père, comportant la notion de mouvement, de dynamisme. Le prêtre Africain, c'est l' « être-avec les frères[1002] ». L'Église d'Afrique est appelée à devenir une Église de la proximité, témoin de la présence de Dieu au cœur de l'humanité. À terme, la bonne articulation entre la paternité et la fraternité au sein du ministère presbytéral en Côte d'Ivoire, devrait avoir un double objectif : conduire les prêtres à faire leur *aggiornamento* pour une véritable prise de conscience de la profondeur de leur identité de ministres sacrés au service de leurs frères et sœurs, et permettre aux fidèles chrétiens de parvenir à leur maturité spirituelle et humaine, facteur d'une auto-prise en charge personnelle.

Car le constat fait est le suivant : il y a forme d'infantilisme ou d'infantilisation de nos communautés africaines. D'où le recours incessant et à tout moment aux prêtres pour telle ou telle raison (le cas des rêves à interpréter ou le phénomène de *la main percée*[1003]). Et en cas d'absence ou d'indisponibilité des prêtres, l'on s'attache les services ou les bons soins de personnes prétendues bergers, bergères, modérateurs, aux pratiques quelques fois douteuses. En Côte d'Ivoire, par exemple l'on dénote plus de deux cents communautés nouvelles issues du courant charismatique. Dans leur grande majorité, elles exercent leurs activités dans les quartiers huppés de la ville d'Abidjan en prêchant essentiellement l'Évangile de la prospérité matérielle et de la guérison physique. Les chrétiens étant sensibles à ces thématiques y vont de

[1002] F. APPIAH-KUBI, *Église, famille de Dieu…*, p. 276

[1003] *La main percée* est un terme issu des courants évangéliques pour expliquer le manque de ressources financières malgré le fait de percevoir un salaire régulier ou d'avoir des revenus issus d'activités lucratives. Cela est attribué à l'effet néfaste d'un soi-disant esprit diabolique. Or nous pensons que ce phénomène est la conséquence d'une mauvaise gestion desdites ressources financières.

manière massive, désertent les paroisses et obtempèrent à tout ce qui leur est véhiculé comme message sans discernement.

Ce phénomène devrait interpeller et questionner les prêtres Ivoiriens sur la manière dont ils exercent leur ministère car ils sont prêtres non pour eux mais pour leurs frères et sœurs chrétiens à l'image du Christ Bon Pasteur qui se soucie de la vie de ses brebis (cf. Jean 10, 14-27). Certes, les communautés nouvelles sont sous la tutelle de la Conférence des Évêques de Côte d'Ivoire. Mais au regard de leur dimension actuelle, de leur impact dans la vie des fidèles chrétiens Ivoiriens et de leurs nombreuses ramifications[1004], elles évoluent quasiment de manière autonome, menant leurs activités quelquefois en concurrence avec les activités diocésaines et paroissiales. Il est donc nécessaire que dans chaque diocèse de la Côte d'Ivoire, il y ait la mise en place d'une commission pluridisciplinaire (théologique, spirituelle, biblique, canoniste, sociologique, anthropologique, historique, philosophique et éthique) pour des réflexions approfondies sur cette réalité ecclésiale. Ceci pour permettre à l'autorité compétente à savoir l'évêque, de prendre les décisions idoines, non pour censurer ces diverses entités religieuses mais pour un meilleur suivi ou accompagnement en vue du bien-être spirituel des fidèles de son diocèse.

[1004] La plupart de ces communautés nouvelles ont plusieurs apostolats avec à leur tête plusieurs « bergers », chacun évoluant dans son registre propre. Citer les apostolats de Divin Amour par exemple.

BIBLIOGRAPHIE

Ouvrages imprimés

- ADEPOJU Aderanti, et al., *La famille africaine. Politiques démographiques et développement*, Paris, Karthala, 1999, 328 pages.
- ALBERIGO Giuseppe, et al., *Histoire du concile Vatican II (1959-1965), Tome I, Le catholicisme vers une nouvelle époque. L'annonce et la préparation (janvier 1959-octobre 1962)*, Paris, Cerf, 1997, 574 pages.
- ALBERIGO Giuseppe, et al., *Les Conciles œcuméniques, Tome 2, Les Décrets, De Trente à Vatican II*, Paris, Cerf, Coll. Le Magistère de l'Église, 1994, 2467 pages.
- ALBERIGO Giuseppe, MELLONI Alberto, Lorenzo, et al., (sous la dir. de G. Alberigo), *Les conciles œcuméniques, Tome I. L'histoire* PERRONE, Paris, Cerf, Coll. Le Magistère de l'Église, 428 pages.
- ALLMEN Von Jean-Jacques, *Pastorale du baptême*, Suisse/Paris, Éd. Fribourg/Cerf, Coll. Cahiers Œcuméniques, 1978, 198 pages.
- Ambroise de Milan, *Des sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*. Introduction, texte, traduction, note et index par Dom Bernard BOTTE, 2e édition, Paris, Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, No 25 bis, 2007, 233 pages.
- APPIAH-KUBI Francis, *Église, famille de Dieu : Un chemin pour les Églises d'Afrique*, Paris, Karthala, 2008, 334 pages.
- BENOÎT XVI, *L'engagement de l'Afrique Africae Munus. Exhortation apostolique sur l'Afrique*, Paris, Bayard/Cerf/Fleurus-Mame, Coll. Documents d'Église, 2011, 216 pages.
- BENOÎT XVI, *Le prêtre, don du cœur du Christ, le pape Benoît XVI s'adresse aux prêtres, Mai 2005-Juin 2010*. Textes extraits des homélies, discours et allocutions du pape à l'occasion de ses rencontres avec les prêtres de Rome, d'Italie et de l'Église universelle, Flavigny-sur-Ozerain, Traditions monastiques, 2011, 414 pages.
- BENOÎT XVI, *Le sacrement de l'amour. Exhortation apostolique sur l'eucharistie*, Présentation par Mgr Robert LE GALL, Paris, Bayard Éditions/ Cerf/Mame, 2007, 144 pages.

- BENOÎT XVI, *Pensées sur le concile Vatican II*, Un recueil de textes de Benoît XVI durant son ministère pontifical recueillis et mis en forme par Lucio Coco, Homélie du 6 janvier 2007, Paris, Éditions Parole et Silence, 2012, 98 pages.
- BISHWENDE Ramazani Augustin, *Église-famille-de-Dieu, Esquisse d'ecclésiologie africaine*, Paris, L'Harmattan, 2001, 216 pages.
- BONHOEFFER Dietrich, *La parole de la prédication. Cours d'homilétique à Finkenwalde*, texte présenté et traduit par Henry Mottu, 2e édition augmentée, Genève, Labor et Fides, 1992, 105 pages.
- BOUCHEX Raymond, *Vivre Vatican II*, Paris, Éditions Parole et Silence, 2010, 234 pages.
- *CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE*, Édition définitive avec guide de lecture, Paris, Centurion/Cerf/Fleurus-Mame, 1998, 845 pages.
- CHENAUX Philippe, *Le temps de Vatican II. Une introduction à l'histoire du Concile*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. Pages d'histoire, 2012, 230 pages.
- CHENAUX Philippe, *Les enseignements de Jean XXIII*, Éditions Saint-Augustin, Saint Maurice, 2000, 344 pages.
- CHENU Bruno, *Disciples d'Emmaüs*, Paris, Bayard, Coll. Évangiles, 2003, 161 pages.
- *CODE DE DROIT CANONIQUE ANNOTÉ*, Paris/Bourges, Cerf/Tardy, 1989, 1116 pages.
- COLLOMB Henri et VALANTIN S., *Famille Africaine (Afrique Noire)*, Le Caire, Édition et publications des Pères Jésuites, Coll. Études Scientifiques, 35, septembre 1970, 36 pages.
- *CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, Centurion, 1967, 1012 pages.
- *CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Jean XXIII/ Paul VI, Discours au concile. Discours de Terre Sainte, de Bombay et à l'O.N.U., Messages au monde*, Paris, Éditions du Centurion, Coll. Documents conciliaires, 6, dossier présentée par Joseph Salaün, 1966, 371 pages.
- CONFÉRENCE ÉPISCOPALE RÉGIONALE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (C.E.R.A.O.), *L'Église-Famille de Dieu : sacrement de salut et lieu de la nouvelle*

fraternité pour les sociétés africaines, Instrumentum Laboris, Abidjan, CERAO-Éditions, Juillet 2007. 110 pages.

- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire général pour la catéchèse*, Paris, PIERRE TÉQUI éditeur, 1997, 326 pages.
- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Paris, Centurion, Coll. Documents d'Église, 1994. 116 pages.
- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Instruction « Le prêtre, pasteur et guide de la communauté paroissiale »*, Cité du Vatican, Paris, Pierre Téqui, 2002, 90 pages.
- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Le Prêtre, Maître de la Parole, Ministre des sacrements et guide de la communauté en vue du 3e millénaire chrétien*, Paris, Pierre Téqui, 1999, 64 pages.
- COPPENS Joseph, et al., *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, Gembloux, Louvain, Éditions Duculot, Éditions PEETERS, Coll. Bibliotheca EphemeridumTheologicarum Lovaniensium, XXVIII, 1971, 752 pages.
- COSTE René, *L'homme-Prêtre*, Paris, Desclée, 1966. 254 pages.
- COTHENET Édouard, MORGEN Michèle, VANHOYE Albert, *Les dernières épîtres. Hébreux-Jacques-Pierre-Jean-Jude*, Paris, Bayard/Centurion, 1997, 290 pages.
- COTTIN Jérôme, *Jean Calvin et la modernité de Dieu (1509-1564)*, Strasbourg, Éditions du Signe, 2008, 64 pages.
- COTTRET Bernard, *Histoire de la réforme protestante XVIe – XVIIIe siècle*, Paris, Perrin 2010, 614 pages.
- Cyrille de Jérusalem, *Catéchèses mystagogiques*, introduction, texte critique et notes par Auguste PIÉDAGNEL, traduction par Pierre PARIS, 2e édition, Paris, Les Éditions du Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, 2009, 236 pages.
- DE MATTEI Roberto, *Vatican II. Une histoire à écrire*, Paris, Cogetefi, Muller Éditions, 2013, 500 pages.
- DELOUPY Jean-Paul, *Laïcs et prêtres. Des idées pour demain*, Paris, Éd. Le Centurion, Coll. « Foi chrétienne », 1977, 268 pages.
- DELUMEAU Jean, et al., *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, 782 pages.

- DENEKEN Michel, PARMENTIER Élisabeth, *Pourquoi prêcher. Plaidoyers catholique et protestant pour la prédication*, Genève, Labor et Fides, Coll. Pratiques N° 25, 2010, 278 pages.
- DENIS Henri, et al., *Le Baptême des petits enfants, histoire, doctrine, pastorale*, Paris, Centurion, Coll. Foi Chrétienne, 1980, 159 pages.
- DENZINGER Heinrich, *Symboles et définitions de la foi catholique*, édité par Peter HÜNERMANN pour l'édition originale et par Joseph HOFFMANN pour l'édition française, Paris, Cerf, 1996, 1283 pages.
- DUJARIER Michel, *Église-Fraternité. L'ecclésiologie du Christ-Frère aux huit premiers siècles. L'Église s'appelle « Fraternité » (I^er – III^e siècle)*, Paris, Cerf, Coll. Patrimoines Christianisme, 2013, 498 pages.
- DUJARIER Michel, *L'Église-Fraternité, I. Les origines de l'expression « adelphotès-fraternitas » aux trois premiers siècles du christianisme*, Paris, Cerf, Coll. « Théologies », 1991, 111 pages.
- DUVAL André, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Cerf, Coll. Rites et Symboles, 1985, 410 pages.
- ELA Jean-Marc, *Repenser la théologie africaine. Le Dieu qui libère*, Paris, Karthala, 2003, 447 pages.
- ERNY Pierre, *L'enfant et son milieu en Afrique Noire. Essais sur l'éducation traditionnelle*, Paris, Payot, 1972, 342 pages.
- FRANÇOIS, *Exhortation apostolique post-synodale du Saint-Père, La joie de l'Amour, Amoris laetitia sur l'amour dans la famille*, présentation de Mgr Philippe Bordeyne, Paris, Éditions Salvator, 2016, 260 pages.
- FRANÇOIS, *Lettre Apostolique sous la forme de Motu Proprio Antiquum ministerium ; Établissant le ministère de catéchiste*, Paris, Cerf, 2021, 62 pages.
- FRISQUE Jean, CONGAR Yves, et al., *Vatican II, les prêtres, formation, ministères et vie*, Paris, Cerf, Coll. Unam Sanctam, 1968, 396 pages.
- Fritz LIENHARD, *De la pauvreté au service en Christ*, Paris, Cerf, Coll. Théologies, 2000, 239 pages.
- GALY Jean, *Le sacrifice dans l'École française de spiritualité*, Paris, Nouvelles éditions latines, 1951, 396 pages.
- GOUYAUD Christian, *Le sacerdoce selon Benoît XVI*, Feucherolles, Éd. La Nef, 2010, 158 pages.

- GRELOT Pierre, *Une lecture de l'épître aux Hébreux*, Paris, Cerf, Coll. Lire la Bible, 2003, 214 pages.
- GUÉRIN Paul, SUTCLIFFE Terence, *Guide du prédicateur. À l'usage des laïcs et des prêtres*, Paris, Centurion, 1994, 210 pages.
- Hippolyte de Rome, *La Tradition apostolique d'après les anciennes versions*. Introduction, traduction et notes par Bernard BOTTE, 2e édition, Paris, les Éditions du Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, 1968, 149 pages.
- HOUNGBÉDJI Roger, *L'Église-Famille de Dieu en Afrique. Selon Luc 8 ? 19-21. Problèmes de Fondements*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2009, 318 pages.
- HOUTIN Albert, SARTIAUX Félix., *Alfred Loisy. Sa vie – son œuvre*, Manuscrit annoté et publié avec une Bibliographie LOISY et un Index Bio-Bibliographique par Émile POULAT, Paris, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, 1960, 436 pages.
- JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure*, traduction par Mère Marie du Saint-Sacrement, édition établie, révisée et présentée par Dominique POIROT, Paris, Cerf, Coll. Foi Vivante, 1992, 176 pages.
- JEAN XXIII, *Sur la Paix entre toutes les nations fondée sur la vérité, la justice, la charité et la liberté. « Pacem in terris » (Lettre Encyclique du 11 avril 1963)*, Paris, Coll. Discours du Pape et Chronique Romaine, bimensuel No 117-118 avril mai 1963, 61 pages.
- JEAN-PAUL II, *Avec vous je suis prêtre. Lettre aux prêtres pour le Jeudi Saint 1979-2005*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 2009, 368 pages.
- JEAN-PAUL II, *Exhortation apostolique post-synodale Christifideles laïci, sur la vocation et la mission des laïcs dans l'Église et dans le monde,* décembre 1988, présentation de Bernard HOUSSET, Paris, Centurion, 1989, 200 pages.
- JEAN-PAUL II, *L'Église en Afrique*, présentation par Barthélemy NYOM, Laurent MPONGO et Jean MBARGA, Paris, Cerf, 1995, 134 pages.
- JEAN-PAUL II, *L'Église vit de l'Eucharistie. Lettre encyclique*, Présentation par Mgr Jean-Richard, Paris, Bayard/ Fleurus-Mame/ Cerf, 2003, 79 pages.
- JEAN-PAUL II, *La catéchèse en notre temps. Exhortation apostolique Catechesi tradendae*, Paris, Le Centurion, 1979, 121 pages.
- JEAN-PAUL II, *La Parole de Dieu*. Textes choisis par les moines de l'Abbaye de Solesmes, Paris, Le Sarment/ Fayard, Coll. Ce que dit le Pape, 2000, 120 pages.

- JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis. Exhortation apostolique sur la formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, Paris, Pierre Téqui, 25 mars 1992, 226 pages.
- JEAN-PAUL II, *Pastores Gregis. Exhortation apostolique sur l'Évêque, serviteur de l'Évangile de Jésus-Christ pour l'espérance du monde*. Présentation par Mgr Jean-Pierre RICARD, Paris, Bayard / Fleurus-Mame/Cerf, 2003, 201 pages.
- JEDIN Hubert, *Crise et dénouement du Concile de Trente 1562-1563. Une rétrospective après quatre cents ans*, Paris, Desclée, 1965, 221 pages.
- JOHNSON Dom Cuthbert, *Dom Guéranger et le renouveau liturgique. Une introduction à son œuvre liturgique*, traduit de l'anglais par Dom André Gillet, Paris, Éditions Téqui, Coll. Croire et Savoir, 1988, 405 pages.
- Justin, *La philosophie passe au Christ. L'œuvre de Justin. Apologies I et II. Dialogue avec Tryphon*. Textes intégraux présentés par Adalbert HAMMAN, Paris, Éditions de Paris, Coll. Littératures chrétiennes, 1958, 365 pages.
- KASPER Walter, *Sacrement de l'unité : Eucharistie et Église*, traduit par Joseph HOFFMANN, Paris, Cerf, 2005, 157 pages.
- KUYU Mwissa Camille, *Parenté et famille dans les cultures africaines. Point de vue de l'anthropologie juridique*, Paris, Karthala, 2005, 176 pages.
- *LA BIBLE TOB (Traduction œcuménique de la Bible),* Nouvelle édition mise à jour, Paris/Villiers-le-Bed, Cerf/Société biblique française, 2004, 2758 pages.
- *LA BIBLE, L'Évangile selon Luc,* Textes français et latin. Commentaires réalisés par des professeurs de la Faculté de théologie de l'Université de Navarre, Paris, Les Éditions Le Laurier, 1995.
- LACOSTE Jean-Yves et al., *Dictionnaire critique de théologie*, troisième édition revue et augmentée par Olivier Riaudel et Jean-Yves Lacoste, Paris, Quadrige/PUF, 2007, 1632 pages.
- LAGRANGE Paule, *Famille de Dieu, famille des hommes. La Sainte Famille, lumière et grâce pour les familles*, Paris, Salvator, 2011, 180 pages.
- LAPERROUSAZ Ernest Marie, *Les Manuscrits de la mer Morte*, septième édition mise à jour, Paris, Presses Universitaires de France, Coll. Que sais-je ?, 1991, 128 pages
- *Le Grand Dictionnaire de la Bible*, deuxième édition révisée, Charols, Éditions Excelsis, Coll. Ouvrages de référence, 2010, 1808 pages.

- *Le Nouveau Petit Robert*, Texte remanié et amplifié sous la direction de Josette REY-DEBOVE et Alain REY, Paris, 2002, 2837 pages.
- LECLERCQ Jacques, *Vatican II. Un concile pastoral*, Bruxelles, Les Éditions Vie Ouvrière, Coll. « L'Église au monde », 1966, 166 pages.
- LEGROS-BAWIN Bernadette, STASSEN Jean-François, *Sociologie de la famille. Le lien familial sous questions*, Paris, Bruxelles, De Boeck Université, Coll. Ouvertures sociologiques, 1996, 192 pages.
- LÉON-DUFOUR Xavier, et al., *Vocabulaire de Théologie Biblique*, Paris, Cerf, 1966, 579 pages.
- LÉON-DUFOUR Xavier, *Lecture de l'Évangile selon Jean, Tome I*, Paris, Seuil, Coll. Parole de Dieu, 1988, 442 pages.
- LES ÉVÊQUES DE FRANCE, *La formation des futurs prêtres*, Paris, Centurion/Cerf, 2008, 140 pages.
- LESPINAY Guy, *L'obéissance revisitée. Réflexions d'un insoumis*, Paris, Médiaspaul, 2010, 311 pages.
- LIENHARD Marc, *Martin Luther. La passion de Dieu*, Paris, Bayard Éditions, 1999, 335 pages.
- LOMBARD Pierre, *Les Quatre Livres des Sentences. Premier Livre*. Introduction, traduction, notes et tables par Marc OZILOU, Paris, Cerf, Coll. Sagesses Chrétiennes, 2012, 582 pages.
- LOONBEEK Raymond, MORTIAU Jacques, *Un pionnier Dom Lambert Beauduin (1873-1960). Liturgie et Unité des chrétiens. Tome I et Tome 2*, Chevetogne, Louvain-La-Neuve/Collège Érasme/Éditions de Chevetogne, Coll. Université de Louvain, Recueil de travaux d'histoire et de philologie, 7e Série, Fascicule 12, 2001, 1612 pages.
- LUTHER Martin, *De la liberté du chrétien. Préfaces à la Bible. La naissance de l'allemand philosophique*, Traduction et commentaires par Philippe BÜTTGEN, Bilingue allemand-français, Paris, Éditions du Seuil, Coll. Essais, 1996, 163 pages.
- LUTHER Martin, *Œuvres, Tome I*, traduit par Pierre JUNDT, Genève, Labor et Fides, 1957, 306 pages.
- LUTHER Martin, *Œuvres, Tome II*, traduit par Pierre JUNDT et René ESNAULT, publiées sous les auspices de l'Alliance nationale des Églises luthériennes de France et de la revue « Positions luthériennes », Genève, Labor et Fides, 1966, 348 pages.

- LUTHER, *Mémoires de Luther*, traduits et mis en ordre par Jules Michelet, Édition présentée et annotée par Claude Mettre, Mesnil-sur-l'Estrée, Éditions Mercure de France, Collection Le Temps retrouvé, 1990, 2006, *Livre Premier* 1483-1521, 195 pages.
- MARCUS Émile, *Les prêtres*, Paris, Desclée, Coll. L'héritage du Concile, 1984, 164 pages.
- MARINI Mario, *Le célibat sacerdotal. Forme de vie apostolique avec des textes de Benoit XVI et Jean-Paul II*, Perpignan, Éditions Le Forum Diffusion, Coll. Repères, 2006, 125 pages.
- MARLIANGEAS Bernard-Dominique, *Clés pour une théologie du ministère. In persona Christi, in persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne, Coll. Théologie Historique 51, 1978, 246 pages.
- MATURA Thaddée *Célibat et communauté. Les fondements évangéliques de la vie religieuse*, Paris, Cerf, 1968, 127 pages.
- MICHAELI Frank, *Le Livre de l'Exode*, Paris, Delachaux et Niestlé Éditeurs, coll. Commentaire de l'Ancien Testament, 1974, 310 pages.
- *MISSEL ROMAIN*, Paris, Desclée/Mame, 1978, 1086 pages.
- MUNIER Charles, *Saint Justin. Apologie pour les chrétiens*. Édition et traduction, Éditions Universitaires Fribourg Suisse, Coll. Paradosis, Études de littérature et de théologie anciennes, 1995, 151 pages.
- O'MALLEY John W., *Le Concile de Trente. Ce qui s'est vraiment passé,* Bruxelles, Lessius, Coll. La Part-Dieu, n^{o} 23, 2013, 344 pages.
- Origène, *Contre Celse, Tome II (Livres III et IV)*. Introduction, texte critique, traduction et notes par Marcel BORRET, Paris, Les Éditions du Cerf, Coll. Sources Chrétiennes, 1968, 438 pages.
- OTT Ludwig, *Le sacrement de l'ordre*, traduit de l'allemand par Michel DELEPORTE, Paris, Cerf, Coll. Histoire des dogmes, 1971, 452 pages.
- OURY Dom Guy-Marie, *Dom Guéranger. Moine au cœur de l'Église*, Solesmes, Éditions de Solesmes, 2000, 490 pages.
- PACHO Eulogio, *Initiation à Saint Jean de la Croix*, traduit de l'espagnol par Pierre SEROUET, Paris, Cerf, Coll. « Épiphanie Carmel », 1991, 320 pages.

- PAUL VI, *Encyclique « Ecclesiam suam » sur les voies par lesquelles l'Église Catholique doit exercer sa mission à l'heure présente*, Bruxelles/Paris, Éditions La pensée catholique/Office général du livre, Coll. « Études religieuses », nº 766, 1964, 72 pages.
- PAUL VI, *L'évangélisation dans le monde moderne. Exhortation Evangelii nuntiandi*, Paris, Pierre Téqui, 8 décembre 1975.
- Paul VI, *Le célibat sacerdotal : lettre encyclique Sacerdotalis caelibatus*, Paris, Pierre Téqui, 1967, 75 pages.
- Père Joseph de Sainte-Marie, *L'eucharistie salut du monde. Études sur le saint sacrifice de la messe. Sa célébration, sa concélébration*, Paris, Les Éditions du Cèdre, 1982, 464 pages.
- PERRIN Bertrand-Marie, *L'institution des sacrements dans le commentaire de saint Thomas*, Paris, Parole et Silence, Coll. Bibliothèque de la revue thomiste, 2008, 652 pages
- PIE X, *L'Encyclique sur le sacerdoce catholique, "Ad catholici sacerdotii fastigium", 20 décembre 1935*, traduction française avec divisions et commentaires, Paris, Éd. Spes, Action Populaire, 1936, 100 pages.
- PIE XII, *Encyclique ''Mediator Dei et hominum'' sur la Saine Liturgie (20 novembre 1947)*, Paris, La Bonne Presse, 1948, 79 pages.
- PIE XII, *L'Encyclique « Divino afflante Spiritu » sur les Études bibliques*. Introduite et commentée par L. CERFAUX, Bruxelles, Éditions Universitaires, Coll. Chrétienté Nouvelle, 1945, 46 pages.
- PIE XII, *Lettre encyclique ''Humani Generis'' sur Certaines fausses opinions qui menacent de ruiner les fondements de la doctrine catholique (12 août 1950)*, Paris, Bonne Presse, 1950, 20 pages.
- POUPARD Paul, *Le concile Vatican II*, Paris, Éditions Presses Universitaires de France, Coll. Que sais-je ?, deuxième édition refondue, 1997, 128 pages.
- POURRAT Pierre, *Le sacerdoce. Doctrine de l'École française*, Paris, Bloud et Gay, 1931, 142 pages.
- RAHNER Karl, *Existence presbytérale. Contribution à la théologie du ministère dans l'Église*, sous la direction de Christophe THÉOBALD, Paris, Cerf, Coll. Œuvres 20, Édition critique autorisée, 2011, 432 pages,

- RATZINGER Joseph (BENOÎT XVI), *Frères dans le Christ*, Paris, Cerf, 2005, 116 pages.
- RIGAL Jean, *L'Église en chantier*, 7e mille, Paris, Cerf, Coll. Théologies, 1995, 261 pages.
- RIGAL Jean, *Ministères dans l'Église, aujourd'hui et demain*, Paris, Desclée, 1980, 348 pages.
- ROPS Daniel, *Vatican II. Le Concile de Jean XXIII*, Paris, Éditions Librairie Arthème Fayard, Coll. Le Signe, 1961, 183 pages.
- ROUSSELLE Aline, SISSA Giulia, THOMAS Yan, *La Famille dans la Grèce antique et à Rome*, Coll. Historiques, Éditions Complexe, Bruxelles, 2005, 206 pages.
- ROUTHIER Gilles, ROY Philippe J., SCHELKENS Karim (dir.), et al., *La théologie catholique entre intransigeance et renouveau. La réception des mouvements préconciliaires à Vatican II*, Leuven ((Louvain)), Éd. Leuven Universiteitsbibliotheek, Coll. Bibliothèque de la Revue d'Histoire ecclésiastique, Fascicule 95, 2011, 363 pages
- Saint Augustin, *La première catéchèse (De catechizandis rudibus)*. Introduction et traduction de Goulven MADEC, Paris, Éditions Institut d'Études Augustiniennes, Coll. Nouvelle Bibliothèque Augustinienne, 2001, 311 pages.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'Eucharistie, Tome second, IIIa, Questions 79-83*, traduction française, notes et appendices par A.-M. ROGUET, Paris/Tournai/Rome, les Éditions du Cerf/ Desclée & Cie, 1967, 410 pages.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique, L'ordre*, traduction française par M. J. GERLAUD, o.p. et J. LECUYER, c.s. Sp, , Paris, Tournai, Rome, Desclée et Cie, 1968, 248 pages.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'Eucharistie. Tome premier. 3a, Questions 73-78*. Traduction française par A.-M. ROGUET, Paris, Tournai, Rome, Éditions du Cerf, Desclée & Cie, 1960, 444 pages.
- Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique. L'ordre, Suppl. Questions 34-40*, traduction française par M.J. GERLAUD et J. LECUYER, Nouvelle édition, Paris, Tournai, Rome, Desclée & Cie, Cerf, 1968, 248 pages.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, Coll. « Théologies », 1987, 322 pages.

- SCHILLEBEECKX Edward, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu*, Paris, Cerf, Coll. « Théologies », 1987, 322 pages.
- SCHILLEBEECKX Edward., *Autour du célibat du prêtre. Étude critique*, Paris, Les Éd. du Cerf, Coll. Lumière de la foi, traduit du néerlandais par Antoine FREUND, 1967, 149 pages.
- SCHILLINGER Jean, et al., *Martin Luther et les débuts de la Réforme*, Nancy, Centre de recherches germaniques et scandinaves de l'Université de Nancy II, 2001, 152 pages.
- SCHUMMER Léopold, *Le ministère pastoral dans l'institution chrétienne de Calvin à la lumière du troisième sacrement*, Wiesbaden, Éditions Franz Steiner Verlag Gmbh, 1965, 108 pages.
- SESBOÜÉ Bernard, *N'ayez pas peur ! Regards sur l'Église et les ministères aujourd'hui*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. « Pascal Thomas-Pratiques chrétiennes » N°12, 1996, 179 pages.
- SINEUX Raphaël, *Sommaire théologique de saint Thomas d'Aquin,* Pierre TÉQUI, Paris, 2001, 390 pages.
- SIRABAHENDA Léon, *L'évangélisation en Afrique. Approche théologico-spirituelle de l'image de l'Église-Famille de Dieu*, Paris, Éditions L'Harmattan, 2012, 508 pages.
- Synode des évêques 1971, *Le sacerdoce ministériel, la justice dans le monde*, Paris, Le Centurion, 1971, 75 pages.
- TALLON Alain, *Le concile de Trente*, Paris, Cerf, Coll. Histoire, 2000, 135 pages.
- THURIAN Max, *Le prêtre configuré au Christ*, Paris, Mame, Coll. Spiritualité, 1993.
- TORREL Jean-Pierre, *Un peuple sacerdotal, sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 2011, 256 pages.
- TOUZE Laurent, *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Paris, Les Plans-sur-Bex, Parole et Silence/Lethielleux, 2009, 292 pages.
- VATICAN II, *L'intégrale*, Édition bilingue révisée avec tables biblique et analytique et index des sources, Paris, Éditions Bayard Compact, 2002, 1177 pages.
- VERLINDE Joseph-Marie, *Prêtres pour le III^{e} millénaire, Spiritualité à l'école de Jean-Paul II*, Éd. Saint Paul, Versailles, 2001, 242 pages.
- VEZIN Jean-Marie, VILLEMIN Laurent, *Les sept défis de Vatican II*, Paris, Desclée de Brouwer, Coll. Théologie, 2012, 266 pages.

- WACKENHEIM Charles, *La catéchèse*, Paris, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je ? 1983, 127 pages.
- WEBER Édith, *Le Concile de Trente (1545-1563) et la musique. De la Réforme à la Contre-Réforme*, 2e éd. rév., (Musique-Musicologie, 12), Paris, Honoré Champion, 2008, 329 pages.
- ZAGRÉ Ambroise, L'Église-Famille de Dieu face à la société contemporaine en mutation au Burkina Faso, Paris, Éditions L'Harmattan, 2013, 122 pages.
- ZIMMERMANN Marie, « Origines et principes », dans Université des sciences humaines de Strasbourg, et al., *Églises et État en Alsace et en Moselle. Changement ou fixité ?* Études publiées sous la direction de Jean SCHLICK, Cerdic-Publications, Coll. Hommes et Église, no 9, Strasbourg, 1979, 354 pages.

Travaux universitaires

- TOURE Amany Jean-Rostand, *Église-Famille de Dieu et protection sociale des prêtres en Côte d'Ivoire : contribution à l'ecclésiologie africaine et perspectives pastorales*, Thèse pour le grade de docteur en Théologie Catholique, Université de Strasbourg, 31 mars 2015 sous la direction de KNAEBEL Simon , 535 pages.

Articles de périodiques imprimés

- AFAN Mawuto Roger, *Valeurs éthiques impliquées dans le concept « d'Église-Famille »* dans *REVUE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (RUCAO), Le Synode africain, 10 ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêts, bilan et perspectives, Numéro spécial*, Abidjan, 2004, n°20, p. 134.
- BERE Zacharie, *La charte africaine des droits de l'homme et des peuples. Quels défis pour l'Église d'Afrique ? REVUE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (RUCAO), Le Synode africain, 10 ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêts, bilan et perspectives, Numéro spécial*, Abidjan, 2004, n°20, page 161 ;
- GAZOA Germain, *Réalités africaines dans Ecclesia in Africa et défis actuels de l'Église-Famille de Dieu, REVUE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE*

DE L'OUEST (RUCAO), Le Synode africain, 10 ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêts, bilan et perspectives, Numéro spécial, Abidjan, 2004, n°20, page 35.

- KUSIÉLÉ DABIRÉ Jean-Marie, *Approche dogmatique et pastorale de l'Église Famille de Dieu (10 ans après le Synode africain), REVUE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (RUCAO), Le Synode africain, 10 ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêts, bilan et perspectives, Numéro spécial,* Abidjan, 2004, n°20, p. 86.
- *La Documentation catholique* (*DC*) du 16 juin 1963, n° 1402, col. 816-817
- *La Documentation Catholique* (*DC*) du 29 mars 1959, n° 1300, col. 387-388.
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 10 mai 1959, n° 1385, col. 589-590.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 15 décembre 1963, n° 1414, col. 1635. !
- *La Documentation catholique* (*DC*), 15 février 1959, n° 1297, col. 197-198
- *La Documentation catholique* (*DC*), 15 mars 1964, n° 1420, col. 359-361.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 16 février 1964, n° 1418, col. 225-228.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 16 janvier 1966, n° 1463, col. 97.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 16 janvier 1966, n° 1463, col. 111.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 17 avril 1966, n° 1469, col. 673-676
- *La Documentation catholique (DC)*, 17 octobre 1965, n° 147, col. 1811-1813
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 18 février 1962, n° 1370, col. 228.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 19 décembre 1965, n° 1461, col. 2133.
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 19 juin 1960, n° 1330, col. 705-707.
- *La Documentation catholique (DC)*, 19 novembre 1967, n° 1505, col. 1923-1933.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 1er mars 1964, n° 1419, col. 333-342.
- *La Documentation catholique (DC)*, 2 février 1964, n° 1417, col. 187-195.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 2 janvier 1966, n° 1458, col. 2.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 2 janvier 1966, n° 1462, col. 17.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 20 décembre 1964, n° 1438, col. 1649
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 20 octobre 1963, n° 1410, col. 1347-134.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 21 janvier 1959, n° 1306, col. 769.
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 21 janvier 1962, n° 1368, col. 102.

- *La Documentation catholique* (*DC*), 21 juin 1959, n° 1306, col. 782.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 21 novembre 1965, n° 1459, col. 1921.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 21 novembre 1965, n° 1459, col. 1933.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 3 octobre 1965, n° 1456, Col. 1663-1668.
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 4 novembre 1962, n° 1387, col. 1379
- *La Documentation catholique* (*DC*), 4 octobre 1964, n° 1433, col. 1226.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 5 avril 1964, n° 1964, col. 441-442.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 5 décembre 1965, n° 1460, col. 2517.
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 5 janvier 1964, n° 1415, col. 1-10
- *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, n° 1437, col. 1542.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 6 décembre 1964, n° 1437, Col. 1537-1546.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 6 février 1966, n° 1464, col. 193.
- *La Documentation Catholique* (*DC*), 6 janvier 1963, n° 1391, col. 7-12.
- *La Documentation catholique (DC)*, 6-20 août 1967, n° 1417, col. 1308-1383.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 7 novembre 1965, n° 1458, col. 1825.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 7 novembre 1965, n° 1458, col. 1833.
- *La Documentation catholique* (*DC*), 7 octobre 1962, n° 1385, col. 1227-1229.
- QUENUM Alphonse, *L'inculturation : une chance ou un piège pour l'avenir ?, REVUE DE L'UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE L'AFRIQUE DE L'OUEST (RUCAO), Le Synode africain, 10 ans après. L'Église-Famille de Dieu. Intérêts, bilan et perspectives, Numéro spécial,* Abidjan, 2004, n°20, p. 33
- *UFRACI info*, n.002, Août-Septembre 2015

Sites web consultés

- https://fr.wikipedia.org/wiki/Immacul%C3%A9 Conception, consulté le 8 février 2018.
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Assomption de Marie, consulté le 8 février 2018.
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Alfredo_Ottaviani, consulté le 17 janvier 2017.
- https://fr.wikipedia.org/wiki/Domenico_Tardini, consulté le 17 janvier 2017.

- https://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150215_omelia-nuovi-cardinali.html, consulté le 22 mars 2016.
- http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2015/documents/papa-francesco_20150215_omelia-nuovi-cardinali.html, consulté le 22 mars 2016.
- http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2015/july/documents/papa-francesco_20150708_ecuador-religiosi.html, consulté le 31 mars 2016.
- http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/homilies/2016/documents/papa-francesco_20160324_omelia-crisma.html, consulté le 1er mai 2016.
- http://w2.vatican.va/content/francesco/fr/speeches/2013/september/documents/papa-francesco_20130921_intervista-spadaro.html/, consulté le 12 mars 2016.
- https://news.abidjan.net/flasf-infos/64800.html, consulté le 7 mai 2018.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE 1

REMERCIEMENTS 4

ABRÉVIATIONS ET SIGLES UTILISÉS 5

INTRODUCTION GÉNÉRALE 6

UN REGARD SUR L'ÉGLISE-FAMILLE 13

DE DIEU EN AFRIQUE 13

CHAPITRE PREMIER 15

L'APPROCHE ANTHROPOLOGIQUE DE LA FAMILLE AFRICAINE 15

I. Comment est perçue la famille africaine ? 15

1. La famille élargie et/ou la famille nucléaire ? 16

2. La famille-fraternité 17

II. Quelques caractéristiques ou valeurs de la famille africaine 18

1. Le respect du chef de famille (le respect de l'autorité des aînés) 18

2. La socialisation 18

3. La solidarité 19

III. Les limites de la famille africaine 20

1. L'autoritarisme paternel 20

2. L'affirmation du groupe au détriment de l'individu 21

3. L'émergence d'un individualisme naissant 22

CHAPITRE DEUXIÈME 24

LA DIMENSION THÉOLOGIQUE DE LA FAMILLE 24

I. Le fondement trinitaire 24

1. La paternité de Dieu 24

2. La dimension christologique 26

3. La dimension pneumatologique 26

II. Le fondement ecclésiologique 27

1. La Parole de Dieu 27

2. Les sacrements de baptême et de l'eucharistie 29

2.1. Le sacrement de baptême 29

2.2. Le sacrement de l'eucharistie 31

3. La Fraternité dans le Nouveau Testament : Matthieu 23, 1-12 33

III. La Sainte Famille de Nazareth, modèle de l'Église-Famille de Dieu 35

1. La Sainte Famille, une famille pieuse 35

2. La Sainte Famille, une famille d'amour 36

3. La Sainte Famille, une famille solidaire 36

CHAPITRE TROISIÈME 38

ÉVOLUTION DE LA NOTION DE L'ÉGLISE-FAMILLE DE DIEU DE VATICAN II AU SYNODE AFRICAIN DE 2009 38

I. Une ecclésiologie de communion à Vatican II 38

1. La dimension trinitaire et eschatologique de l'ecclésiologie de communion .. 39

2. L'ecclésiologie de communion, une communauté de frères 40

II. La notion de l'Église-Famille de Dieu selon les Synodes africains de 1994 et de 2009 41

1. Le Synode africain de 1994 41

2. Le Synode africain de 2009 42

III. L'Église-Famille de Dieu chez les théologiens Africains 45

1. L'Église-fraternité 45

2. L'articulation Église-famille/Église-fraternité 47

3. L'Église-Famille de Dieu 48

DEUXIÈME PARTIE 52

LE MINISTÈRE PRESBYTÉRAL AU CONCILE VATICAN II :
« PRESBYTERORUM ORDINIS » 52

CHAPITRE PREMIER : LE CONCILE VATICAN II 54

I. Le contexte religieux de Vatican II 56

1. Les mouvements préconciliaires 58

1.1. Le mouvement liturgique 58

1.2. Le mouvement biblique 60

1.3. Le mouvement patristique 63

1.4. Le mouvement marial 64

1.5. Le mouvement œcuménique 65

1.6. Le mouvement pour l'apostolat des laïcs 66

2. L'Année Sainte 1950 67

II. L'annonce de Vatican II 68

1. La surprise de Jean XXIII 69

2. La préparation du concile 77

2.1. La période ante-préparatoire 77

2.2. La période préparatoire 79

3. Le déroulement de Vatican II 81

3.1. La première session (11 octobre 1962 – 8 décembre 1962) 82

3.2. La deuxième session (29 septembre 1963 - 4 décembre 1963) 84

3.3. La troisième session (14 septembre 1964 – 21 novembre 1964) 87

3.4. La quatrième session (14 septembre 1965 – 8 décembre 1965) 89

CHAPITRE DEUXIÈME 93

LE MINISTÈRE PRESBYTÉRAL DANS LES DOCUMENTS CONCILIAIRES DE VATICAN II 93

I. LA PRÉSENTATION DE PRESBYTERORUM ORDINIS 94

1. Le presbytérat dans la mission de l'Église 94

1.1. La nature du presbytérat 95

1.2. Les conditions des prêtres dans le monde 95

2. Le ministère des prêtres 95

2.1. Les fonctions des prêtres 96

2.1.1. La fonction d'enseignement 96

2.1.2. La fonction de sanctification 96

2.1.3. La fonction de gouvernement 96

2.2. Les relations des prêtres avec les autres membres du Peuple de Dieu 97

2.2.1. Les relations prêtres-évêques 97

2.2.2. Les relations au sein du presbyterium 97

2.2.3. Les relations prêtres/laïcs 98

2.3. La répartition des prêtres et les vocations sacerdotales 99

2.3.1. La répartition des prêtres 99

2.3.2. Le souci des prêtres pour les vocations sacerdotales 99

3. La vie des prêtres 100

3.1. La vocation des prêtres à la perfection 100

3.2. Les exigences spirituelles particulières dans la vie des prêtres 101

3.3. Les moyens au service de la vie des prêtres 102

Conclusion-exhortation 103

II. LE COMMENTAIRE DE PRESBYTERORUM ORDINIS 104

1. Le ministère presbytéral, participation au sacerdoce du Christ 104

1.1. L'origine et la configuration christologiques du ministère presbytéral..... 104

1.2. La participation à l'unique sacerdoce du Christ 110

1.3. Les prêtres, ministres et serviteurs du Christ pour agir en sa Personne 112

2. Le ministère presbytéral, ministère de l'Église 114

2.1. La construction et l'édification de l'Église 115

2.2. Les prêtres, serviteurs du Peuple de Dieu..... 115

2.3. Le ministère presbytéral, ministère ecclésial 116

3. Le ministère presbytéral et son lien à l'Ordre épiscopal..... 117

3.1. La coopération à l'Ordre épiscopal..... 118

3.2. La communion hiérarchique..... 119

3.3. Le ministère presbytéral, *subordinato gradu* à l'Ordre épiscopal..... 120

III. Le ministère presbytéral dans les autres documents : Lumen gentium, Gaudium et spes, Christus Dominus, Ad gentes, Sacrosanctum concilium, Apostolicam actuositatem, Unitatis redintegratio..... 121

1. Le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun..... 122

2. Le lien du ministère presbytéral avec l'épiscopat..... 126

3. Le lien du ministère presbytéral avec les laïcs..... 130

CHAPITRE TROISIÈME..... 138

L'ÉVOLUTION DE LA FIGURE DU MINISTÈRE PRESBYTÉRAL..... 138

I. Le ministère presbytéral à Trente 138

1. Le contexte historico-théologique de la Réforme et sa conception du ministère presbytéral : Luther et Calvin..... 139

1.1. Le contexte historico-théologique..... 139

1.2. La conception des Réformateurs du sacrement de l'ordre 144

1.2.1. Le sacrement de l'ordre chez Luther..... 144

1.2.2. Le sacrement de l'ordre chez Calvin 156

2. Le sacrement de l'ordre à Trente (le ministère presbytéral) 165

II. L'analyse comparative entre Trente et Vatican II 187

1. Les convergences 187

1.1. Un contexte de réforme 187

1.2. Le ministère presbytéral, un souci commun et un effort de réflexion sur l'identité des prêtres 188

1.3. L'ordre, un sacrement conférant une grâce propre 189

1.4. Une reprise de Trente par Vatican II 190

2. Les divergences 190

2.1. Le contexte général 191

2.1.1. Le contexte socio-politique 191

2.1.2. Le contexte religieux 192

2.2. La nature des conciles de Trente et de Vatican II 193

2.3. Le point de départ des deux conciles : L'origine de l'identité des prêtres 195

2.4. Le vocabulaire des conciles de Trente et de Vatican II 196

2.5. La triple fonction presbytérale à Trente et à Vatican II 198

3. Le dépassement de Vatican II 199

3.1. La dimension apostolique 199

3.2. Le lien entre la consécration et l'apostolat 200

3.3. La corrélation entre la dimension théocentrique et la dimension anthropocentrique du ministère presbytéral 201

III. Le ministère presbytéral post-Vatican II 202

1. Les positions récentes du Magistère 202

1.1 Le ministère presbytéral chez saint Jean-Paul II 203

1.1.1. Les prêtres, don de Dieu 203

1.1.2. Les prêtres configurés au Christ 204

1.1.3. Les prêtres, ministres de l'eucharistie 204
1.2. Le ministère presbytéral chez Benoît XVI 205
1.2.1. Le sacerdoce des prêtres, don de Dieu 205
1.2.2. Les prêtres, sacrement du Christ 205
1.2.3. Les prêtres, serviteurs du Christ et de l'homme 206
1.3. Le ministère presbytéral chez le pape François 207
1.3.1. Le ministère des prêtres, un ministère de la miséricorde 207
1.3.2. Le ministère des prêtres, un ministère de service 209
1.3.3. Le ministère des prêtres et les défis sociaux 211
1.4. Le ministère presbytéral chez la Congrégation pour le clergé 213
1.4.1. Le sacerdoce ministériel comme don 213
1.4.2. La configuration des prêtres au Christ 213
1.4.3. Le ministère des prêtres, ministère de la nouvelle évangélisation 214
2. Le point de vue de théologiens contemporains 214
2.1. Un retour en arrière : la valorisation de la figure tridentine des prêtres ? 215
2.2. De nouvelles approches : le point de vue de Sesboüé 217
TROISIÈME PARTIE 220
CHAPITRE PREMIER 223
LES ENJEUX THÉOLOGIQUES 223
I. Les prêtres Ivoiriens, *« universae fratibus »*, témoins de l'espérance 223
1. De la paternité à la fraternité des prêtres Ivoiriens 223
2. Les prêtres Ivoiriens, témoins de l'espérance 231
II. L'exercice de la triple fonction sacerdotale 234
1. L'annonce de la Parole 234
1.1. L'homélie 239
1.2. La catéchèse 257

2. La sanctification par le sacrement de l'eucharistie 273

2.1. Les prêtres se sanctifient dans l'eucharistie 274

2.1.1. L'eucharistie est une prière d'action de grâces 275

2.1.2. L'eucharistie sacrifice de sanctification 276

2.2. Les prêtres œuvrent à la sanctification du Peuple de Dieu 289

3. Le gouvernement 291

III. Les conseils évangéliques sont-ils encore d'actualité ? 296

1. L'obéissance 299

2. La pauvreté 310

3. Le célibat 317

I. L'ecclésialité du ministère presbytéral 351

2. Le ministère des prêtres est-il une nécessité pour l'Église aujourd'hui ? 352

II. La fraternité sacerdotale en Côte d'Ivoire : l'Union Fraternelle du Clergé Ivoirien (UFRACI) 356

1. Historique (date de création, les pionniers, les buts et les moyens, la méthodologie) 357

2. Les difficultés rencontrées et les solutions (ce qui a été fait : les actions menées) 358

3. Ce qui reste à faire ou perspectives d'avenir 359

III. Le rapport prêtres/laïcs 360

1. Les ministères des prêtres et des laïcs dans un rapport de collaboration 361

2. Les raisons de rapports conflictuels entre prêtres et laïcs 367

3. Que faire pour améliorer les relations entre prêtres et laïcs 369

IV. Pour une ecclésiologie africaine du ministère presbytéral : une ecclésiologie de l'accompagnement 373

1. **L'initiation 375**

2. **Le compagnonnage ou l'accompagnement et le dialogue..... 376**

3. **L'hospitalité et le partage..... 377**

CONCLUSION GÉNÉRALE 379

BIBLIOGRAPHIE 383

TABLE DES MATIÈRES 398

TABLE DES MATIÈRES 398

Université de Strasbourg

Kouassi Sylvain N'GUESSAN

Le ministère presbytéral dans l'église – Famille de Dieu

Le présent travail se voudrait être la première approche systématique et ecclésiologique sur le ministère des prêtres Ivoiriens en vue d'une auto-critique nécessaire. La crédibilité et la pertinence de leur message en dépendent. Il s'agit de déceler dans la réalité de la famille africaine et dans le concept de l'Église-Famille de Dieu, des éléments clé capables de nous permettre de déterminer un visage des prêtres Ivoiriens pour une Église plus proche des hommes et femmes de la Côte d'Ivoire. Nous pensons que le point d'ancrage sur lequel nous pourrions nous appuyer est la fraternité. Ainsi, pour nous, l'image des prêtres « frères » serait plus expressive dans l'optique d'une théologie de l'Église-Famille de Dieu en Côte d'Ivoire car la dimension fraternelle de leur ministère les inciterait à se mettre au service du peuple de Dieu. Notre raisonnement pourrait se solder par l'induction d'une possible ecclésiologie africaine du ministère des prêtres. Cette ecclésiologie pourrait être perçue comme une ecclésiologie de l'accompagnement de frères et sœurs en marche vers le Père, comportant la notion de mouvement, de dynamisme. L'Église d'Afrique est appelée à devenir une Église de la proximité, témoin de la présence de Dieu au cœur de l'humanité.

Mots clés : approche systématique et ecclésiologique ; ministère des prêtres ; famille africaine ; l'Église-Famille de Dieu ; fraternité ; théologie de l'Église-Famille de Dieu ; ecclésiologie africaine ; ecclésiologie de l'accompagnement ; mouvement ; dynamisme

This work aims to be the first systematic and ecclesiological approach to the ministry of Ivorian priests with a view to necessary self-criticism. The credibility and relevance of their message depend on it. It is a question of detecting in the reality of the African family and in the concept of the Church-Family of God, key elements capable of enabling us to determine a face of the Ivorian priests for a Church closer to the men and women of the Côte d'Ivoire. We believe that the anchor on which we can rely is brotherhood. Thus, for us, the image of the "brother" priests would be more expressive from the perspective of a theology of the Church-Family of God in Côte d'Ivoire because the fraternal dimension of their ministry would encourage them to put themselves in the. Service of the people of God. Our reasoning could result in the introduction of a possible African ecclesiology from the ministry of priests. This ecclesiology could be perceived as an ecclesiology of the accompaniment of brothers and sisters on the way to the Father, embracing the notion of movement, of dynamism. The Church of Africa is called upon to become a Church of proximity, witness to the presence of God at the heart of humanity.

Keywords: systematic and ecclesiological; ministry of priests; African family; Church-Family of God; fraternity; theology of the Church-Family of God ; African ecclesiology; ecclesiology of the accompaniment; movement, of dynamism.