
Les effets du sacrement de l'ordre après la crise des abus

Mémoire réalisé par
Philippe Berrached

Promoteur
Arnaud Join-Lambert

Lecteurs
Louis-Léon Christians
Joseph Famerée

Année académique 2020-2021

REMERCIEMENTS

Je voudrais exprimer ma profonde gratitude envers le Professeur Arnaud Join-Lambert, promoteur de ce mémoire pour l'aide qu'il a pu me fournir par ses conseils de grandes qualités ainsi que son intérêt pour le sujet.

Je saisis également l'occasion pour exprimer mes remerciements à ma Congrégation, les Augustins de l'Assomption, pour me permettre de faire cette recherche théologique.

Je voudrais exprimer ma reconnaissance à mes amis qui m'ont apporté en plus leur aide, un soutien moral et intellectuel.

Et enfin, je remercie Marjana Mandi, André Brombart et Laurent Bodart, pour la relecture de ce mémoire.

Table des matières

INTRODUCTION.....	5
MÉTHODOLOGIE	6
1. LES EFFETS DU SACREMENT DE L'ORDRE DEVANT UNE CRISE PLURIELLE.	8
1.1. LA CRISE DES EFFETS DU SACREMENT DE L'ORDRE.....	9
1.1.1. DES EFFETS RAPPELÉS PAR LE CATÉCHISME DE 1992	9
A) <i>Le caractère indélébile</i>	9
B) <i>La question de la grâce</i>	11
1.1.2. UNE CRISE POST-VATICAN II	12
A) <i>Une crise anthropologique</i>	12
B) <i>Une crise christologique autour de Schillebeeckx</i>	15
1.1.3. UNE HERMÉNEUTIQUE DE VATICAN II	19
1.1.4. UNE CRISE DU MINISTÈRE PRESBYTÉRAL	21
1.1.5. UNE ÉPISCOPALISATION DE L'ÉGLISE	23
1.2. UNE NÉCESSAIRE HERMÉNEUTIQUE CHRISTOLOGIQUE	25
1.2.1. L'IMPOSITION DES MAINS : UNE HERMÉNEUTIQUE CANONIQUE	25
A) <i>La constitution apostolique Sacramentum ordinis</i>	26
B) <i>La Tradition de l'Église et la Révélation</i>	28
1.2.2. HERMÉNEUTIQUE DE CE GESTE : LA PRIÈRE CONSÉCRATOIRE.	30
1.2.3. L'HÉTÉRONOMIE DU MINISTÈRE ORDONNÉ	32
A) <i>Une affirmation de foi</i>	33
B) <i>Une christologie de l'agir du Christ</i>	34
1.3. ANALYSE ET PREMIÈRE CONCLUSION.....	37
1.3.1. UNE HABILITATION.....	37
1.3.2. LA NON RÉCEPTION DE VATICAN II.....	37
2. LES EFFETS DU SACREMENT DE L'ORDRE DEVANT LA QUESTION DES ABUS	39
2.1. LA CRISE DES ABUS COMME IMPENSÉ DE LA THÉOLOGIE	40
2.1.1. CONDITIONS ÉPISTÉMOLOGIQUES POUR UNE HISTOIRE DES ABUS	40
A) <i>Une herméneutique différenciée</i>	40
B) <i>Le travail de Claude Langlois</i>	42
C) <i>Le crime de sollicitation</i>	44
2.1.2. L'ABUS SEXUEL COMME ARCHÉTYPE DES ABUS	46
A) <i>L'abus comme paraphilie</i>	47
B) <i>L'abus sexuel comme non-consentement</i>	48
C) <i>Le passage à l'acte et la victime</i>	49
2.1.3. LA DIFFICULTÉ DE PENSER L'ABUS DANS L'ÉGLISE.....	50
2.1.4. L'ABUS DE FONCTION ENTRE ANCIENNETÉ ET NOUVEAUTÉ	52
2.2. UNE NÉCESSAIRE HERMÉNEUTIQUE EN SCIENCES HUMAINES	55
2.2.1. LE CLÉRICALISME EN ACCUSATION.....	55
A) <i>La culture cléricale</i>	56
B) <i>Les études épidémiologiques sur les abus cléricaux</i>	57
C) <i>Le cléricalisme relativisé</i>	60
2.2.2. LA RÉACTION DU MAGISTÈRE.....	61
A) <i>Le Magistère de Benoit XVI</i>	62

B) <i>Le Magistère de François</i>	64
2.2.3. LE MODÈLE BIO-PSYCHO-SOCIAL	66
A) <i>La santé mentale</i>	66
B) <i>La santé sexuelle</i>	68
C) <i>Le pouvoir</i>	71
2.2.4. LES MÉCANISMES DE LA SÉDUCTION COMME MATRICE DE L'ACTE ABUSIF	72
A) <i>La figure du prêtre séducteur</i>	73
B) <i>La séduction incestuelle</i>	75
C) <i>La séduction mystique</i>	77
2.3. ANALYSE ET SECONDE CONCLUSION	80
2.3.1. LA QUESTION DU CONSENTEMENT	80
2.3.2. L'ABUS EST VIOLATION DU CONSENTEMENT	81
2.3.3. L'ABUS EST UNE RELATION PATHOLOGIQUE	81
3. LES CONDITIONS DES EFFETS DU SACREMENT DE L'ORDRE : LE SOIN	83
3.1. LA QUALIFICATION DE L'AGIR DU CHRIST : LE SOIN	84
3.1.1. LA SPÉCIFICITÉ CLÉRICALE DES ABUS	84
3.1.2. LE POUVOIR PASTORAL	88
A) <i>Un concept foucaldien</i>	88
B) <i>La charité pastorale</i>	91
3.1.3. UNE CHRISTOLOGIE DU SOIN	93
3.1.4. LA RÉCEPTION DE CETTE CHRISTOLOGIE	95
3.2. CONDITION D'EXERCICE DE L'HABILITATION À PRENDRE SOIN	98
3.2.1. LA SEXUALITÉ	98
3.2.2. LA QUESTION DE L'INTENTION	100
3.2.3. LA QUESTION DE LA JUSTICE	103
3.3. ANALYSE ET TROISIÈME CONCLUSION	106
3.3.1. LE CONSENTEMENT AUX SOINS	106
3.3.2. LE JUSTE EXERCICE DE LA CHARITÉ PASTORALE	106
CONCLUSION GÉNÉRALE	108
PERSPECTIVES	110
BIBLIOGRAPHIE	113
MAGISTÈRE :	113
OUVRAGES :	113
ARTICLES :	115
SITES INTERNET :	118

Introduction

La crise des abus dans l'Église peut historiquement se mettre en perspective avec la crise d'identité du ministère de prêtre qui a suivi le second concile du Vatican. Le paroxysme de cette crise se situe autour de l'année 1971, où le synode sur le presbytérat cristallise les interrogations¹ et suscite diverses publications théologiques². Si la critique est bien là, une tentative de réaffirmation de l'identité du prêtre va naître, théologiquement avec Albert Chapelle³ par exemple, mais surtout magistériellement : l'année du prêtre de 2009 en sera le sommet⁴. C'est dans ce contexte, entre crise identitaire et réaffirmation, qu'apparaît la crise des abus sexuels, puis des abus de pouvoir et des abus spirituels.

Ce qui traverse cette crise polymorphe, c'est la définition que l'on donne aux ministères ordonnés. De plus, devant les abus, la critique du cléricalisme est réapparue y compris au niveau magistériel. Car, traditionnellement on définit, le ministère ordonné par la question du pouvoir. Le sacrement de l'ordre aurait pour effet de donner un pouvoir. La source de cette affirmation est une lecture littérale de Thomas. Pour lui, dans sa *Somme*, il énonce que l'effet du sacrement de l'ordre est de donner un pouvoir et une sujétion⁵. Or, on sait depuis Montesquieu que : « C'est une expérience éternelle que tout homme qui a du pouvoir est porté à en abuser. »⁶.

Le Concile Vatican II, va par ailleurs opérer un changement de paradigme théologique. Celui-ci est soulevé par les travaux de Laurent Villemin⁷. Après une recherche historique, cet auteur en vient à recommander de ne plus faire usage en théologie de la distinction entre pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction⁸. Ça sera le point de départ de notre mémoire. Car, cela constitue un tournant dans la conception des effets du sacrement de l'ordre. En disant qu'on n'utilise plus cette distinction, on ouvre un renouveau de la théologie des sacrements et de l'ecclésiologie. La conséquence est que le pouvoir d'ordre compris comme pouvoir sur

¹ COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *le ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971.

² Voir par exemple: D. OLIVIER, *Les deux visages du prêtre. Les chances d'une crise* (coll. Points chauds). Paris, Fayard, 1971 ou C. WACKENHEIM, « Le fondement théologique du sacerdoce ministériel. Une hypothèse de travail », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1970, p. 225-231.

³ A. CHAPPELLE, *Pour la vie du monde: le sacrement de l'Ordre*, Bruxelles, Lessius, 1978.

⁴ www.annussacerdotalis.org

⁵ Saint THOMAS, *Somme de Théologie*, Tertia pars, question 34, article 1, 1.

⁶ C. de MONTESQUIEU, *De l'esprit des Lois*, tome 1, chapitre 4.

⁷ L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, histoire théologique d'une distinction, coll. Cogitatio fidei, n 228, Le cerf, 2003.

⁸ A. BORRAS, « Ordre et juridiction: les enjeux théologiques actuels de l'histoire d'une distinction. À propos d'un ouvrage récent », dans *Revue Théologique de Louvain* (2004), p. 495-509.

l'eucharistie, où l'ordonné avait le pouvoir d'administrer ou pas les sacrements, devient difficile à comprendre, car la raison d'être du sacrement de l'ordre est désormais la communauté et les missions de sanctification, de gouvernement et d'enseignement à l'égard de cette communauté. On perçoit que la question de l'identité, ou mieux de la définition du sacrement de l'ordre est au cœur d'une problématique plus large.

Méthodologie

De plus, la crise des abus est venue complexifier cette question. Pour comprendre cette crise, on pourrait travailler sur une affaire singulière (les frères Philippe, Bernard Preynat) ou encore sur une congrégation particulière (Frères de Saint-Jean, Légionnaires du Christ), autre possibilité, travailler sur un corpus déterminé, comme l'enquête du Journal *La Croix*⁹ ou les auditions des commissions indépendantes¹⁰ traitant de ces cas. On utiliserait alors des méthodes d'analyses systémiques visant à montrer le système d'abus et les réponses ou non réponses de la part des acteurs ecclésiaux. Pour autant la théologie peut apporter un éclairage particulier dans cette crise. En effet,

« l'apparition de nombreux cas d'abus sexuels de la part de prêtres (et d'évêques) a conduit à se demander si la théologie même du ministère ordonné a pu y contribuer et a besoin d'une profonde réélaboration; en même temps, le « cléricalisme » vilipendé, sans beaucoup de nuances, est devenu la principale déformation des pathologies ministérielles et l'objectif prioritaire des différentes réformes ecclésiales »¹¹.

Assurément l'élément sacramentel est en crise et nécessite une réélaboration. Est-il pour autant responsable en partie des abus ? En y répondant oui, il y'a peut-être là un enjeu caché : celui d'une réélaboration radicale des ministères ordonnés. Car, la crise des abus, nous l'avons dit est à mettre en parallèle avec les débats, compliqués sur le ministère ordonné. Sans cette mise en perspective on ne peut comprendre la critique du cléricalisme que d'une manière partielle. C'est au travers d'une vision de l'histoire de la théologie des ministères après Vatican II que l'on perçoit les enjeux d'une définition des ministères ordonnés¹². Par exemple, pour Ignace Bertem :

⁹ Il y a eu plus de 5 000 courriers des lecteurs à la consultation « Réparons l'Église », lancée en mars 2019 par La Croix et Le Pèlerin. La consultation comportait un questionnaire et un espace libre de réponse. Une synthèse est publiée par D. GREINER, *Réparons l'Église*, Montrouge, Bayard, 2020.

¹⁰ Les rapports scientifiques des États-Unis (2004, John Jay Institute), de l'Irlande (The Ryan Report and Murphy Report, les deux en 2009), de la Belgique (Adriaenssens, 2010), des Pays-Bas (Deetman, 2011), d'Australie (Royal Commission, 2017) et d'Allemagne (MHG Study, 2018) ou encore les travaux de la CIASE.

¹¹ S. DEL CURA ELENA, « Le caractère sacramentel du ministère ordonné Sur quelques difficultés de compréhension, une approche théologique », *Communio*, vol. 267, no. 1, 2020, p. 99.

¹² Pour faciliter ce mémoire, on parlera principalement du ministère presbytéral.

« il faut reposer les questions de façon beaucoup plus radicale : de quoi aujourd'hui les communautés chrétiennes ont-elles besoin pour vivre et célébrer leur foi, compte tenu de la raréfaction des vocations presbytérales ? Le ministère presbytéral tel qu'il est défini aujourd'hui est, en effet, incapable de répondre réellement à cette question si on centre tout sur lui »¹³.

On comprend ici que la question des abus et sa réponse, pour l'auteur, nécessite une réélaboration radicale. On le voit, il est nécessaire de voir plus clair dans cette crise polymorphe : crise des identités, crise du pouvoir, crise des abus. L'enjeu, que nous voyons avant de réélaborer, est avant tout un enjeu de définitions. Qu'est-ce qu'un ministre ordonné ? Qu'est-ce que le sacrement de l'ordre ? Qu'apporte-t-il ? D'autres questions sont en parallèle : Qu'est-ce qu'un abus ? Qu'est-ce qu'un abuseur ? Et plus loin, qu'est-ce que la crise des abus révèle de la crise des ministères ? Les abus, peuvent-ils révéler par contraste, une facette des ministères ordonnés ?

Pour cela, notre mémoire va s'attacher dans un premier temps à définir ce que sont les effets du sacrement de l'ordre. Tâche complexe, car comme nous l'avons dit, le ministère ordonné est en crise. Dans un second temps, nous allons définir ce qu'est un abus. Cela nous permettra de comprendre ce qu'est un abus et pourquoi il a été difficile pour le Magistère voire la théologie de le percevoir. Enfin nous allons qualifier la relation pastorale entre ministre ordonné et les personnes, pour découvrir une ébauche de solution théologique.

Au terme de ce mémoire, nous aurons donc défini les effets du sacrement de l'ordre, puis défini ce qu'est un abus. L'enjeu sera de clarifier les termes du débat, dans ce contexte de crise polymorphe. Avec la troisième partie, nous allons après cette clarification, apporter de brefs éléments pour comprendre la tâche des ministres ordonnés dans ce contexte.

Enfin, le travail de ce mémoire est ingrat. Devant l'immensité du sujet et donc son traitement nécessairement limité, il peut parfois prêter à l'idée d'une déception. Nous sommes en présence d'un objet d'étude vaste et les perspectives sont immenses. Avant d'entrer concrètement, dans notre mémoire, il est nécessaire de penser aux nombreuses personnes blessées « par l'Église » par des abus de toute sorte : physiques, sexuels, spirituels ou de pouvoir. A l'heure où nous écrivons ces pages, est révélé au Canada, le scandale des pensionnats. Sans que nous ne parlions directement de toutes les victimes, celles-ci sont derrière ce mémoire. Ces choix invitent surtout à la modestie.

¹³ I. BERTEM, conférence *L'Église ébranlée: comprendre et agir*, Bruxelles, 2 décembre 2019, https://www.dominicains.be/Pdf/Eglise_en_crise.pdf

1. Les effets du sacrement de l'ordre devant une crise plurielle.

Comme énoncé dans l'introduction, notre recherche se situe non pas dans l'exposé d'un cas, ou un ensemble de cas pour une situation donnée, mais sur un élément de la crise : les effets du sacrement de l'ordre. Ils font partie des éléments à charge dans la crise des abus. L'hypothèse serait la suivante :

« une définition du ministère de prêtre par trop exclusivement liée à un pouvoir sur le corps eucharistique et ecclésial du Christ, peut conduire à un déséquilibre dans la perception de ce qu'est un prêtre et (...) constitue un terreau potentiellement favorable aux dérives de ce pouvoir, sous forme d'abus sur les corps propres des fidèles »¹⁴.

Autrement dit, les effets du sacrement de l'ordre, ou plus exactement leur herméneutique, seraient en cause. L'hypothèse s'appuie sur un processus historique qui se serait développé « à partir du tournant scolastique, canonisé à Trente dans le contexte difficile de la controverse protestante, à une montée en puissance de l'association, de plus en plus forte voire exclusive, entre ministère presbytéral et pouvoir sur les espèces, donc du corps eucharistique »¹⁵.

Cette hypothèse se doit d'être analysée dans un cadre plus holistique. L'histoire de la théologie du sacrement de l'ordre est une histoire en construction¹⁶, où l'enjeu des questions actuelles est marquant¹⁷. Pour vérifier l'hypothèse d'un lien entre les effets du sacrement de l'Ordre et abus, dans cette première partie nous allons :

- D'une part, voir comment les effets sont perçus depuis le concile Vatican II, pour comprendre s'il s'agit bien d'un processus historique qui serait aussi linéaire. Nous y découvrirons que les ministères ordonnés sont dans une situation de crise.
- D'autre part, voir ensuite quelle herméneutique est possible aujourd'hui pour aboutir à une définition des effets du sacrement de l'ordre, théologiquement correcte.

¹⁴ G. DROUIN, *Scandales dans l'Église, des théologiens s'engagent*, Paris, Cerf, 2020, p.100.

¹⁵ G. DROUIN, *Scandales dans l'Église, des théologiens s'engagent*, p.101. voir aussi pour la question œcuménique S. DEL CURA SANTIAGO, « le caractère sacramentel du ministère ordonné », p.100.

¹⁶ Pour un point de vue dogmatique voir L. OTT, *Le Sacrement de l'ordre*, Paris, Cerf, 1971, pour un point de vue scripturaire C. PERROT, *Après Jésus- le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, édition de l'Atelier, 2000.

¹⁷ En particulier dans notre mémoire nous utilisons, E. SCHILLEBEECKX, *le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981. Sa relecture historique et scripturaire sera critiquée par P. GRELOT dans *Église et ministère- pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx*, Paris, Cerf, 1983.

1.1. La crise des effets du sacrement de l'ordre

Les effets du sacrement de l'ordre sont en situation de crise, nous allons les examiner dans une chronologie décroissante. Et ce en partant de la définition du Catéchisme de 1992 pour arriver au concile Vatican II. L'avantage ici, est d'opérer une archéologie de la crise. Il s'agit de relever les éléments de celle-ci. Nous allons comprendre que le processus hypothétique d'un pouvoir des ministres ordonnés n'est pas aussi clair. Si la question du pouvoir apparaît bien, c'est surtout un élément en crise.

1.1.1. Des effets rappelés par le catéchisme de 1992

Les effets du sacrement de l'ordre sont définis par le catéchisme de l'Église catholique du n°1581 au n°1589. L'article se subdivise en deux parties, d'une part « le caractère indélébile » (1581-1584) et d'autre part, la « grâce du Saint-Esprit » (1585-1589). Il s'agit là d'une reprise traditionnelle dont la source se trouve dans la théologie augustinienne. Il est nécessaire ici de rappeler qu'il y a certes une question ecclésiologique qui est en jeu, mais surtout une question anthropologique où le rapport entre la grâce et la nature humaine est en cause.

A) Le caractère indélébile

Le n°1581 définit le caractère comme configuration « au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instrument du Christ pour son Église». Il confère ainsi un caractère spirituel indélébile¹⁸, qui est une nouvelle participation au sacerdoce du Christ, afin de servir comme son instrument. Par conséquent, ce sacrement « ne peut pas être réitéré ni conféré temporairement »¹⁹. Dès lors, le ministre ordonné administre valablement les sacrements, même s'il est lui-même un ministre indigne, c'est-à-dire non vertueux éthiquement, car « c'est le Christ qui agit et opère le salut à travers le ministre »²⁰. On fait ainsi référence à saint Augustin :

« Quant au ministre orgueilleux, il est à ranger avec le diable. Le don du Christ n'en est pas pour autant profané, ce qui s'écoule à travers lui garde sa pureté, ce qui passe par lui reste limpide et vient jusqu'à la terre fertile. [...] La vertu spirituelle du sacrement

¹⁸ CEC 1582.

¹⁹ CEC 1582, citant le Concile de Trente, DS 1767 et LG 21.

²⁰ CEC 1584.

est en effet pareille à la lumière : ceux qui doivent être éclairés la reçoivent dans sa pureté et, si elle traverse des êtres souillés, elle ne se souille pas »²¹ .

S'agit-il ici d'un prolongement de la théologie de saint Augustin ou plutôt a-t-on besoin de saint Augustin pour faire une herméneutique du caractère ?

Car, Augustin répond à une objection donatiste qui défend que les ministres du Christ doivent être des justes. Cette affirmation lie l'effet des sacrements et donc de la grâce à la vertu des ministres. Un ministre vertueux produirait la grâce et la validité des sacrements. Un ministre vicieux ne produirait ni grâce, ni sacrement valide. En effet, la doctrine donatiste donnait une prépondérance aux vertus et à la sainteté personnelle du ministre²². C'est une question d'herméneutique biblique qui est aussi en cause. Pour les donatistes, l'Écriture fondait la nécessité de la sainteté du ministre²³. Ainsi, le verset de l'Ecclésiaste « Tel est le chef de la cité, tels habitants »²⁴ , ou encore « Celui qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit »²⁵. Augustin y répond dans son commentaire de l'Évangile de Jean, en partant de l'image de la colombe²⁶. « Celui qui baptise dans l'Esprit », c'est le Christ et lui seul. Aussi, pour Augustin l'enjeu est « christologique ». A la différence des donatistes pour qui l'enjeu est moral et in fine « ecclésiologique ». Bien qu'il faille être prudent avec ces catégories qui s'avèrent anachroniques, nous devons reconnaître deux choses. D'une part, la reconnaissance du baptême est un respect envers le Christ. D'autre part, tenir la pureté des ministres comme pères des Baptisés est un enjeu de pouvoir. Or, pour Augustin, le Christ prime sur la vertu de ses ministres.

On conclura donc avec Augustin que le caractère est avant tout une question christologique. Thomas d'Aquin énonçait ainsi que le caractère persiste chez les élus et chez les réprouvés, pour la gloire des premiers et la confusion des seconds²⁷. Thomas s'appuie ici sur Augustin dans son commentaire sur Jean. Il conclut ainsi :

« Si les ministres de l'Église purifient de leurs péchés les hommes qui s'approchent des sacrements, et s'ils leur confèrent la grâce, ce n'est pas par leur vertu, mais c'est le Christ qui, par son pouvoir, réalise ces effets en utilisant ses ministres comme instruments. Aussi

²¹ Saint AUGUSTIN, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, 5, 15, in B.A., 71, p.327. Tr. M-F BERROUARD. Saint Augustin avait déjà utilisé cette image à propos du baptême, *Du Baptême*, 3, 10-15 et 4, 20-27, in BA, 29, P. 196 et 304.

²² Le ministre du baptême était considéré par les donatistes comme le père des baptisés.

²³ Saint AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, 2, 4, 8, in B.A. n°28, p. 284.

²⁴ Eccl, 10,2.

²⁵ Saint AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, 2, 11, 23, in B.A. n°28, p. 301, Jn 3, 6.

²⁶ Jean, 1, 32-33 « J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et il demeura sur lui. Et moi, je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : "Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, celui-là baptise dans l'Esprit Saint." »

²⁷ Saint THOMAS, *Somme Théologique*, III^o pars, Q 64, a. 5, ad.3.

le résultat produit en ceux qui reçoivent les sacrements ne les fait-il pas ressembler aux ministres, mais les configurent au Christ »²⁸.

On peut donc conclure que le destinataire de la grâce du caractère est le fidèle et non l'ordonné.

Observons ici un élément important. La non réitération et l'indélébilité du caractère est ce qui le distingue de la grâce. Donc si le caractère persiste, comme nous venons de le dire, pour les fidèles, la grâce sacramentelle persiste-t-elle pour le ministre vicieux ? Ainsi, gardons la question posée par Santiago del Cura Elena « l'apparition de nombreux cas d'abus sexuels de la part de prêtres a conduit à se demander si la théologie du ministère de prêtre ordonné a pu contribuer »²⁹ à l'éclosion d'abus ? Il s'agit ici de poser la question si la doctrine du caractère favorise-t-elle des personnes abusives³⁰.

B) La question de la grâce

Le sacrement de l'ordre augmente la grâce sanctifiante et confère la grâce spécifique sacramentelle, qui « est celle d'une configuration au Christ Prêtre, Maître et Pasteur dont l'ordonné est constitué ministre »³¹. Les évêques et les prêtres reçoivent le pouvoir d'agir *in persona Christi Capitis*, « en la personne du Christ Tête ». Toutefois, pour « l'évêque, c'est d'abord une grâce de force (« L'Esprit qui fait des Chefs » [...]) : celle de guider et de défendre avec force et prudence son Église comme un père et un pasteur, avec un amour gratuit pour tous et une prédilection pour les pauvres, les malades et les nécessiteux. Cette grâce le pousse à annoncer l'Évangile à tous, à être le modèle de son troupeau, à le précéder sur le chemin de la sanctification en s'identifiant dans l'Eucharistie avec le Christ Prêtre et Victime, sans craindre de donner sa vie pour ses brebis »³². Le catéchisme de 1992 ajoute que « Le don spirituel que confère l'ordination presbytérale est exprimé par cette prière propre au rite byzantin. L'évêque, en imposant les mains, dit entre autres :

« Seigneur, remplis du don du Saint-Esprit celui que Tu as daigné élever au degré du sacerdoce afin qu'il soit digne de se tenir sans reproche devant ton autel, d'annoncer l'Évangile de ton Royaume, d'accomplir le ministère de ta parole de vérité, de T'offrir des dons et des sacrifices spirituels, de renouveler ton peuple par le bain de la régénération ; de sorte que lui-même aille à la rencontre de notre grand

²⁸ Saint THOMAS, *Somme Théologique*, III^o pars, Q 64, sol 1.

²⁹ S. DEL CURA SANTIAGO, « le caractère sacramentel du ministère ordonné », dans *Communio*, n° 267, 2020/1, p. 99.

³⁰ Ce que nous répondrons dans la seconde partie.

³¹ CEC 1585.

³² CEC 1586.

Dieu et Sauveur Jésus-Christ, ton Fils unique, au jour de son second avènement, et qu'il reçoive de ton immense bonté la récompense d'une fidèle administration de son ordre »³³.

Comme nous l'avons noté pour le caractère, le sacrement n'est pas réitérable. Que penser du ministre non-vertueux, entendons ici le ministre abuseur. Si on comprend que la grâce du caractère persiste chez le ministre pour le bien spirituel des sacrements, autre est ici la question de la grâce. Car celle-ci concerne la personne même du ministre. La grâce lui donne de participer au ministère du Christ non pas seulement dans l'action sacramentelle, mais dans l'action de l'annonce de la Parole, du gouvernement de l'Église et de l'action liturgique. Comprendons l'exercice ministériel. Or, c'est ici rencontrer le problème de la liberté humaine et de la grâce. Dans ce problème la participation à la grâce la « rendrait » efficace. C'est l'apport de saint Augustin. Si excessives que soient certaines formulations de sa pensée, Augustin n'a jamais opposé la grâce et la liberté, la grâce rachetant la liberté quand elle est aliénée, et la rendant efficace quand elle accomplit le bien.

Nous reviendrons dans la troisième partie sur ce point en répondant aux conditions d'exercice des effets du sacrement de l'ordre. Avant d'y répondre, nous avons besoin de savoir la situation de crise théologique dans laquelle les ministères ordonnés se trouve.

1.1.2. Une crise post-Vatican II

Car, ce rappel du catéchisme de 1992, qui clôt le second concile du Vatican, ne peut nous faire ignorer l'histoire de la réception de Vatican II. Beaucoup d'interprétations ont vu le jour que l'on peut comprendre à travers un changement de paradigme : la fin de la distinction pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction³⁴. Nous l'avons exposé dans notre introduction comme base de départ de notre mémoire. Or, ce changement de paradigme est en réalité une crise anthropologique et christologique.

A) Une crise anthropologique

Lors de l'année sacerdotale, Benoît XVI disait ainsi que :

« le prêtre n'est pas simplement le détenteur d'une charge, comme celle dont toute société a besoin afin qu'en son sein certaines fonctions puissent être remplies. Il fait en

³³ CEC 1587.

³⁴ Nous utilisons ici les travaux de L. Villemin, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction. Histoire théologique de leur distinction*. Préface par P. Valdrini. Postface par Hervé Legrand. Paris, Les Éditions du Cerf (coll. « Cogitatio Fidei », 228, 2003.

revanche quelque chose qu'aucun être humain ne peut faire de lui-même : il prononce au nom du Christ la parole de l'absolution de nos péchés et il transforme ainsi, à partir de Dieu, la situation de notre existence. Il prononce sur les offrandes du pain et du vin les paroles d'actions de grâces du Christ »³⁵.

On notera que Benoit XVI ne parle que du prêtre et non du sacrement de l'ordre. Car, « le sacerdoce n'est donc pas seulement une « charge », mais un sacrement ». Aussi, la compréhension des ministères ordonnés se fait non pas en fonction de leur charge mais en fonction du sacrement et donc des effets de ce sacrement.

Pour autant, l'affirmation de Benoit XVI peut-elle se comprendre dans la ligne du Concile Vatican II ? Son affirmation mérite d'être nuancée par la théologie des ministères issus du Concile. Ainsi, à titre d'exemple, la formation au ministère de prêtre est prévue par les canons 232 à 264 qui sont la réception³⁶ du décret *Optam Totius* dont le numéro 4 souligne que les futurs prêtres :

« seront donc préparés:

au ministère de la Parole, afin qu'ils comprennent toujours mieux la parole révélée de Dieu, qu'ils la possèdent par la méditation, et qu'ils l'expriment par leur bouche et par leurs mœurs;

au ministère du culte et de la sanctification, afin que, s'adonnant à la prière et aux saintes célébrations liturgiques, ils accomplissent l'œuvre du salut par le sacrifice eucharistique et les sacrements;

au ministère de pasteur, afin qu'ils sachent rendre présent aux hommes, le Christ, qui « n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et pour donner sa vie en rançon des multitudes » (Mc 10, 45; cf. Jn 13, 12-17) et pour que, devenus les serviteurs de tous, ils en gagnent un plus grand nombre (cf. 1 Co 9, 10). »

La lecture de ces canons et le décret *Optam Totius* montrent que la formation aux ministères ordonnés est une préparation à une charge. Aussi, Routhier constate quatre thèses possibles :

- partir du service de l'Évangile de l'Église dans le monde,
- considérer avant tout la responsabilité à cet égard de tous les membres de l'Église, femmes et hommes, avant même de poser la question particulière des ministères,
- inscrire le ministère presbytéral dans le cadre d'un ensemble de services et de ministères;

³⁵ BENOIT XVI, *Homélie Pour la clôture de l'année sacerdotale*, 11 juin 2010 http://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/homilies/2010/documents/hf_ben-xvi_hom_20100611_concl-anno-sac.html.

³⁶ G. ROUTHIER, « Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*. Débats inachevés et questions pendantes », dans *Revue théologique de Louvain*, 45 (2014), p. 25-51.

- développer une image guide de la figure du prêtre à partir du concept de présidence³⁷. Une telle herméneutique est effectivement de comprendre le ministère comme une charge et donc comme une fonction. L'idée de Routhier est de comprendre le ministère ordonné et la théologie de Vatican II dans le contexte des mutations culturelles occidentales. Or, « Cette culture contemporaine est marquée par des critères d'efficacité, d'objectivité et de représentation démocratique, qui ne facilitent pas la compréhension d'un « ministère » ancré dans le « mystère de Dieu », ni d'une représentation « symbolique » correspondant à la relation « tous – certains » au sein de la communauté ecclésiale, ni d'une « Église » qui naît avant tout de l'appel et de la convocation (*ekklesia*) de Dieu même. Or ces éléments font partie du noyau de la compréhension sacramentelle. Il y a même des cas où les propositions fonctionnelles, sociologiques ou psychologiques du ministère entraînent une dissolution de leur compréhension sacramentelle et donc de leur cohérence théologique »³⁸. C'est ce que Benoît XVI critique : l'oubli du Mystère de Dieu au profit d'une vision exclusivement en terme de charge. Néanmoins, la lecture de Routhier tient dans une herméneutique plausible de Vatican II et plus encore des Canons concernant la formation des Prêtres. Car « en recentrant le ministère ordonné sur la mission apostolique de l'Église, Vatican II garantissait en tout cas, le sacerdoce ministériel d'une identification pure et simple avec un « pouvoir sacré » sur le sacrifice eucharistique »³⁹. Dans cette lecture nous serions dans une désacralisation.

Dès lors, que penser de la théologie du caractère et de la grâce ? L'anthropologie du ministre ordonné n'est pas la même selon que l'on considère la grâce du caractère et la grâce de l'Esprit Saint. Le caractère marque l'ordonné, voire le sépare. Différente est l'anthropologie d'un ministre chargé d'une fonction. Dans le premier cas, le ministre est lié d'abord au Christ et dans le second cas il est chargé d'une mission dans l'Église. Aussi :

« Dans la foulée, certains se sont demandé s'il ne vaudrait pas mieux renoncer au vocabulaire « sacerdotal » pour désigner les ministères ordonnés ; c'était aller au-delà de la lettre du Concile. Aussi assiste-t-on aujourd'hui à un mouvement de reprise, qui n'est probablement pas sans lien avec le « retour du sacré », ou du moins avec un « nouveau piétisme », ramenant le mouvement de balancier de l'apostolat et du service vers la sainteté et le culte »⁴⁰.

Nous voyons bien que la réception de Vatican II laisse un débat non tranché.

³⁷ M. SCOUARNEC, *Présider l'assemblée du Christ. Peut-on se passer de prêtres?* (coll. Vivre, croire, célébrer). Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1996. 223 p.

³⁸ S. DEL CURA SANTIAGO, « le caractère sacramentel du ministère ordonné », p.102.

³⁹ A. DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce (Première partie) », dans *Revue théologique de Louvain*, 18e année, fasc. 3, 1987. P. 292.

⁴⁰ A. DE HALLEUX, « Ministère et sacerdoce (Première partie) », p. 293.

Car, ce débat non abouti pose une difficulté théologique. Il s'agit d'une anthropologie, celle de l'identité du ministre ordonné. Autrement dit, la manière dont on comprend les effets du sacrement de l'ordre dans la vie de celui qui reçoit ce sacrement. Nous entrons dans une incertitude qui peut être plus ou moins bien vécue selon les personnalités et les psychologies. Quoi qu'il en soit, la crise des effets du sacrement de l'ordre est avant tout vécue sous le mode d'une crise anthropologique.

B) Une crise christologique autour de Schillebeeckx

Cette crise anthropologique, trouve ses racines dans une crise christologique. Remarquons un premier élément que nous trouvons dans les documents doctrinaux, et aussi dans la grande majorité des théologies du ministère ordonné : le caractère sacramentel est maintenu. Il s'agit là d'une réaffirmation comme nous l'avons vu avec le catéchisme de 1992. Toutefois, nous ne pouvons ignorer les difficultés réelles pour comprendre le sens puis la portée des effets du sacrement de l'ordre. Ainsi, nous pouvons reprendre un débat des années 80 qui illustre les questionnements. Est visée ici la conception théologique des ministères d'Edward Schillebeeckx. Le débat s'opère en quatre temps :

- L'ouvrage de Schillebeeckx sur *Le ministère de l'Église*,
- La réponse de Grelot
- La sanction de la Congrégation pour la doctrine et la foi
- Un second ouvrage de Schillebeeckx

- L'ouvrage de Schillebeeckx,

L'originalité de son ouvrage se tient dans la notion d'apostolicité⁴¹. Pour lui dans Le ministère de l'Église, l'apostolicité repose sur les communautés apostoliques, mais pas strictement sur le collège des Douze. Car, « apostolique signifie avant tout la conscience qu'a la communauté de poursuivre la cause de Jésus »⁴². Or, toute communauté chrétienne a droit à l'eucharistie. Elle a donc droit aussi au ministre qui « préside » l'eucharistie. Elle peut donc se le donner. Ainsi il fonde ce droit sur le commandement de Jésus à la Dernière Cène ; « un droit, fondé sur le mandat Néotestamentaire : « faites ceci en mémoire de moi » ».

⁴¹ G. CHANTRAINE, « L'apostolicité selon E. Schillebeeckx. Sa notion et sa portée » , dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 106-5 (1984), p.702-730.

⁴² E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, cerf, 1984, p.57.

On peut se demander si pour Schillebeeckx la grâce sacramentelle a un fondement. Dans un précédent ouvrage, qui l'a d'ailleurs fait connaître, sur le *Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, le dominicain d'Anvers définit le caractère de la manière suivante : «le caractère nous donne une relation à l'Église visible, une fonction et une mission dans sa visibilité historique»⁴³. En 1957, il restait assez proche de la théologie scolastique où le ministère est perçu comme un pouvoir. Ainsi, pour lui :

« le caractère de l'ordre ou mission ecclésiale pour le sacerdoce hiérarchique, par le fait qu'il est collation de pouvoir, est aussi sanctification personnelle du prêtre pour celui qui ne s'y oppose pas. Il donne au prêtre l'union de grâce intérieure avec le Christ comme chef de l'Église, de sorte qu'il puisse montrer dans son ministère sacerdotal la sainteté du Pasteur du peuple de Dieu, le Christ Jésus »⁴⁴.

Sa référence à la collation de pouvoir est directement une théologie scolastique et même thomasiennne. Dans la *Somme*, Thomas dit que « l'ordre comporte une sujétion et un pouvoir »⁴⁵ ou encore « l'ordre une collation de pouvoir »⁴⁶ et « le caractère de l'ordre est un pouvoir spirituel »⁴⁷. Dans *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Schillebeeckx reprend la tradition inaugurée par Thomas, où l'effet du sacrement de l'ordre est de donner un pouvoir⁴⁸. Or, dans *Le ministère de l'Église*, le dominicain flamand, abandonne cette source scolastique au profit de la notion d'apostolicité.

C'est à partir d'une relecture de l'histoire des premières communautés chrétiennes⁴⁹ qu'il fonde cette notion. Car, « le ministère ne s'est pas développé autour de l'eucharistie ou de la liturgie mais autour de la construction apostolique de la communauté par la prédication »⁵⁰. Aussi, « le ministre est nécessaire (...) comme service de cette apostolicité et son héritage apostolique. En conséquence, il ne s'agit pas tellement d'une chaîne ininterrompue de succession ministérielle apostolique (...) que d'abord au plan des principes de l'apostolicité de l'Évangile et de la communauté »⁵¹. Aussi, le dominicain remet en cause la succession apostolique et donc les effets du sacrement de l'ordre. Il énonce que « le ministère dans l'Église n'est pas un statut ou un état, mais un service, une fonction au sein de l'Église de Dieu. Il est pour ce motif un don de l'Esprit Saint. »⁵². Dès lors, le théologien flamand reprend donc

⁴³ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, cerf, coll. Foi Vivante, 133, Paris, 1997.

⁴⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.193.

⁴⁵ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, Tertia pars, question 34, article 1, 1.

⁴⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, question 34, article 2, 4.

⁴⁷ THOMAS D'AQUIN, *Somme de Théologie*, question 35, article 2, 1.

⁴⁸ Nous reviendrons sur ce point dans le second point de cette première partie.

⁴⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, p. 17-60.

⁵⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, p.49.

⁵¹ E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, p.51.

⁵² E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, p.57.

l'hypothèse que le ministère ordonné est une fonction. Il abandonne l'idée d'un caractère sacramentel qu'il avait pourtant exposé dans son précédent ouvrage. Cette évolution, tient à sa relecture de l'histoire et à son émancipation de la théologie scolastique. L'apostolicité est pour Schillebeeckx, le moyen qu'ont les communautés aujourd'hui d'exister.

- La critique de Pierre Grelot⁵³

C'est cette notion d'« apostolicité » que Grelot va critiquer. Ici l'exégète, montre la faiblesse de cette notion chez Schillebeeckx qui la réduit à l'une de ses composantes ; l'apostolicité de la doctrine, en laissant dans l'ombre une autre dimension, l'apostolicité de succession dans le ministère. D'autant plus que l'apostolicité dite de doctrine se réduit chez Schillebeeckx, à une sorte de Scriptura Sola. Aussi, « la norme ultime de la foi et de la pratique n'est pas l'Écriture en tant que telle. C'est la Tradition apostolique dont elle est le témoin qualifié. En effet, elle y plonge directement son lecteur : comme « Écriture accomplie » et interprétée à la lumière du Christ »⁵⁴. Pour Grelot l'enjeu est non seulement une question méthodologique mais aussi une question christologique. C'est donc sur l'interprétation des Écritures que Grelot va opérer une lourde critique de l'option prise par l'ouvrage *Le ministère de l'Église*. Aussi, l'Église est née avant le Nouveau Testament (écrit) et que c'est en elle que celui-ci a été rédigé, reçu et donc canonisé.⁵⁵ Dès lors l'Écriture est à la fois comme une norme pour l'Église, et à la fois comme une norme de l'Église. C'est ce que l'Église apostolique a saisi comme étant l'action en elle de la Parole et de l'Esprit de Dieu. Elle a traduit dans ses institutions, ses rites et ses ministères. Car, « cette expérience (la Tradition) est par essence communautaire, non pas parce que les croyants prendraient l'initiative de se grouper entre eux de la façon qui leur convient, mais parce que Dieu les convoque (*Kale-o*) au sein d'une structure ecclésiale (*ekklesia*) qu'ils n'ont pas à inventer parce qu'ils la reçoivent des envoyés directement de Jésus-Christ »⁵⁶. Le risque de cette notion d'apostolicité est donc de ne plus voir la place du Christ au fondement de l'Église. Le débat Grelot-Schillebeeckx révèle dès lors une crise christologique majeure.

⁵³ P. GRELOT, *Église et ministère- pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx*, Paris, Cerf, 1983.

⁵⁴ P. GRELOT, *Église et ministère- pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx*, p.30.

⁵⁵ Y-M. BLANCHARD, *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, cerf, Cogitatio Fidei, 1993.

⁵⁶ P. GRELOT, *Église et ministère- pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx*, p. 36-37.

- La lettre du 13 juin 1984 de la Congrégation pour la doctrine de la foi⁵⁷

Cette crise, ne pouvait pas être aussi remarquée par le Magistère. Il y a eu une procédure de la part de la Congrégation pour la doctrine et la foi. La lettre qu'elle adresse au dominicain, critique aussi la notion d'apostolicité. Car, « l'apostolicité de l'Église ne se réalise pas seulement dans « l'identité doctrinale de son enseignement avec celui des Apôtres », mais par « la poursuite du rôle de ceux-ci grâce à la structure de la succession, en vertu de laquelle la mission apostolique devra durer jusqu'à la fin des siècles » (III, 2-3). » Aussi, pour la Congrégation, il ne peut y avoir d'apostolicité sans succession apostolique.

Elle souligne également que « dans la communauté chrétienne, que son Divin Fondateur a voulue hiérarchiquement structurée - sans préjudice de l'égale dignité de tous devant Dieu -, il existe depuis les origines des pouvoirs apostoliques spécifiques (*peculiarior apostolica munera*), qui découlent du sacrement de l'Ordre » (III, 3, 2). Il en résulte qu'« aucune communauté n'a le pouvoir de conférer le ministère apostolique, qui est fondamentalement accordé par le Seigneur » (III, 2, 3).» À la différence de Grelot, la Congrégation, revient sur la notion de pouvoir. Avec l'originalité de parler de « pouvoirs apostoliques spécifiques », il s'agit d'un élargissement de la notion de « collation de pouvoir ». En abordant l'apostolicité au travers de la notion de pouvoir, la congrégation critique que la communauté se donnerait des ministres parce qu'elle y aurait droit et critique que la communauté « apostolique signifie avant tout la conscience qu'a la communauté de poursuivre la cause de Jésus »⁵⁸.

De plus, « Parmi les pouvoirs que le Christ a confiés de manière exclusive aux Apôtres et à leurs successeurs figure celui de célébrer l'Eucharistie. Aux seuls Évêques, ainsi qu'aux prêtres qu'ils ont rendus participants de leur propre ministère, est donc réservé le pouvoir de renouveler dans le mystère eucharistique ce qu'a fait le Christ au cours de la Dernière Cène » (III, 4, 1). Par suite, « l'Église professe que le mystère eucharistique ne peut être célébré en aucune communauté sinon par un prêtre ordonné, comme l'a expressément enseigné le Quatrième Concile du Latran » (III, 4, 3). Le seul fait d'envisager des exceptions à ces doctrines

⁵⁷ CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI , Lettre à Edward Schillebeeckx, 13 juin 1984, http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19840613_schillebeeckx_fr.html ainsi que *AAS* 77 (1985), 994-997.

⁵⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, cerf, 1984, p.57.

« porte (donc) atteinte à toute la structure apostolique de l'Église et déforme l'Économie sacramentaire du Salut ».

- L'ouvrage *Plaidoyer pour le Peuple de Dieu*⁵⁹ en réponse

Schillebeeckx continue de concevoir l'apostolicité de l'Église et tire la conséquence que la succession apostolique par l'ordination sacramentelle est une donnée *non essentielle* pour l'exercice du ministère et aussi pour « la collation du pouvoir » de consacrer l'Eucharistie. Il reprend sa théologie issue du *Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, et développe sa notion d'apostolicité dans une Christologie. En effet, les communautés ecclésiales trouvent leur origine et leurs structures fondamentales en Jésus-Christ. Elles ont pour caractéristiques d'être sous la motion de son Esprit pour se donner, selon la diversité des temps et des situations, la forme d'organisation la mieux appropriée. Le dominicain échappe ainsi à la critique de voir le développement des communautés uniquement par elle-même. C'est bien, parce qu'elles sont ancrées dans le Christ que l'Esprit les assiste et donc leur permet d'être apostoliques.

Toutefois, il ne corrige pas sa méthode. Ce qui n'honore pas la constitution dogmatique *Dei Verbum* selon laquelle, après avoir mis en œuvre attentivement toutes les ressources de l'exégèse et de l'histoire, « il ne faut pas, pour découvrir exactement les sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi »⁶⁰.

Ce parcours, nous a montré une crise anthropologique et christologique. Le ministère de prêtre est dans une crise d'identité. Autrement dit, l'idée selon laquelle les effets du sacrement de l'ordre seraient de donner un pouvoir et donc potentiellement de donner place à un abus de pouvoir, est à replacer dans ce contexte de crise identitaire.

1.1.3. Une herméneutique de Vatican II

Le Concile Vatican II est-il l'ouverture d'une crise d'identité ? La constitution *Lumen Gentium* a connu plusieurs rédactions. L'un des changements les plus significatifs est la manière dont est située la constitution hiérarchique de l'Église. Cette dernière se situe, désormais en

⁵⁹ E. SCHILLEBEEKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, traduit du néerlandais par H. Cornélis-Gevaert, Paris, Ed. du Cerf, 1987.

⁶⁰ *Dei Verbum*, 12, 3.

second⁶¹, après le Peuple de Dieu⁶². On peut s'interroger si les Pères conciliaires ont souhaité se diriger « vers une gestion démocratique de l'Église »⁶³ ? L'interprétation qu'en fait Schillebeeckx est intéressante sur la manière de comprendre les ministères et le sacrement de l'Ordre. En effet, pour le dominicain d'Anvers, « Tous sont sujets, égaux en dignité, vivant de l'Esprit en libres enfants de Dieu », ainsi, « tous les ministères sont au service de ce peuple »⁶⁴. Lumen Gentium serait alors un autre visage de l'Église et des ministères, en opposition avec une conception cléricale de l'Église. Pourtant, Schillebeeckx est lucide : la constitution dogmatique n'est pas si claire, ou plutôt elle concilie deux manières de voir l'Église.

D'une part, pour aider à comprendre la sacramentalité ou ce mystère de l'Église, le concile propose une analogie avec le mystère du Verbe incarné⁶⁵ : comme la nature humaine assumée par le Verbe divin est à son service comme un organe vivant de salut qui lui est indissolublement uni, à peu près de la même manière, le tout social (l'institution, l'organisme social ou visible) de l'Église est au service de l'Esprit du Christ qui lui donne la vie en vue de la croissance du corps. Cette dimension d'incarnation permet de comprendre que l'Église est un Signe et un Moyen⁶⁶, car « L'Église étant, dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain ». Christologie et ecclésiologie sont ordonnées alors de la manière suivante : c'est le mystère du Christ qui permet de comprendre le mystère de l'Église. Nous sommes alors loin d'une « gestion démocratique » de l'Église. Cette compréhension va avoir un effet sur les *Ministères Ordonnés et donc sur le sacrement de l'Ordre*.

D'autre part, il y a une option théologique pour donner priorité au sacerdoce commun. On pourrait faire l'hypothèse suivante : le sacerdoce commun serait le premier élément de l'édifice. Car « Le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel ou hiérarchique, bien qu'il y ait entre eux une différence essentielle et non seulement de degré, sont cependant ordonnés l'un à l'autre »⁶⁷. Ainsi, « Celui qui a reçu le sacerdoce ministériel jouit d'un pouvoir sacré pour former et conduire le peuple sacerdotal, pour faire, dans le rôle du Christ, le sacrifice eucharistique et l'offrir à Dieu au nom du peuple tout entier »⁶⁸. La question est de savoir ce qu'est ce pouvoir sacré ?

⁶¹ Lumen Gentium, chapitre 3.

⁶² Lumen Gentium, chapitre 2.

⁶³ E. SCHILLEBEECKX, *l'histoire des hommes, récit de Dieu*, cerf, cogito fidei n°166, p. 285-322.

⁶⁴ E. SCHILLEBEECKX, *l'histoire des hommes, récit de Dieu*, p.313.

⁶⁵ Lumen Gentium, n°8 § 1.

⁶⁶ Lumen Gentium 1.

⁶⁷ Lumen Gentium, 10.

⁶⁸ Lumen Gentium 10.

Le numéro 11 de *Lumen Gentium* va décrire la symphonie sacramentelle. En effet, « Le caractère sacré et organique de la communauté sacerdotale entre en action par les sacrements et les vertus ». Ainsi, le sacrement de l'ordre vient en avant dernier de la manière suivante « Quant à ceux parmi les fidèles qui reçoivent l'honneur de l'ordre sacré, c'est pour être par la parole et la grâce de Dieu les pasteurs de l'Église qu'ils sont institués au nom du Christ. ». Ici, la théologie du caractère semble être mise à mal, car au début du n°1, il est précisé que « Les fidèles incorporés à l'Église par le baptême ont reçu un caractère qui les délègue pour le culte religieux chrétien ». Le choix d'accentuer le caractère du baptême et de ne pas l'indiquer pour l'ordre au numéro 11 est assez marquant.

Le numéro 4 doit aussi permettre de comprendre que :

« L'Esprit habite dans l'Église et dans le cœur des fidèles comme dans un temple (cf. *1 Co* 3, 16 ; 6, 19), en eux il prie et atteste leur condition de fils de Dieu par adoption (cf. *Ga* 4, 6 ; *Rm* 8, 15-16.26). Cette Église qu'il introduit dans la vérité tout entière (cf. *Jn* 16, 13), et à laquelle il assure l'unité de la communauté et du ministère, il la bâtit et la dirige grâce à la diversité des dons hiérarchiques et charismatiques, il l'orne de ses fruits (cf. *Ep* 4, 11-12 ; *1 Co* 12, 4 ; *Ga* 5, 22).

Puis au numéro 12, 2^{ème} paragraphe :

« Mais le même Esprit Saint ne se borne pas à sanctifier le Peuple de Dieu par les sacrements et les ministères, à le conduire et à lui donner l'ornement des vertus, il distribue aussi parmi les fidèles de tous ordres, « répartissant ses dons à son gré en chacun » (*1 Co* 12, 11), les grâces spéciales qui rendent apte et disponible pour assumer les diverses charges et offices utiles au renouvellement et au développement de l'Église, suivant ce qu'il est dit : « C'est toujours pour le bien commun que le don de l'Esprit se manifeste dans un homme » (*1 Co* 12, 7) ».

Le texte conciliaire cite par deux fois le chapitre 12 de la première aux Corinthiens. Il s'agit de la péricope *1 Co* 12, 1-11, où Paul développe les dons reçus de l'Esprit. Charles Perrot remarque que Paul « affirme en premier l'unité radicale des charismes »⁶⁹. Car, l'activité chrétienne et donc l'apostolat pour reprendre Schillebeeckx, est sous le signe de l'Esprit. Aussi, chacun peut devenir « la manifestation concrète de l'Esprit pour le bien de tous »⁷⁰. Le Concile échappe à une vision uniquement communautaire, mais donne place au don de l'Esprit.

1.1.4. Une crise du ministère presbytéral

Néanmoins, une critique plane sur le concile. Il semble que la question du sacrement de l'ordre n'ait pas été prise au sérieux. Gilles Routhier, constate ainsi que « la réception de

⁶⁹ C. PERROT, *Après Jésus-le ministère chez les premiers chrétiens*, édition de l'Atelier, 2000, p.47.

⁷⁰ C. PERROT, *Après Jésus-le ministère chez les premiers chrétiens*, p. 48.

Vatican II sur le ministère presbytéral ne bénéficia *pas en occident au moins, d'un climat favorable* »⁷¹. En effet, la question du presbytérat fut abordée tardivement par les Pères Conciliaires. On peut affirmer une hypothèse qui est celle des débats tardifs ... à savoir que la tardiveté des débats sur les prêtres et l'absence de réflexion sur la théologie du Caractère sont l'origine de la crise des ministères. Ce retard et l'absence de réflexion peuvent s'interpréter de deux manières ; soit une herméneutique de la continuité entre le Concile de Trente et le Concile Vatican II, soit un changement de paradigme sous forme de silence.

Dans une interview au journal *La Croix*, datant de 1963, l'évêque de Versailles, Monseigneur Renard remarque que « beaucoup de prêtres éprouvent une certaine tristesse à la pensée qu'ils sont oubliés par le Concile qui parle beaucoup des évêques et des diacres... Notre silence pourrait leur faire douter de leur sacerdoce »⁷². Peut-on faire l'hypothèse que cette « tristesse » soit à l'origine de la crise des années septante ? Il y a dans ce « silence » un élément conséquent mais insuffisant. Les débats, le « silence » vrai ou supposé, est avant tout théologique. On peut dire que les années septante constituent une crise existentielle des prêtres, mais il convient d'admettre que cette crise a un soubassement. On peut alors faire l'hypothèse que le Concile Vatican II a ouvert une crise théologique du presbytérat⁷³ qui fut le terreau de la crise existentielle et in fine de la crise des abus.

Routhier remarque que le Concile s'est trouvé devant deux perspectives. D'une part « l'approche à partir de la catégorie du sacerdoce » et d'autre part « une seconde, plus ancienne et enracinée dans le Nouveau Testament, préfère parler de presbytérat »⁷⁴. Au bout de sept rédactions les Pères Conciliaires vont choisir la catégorie du presbytérat. On remarque que ce choix n'avait pas été celui du Concile de Trente qui lui parle de Sacerdoce. Cependant Congar a montré les limites de la catégorie du sacerdoce. En premier lieu, le sacerdoce n'est pas une catégorie évangélique, et en second lieu il induit un déséquilibre à l'intérieur des *Tria Munera*. Elle favorise la fonction cultuelle au détriment de la prophétie et du règne. La sanctification, au détriment de l'Enseignement et du gouvernement. La difficulté que soulève cette conception, est une désarticulation des fonctions. En effet, présenté ainsi, le culte apparait en premier, alors qu'il ne peut venir qu'en dernier, après l'Évangélisation et la gouvernance. Le choix de Vatican II est de ne pas concevoir le ministère de prêtre et d'évêque dans la seule célébration des

⁷¹ G. ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (suite) », dans *Revue théologique de Louvain*, 41e année, fasc. 2, 2010, p.171.

⁷² Interview de Mgr A. RENARD, *La Croix*, 12 octobre 1962.

⁷³ Voir plus haut avec le point 1.1.2 crise post-Vatican II.

⁷⁴ G. ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (suite) », p.163.

sacrements. « Il conçoit le presbytérat moins comme un pouvoir sur l'eucharistie que comme une grâce donnée en vue de la mission »⁷⁵. On retrouve ici, l'hypothèse de Schillebeeckx avec la notion d'apostolicité, où c'est la mission d'annonce qui fonde la nécessité du ministère. Toutefois, le Concile est loin d'être au clair avec le sacrement de l'ordre.

Aussi, « les questions relatives au ministère, à la vie et à la formation des prêtres n'ont probablement pas bénéficié à Vatican II de toute l'attention et du temps nécessaire à un murissement suffisant des idées »⁷⁶.

1.1.5. Une épiscopalisation de l'Église

La sacramentalité de l'épiscopat est l'une des principales définitions dogmatiques du Concile Vatican II. Non seulement l'évêque possède la plénitude du sacrement de l'ordre, mais, de plus, *Lumen Gentium* regarde les différents degrés de participation des fidèles à la triple mission de sanctifier, gouverner et enseigner dont l'évêque est le dépositaire plénier. Plus encore, en définissant la sacramentalité de l'épiscopat, le Concile insiste sur sa nature communionnelle.

De même, les prêtres constituent le « presbyterium » de l'évêque dont ils sont les coopérateurs. Le « presbyterium » caractérise une circonscription ecclésiastique majeure : « L'appartenance à un presbyterium concret a toujours lieu dans le domaine d'une Église particulière, d'un ordinariat ou d'une prélatrice personnelle ».

L'Ordre n'est plus simplement considéré en fonction de l'eucharistie mais en fonction de la construction du Corps mystique tout entier. Il découle de là que définir l'épiscopat comme sacramentel a d'importantes implications ecclésiologiques. La sacramentalité de l'épiscopat fonde la collégialité épiscopale et aussi d'une certaine manière la primauté romaine. Parce qu'il est une réalité avant tout sacramentelle, l'épiscopat peut être signe de l'unité et de l'universalité de l'Église. La sacramentalité de l'épiscopat est également signe et fondement de l'unité et de l'universalité au sein de l'Église particulière. L'évêque à la tête d'une Église particulière a la charge de diriger et de garder dans l'unité la portion du peuple de Dieu qui lui est confiée. Il le fait par la charge pastorale qu'il a reçue sacramentellement. Il assure également le lien avec l'Église universelle, de par son appartenance sacramentelle au collège épiscopal.

⁷⁵ G. ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (suite) », p. 162.

⁷⁶ G. ROUTHIER, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (Première partie) » dans *Revue théologique de Louvain*, 41^e année, fasc. 1, 2010. p. 86.

Alors que depuis la spiritualité issue du concile de Trente, dont la figure de saint Jean Marie Vianney est une figure typique, la célébration de l'eucharistie constituait l'élément essentiel des effets du sacrement de l'Ordre, il y a avait un effet secondaire : le nivellement entre prêtre et évêque. En effet pour Thomas d'Aquin « chaque ordination apporte une certaine part de caractère mais c'est le sacerdoce presbytéral qui confère la plénitude »⁷⁷. La raison est que l'Eucharistie est le sacrement par excellence. La question se situe donc dans la manière de placer le sacrement de l'eucharistie dans la vie chrétienne. Placer le sacrement de l'eucharistie comme le sacrement par excellence, conduit à tout « subordonner à la célébration de l'Eucharistie »⁷⁸.

Gilles Drouin⁷⁹, constate une dérive épiscopaliennne dans la réception de Vatican II⁸⁰. Car « le texte conciliaire porte en lui la possibilité de ce glissement, facilité par la persistance du schéma du *cursus honorum* ». L'enjeu, pur cet auteur est donc de ne pas transférer le modèle tridentin du prêtre agissant *in persona Christi*, sur l'unique figure de l'évêque. En qualifiant les prêtres de coopérateurs des évêques, le Concile pose un problème herméneutique majeur. Si on comprend que tout prêtre est coopérateur du Christ, alors, on transpose la question de l'action *In Persona Christi* à la figure de l'évêque.

Comme conclusion de ce point 1, on remarque en premier lieu que le ministère de prêtre se situe dans un flottement identitaire. Il n'y a pas de processus linéaire où les effets de ce sacrement seraient d'attribuer un pouvoir et que cette attribution serait la cause potentielle de certains abus. Au cœur de ce flottement deux éléments sont en cause : d'une part le lien avec le Christ et d'autre part la question du pouvoir. Le sacrement de l'Ordre donne-t-il un pouvoir ? Quelle est la relation entre le Christ et celui qui est ordonné ? Une herméneutique christologique est alors nécessaire.

⁷⁷ M. NÉDONCELLE, *Vatican II. Constitution dogmatique sur l'Église*, Texte latin et traduction par Th. Camelot, (*Umam sanctam*, 51) 1965, cerf, 1967. p 924.

⁷⁸ M. NÉDONCELLE, *Vatican II. Constitution dogmatique sur l'Église*, p. 925.

⁷⁹ G. DROUIN, « *pour en finir avec le pouvoir sur le corps* » in *Scandale dans l'Église des théologiens s'engagent*, Cerf, 2020, p. 102-131.

⁸⁰ G. DROUIN, « *pour en finir avec le pouvoir sur le corps* » in *Scandale dans l'Église des théologiens s'engagent*, p.122.

1.2. Une nécessaire herméneutique christologique

Pour répondre à ces questions nous partons de la thèse d'Edward Schillebeeckx « *De Sacramentale Heilseconomie* »⁸¹ qui est un tournant dans la théologie sacramentelle. Son geste est thomiste mais il a le génie de le compléter avec la phénoménologie et la philosophie personaliste. Il s'agit de situer les sacrements dans l'histoire du salut. Car « en théologien thomiste, Schillebeeckx considère que le salut culmine dans l'apparition 'sacramentelle' (*in carne*) du Christ dans le monde. Ce mystère du Christ et les mystères du Christ nous sont donnés aujourd'hui par les sacrements »⁸². Pour Schillebeeckx, en unissant la réalité mystérieuse et anthropologique des sacrements, on peut dire que « les sacrements sont l'activité culturelle symbolisante de l'Église dans laquelle et par laquelle le Christ accomplit le mystère du salut au profit de tel individu »⁸³. C'est ici trouver la signification objective des sacrements et du sacrement de l'ordre en particulier.

1.2.1. L'imposition des mains : une herméneutique canonique

Dans ce cadre, Louis-Marie Chauvet propose de dépasser la critique de l'ontothéologie, il ouvre une possibilité de compréhension qui invite à repenser la foi dans l'ordre symbolique. Car, « inutile, par conséquent de rêver d'un christianisme qui serait délesté des ambiguïtés de tout procès rituel. L'incontournable médiation de celui-ci n'a d'ailleurs pas à être acceptée comme un moindre mal : ce serait encore continuer de rêver d'une sorte de foi idéale dont l'authenticité consisterait à passer par-dessus les médiations sociales et corporelles. »⁸⁴. Il est clair que le rapport à Dieu, qui, en christianisme, se veut être en "adoration en esprit et en vérité"⁸⁵, doit pourtant passer par l'opacité de ces médiations tout humaines et sociales. Alors, le plus spirituel ne peut se vivre que dans le plus "corporel" : la Parole de Dieu qu'est le Christ ne s'est-elle pas livrée "au risque du corps" ?⁸⁶

⁸¹ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut. Une redécouverte des sacrements chrétiens*, Academic Press Fribourg, 2004.

⁸² A. HAQUIN, « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », dans *Revue Théologique de Louvain*, 2001, p. 513-528.

⁸³ E. SCHILLEBEECKX, *L'économie sacramentelle du salut. Une redécouverte des sacrements chrétiens*, p.456.

⁸⁴ L-M. CHAUVET, *Le rite et l'éthique : une tension féconde*, in *Le Rite*, source et ressource, presse de l'université Saint-Louis, 1995, p.143.

⁸⁵ Jean, 4, 13.

⁸⁶ L-M, CHAUVET, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Éditions Ouvrières, Paris, 1993, rééd., Éd. de l'Atelier, Paris, 1997.

Aussi, dans notre premier point, nous avons commencé par la doctrine des effets du sacrement exposée dans le *Catéchisme de l'Église catholique*⁸⁷. Nous devons maintenant examiner la question rituelle. Le *Catéchisme de l'Église catholique* définit ainsi le rite:

« Le rite essentiel du sacrement de l'Ordre est constitué, pour les trois degrés, de l'imposition des mains par l'évêque sur la tête de l'ordinand ainsi que de la prière consécatoire spécifique qui demande à Dieu l'effusion de l'Esprit Saint et de ses dons appropriés au ministère pour lequel le candidat est ordonné »⁸⁸

Cette définition de la célébration du sacrement de l'ordre est relativement récente. Elle correspond à un choix de Pie XII.

A) La constitution apostolique *Sacramentum ordinis*.

C'est par une définition solennelle que Pie XII énonce que :

« après avoir invoqué la lumière divine, en vertu de Notre suprême Autorité apostolique et en pleine connaissance de cause, Nous déclarons et, autant qu'il en est besoin, Nous décidons et décrétons ce qui suit : la matière et la seule matière des Ordres sacrés du diaconat, de la prêtrise et de l'épiscopat est l'imposition des mains ; de même, la seule forme sont les paroles qui déterminent l'application de cette matière, paroles qui signifient d'une façon univoque les effets sacramentels, à savoir le pouvoir d'ordre et la grâce de l'Esprit-Saint, paroles que l'Église accepte et emploie comme telles. ».⁸⁹

L'intérêt de cette constitution apostolique c'est que Pie XII affirme quelques principes généraux qui valent pour tous les sacrements. Il ajoute que ce : « sacrement qui transmet le pouvoir spirituel et confère la grâce nécessaire pour bien remplir les fonctions ecclésiastiques, est unique et identique pour l'Église toute entière ; c'est ce que professe la foi catholique. »

Aborder la question du rite essentiel, peut se faire de deux manières. Une, plus traditionnelle, qui en gros se déploie de Thomas d'Aquin à la Seconde Guerre Mondiale, et qui est une méthode spéculative. L'autre, qui se trouve être la méthode que nous connaissons, et qui est historique. La première méthode est déductive, en cherchant à tirer des concepts et des normes à partir de principes. L'autre méthode requiert de chercher dans l'histoire, la Tradition de l'Église.

⁸⁷ Page 9 de notre mémoire.

⁸⁸ CEC 1572 et 1573.

⁸⁹ PIE XII, *Sacramentum ordinis*, A.A.S., vol. XL (1948), n. 1-2, pp. 5-7

On peut dater l'avènement de cette méthode historique par le pontificat de Pie XII et surtout la constitution *Sacramentum ordinis*. Dans son commentaire, Bernard Botte⁹⁰ rappelle ces deux méthodes possibles pour savoir quel était le rite essentiel du sacrement de l'ordre. Or, dans la méthode historique, il montre que l'on cherche les éléments primitifs, une sorte de mythe de la pureté des origines. Ainsi, selon les connaissances historiques de l'époque médiévale, l'imposition des mains pour l'épiscopat et le presbytérat ne s'est généralisée qu'au IXe siècle, puis a été élaborée dans le cadre de la théologie au XIIe siècle. Dès lors, par une épistémologie déductive, les théologiens de l'époque vont élaborer une théologie sacramentaire. Toutefois, la Tradition n'y a pas une place prépondérante du fait de sa méconnaissance et de l'absence de critique historique. La théologie née au XIIe fut canonisée par Eugène IV dans le décret aux Arméniens⁹¹. Le doute a persisté pour savoir si l'acte d'Eugène IV tranchait définitivement ; sa valeur dogmatique était mise en doute.

L'originalité de la constitution de Pie XII est de trancher un débat historique sur la valeur dogmatique du décret aux Arméniens, et aussi de trancher la méthode spéculative. *Sacramentum ordinis* se situe clairement dans un appel à la Tradition. La spéculation théologique se plie tant à la critique historique, qu'à la Tradition de l'Église. Au-delà d'une question d'épistémologie, le sacrement de l'ordre est fondé et se comprend dans la Tradition de l'Église. Car la constitution prévoit le cas où la tradition des instruments aurait été imposée, à un moment comme nécessaire pour la validité. Aussi, elle ne rejette pas en bloc la tradition thomiste, elle institue au contraire une hiérarchie : où la supériorité de la Tradition de l'Église est assurée sur les spéculations théologiques. Aussi « Quand il s'agit de déterminer l'importance d'un rite, ce n'est pas à la spéculation théologique qu'il faut recourir, ni même à des pratiques particulières, mais à la tradition commune de l'Église universelle »⁹².

Comprendre le sacrement de l'ordre par la Tradition ne signifie pas l'abandon d'une méthode spéculative, mais une hiérarchisation. La Tradition prime sur la spéculation théologique. Ce qui signifie que la théologie scolastique, canonisée à Trente, n'est pas abandonnée mais articulée à la Tradition, qui est première.

⁹⁰ B. BOTTE, « La constitution apostolique sacramentum ordinis », dans *La Maison Dieu*, 16, 1948, p.124. Voir aussi P. SORCI, « A cinquant'anni della Costituzione apostolica "Sacramentum Ordinis" », in *Rivista liturgica* 84 (1997) 779-786.

⁹¹ Le décret *Pro Armenis* fait partie d'une série d'actes promulgués par Eugène IV au Concile de Florence et du Latran. Le 6 juillet 1439, c'est la bulle *Laetentur caeli* consacrant l'union avec l'Église grecque officielle de Constantinople. Le 22 novembre 1439, le décret *Exsultate Deo* réunit les Arméniens soumis au Catholicos de Sis en Cilicie ; le 4 février 1442, ce sont les jacobites monophysites d'Alexandrie et de Jérusalem (*Cantate Domino*) ; puis, après la translation du Concile au Latran, les Syriens monophysites de Mésopotamie, le 30 septembre 1444 (*Multa et admirabilia*) ; enfin, le 7 août 1445, les Chaldéens et les Maronites (*Benedictus*).

⁹² B. BOTTE, « La constitution apostolique sacramentum ordinis », p.128.

B) La Tradition de l'Église et la Révélation

Reste à comprendre la Tradition de l'Église. L'ouvrage de Charles Perrot⁹³ se propose de le faire. L'auteur opte pour une méthode historique intéressante. Il étudie et analyse les ministères dans le Nouveau Testament et chez les premiers chrétiens. Il opère ainsi une étude continue du développement des ministères. Il observe en premier, dans la diversité des livres du Nouveau Testament, la diversité des ministères. Affirmant de ce fait la pluralité originariaire des communautés confessantes. Dès lors se trouve ébranlé le mythe d'une unité première, voire d'une pureté originariaire, à laquelle la faute des hommes aurait peu à peu substitué une diversité de discours et pratiques, source de conflits et divisions. Si conflits et divisions il y avait, c'est bien après les événements de Pâques.

De même, sa méthode consiste à rechercher, non pas la réalité historique autrement, mais à trouver la confession de foi exprimée par les communautés croyantes du premier siècle. Cette confession de foi requiert, au-delà de la pluralité des ministères, l'unité de foi. C'est dans la recherche de cette unité de foi que va émerger un ministère, ou plutôt que va se détacher une figure ministérielle au II^{ème} siècle : l'évêque. Le mono-épiscopat, où l'évêque devient figure visible de l'unité de l'Église, n'a de sens que pour préserver, soutenir l'unité de la foi. La recherche historique montre que le ministère de l'évêque va concentrer des fonctions d'autres ministères (en particulier les presbytres) et qu'ils vont recevoir de lui leur légitimité. La force de l'ouvrage de Perrot est donc de montrer qu'il n'est pas possible de comprendre les ministères sans voir la continuité historique entre la période néotestamentaire avec les premiers chrétiens, et aussi de voir que l'unité de la foi prime : l'évêque apparaît dès lors comme le garant de cette unité.

Néanmoins, son ouvrage comporte une faiblesse : il fait l'impasse sur l'origine juive du geste. Car, si le geste de l'imposition des mains⁹⁴ apparaît dès l'origine des ministères dans le Nouveau Testament, il est toujours en lien avec la venue du Saint Esprit. La référence 1 Tm 4,14 constitue le premier témoignage de cette pratique. Paul s'adressant à Timothée lui adresse une injonction : « Ne néglige pas le don de la grâce en toi, qui t'a été donné au moyen d'une parole prophétique, quand le collège des Anciens a imposé les mains sur toi. » Ce verset doit être aussi compris à travers le verset de 1 Tm 5, 22 ; « Ne décide pas trop vite d'imposer les mains à quelqu'un ».

⁹³ C. PERROT, *Après Jésus. Le ministère chez les premiers chrétiens*, Les Éditions de l'Atelier, Paris, 2000.

⁹⁴ L.DÉCOUSU, « L'origine de l'imposition des mains épiscopale comme tradition dans les liturgies des ordinations et du baptême », dans *Question Liturgique*, 99 (2018-2019), p. 81-192.

On remarque un silence, et c'est la difficulté autour de ce geste. Il apparaît que ce geste n'est pas seulement un geste dans la tradition de l'Église, mais un geste tiré de l'Écriture, tant dans le Nouveau Testament que dans l'Ancien Testament⁹⁵. Ce qui surprend le lecteur de la constitution apostolique, c'est que les sources scripturaires sont minorées. Il en est même pour la question du geste dans l'article du *Catéchisme*. Le n°102 de la revue « *La Maison Dieu* » de 1970, portant sur « *ministères et ordinations* » va s'intéresser à la question de « *l'ordination dans le Judaïsme* ». La pratique de la *Semikhah* se fonde sur le geste de Moïse à l'égard de Josué⁹⁶ et semble avoir été perdu en pratique sous Rabbi Hillel.

« Le rite d'imposition des mains, tel qu'il est attesté dans le NT par exemple, avec ses significations diverses, a ses racines dans l'AT. Les gestes de bénédiction et de guérison y sont rarement attestés, et le vocabulaire utilisé dans ces cas ne semble pas avoir une valeur technique spécifique. Par contre, en ce qui concerne le rite d'imposition proprement dit, le verbe *semakh* y est pris dans un sens technique, largement attesté dans la couche sacerdotale »⁹⁷.

On remarque que l'ouvrage de Perrot opte pour une lecture néotestamentaire. Or, une autre lecture, que l'on appelle canonique peut apporter d'autres éléments. On peut faire l'hypothèse que l'interprétation de l'Écriture est une interprétation canonique, qui prend en compte l'ensemble de l'Écriture. L'Ancien Testament n'est pas annulé par le Nouveau Testament. Le sacerdoce du Temple s'accomplit dans les ministères du Nouveau Testament. Cette interprétation canonique est possible dans la mesure où l'on comprend que « l'Écriture doit être lue et interprétée à la lumière du même Esprit que celui qui la fit rédiger ; il ne faut pas, pour découvrir exactement le sens des textes sacrés, porter une moindre attention au contenu et à l'unité de toute l'Écriture, eu égard à la Tradition vivante de toute l'Église et à l'analogie de la foi »⁹⁸. Autrement dit, on ne peut lire le Nouveau Testament comme un texte isolé de l'ensemble de l'Écriture et de la Tradition. Toutefois, un élément est essentiel : le don de l'Esprit Saint. C'est ce qui est ajouté dans le Nouveau Testament.

On comprend dès lors pourquoi les structures ministérielles de l'Église actuelle ne sont pas exactement celles du Nouveau Testament. Elles ont néanmoins toute leur pertinence, car les structures ministérielles sont fondées sur l'interprétation de l'ensemble des Écritures. L'élément qui permet de faire le lien entre les différences des ministères, c'est le rite

⁹⁵ R. PETER, « L'imposition des mains dans l'Ancien Testament », dans *Vetus Testamentum*, Vol. 27, Fasc. 1 (Jan., 1977), pp. 48-55.

⁹⁶ À la fin du livre du Deutéronome, le peuple écoute Josué 'pour ainsi agir dans les voies du Seigneur', car Moïse lui a imposé les mains, et Josué est rempli de l'Esprit de sagesse (Dt 34,9).

⁹⁷ K.HRUBY, « la notion d'ordination dans la tradition juive », dans *La Maison Dieu*, 102, 1970, p. 34.

⁹⁸ *Dei Verbum* 12.

d'imposition des mains. La question se pose de savoir ce qui est transmis. Et comment le comprendre. C'est dans la Tradition de l'Église qu'il convient de découvrir la signification objective du sacrement de l'ordre et donc de ses effets. Toutefois, on doit comprendre que si c'est bien la Tradition qui est source, il est nécessaire que celle-ci soit interprétée. Dans ce cas on peut s'interroger sur son herméneutique. Cette dernière est nécessaire pour comprendre la Tradition. Pour une herméneutique de la Tradition, nous allons évoquer la prière consécatoire.

1.2.2. Herméneutique de ce geste : la prière consécatoire.

Le geste de l'imposition des mains s'accompagne d'une prière particulière. Celle-ci demande à Dieu la venue de l'Esprit Saint et de ses dons appropriés au ministère pour lequel le candidat est ordonné (diaconat, presbytérat, épiscopat). Si le geste de l'imposition des mains ne change pas, cette prière diffère selon le degré du sacrement de l'ordre. Prenons par exemple la prière consécatoire pour l'ordination presbytérale.

Sois avec nous, Seigneur, Père très saint, sois avec nous, Dieu éternel et tout-puissant, Toi qui fondes la dignité de la personne humaine et qui répartis toutes grâces, toi, la source de toute vie et de toute croissance.

Pour former le peuple sacerdotal, tu suscites en lui, par la force de l'Esprit Saint, et selon les divers ordres, les ministres de Jésus, le Christ, ton Fils bien-aimé.

Déjà, dans la première Alliance, des fonctions sacrées préparaient les ministères à venir. Tu avais mis à la tête du peuple Moïse et Aaron, chargés de le conduire et de le sanctifier ; tu avais aussi choisi des hommes, d'un autre ordre et d'autre rang, pour les seconder dans leur tâche.

C'est ainsi que, pendant la marche au désert, tu as communiqué l'esprit donné à Moïse au septante hommes pleins de sagesse qui devaient l'aider à gouverner ton peuple. C'est ainsi que tu as étendu aux fils d'Aaron la consécration que leur père avait reçue, pour que des prêtres selon la Loi soient chargés d'offrir des sacrifices qui étaient l'ébauche des biens à venir.

Mais, en ces temps qui sont les derniers, Père très saint, tu as envoyé dans le monde ton Fils Jésus, l'Apôtre et le Grand Prêtre que notre foi confesse. Par l'Esprit Saint, il s'est offert lui-même à toi comme victime sans tache ; il a fait participer à sa mission ses Apôtres consacrés dans la vérité, et tu leur as donné des compagnons pour que l'œuvre du salut soit annoncée et accomplie dans le monde entier.

Aujourd'hui encore, Seigneur, viens en aide à notre faiblesse : accorde-nous les coopérateurs dont nous avons besoin pour exercer le sacerdoce apostolique.

Nous t'en prions, Père tout-puissant, donne à tes serviteurs que voici d'entrer

dans l'ordre des prêtres ; Répands une nouvelle fois au plus profond d'eux-mêmes l'Esprit de sainteté ; Qu'ils reçoivent de toi, Seigneur, la charge de seconder l'ordre épiscopal ; Qu'ils incitent à la pureté des mœurs par l'exemple de leur conduite. Qu'ils soient de vrais collaborateurs des évêques pour que le message de l'Évangile, par leur prédication et avec la grâce de l'Esprit saint, porte du fruit dans les cœurs et parvienne jusqu'aux extrémités de la terre. Qu'ils soient avec nous de fidèles intendants de tes mystères, pour que ton peuple soit régénéré par le bain de la nouvelle naissance et reprenne des forces à ton autel, pour que les pécheurs soient réconciliés, et les malades, relevés.

En communion avec nous, Seigneur, qu'ils implorent ta miséricorde pour le peuple qui leur est confié et pour l'humanité tout entière. Alors toutes les nations, rassemblées dans le Christ, seront transformées en l'unique peuple qui t'appartient et qui trouvera son achèvement dans ton Royaume.

Par Jésus Christ, ton Fils, notre Seigneur et notre Dieu, qui règne avec toi et le Saint-Esprit, maintenant et pour les siècles des siècles.

Remarquons en premier que parler de « consécration » pour l'ordination est une interprétation théologique. Cela rappelle en effet, la prière eucharistique. La liturgie dit ici qu'une transformation substantielle s'opère : de même que le pain et le vin deviennent le corps et le sang du Christ, la personne ordonnée est transformée dans son être profond, d'une manière indélébile, pour que le Christ puisse agir à travers la personne de l'ordonné. Cette prière, comme le geste de l'imposition des mains, nécessite d'être interprétée d'une manière canonique. La constitution apostolique « *Pontificalis Romani* » énonce ainsi que :

« Dans la révision du rite, il a fallu procéder à des additions, à des suppressions et à des modifications, soit pour restituer les paroles conformément aux textes anciens, soit pour rendre les expressions plus claires, soit pour mieux exposer les effets du sacrement ».

Cette prière prononcée uniquement par l'Évêque a une structure ternaire.

La première partie exprime l'œuvre de Dieu dans l'histoire du salut. On évoque l'histoire du salut dans sa totalité : Ancien et Nouveau Testaments. C'est une interprétation canonique. Le sacrement a donc son fondement dans l'Écriture. On comprend alors que c'est la prolongation du geste de l'imposition des mains. Tout comme ce geste, la prière d'ordination met en valeur la continuité entre le peuple d'Israël et l'Église. Aussi, l'Église commence à prendre forme dans l'histoire du peuple de l'ancienne Alliance. L'institution des grands prêtres, des prêtres et des lévites (Ex 28-29 ; Nb 8) y préfigurait les ministères de l'Église, au service de la sanctification des hommes, toujours liée à la gloire de Dieu.

La deuxième partie est l'invocation du Saint-Esprit sur les candidats⁹⁹. On part de la faiblesse humaine. Ici, nous pouvons l'interpréter de diverses manières. Prenons la théologie de Chauvet. Parler des sacrements doit nous éviter de parler d'un dualisme entre corps et esprit, qui accorde tout à l'âme et néglige le corps, ce qui disproportionne totalement l'esprit par rapport à la matière, l'invisible par rapport au visible, l'ontologie par rapport à l'existence humaine temporelle et historique. C'est le risque lorsque l'on parle de « faiblesse ».

Or, en sacramentaire, traiter la célébration liturgique des sacrements de l'Église, c'est être renvoyé à ce qui est au cœur de la foi : le Mystère pascal. Dès lors, on est « mis en demeure d'articuler la sacramentaire non seulement sur le principe christologique, mais [aussi] sur le principe pneumatologique »¹⁰⁰. On se trouve ici en mesure de développer une anthropologie : celle d'un être que Dieu a créé corporel, structurellement lié au monde, ouvert à la vie de la grâce salvatrice de Dieu, et finalement lié, par là-même, sur l'espérance de la gloire. La théologie sacramentaire ainsi comprise nous permet à son tour de comprendre les sacrements non pas comme nous faisant « gagner un lieu sacré où nous aurions à contempler Dieu [seulement] par amour de lui », mais comme l'espace de célébration où « la puissance [salvatrice] du Dieu de Jésus [se révèle] dans l'ambiguïté de notre [existence temporelle] »¹⁰¹. Autrement dit, l'ordonné ne devient pas un séparé, un être hors du monde, mais il reçoit dans l'ambiguïté de son existence la puissance de Dieu, pour une mission : agir.

La troisième partie est donc une intercession. Or, on remarque que le destinataire final c'est le peuple qui est confié à ceux qui sont ordonnés. On retrouve ici, ce que nous disions plus haut à propos des destinataires du caractère. C'est toujours le peuple qui est destinataire. Autrement dit, le sacrement de l'ordre n'est pas d'abord un sacrement pour le candidat mais un sacrement pour le peuple de Dieu.

Au travers du geste et de la prière consécatoire, on aboutit à comprendre que le ministère ordonné est dans une situation d'hétéronomie.

1.2.3. L'hétéronomie du ministère ordonné

Car, parler de l'action de Dieu, c'est se placer dans une théologie de la grâce. Elle n'est pas, à proprement parler, uniquement une question sacramentaire, ou une question

⁹⁹ On reviendra en 3^e partie sur l'ambiguïté de la « sainteté ».

¹⁰⁰ L-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, Paris, Cerf, p.49.

¹⁰¹ L-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, p.23.

ecclésiologique. C'est tenter ici, de comprendre le concept d'*in persona Christi Capitis*¹⁰². Aussi, « Pour comprendre ce que signifie agir *in persona Christi Capitis* - dans la personne du Christ Tête - de la part du prêtre, et pour comprendre également quelles conséquences dérivent du devoir de représenter le Seigneur, en particulier dans l'exercice de ces trois fonctions, il faut expliciter avant tout ce que l'on entend par "représentation". Le prêtre représente le Christ. »¹⁰³.

A) Une affirmation de foi

On peut alors voir deux hypothèses. D'une part, la vision où la figure du Christ correspond plutôt à celle d'un modèle qui inspire des actions du ministre ordonné et constitue le fondement de toutes ses actions. On se trouve ici devant un impératif éthique pour une fonction donnée. Une vision que l'on pourrait alors qualifier de fonctionnelle. D'ailleurs, l'expression *Capitis* « tête » pourrait fonder l'idée d'un pouvoir sur la personne des fidèles du Christ. D'autre part, on peut comprendre l'expression *in persona Christi Capitis* d'un point de vue existentiel. Pour cela on doit la comprendre à l'intérieur d'une théologie de la grâce. Ainsi, pour Benoît XVI :

« rendre présente, dans la confusion et la désorientation de notre époque, la lumière de la parole de Dieu, la lumière qui est le Christ lui-même dans notre monde. Le prêtre n'enseigne donc pas ses propres idées, une philosophie qu'il a lui-même inventée, qu'il a trouvée ou qui lui plaît; le prêtre ne parle pas de lui, il ne parle pas pour lui, pour se créer éventuellement des admirateurs ou son propre parti; il ne dit pas des choses qui viennent de lui, ses inventions, mais, dans la confusion de toutes les philosophies, le prêtre enseigne au nom du Christ présent, il propose la vérité qui est le Christ lui-même, sa parole, sa façon de vivre et d'aller de l'avant »¹⁰⁴.

Ici, Benoît XVI, rappelle l'hétéronomie de l'action du prêtre. Il s'agit de contrer une vision autonome dans l'agir du ministre. Toutefois, cette accentuation se justifie-t-elle? Une

¹⁰² Que le *Catéchisme de l'Église catholique* énonce au n°1581 "Par l'ordination l'on est habilité à agir comme représentant du Christ, Tête de l'Église, dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi ».

¹⁰³ Discours BENOÎT XVI, 14 Avril 2010.

https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/audiences/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100414.html

¹⁰⁴ BENOÎT XVI, discours du 2 juin 2010. Ce qui a pour conséquence "Ce fait, c'est-à-dire que le prêtre ne crée pas et ne proclame pas ses propres idées dans la mesure où la doctrine qu'il annonce n'est pas la sienne, mais du Christ, ne signifie pas, d'autre part, qu'il soit neutre, une sorte de porte-parole qui lit un texte dont il ne prend peut-être pas possession. Dans ce cas aussi, vaut le modèle du Christ, qui a dit: Je ne m'appartiens pas et je ne vis pas pour moi, mais je viens du Père et je vis pour le Père. C'est pourquoi, dans cette profonde identification, la doctrine du Christ est celle du Père et il est lui-même un avec le Père. Le prêtre qui annonce la parole du Christ, la foi de l'Église et non ses propres idées, doit aussi dire: Je ne m'appartiens pas et je ne vis pas pour moi, mais je vis avec le Christ et du Christ et ce qu'a dit le Christ devient donc ma parole, même si elle n'est pas la mienne. La vie du prêtre doit s'identifier au Christ et, de cette manière, la parole qui n'est pas sienne, devient toutefois une parole profondément personnelle.

théologie de la grâce se doit alors de comprendre si cet accent sur l'hétéronomie à sa place dans l'économie sacramentelle.

C'est Thomas qui affirme que le prêtre et l'évêque participent à la capitalité du Christ et sont donc des instruments avec lesquels il gouverne (extérieurement) son Église¹⁰⁵. Le Christ exerce donc sa « capitalité » (influx extérieur) dans son Église à travers la hiérarchie, instrument visible, permanent et efficace, capable d'assurer au troupeau du Seigneur la conduite dont il a besoin. Un élément est important pour Thomas : le Christ est source. Cela est repris par le *Catéchisme* au n°874 :

« Le Christ est lui-même la source du ministère dans l'Église. Il l'a instituée, lui a donné autorité et mission, orientation et finalité : Le Christ Seigneur, pour assurer au Peuple de Dieu des pasteurs et les moyens de sa croissance, a institué dans son Église des ministères variés qui tendent au bien de tout le corps. En effet, les ministres qui disposent du pouvoir sacré, sont au service de leurs frères, pour que tous ceux qui appartiennent au Peuple de Dieu (...) parviennent au salut ».

Une question se pose alors sur ce qu'est ce pouvoir sacré. L'article 875 aide à préciser les choses :

« L'envoyé du Seigneur parle et agit non pas par autorité propre, mais en vertu de l'autorité du Christ ; non pas comme membre de la communauté, mais parlant à elle au nom du Christ. Personne ne peut se conférer à lui-même la grâce, elle doit être donnée et offerte. Cela suppose des ministres de la grâce, autorisés et habilités de la part du Christ. De Lui, les évêques et les prêtres reçoivent la mission et la faculté (le " pouvoir sacré ") d'agir *in persona Christi Capitis* ».

On comprend alors qu'une christologie est nécessaire. Car, parler des effets du sacrement de l'ordre, c'est penser à la manière dont l'ordonné va agir.

B) Une christologie de l'agir du Christ

Or, penser l'articulation entre l'agir humain et l'agir divin se comprend théologiquement dans l'unique personne du Christ. C'est, pour nous, penser la réconciliation de l'agir de Dieu et l'agir des hommes, en l'Homme d'abord. Le Christ est le prototype, le « Nouvel Adam », il est ce que nous sommes appelés à devenir dans l'Alliance Nouvelle. Or, si le Christ a réconcilié les deux agir, alors en l'Homme se joue cette réconciliation. Aussi, cela fait du Christ un signe et un moyen de cette réconciliation. Il est le Sacrement du Père. Pour comprendre cela nous allons examiner un peu la pensée d'Edward Schillebeeckx.

¹⁰⁵ Saint THOMAS, *Somme de Theologie*, IIIa, q. 8, a. 6. co.

Ce qu'il y a d'intéressant dans la théologie de Schillebeeckx, c'est que, pour lui, un sacrement est en premier lieu de l'ordre de la rencontre : le lieu du salut. Est sacrement « l'acte même de cette rencontre entre Dieu et l'homme, qui ne peut avoir lieu sur terre que dans la foi »¹⁰⁶. Le sacrement est alors signe de l'Alliance, dont le fondement est la rencontre entre Dieu et l'Homme.

Parce que le Christ est Dieu d'une manière humaine, et Homme d'une manière divine, « Tout ce qu'il fait comme homme est un acte du Fils de Dieu, acte de Dieu en manifestation humaine, traduction et transposition d'activité divine en activité humaine »¹⁰⁷. On retrouve ici, la doctrine Chalcédonienne du « même ». Schillebeeckx pose une identité des actes de la nature divine et de la nature humaine. Il va plus loin en disant que, comme les actes de Jésus posés par une personne divine, ces actes sont sacramentels car son agir « signifie en effet don divin de salut dans et par une forme extérieurement saisissable, constatable, qui concrétise ce don : un don de salut en visibilité historique »¹⁰⁸. Ainsi, l'incarnation permet une rencontre avec les hommes. Car, toute relation humaine est accomplie par l'intermédiaire du corps. Pour notre auteur, ce corps est le « signe qui à la fois couvre et dévoile l'intériorité humaine »¹⁰⁹. Alors, l'humanité de Jésus, qui manifeste « la grâce de la rédemption divine, est le sacrement, le sacrement primordial car cet homme, Fils de Dieu est voulu par le Père comme l'unique accès à la réalité du Salut »¹¹⁰. Son agir est « signe et cause de grâce » car tous ses actes « sont le don divin de la grâce dans une manifestation humaine, visible, c'est-à-dire qu'ils causent ce qu'ils signifient ; ce sont des sacrements »¹¹¹.

Mais il y'a plus, le Christ est aussi la réponse humaine au don de Dieu, en cela il nous représente tous. Car, ce que « fait le Christ comme homme libre est, en manifestation humaine, non seulement un acte de Dieu pour notre salut, mais en même temps l'acceptation humaine, représentative de nous, de l'offre rédemptrice de Dieu »¹¹². Ainsi, la rencontre de Jésus sur la Terre est un sacrement, le moyen de la rencontre avec le Père. Mais, si « la corporéité de Jésus a quitté notre vie terrestre comme moyen direct de communication » cela ne saurait signifier que toute rencontre avec le Père est désormais illusoire. Au contraire, « le Christ rend sa présence de grâce active et palpable parmi nous, non directement par sa corporéité propre, mais en prolongeant pour ainsi dire sa corporéité céleste sur la terre en des formes de manifestation

¹⁰⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, Cerf, coll. Foi vivante, 1997, p.21.

¹⁰⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.22.

¹⁰⁸ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.23.

¹⁰⁹ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.24.

¹¹⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.24.

¹¹¹ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.25.

¹¹² E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.27.

visible qui exercent parmi nous l'action de son corps céleste : ce sont là précisément les sacrements. » Aussi, « la sacramentalité jette un pont entre le Christ céleste et l'humanité non glorifiée, et rend possible la rencontre humaine réciproque entre le Christ et les hommes après l'Ascension »¹¹³. Ce point nous permet de mieux comprendre la théologie de la médiation du Christ.

« Ainsi l'homme Jésus est personnellement présent parmi nous dans son activité de grâce », mais à cause de notre état non glorifié il ne peut nous rencontrer qu'avec « l'intermédiaire de symbole terrestre »¹¹⁴. Car, « les sacrements sont aussi une célébration mystérieuse des actes passés, historiques, de la vie du Christ »¹¹⁵. La célébration des sacrements, rend présent le Christ, qui est le sacrement de la rencontre avec Dieu. Le Christ, qui a réconcilié l'agir divin et l'agir humain dans sa personne. Le Christ qui est ainsi l'Alliance entre Dieu et son agir, avec les hommes et leur agir. Comme le Christ, vrai Dieu et vrai homme, les sacrements sont vraiment divins et vraiment terrestres. Le geste de Schillebeeckx, n'est pas un geste individualiste : il se comprend dans le sacrement fondamental qu'est l'Église. Nous avons commencé notre étude par la lecture ecclésiale des Écritures. Cette lecture, ne saurait être individuelle et solitaire.

Ce parcours de notre deuxième point, nous montre qu'il faut entendre la grâce comme l'autorisation, l'habilitation, la mission et la faculté d'agir. L'effet du sacrement de l'ordre est de donner d'agir. Comme nous venons de le voir avec Schillebeeckx, les sacrements rendent le Christ présent. On peut alors dire que l'ordonné, par son agir, est « signe et cause de grâce » car, comme pour le Christ, ses actes « sont le don divin de la grâce dans une manifestation humaine, visible, c'est-à-dire qu'ils causent ce qu'ils signifient ; ce sont des sacrements »¹¹⁶. Si l'on s'en tient à cette théologie de Schillebeeckx, ce n'est donc pas avant tout, par toute la vie humaine de l'ordonné que le Christ, sacrement du Père, est rendu présent, mais bien en premier par les actes singuliers et personnels que sont les sacrements.

L'effet du sacrement de l'ordre concerne donc en premier lieu des actes, pour lesquels l'ordonné est habilité (le pouvoir sacré)¹¹⁷ à agir.

¹¹³ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.56.

¹¹⁴ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.74.

¹¹⁵ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.75.

¹¹⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, p.25.

¹¹⁷ On peut aussi rajouter la sacramentalité de la Parole de Dieu évoquée par *Verbum Domini* au n°56, voir T. MICHELET, « la sacramentalité de la Parole de Dieu » dans *Angelicum* Vol. 93, No. 3, Colloquium de Dei Verbo (2016), p. 463-480.

1.3. Analyse et première conclusion

Ce parcours montre que l'on ne peut se tenir à une simple critique du pouvoir. L'hypothèse de Gilles Drouin, est donc fortement à relativiser. Car l'effet du sacrement de l'ordre est de donner une habilitation à agir comme le Christ.

1.3.1. Une habilitation

Chauvet le remarquait bien : le plus spirituel, ne peut se vivre que dans le plus "corporel" : la Parole de Dieu qu'est le Christ s'est livrée "au risque du corps" . Le sacrement de l'ordre est aussi ce risque du corps humain. En définissant les effets du sacrement de l'ordre comme habilitation à agir comme le Christ, nous opérons un double choix théologique. D'une part, c'est affirmer l'hétéronomie des ministères ordonné et donc que Dieu agit. D'autre part, c'est ouvrir la question de l'agir du ministre ordonné. C'est sur ce point que l'abus prend toute sa violence et son scandale. Celui qui est habilité à agir comme le Christ, agit comme violent, comme délinquant, ou comme criminel. On doit alors qualifier l'agir du Christ¹¹⁸. Auparavant, nous devons comprendre la dynamique de l'abus¹¹⁹, pour percevoir l'absence de lien avec le sacrement.

1.3.2. La non réception de Vatican II

Car, l'un des éléments en crise depuis Vatican II c'est la question du sacrement de l'ordre. Si, comme nous l'avons vu, le Magistère maintient la doctrine du caractère et de la grâce, le débat Schillebeeckx et Grelot illustre une crise profonde qui perdure. Penser la sacramentalité du ministère ordonné, c'est penser l'action de Dieu dans le cadre d'une liberté humaine singulière. Or, si le Magistère réaffirme bien dans le catéchisme de 1992, les effets du sacrement de l'ordre, il n'explique pas la manière dont s'articulent les effets du sacrement et la liberté humaine de l'ordonné. La proposition de Schillebeeckx est peut-être critiquable d'un point de vue exégétique, et même théologique. En revanche elle permet d'un point de vue anthropologique, d'articuler l'action de Dieu et l'agir humain. En effet, la notion d'apostolicité est une notion qui permet à l'agir humain de coopérer à l'action de Dieu. Ainsi, « une communauté vivante est, selon le Nouveau Testament, une communauté croyante qui fait sienne l'affaire de Jésus et entend maintenir droite l'histoire de Jésus et le récit qu'on en a fait

¹¹⁸ Partie 3.

¹¹⁹ Partie 2.

dans sa signification pour l'avenir des Hommes »¹²⁰. Si le dominicain d'Anvers pose une articulation entre action de Dieu et agir humain, on est tout de même en droit de l'interroger. Fait-il place à la grâce de manière suffisante et théologique ? Échappe-t-il à une critique de pélagianisme, où la volonté et la liberté seraient proéminentes ? Ni la Congrégation pour la Doctrine et la Foi, ni Pierre Grelot, n'ont relevé cette hypothèse. Pourtant, penser l'articulation action de Dieu et agir humain, c'est penser les effets du sacrement de l'ordre. Or, la crise des abus chamboule la pensée de cette articulation. D'une part l'agir humain n'est plus seulement perçu comme un étant métaphysique, mais comme un être biopsychosocial, où la question du consentement est un élément constitutif. D'autre part, la catégorie de « collation de pouvoir » est-elle la plus adaptée à penser les effets du sacrement de l'ordre ? La crise des effets du sacrement de l'ordre dans le contexte de la crise des abus, invite à préciser ce qu'est un acte abusif et son rapport à la question du pouvoir. C'est ce que nous allons faire dans la deuxième partie.

¹²⁰ E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Église*, p.55.

2. Les effets du sacrement de l'ordre devant la question des abus

Après avoir étudié la crise des ministères ordonnés, et avoir donné une définition des effets du sacrement de l'ordre, nous entrons maintenant dans la crise des abus à proprement parler. Nous faisons le choix de l'aborder sous l'angle des sciences humaines. Nous dressons une hypothèse : l'absence de réception des sciences humaines par le Magistère est une cause d'aggravation des abus. En effet, la remarque de Gilles Berceville devant la CIASE est intéressante :

« il me semble qu'il faut insister sur l'existence d'une hiérarchie des commandements comme il existe une hiérarchie des vérités : il ne faut pas aborder le sixième commandement en oubliant que le cinquième est l'interdiction de tuer. Il faut donc entrer dans les questions de morale sexuelle à partir de l'exigence du respect de soi et des autres avant de mettre l'accent sur la modération des affects et des passions qui est le propre de la vertu de chasteté immédiatement concernée par le sixième commandement. Je ne suis pas à l'aise avec un catéchisme qui met sur le même plan masturbation et viol »¹²¹.

L'éthique et donc la théologie morale sont alors insuffisantes pour comprendre la dynamique des abus. C'est parce que le Magistère et aussi une partie de la théologie n'ont pas reçu les sciences humaines que la perception des abus et de leur gravité n'ont pas provoqué un sursaut. En effet, la psychopathologie, la criminologie, la sociologie, la victimologie, sont les seules disciplines aptes pour comprendre ce qu'est un abus. Nous allons donc comprendre les abus par ces disciplines.

Comme notre première partie, l'objet de notre deuxième partie est de définir. Nous allons donc définir ce qu'est un abus :

- En prenant en compte qu'il s'agit là d'un impensé de la théologie.
- Puis avec l'aide des sciences humaines, aboutir à une définition de l'abus.

¹²¹ G. BERCEVILLE, audition CIASE 15 novembre 2019. <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2020/01/2019-11-15-CR-G.-Berceville-1.pdf>

2.1. La crise des abus comme impensé de la théologie

Avec ce qui vient d'être dit, on pourrait penser que l'Église, la théologie et la science canonique ne connaissaient pas la notion d'abus. Apportons une nuance. Elles connaissaient l'abus d'un point de vue juridique et dans un cadre institutionnel. La nouveauté et la violence de la crise des abus tiennent à ce que la notion d'abus soit désormais comprise non plus par le droit mais aussi par la psychopathologie. On change ainsi de cadre épistémologique. Or, une difficulté va apparaître. La vision de l'abus proposée par les sciences humaines va contredire la vision de la sexualité du Magistère et de la théologie.

2.1.1. Conditions épistémologiques pour une histoire des abus

Commençons par étudier l'histoire des abus, pour percevoir la pertinence des sciences humaines. En effet, il existe un double écueil avec l'histoire. Car on constate qu'aujourd'hui deux modèles d'explications sont donnés. Soit le modèle où la morale sexuelle relâchée est la cause des abus, soit celui où la morale sexuelle trop étreinte est la cause des abus. La crise du presbytérat et de l'identité que nous venons de souligner, a justement pour ligne de fracture cette herméneutique différenciée. On peut se demander si l'approche de la sexualité par l'Église est cause d'abus. Ajoutons, que le droit canonique connaît depuis longtemps, avec le crime de sollicitation, une approche particulière de la question de l'abus.

A) Une herméneutique différenciée

La première hypothèse est défendue par le Pape émérite Benoît XVI : « je souhaite présenter brièvement de manière générale le contexte social de la question, sans lequel le problème ne peut être compris. J'essaie de montrer comment s'est déroulé un processus sans précédent dans les années 1960. On peut affirmer que, dans les deux décennies entre 1960 et 1980, les critères qui prévalaient sur la sexualité se sont complètement effondrés et qu'il en est résulté une absence de normes auxquelles on a tenté de remédier »¹²². Les abus seraient nés d'un relâchement des mœurs dans la société. Or, l'époque dont fait référence Benoît XVI, a été aussi l'époque de révélations. C'est la démarche de Marcel Eck :

« A en croire une littérature abondante et le plus souvent très orientée, il semblerait que le monde ecclésiastique n'ait pris conscience de quelques problèmes fondamentaux qu'après Mai 1968. Beaucoup, jeunes et moins jeunes, se découvrent à l'intérieur de l'Église l'âme contestataire, pour ne pas dire révolutionnaire. Phénomène mondial cependant, beaucoup plus que suite localisée d'incidents majeurs survenus en un pays

¹²² BENOÎT XVI, 11 avril 2019, in *La Croix* 16 avril 2019.

donné. Ce que j'ai pu observer, c'est que, même non hissées sur le podium et non encore complaisamment étalées, les questions étaient posées depuis longtemps. »¹²³.

Son enquête alors inédite, concerne plus de mille personnes engagées et /ou candidats à la vie presbytérale. Il a voulu s'en tenir uniquement à ces entretiens. Après une discussion sur le célibat des prêtres, il étudie successivement les problèmes particuliers que posent, face au sacerdoce, les sexualités cléricales, la situation du prêtre inséré dans une vie de travail de type laïc, les difficultés d'ordre purement affectif que peuvent connaître les prêtres. Il constate aussi déjà des pratiques déviantes comme la pédophilie.

Comment qualifier la morale sexuelle dont Benoit XVI, prétend que son relâchement est la cause des abus ? On peut dire qu'il s'agit d'un modèle exclusif. « L'Église, en effet, dégage d'emblée un double modèle normatif : d'un côté celui de l'hétérosexualité des laïcs à l'intérieur du mariage, de l'autre celui de la déssexualisation des clercs. Mais l'histoire de cette séparation connaît son point d'orgue avec la réforme grégorienne »¹²⁴. C'est donc sur le temps long qu'il faut comprendre ce modèle. La réforme Grégorienne est un événement charnière pour comprendre les rapports sexualité/sacerdoce. Elle s'est produite entre le XI^e siècle et le début du XIV^e siècle. On se trouve devant une vision totalisante, où l'institution ecclésiale absorbe le corps de clercs. Or, si en régime de « Chrétienté » cela peut fonctionner, que devient, dans le contexte de la sécularisation postrévolutionnaire, puis de la libération sexuelle, cette vision totalisante ?

Magali Della Sudda et Romain Carnac, y répondent, en montrant bien que « la période contemporaine voit se poursuivre le déploiement d'un corpus de discours et de dispositifs destinés à contrôler, contenir, canaliser et réprimer les pratiques sexuelles », mais que « l'efficacité de ces dispositifs normatifs est mise à l'épreuve de la déprise de l'institution religieuse et de la concurrence d'autres discours laissant davantage de place au choix de l'individu dans la conduite de ses pratiques »¹²⁵. Au cours des 19^{ème} et 20^{ème} siècles, la production normative du Magistère sur les questions liées à la sexualité tient une place importante¹²⁶. Le fil conducteur de cette production normative tient au concept de nature.

¹²³ M.ECK, *Sexualité et sacerdoce*, Fayard, 1971, p. 3.

¹²⁴ A. FOSSIER, « Église, genres et sexualité: une approche critique », dans *Cahier d'Histoire*, 147-2020, p. 12.

¹²⁵ M. DELLA SUDDA et R. CARNAC, « De la loi naturelle à l'écologie: évolution des conceptions de la « nature » mobilisées dans la morale sexuelle catholique (20^e-21^e siècles) » *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 147 | 2020, 53-68. mis en ligne le 01 décembre 2020, consulté le 03 août 2021. URL : <http://journals.openedition.org/chrhc/15222>

¹²⁶ Sur la période des pontificats de PIE XI à JEAN-PAUL II, on dénombre pas moins de 42 textes magistériel sur le célibat. Les plus importants sont par exemple: PIE XI, *Ad catholici sacerdotii*, 1935, PIE XII, *Sacra virginitas*, 1954, JEAN XXIII, *Sacerdotii nostri primordia*, 1959, PAUL VI, *Sacerdotalis coelibatus*, 1967 JEAN-PAUL II, *Pastores Dabo Vobis*, 1992 et aussi *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres*, Congr. pour le Clergé, Centurion,

L'aboutissement de cette production normative se trouvera avec le Pape Jean-Paul II (1978-2005) qui fonde sa « théologie du corps » sur ce concept de « nature ».

B) Le travail de Claude Langlois¹²⁷

Dans ce contexte, une tentative de généalogie de la crise des abus a été présentée par Claude Langlois. L'historien reconstruit une « préhistoire reconstituée » à savoir : *La Révolution française*. Il prend acte comme Magali Della Sudda et Romain Carnac, d'un changement de modèle. Pour lui, c'est la Révolution qui a bouleversé le cadre institutionnel de la relation entre l'Église et l'État. Et donc, la fin de la « Chrétienté » et l'avènement de la sécularisation. La Révolution a noué une relation faite de distance et de conflit. Or, dans la société, la sexualité et les rapports humains sont en pleine transformation. Déjà au XVIII^{ème} siècle, on voit apparaître une littérature libertine mettant en scène les abus sexuels des clercs, de Diderot¹²⁸ à Sade et Restif de la Bretonne.

Deuxième étape, la « restauration de la morale » (chapitre 2) qui la suit voit émerger un genre littéraire, les Diaconales, « petits manuels de la sexualité coupable »¹²⁹ à l'usage des jeunes prêtres. C'est manuel pour préparer et diriger la confession, dénoncent la fornication, l'inceste et plus encore l'adultère, car cela transgressent les liens sacrés du mariage. Surtout, tout au long du siècle (chapitre 3), le Magistère place sous la catégorie unique du « *contra naturam* » toute relation sexuelle qui n'est pas ordonnée à la fécondation, du crime d'Onan (coït interrompu ou retrait) à la zoophilie en passant par la masturbation et l'homosexualité, ce qui fait obstacle à la hiérarchisation des délits. Les tentatives d'ouverture à une morale intime laissant place à la « bonne foi » des époux et surtout de l'épouse, initiées par l'Évêque du Mans, Monseigneur Bouvier¹³⁰, font long feu face au raidissement romain après 1850. Ce choix de la Nature et du contre nature va rester, dans l'histoire de la théologie morale comme la réponse aux bouleversements révolutionnaire.

1994, *Ratio fundamentalis Institutionis Sacerdotalis*, Congr. pour l'éducation catholique, 1970, et enfin, *Orientation sur l'éducation au célibat sacerdotal*, Congr. pour l'éducation catholique, 1974

¹²⁷ C. Langlois, *On savait, mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2020, voir aussi le compte rendu de l'ouvrage par D. Pelletier, « Claude LANGLOIS, On savait, mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours. Paris, Éditions du Seuil, 236 p. », dans *Revue européenne des sciences sociales*, vol. 59-1, no. 1, 2021, pp. 270-273.

¹²⁸ L'oeuvre la plus connue étant *La religieuse*. Paris, Flammarion, 2019.

¹²⁹ C. LANGLOIS, *On savait, mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, p.34.

¹³⁰ C. LANGLOIS, *Le Crime d'Onan. Le discours catholique sur la limitation des naissances 1816-1930*, Les Belles Lettres, 2005.

Dans ce contexte, la pédophilie de certains prêtres émerge publiquement et est utilisée par les anticléricaux¹³¹. Si le genre pamphlétaire peut faire penser à une critique infondée, des faits réels et sérieux sont le soubassement d'œuvres littéraires, en particulier d'Octave Mirebeau. Dans son troisième roman « *Sébastien Roch* », Mirebeau transgresse un tabou majeur : celui du viol d'adolescents par des prêtres. Pour Mirebeau le viol se situe en deux temps : D'une part, l'éducation jésuite constitue un viol de son esprit, qui va forcer l'adolescent à avoir un esprit déformé. D'autre part, le viol physique. Celui-ci se produit au terme d'une entreprise de séduction conduite cyniquement par le prêtre manipulateur. Au-delà de la matérialité des violences sexuelles, ces deux viols, qualifiés d'incestes (car le « père » jésuite est aussi le substitut du père biologique et un père intellectuel), symbolisent le « meurtre des âmes d'enfant » dont se rendent coupables, en toute impunité, les collègues religieux. Il n'y a donc pas seulement la critique des individus mais surtout *in fine* des institutions religieuses : les collèges. Cela aboutit, à une critique radicale d'autres institutions fermées : l'Armée. Celle-ci achève le travail des Jésuites, que Mirebeau qualifie de « pourrisseurs d'âmes » et de « pétrisseurs d'âmes » : Sébastien est tué d'une manière particulièrement absurde au cours d'un épisode de la guerre de 1870 . Armée et Eglise sont vu comme complice. Une crainte et un scénario apparaissent. La crainte du viol des consciences. Le scénario : celui de la séduction¹³².

Revenons à Langlois qui souligne qu'à la fin du XIX^{ème} siècle, les évêques font pourtant preuve d'une certaine sévérité pour tous ceux qui sont coupables « d'actes déviants » avec des enfants. Il fait de la criminalité pédophile un observatoire de l'histoire des prêtres, pour en comprendre le temps long. Mais, il montre comment la figure du prêtre s'est trouvée à l'écart entre la culture cléricale et une opinion publique qui évoluait. Pas seulement, dans le cadre de la libération sexuelle, mais aussi dans le cadre de la sensibilité des abus sexuels¹³³. On pourrait dire que c'est la conséquence du choix d'utiliser les concepts de nature et de contre nature.

Troisième étape, à la fin des années 1960, une attention particulière devant les violences sexuelles émerge¹³⁴. Or, pour l'Église en France, il faut attendre septembre 2001 pour qu'un évêque, en l'occurrence Monseigneur Pican, évoque pour la première fois les victimes de

¹³¹ Voir le roman d'Octave MIRBEAU « *Sébastien Roch* » qui est une critique de l'éducation Jésuite au XIX^e et des viols commis dans les établissements scolaires.

¹³² Voir notre point sur la séduction.

¹³³ Nous verrons au point 2.1.2. qu'il existe un lien entre liberté sexuelle et définition de l'abus par la notion de consentement. Voir aussi, l'éclairage de J-G NADEAU, *une profonde blessure*, Montréal, Médiapaul, 2020, p.21-30, pour saisir l'évolution de la sensibilité devant les abus.

¹³⁴ S. STEINBERG, *Une histoire des sexualités*, PUF, 2018, pp. 448-454. Le viol puis la pédophilie commence à être traité en justice.

crimes pédophiles lorsqu'il renonce à faire appel de sa condamnation : soit 30 ans après. L'historien analyse ce retard au regard d'une crise plus globale et en particulier de la sexualité.

Au contraire de Benoît XVI¹³⁵, pour l'historien, c'est la morale sexuelle étriquée qui est une des causes des abus. Ainsi, la forte prédominance au sein de l'Église des cas de pédocriminalité homosexuelle souligne son incapacité à penser la question du genre, devenue à la fin du XX^{ème} siècle un support essentiel d'une reconfiguration anthropologique (chapitre 11). D'autre part, la question des victimes s'est heurtée à la fois à la figure centrale du Christ, victime par excellence mais dotée d'une dimension rédemptrice, et à la longue incapacité à distinguer parmi les pratiques sexuelles jugées « contre nature » celles qui faisaient véritablement des victimes, (chapitre 12).

Ainsi, pour Langlois ce n'est pas seulement une question normative, mais une question épistémologique qui empêche la théologie et l'Église de penser l'abus. La place des sciences humaines est donc essentielle pour percevoir la crise des abus. La norme s'avère insuffisante, or c'est bien par ce biais là que la théologie et l'Église ont abordé la question des abus, notamment par le crime de sollicitation.

C) Le crime de sollicitation¹³⁶

Il est difficile de faire une histoire des abus, sans faire référence à la science canonique, qui connaît un élément définissant l'abus : le crime de sollicitation. *Sacramentum Poenitentiae* est la constitution apostolique promulguée par le pape Benoît XIV le 1^{er} juin 1741, définissant l'infraction de sollicitation comme crime d'utiliser le sacrement de pénitence, directement ou indirectement, dans le but de solliciter une activité sexuelle.

La constitution le définit ainsi :

« Le crime de sollicitation se produit chaque fois qu'un prêtre - que ce soit dans l'acte même de confession sacramentelle, ou avant ou immédiatement après la confession, à l'occasion ou sous prétexte de confession, ou même en dehors de la confession [mais] dans un confessionnal ou un autre lieu assigné ou choisi pour entendre des confessions et avec le semblant d'y entendre des confessions - a tenté de solliciter ou de provoquer un pénitent, quel qu'il soit, à des actes immoraux ou indécents, que ce soit par des mots, des signes, des hochements de tête, le toucher ou un écrit message, à lire à ce moment-là ou après, ou il a osé impudemment avoir

¹³⁵ Voir point précédent.

¹³⁶ R. NAZ, *Traité de droit canonique*, T. IV, Livre V, titre XVI, n° 1254-1256, Letouzey et Ainé, Paris, 1954, p. 774-777 et R. NAZ, *Dictionnaire de droit canonique*, T. VII, col. 1069-1072, Letouzey et Ainé, Paris, 1965.

des conversations ou des interactions inappropriées et indécentes avec cette personne ».

Bien que la procédure reste secrète, une histoire du « crime de sollicitation » émerge du côté des historiens. Ainsi, Alessandro Stella s'intéresse à 140 procès devant le tribunal de l'Inquisition de Mexico, entre 1530 et la fin du XVIII^{ème} siècle. Ces procès pour « sollicitations », mettent au centre des hommes (prêtres) ayant eu des relations sexuelles avec des femmes, des hommes ou des enfants. Mais, en réalité il s'agissait, pour l'Inquisition, de défendre à la fois le sacrement (la confession) et le célibat des clercs. Car, la sollicitation fonctionne aussi des deux côtés. Ainsi, la constitution a pour source une déclaration du Saint Office du 11 février 1661, qui tient pour coupable le confesseur qui a accueilli la sollicitation d'un pénitent.

Le code de 1917, dans le canon 2359 énonçait que les clerc :

« S'ils ont commis un délit contre le sixième commandement avec des mineurs de moins de seize ans, ou pratiqué adultère, viol, bestialité, sodomie, excitation à la prostitution ou inceste avec ses consanguins ou alliés au premier degré, ils doivent être suspendus, déclarés infâmes, privés de tout office, bénéfice, dignité ou charge qu'ils pourraient avoir, et dans les cas les plus graves ils doivent être déposés. § 3 S'ils ont commis d'autres délits contre le sixième commandement, qu'on leur inflige des peines proportionnelles à la gravité du cas, sans excepter la privation de l'office ou du bénéfice surtout s'ils avaient charge d'âmes ».

Pour l'application de ce canon et de la constitution *Sacramentum Poenitentiae*¹³⁷, deux documents du Saint Siège de 1922 et 1962 vont établir une procédure. *Crimen sollicitationis* est l'ensemble de normes procédurales pour le traitement des affaires d'accusation contre les prêtres pour avoir sollicité des relations sexuelles lors de l'acte de confession sacramentelle. Le premier document est publié le 9 juin 1922 par la Congrégation pour le Saint-Office. Il a été signé par le préfet, le Cardinal Merry del Val, et approuvé par le Pape Pie XI. Comme le document de 1962, il a été publié dans le plus grand secret et son contenu n'a jamais été publié dans la publication officielle du Saint-Siège, l'Acta Apostolicae Sedis. Les documents de 1922 et 1962 ont un contenu identique. Cependant, le document de 1962 contient une annexe qui fournit les formulaires à utiliser pour les différentes étapes du processus judiciaire. De plus, le document de 1922 n'a été envoyé qu'aux évêques diocésains. Le document de 1962 était destiné à être utilisé dans les affaires impliquant des prêtres diocésains ainsi que des prêtres membres de communautés religieuses.

¹³⁷ SAINT OFFICE, 16 mars 1962, https://www.vatican.va/resources/resources_crimen-sollicitationis-1962_en.html

On voit déjà un problème qui va être récurrent lors de la crise des abus : le secret. Autres limites, d'une part le canon 2363 punit sévèrement la personne qui dénonce calomnieusement un prêtre accusé du crime de sollicitation. D'autre part, le délai pour dénoncer et ne pas tomber sous la sanction canonique est d'un mois.

Mais s'agit-il vraiment de sauvegarder l'intégrité des personnes ? La lecture du canon 2368 suggère qu'il s'agit là d'un moyen de contrôle des prêtres et des confesseurs. Si le « crime de sollicitation » condamne l'abus du prêtre sur le pénitent en confession, un autre problème est créé : l'Église laisse en marge quelques centaines de « prêtres interdits » dont elle ne sait que faire. Enquêtant dès la fin des années 1950 sur les défections de prêtres, le Chanoine Boulard¹³⁸ a découvert en effet l'importance des « cas douloureux » liés à une sexualité coupable, majoritairement homosexuelle, mais où l'Église peine à déceler la part de crime au sens pénal du terme. Langlois montre qu'elle y est pourtant probablement centrale. Tout au long de ce siècle et demi d'histoire enfin, un personnage finalement absent des préoccupations ecclésiales : la victime. Car, le crime de sollicitation, protège le célibat ecclésiastique et le sacrement de pénitence. Le Canon 904 résume bien la mentalité qui prévaut, il énonce que :

« Suivant la norme des Constitutions apostoliques, spécialement celle de Benoît XIV, *Sacramentum Poenitentia* du 1er juin 1741, le pénitent doit dénoncer dans le mois à l'Ordinaire du lieu ou au Saint Office le prêtre coupable du délit de sollicitation dans la confession; et le confesseur est obligé gravement en conscience d'avertir le pénitent de ce devoir ».

Ce passage par l'histoire nous montre que l'Église n'a pas su prendre les avancées des sciences humaines et sociales. Cela permet de comprendre l'abus. Nous allons donc voir maintenant la manière dont les sciences humaines comprennent l'abus et que cela remet en cause la vision de la sexualité ecclésiale.

2.1.2. L'abus sexuel comme archétype des abus

Car la connaissance des abus sexuels ont beaucoup évolué. Phénomène à comprendre dans le cadre de l'évolution de la sexualité au XX^{ème} siècle¹³⁹. L'abus sexuel est un phénomène

¹³⁸ Voir, C. LANGLOIS, *On savait, mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.

¹³⁹ S. CHAPERON, « Histoire contemporaine des sexualités : ébauche d'un bilan historiographique », dans *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 84 | 2001, 5-22. Citant en particulier C. LANGLOIS, *Le Crime d'Onan. Le discours catholique sur la limite des naissances*, Paris, 2005. Voir aussi M. SEVEGRAND, *La sexualité. Une affaire d'Église. De la contraception à l'homosexualité*, Paris, 2013, et S. STEINBERG (dir.), *Une histoire des sexualités*, Paris, PUF, 2018.

humain complexe¹⁴⁰, il est aussi dans le phénomène des abus, le plus étudié. Il peut se définir selon deux éléments :

- D'une part, d'un point de vue psychopathologique comme paraphilie¹⁴¹ c'est-à-dire « une conduite sexuelle déviante dans laquelle le partenaire n'est pas considéré comme une personne, mais simplement comme un objet nécessaire à la satisfaction sexuelle et vis-à-vis duquel une hostilité est ressentie ».

- D'autre part, d'un point de vue éthico-juridique avec le principe du consentement, où est consacré la possibilité pour tout individu de décider ou non d'une activité sexuelle. Cela suppose que des catégories de personnes ne peuvent valablement user de cette faculté : les mineurs, les personnes handicapées psychiques,... Le consentement rejoint ici un préalable psychologique : la maturité. Mais aussi, l'absence de dol et de violence.

A) L'abus comme paraphilie

Les différentes approches théoriques de la psychopathologie mettent en évidence des hypothèses explicatives distinctes que l'on peut voir comme complémentaires :

- Ainsi, pour la psychanalyse, il s'agit de « comportements sexuels visant à obtenir l'orgasme, soit avec des partenaires autres que ceux autorisés dans une société donnée, soit avec la recherche ritualisée de certaines conditions extrinsèques au rapport sexuel lui-même et pouvant donner lieu à une excitation érotique »¹⁴². Cette approche a dans un premier temps émis l'hypothèse de la perversion afin d'expliquer le passage à l'acte sexuel abusif, pour ensuite élargir l'explication aux différentes structures de personnalités et proposer des processus psychiques distincts au passage à l'acte.

- L'approche systémique, pour sa part, met en évidence les caractéristiques relationnelles des relations sexuelles abusives (essentiellement incestueuses), en termes de complémentarité rigide, de domination de l'enfant au bénéfice de l'adulte, d'imposture, de perversion de la dialectique autorité-responsabilité, de relation hors-la-loi, hors contexte, hors contrôle, voire d'emprise.

¹⁴⁰ Nous nous appuyons sur un article de P. COLLARD, « L'abus sexuel : discussion de la définition, éléments de diagnostic et de prévention », dans *Louvain Médical*, 2015, 134 (8), hors-série, P. 3-11.

¹⁴¹ M. DELBROUCK et alii, *Psychopathologie, manuel à l'usage du médecin et du psychothérapeute*, de Boeck supérieur, 2013, p 675.

¹⁴² J-D. GUELFY et al., *Psychiatrie*, 8^{ed.}, PUF, Paris, 2004.

- Quant à la lecture cognitivo-comportementale, elle évoque plutôt d'une part les contenus des apprentissages et conditionnements de l'individu, ainsi que les éventuels déficits d'habiletés susceptibles de provoquer un stress que l'individu tentera de gérer par le comportement sexuel abusif.

B) L'abus sexuel comme non-consentement

Cette manière d'appréhender la question de l'abus est liée à une conception de l'acte sexuel : une relation intime pleinement consentie. Cela rejoint une notion juridique essentielle pour comprendre l'abus : la liberté sexuelle. C'est sous le principe du respect de la vie privée que la liberté sexuelle se comprend le mieux. L'article 8 de la convention Européenne des Droits de l'Homme, stipule que :

« Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile et de sa correspondance. Il ne peut y avoir ingérence d'une autorité publique dans l'exercice de ce droit que pour autant que cette ingérence est prévue par la loi et qu'elle constitue une mesure qui, dans une société démocratique, est nécessaire à la sécurité nationale, à la sûreté publique, au bien-être économique du pays, à la défense de l'ordre et à la prévention des infractions pénales, à la protection de la santé ou de la morale, ou à la protection des droits et libertés d'autrui ».

Les relations et activités sexuelles nécessitent alors toujours l'accord de chaque participant. Il est à souligner que la sexualité n'est en droit en rien liée à la « reproduction » ou encore à l'état civil des personnes. Toute personne consentante avec une ou plusieurs personnes consentantes, peu/t(vent) avoir une sexualité active. Le consentement sexuel désigne l'accord que les personnes se donnent mutuellement, il n'a pas besoin d'être écrit. Si la notion de consentement est clairement énoncée dans la loi, le législateur ne la définit pas.

Le consentement doit être distingué de la majorité sexuelle. En Belgique, la majorité sexuelle est fixée à l'âge de 16 ans selon l'article 372 du code pénal. Dès l'âge de 16 ans, chacun peut avoir des relations sexuelles librement consenties. Toutefois, avant 14 ans, tout acte de pénétration sexuelle est strictement interdit et est considéré comme étant un viol. Si le/la jeune a un rapport sexuel entre 14 et 16 ans, le législateur considère alors qu'il y a attentat à la pudeur, qu'il y ait consentement ou non. De plus, l'alinéa 1^{er} de l'article 373 punit quant à lui « l'attentat à la pudeur commis sur des personnes ou à l'aide de personnes de l'un ou de l'autre sexe, avec violence, contrainte, menace, surprise ou ruse, ou qui a été rendu possible en raison d'une infirmité ou d'une déficience physique ou mentale de la victime ».

A la liberté sexuelle on doit noter une responsabilité civile et des limites pénales. D'une part si l'activité sexuelle n'est pas « contrôlée » dans le sens où toute sexualité consentante est libre (homosexuelle, libertinage...). Toutefois, en matière civile, l'activité sexuelle peut dans le cas de la procréation (issue d'une relation sexuelle) entraîner les droits et devoirs de la filiation, même si celle-ci n'a pas été voulue. D'autre part le code pénal, l'article 375 du Code pénal érige en crime le viol qu'il définit comme « tout acte de pénétration sexuelle, de quelque nature qu'il soit et par quelque moyen que ce soit, commis sur une personne qui n'y consent pas » en précisant qu' « il n'y a pas consentement notamment lorsque l'acte [...] a été rendu possible en raison d'une infirmité ou d'une déficience physique ou mentale de la victime » ; aussi, le Code définit le viol sous le prisme de la pénétration et de l'absence de consentement, et seulement au travers de ces deux éléments puis en se concentrant sur le comportement de l'auteur.

C) Le passage à l'acte et la victime

Le passage à l'acte abusif : « le passage à l'acte abusif est déterminé par des variables structurales, situationnelles et relatives au modus operandi. L'analyse des variables structurales stables concerne l'organisation de pensée, d'émotion et de comportements »¹⁴³ À propos de ces caractéristiques de personnalités, la recherche d'un profil de personnalité unique, propre aux agresseurs sexuels ne concorde pas avec la diversité de ces auteurs. Toutefois, l'attachement de type insécure est une caractéristique spécifique des agresseurs sexuels¹⁴⁴. On remarque deux types de facteurs :

- Les facteurs *situationnels*, qui concernent des aspects circonstanciels (perte d'un emploi, décès, séparation, divorce...)
- Les facteurs *désinhibiteurs*, qui sont liés à des aspects plus temporels (alcool, drogues, émotions négatives - colère, rage, haine...- pornographie...) et accroissent ponctuellement le risque de répétition.

Le mode opératoire, est toujours à comprendre dans une logique relationnelle. Très souvent l'agresseur connaît sa victime. Ses motivations sont diverses et influencent le mode opératoire du passage à l'acte, où le degré de violence physique accompagnant l'abus sexuel peut être très variable, de pratiquement nul lorsque l'auteur évoque des interactions « amoureuses » voir même lorsque l'agresseur se positionne en tant que victime d'un enfant qui l'aurait séduit. Mais à côté de cette violence physique potentiellement présente, il faut

¹⁴³ P. COLLARD, « L'abus sexuel : discussion de la définition, éléments de diagnostic et de prévention », p.9.

¹⁴⁴ Voir le point 2.2.4 sur la séduction en particulier.

souligner la présence de la violence psychologique, qui elle est omniprésente. Dans les abus sexuels d'enfants, celle-ci a pour principal objet d'imposer le silence, le *secret* étant la caractéristique principale de ces abus. Cette violence psychologique est multiforme, prenant l'aspect de la séduction¹⁴⁵, de la gentillesse, de « l'achat » du silence par des cadeaux, ou encore de menaces de séparation, de punition, voire de mort.

Les retentissements chez la victime¹⁴⁶ : On décrit le *syndrome d'accommodation de l'enfant à l'abus sexuel*, qui conduit la victime d'abus à considérer son sort comme une fatalité : l'enfant commence par s'engager en confiance dans une activité nouvelle pour lui avec un adulte. Il devient plus ou moins rapidement perplexe, car il perçoit vaguement que quelque chose est anormal, qui lui procure des sensations qu'il ne comprend pas, qu'il souhaiterait arrêter, mais sans pouvoir le faire, de peur de déplaire à l'adulte. Le secret s'installe alors autour de ces contacts, une « loi du silence » est instaurée. L'enfant est, à ce moment-là, totalement impuissant et partagé entre les deux positions opposées de rejet de l'adulte abuseur et de l'affection envers ce même adulte qui lui montre parfois une affection normale. L'enfant évolue alors vers une phase de « coping », de résignation aux contacts sexuels avec l'adulte. Il peut par la suite – parfois beaucoup plus tard – révéler les faits, ce qui s'accompagnera d'une anxiété importante et d'un risque de rétractation si les dires de l'enfant sont mis en doute par son entourage.

2.1.3. La difficulté de penser l'abus dans l'Église

On voit bien ici la différence avec la doctrine ecclésiale au sujet de la sexualité. Y compris la sexualité cléricale. La sexualité tel que définie légalement, est donc celle du consentement mais aussi du non pathologique au sens psychopathologique. Or, c'est ici que se joue l'incapacité de l'Église à penser et donc à traiter les abus. Car,

« la tradition ecclésiale a mis sur un pied d'égalité, de manière choquante pour nombre de nos contemporains, actes pédophiles, actes homosexuels et actes zoophiles. Ces transgressions sexuelles identifiées par cette sorte de « décret d'application »¹⁴⁷ du droit canon, comme crimes suprêmes, le sont selon un même critère sous-jacent, le débordement au-delà des « limites naturelles » du bon scénario sexuel et non selon un critère de liberté, à savoir le consentement accordé en contexte. Le seul cas où le Code de droit canonique actuel (daté de 1983) parle de « consentement », est le cas de la

¹⁴⁵ Voir notre point sur la séduction p. 70-75.

¹⁴⁶ Il y a aussi les travaux de Florence Rusch, qui par une approche féministe a permis une meilleure compréhension de ce retentissement, voir F. RUSCH, *Le secret le mieux gardé. L'exploitation sexuelle des enfants*, Paris, Denoel, 1983.

¹⁴⁷ C'est ce que nous avons vu au point 2.1.1 avec le crime de sollicitation.

cérémonie de mariage (chapitre IV) ; cette notion n'existe nulle part ailleurs dans le Code sauf pour se référer aux relations au sein des presbyteriums ou des ordres religieux entre supérieurs et subordonnés. Il est à noter qu'il ne concerne jamais l'acte sexuel en tant que tel. Dès lors, le viol n'est pas non plus une notion envisagée. À bien y regarder, dans le cadre de droit canonique, on ne « viole » jamais des personnes, mais des obligations. »¹⁴⁸.

Le Magistère se fonde sur la nature et la notion de contre nature et non sur le consentement sexuel et l'approche des paraphilies¹⁴⁹. Il y a lieu par conséquent de s'interroger si ce fondement ne participe pas à l'aveuglement en matière d'abus. C'est une partie de l'hypothèse de Claude Langlois. Pour Constance Lalo et Josselin Tricou, le script sexuel¹⁵⁰ de l'Église reste toujours dans ce fondement « naturel ». On peut ainsi dire que le nœud gordien de la crise des abus est la question du consentement dans la sexualité et par extension dans les relations interpersonnelles. Sans doute, si l'on cherche un coupable entre les effets du sacrement de l'ordre et la place du consentement, il est nécessaire de mieux mettre en perspective ce dernier. On remarquera que le Magistère et la majorité des théologiens moralistes renoncent à penser le consentement dans le cadre de la sexualité et des relations humaines.

La loi naturelle ici mobilisée ne recouvre pas la loi du consentement de l'autre, qui, si elle était reconnue, tomberait en théologie catholique sous la critique du subjectivisme, mais bien celle de la différence de nature entre les sexes et entre les générations¹⁵¹. L'incapacité de penser le consentement, est un élément bloquant la compréhension du passage à l'acte ainsi que du retentissement chez la victime d'un abus¹⁵².

Et il y a plus, lorsque l'on examine la place de la psychopathologie. Nous avons vu qu'il est nécessaire d'avoir recours à différents modèles complémentaires d'analyses¹⁵³, mais il est aussi nécessaire de penser le concept de santé sexuelle. L'OMS définit ainsi la santé sexuelle comme :

¹⁴⁸ C. LALO et J. TRICOU, « Crise de la pédophilie dans l'Église catholique: une confrontation de scripts sexuels », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2016/4 n°292, p.15.

¹⁴⁹ Voir point 1.2.2

¹⁵⁰ La perspective des scripts sexuels, formulée à partir de la fin des années 1960 par les sociologues américains John GAGNON et William SIMON, représente un cadre général pour l'analyse de la sexualité en tant que phénomène culturel et social. La perspective des scripts sexuels repose sur le constat que les individus, à travers leur inscription dans le groupe social et l'imprégnation par ses récits, apprennent les significations particulières attribuées à certains événements et situations qui les constituent comme sexuels, et acquièrent ainsi la capacité à identifier des situations sexuelles ainsi qu'à agir ou réagir sexuellement. Les scripts sexuels sont organisés à plusieurs niveaux de la vie sociale, qui interagissent entre eux : culturel, intrapsychique et interpersonnel. Voir J.GAGNON, *Les Scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*, Paris, Payot, 2008.

¹⁵¹ C. LALO et J. TRICOU, « Crise de la pédophilie dans l'Église catholique: une confrontation de scripts sexuels », p.17.

¹⁵² Voir les travaux de F. RUSCH, *Le secret le mieux gardé. L'exploitation sexuelle des enfants*, Paris, Denoel, 1983.

¹⁵³ Et pas à la seule psychanalyse. Voir notre point sur la santé mentale.

« un état de bien-être physique, mental et social dans le domaine de la sexualité. Elle requiert une approche positive et respectueuse de la sexualité et des relations sexuelles, ainsi que la possibilité d’avoir des expériences sexuelles qui soient sources de plaisir et sans risque, libres de toute coercition, discrimination ou violence »¹⁵⁴.

Le concept peut certes être critiquable. On remarque que le script sexuel promu par l’Église, avec le fondement de la nature, n’a plus de place. La place du consentement rejoint ici la question de la santé sexuelle et des paraphilies. On comprend alors que :

« Le script sexuel de notre modernité tardive, quant à lui, s’écarte résolument de toute hétéronomie religieuse, mais aussi de toute référence naturaliste même scientifique¹⁵⁵. Il s’appuie sur l’individu et sa capacité à s’autodéterminer – à consentir – dans un cadre général de liberté dans l’égalité entre les individus. Dans un tel script, la question n’est pas la différence de nature entre les êtres mais bien celle de leur possibilité d’accord à cette relation. En effet, notre compréhension moderne de la liberté comme autonomie, capacité à se donner ses propres règles, a pour conséquence de faire du consentement le point nodal de toute sexualité, y compris voire *a fortiori* parmi ceux qui adhèrent à des pratiques sexuelles marginales et minorisées. Et c’est là donc surtout que la pédophilie et ces pratiques sexuelles marginalisées divergent : il y a bien, dans la première, une impossibilité d’exprimer un consentement valable »¹⁵⁶.

Il apparait que l’incapacité de penser l’abus dans l’Église n’est pas d’abord une question sacramentelle. C’est une question anthropologique et éthique : le consentement des personnes dans le domaine relationnel et sexuel.

2.1.4. L’abus de fonction entre ancienneté et nouveauté

Pour autant il existe bien la notion d’abus, en particulier en droit canonique. L’article du dictionnaire de 1901 est à ce titre intéressant. Ainsi, « l’abus est le terme de droit qu’on applique à tous les cas où il y a de la vexation de la part des supérieurs ecclésiastiques, ou en contravention aux canons »¹⁵⁷. L’abus est avant tout perçu par le domaine juridique et cela est issu du droit administratif français. L’abus est alors une illégalité consistant, pour une autorité administrative, à mettre en œuvre l’un de ses pouvoirs dans un but autre que celui pour lequel il lui a été confié (en poursuivant par exemple un intérêt purement personnel, ou un but exclusivement financier). En 1875, Le Conseil d’État avait jugé qu’un préfet avait usé de ses pouvoirs « pour un objet autre que celui à raison desquels ils lui étaient confiés » et annulé la

¹⁵⁴ ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, https://www.who.int/topics/sexual_health/fr/

¹⁵⁵ E. MACÉ, *L’Après-patriarcat*, Paris, Seuil, 2015, La couleur des idées, 180 p.

¹⁵⁶ C. LALO et J. TRICOU, « Crise de la pédophilie dans l’Église catholique: une confrontation de scripts sexuels », p.18.

¹⁵⁷ Dictionnaire Droit canonique, volume 1, p 39.

fermeture illégale. L'abus est alors un dépassement, une disproportion, un détournement du but. La notion d'abus est alors ici liée à un cadre juridique et au pouvoir .

Toutefois, cette conception de l'abus n'est pas suffisante pour comprendre la crise actuelle. En effet, l'abus peut être plus subtil et pervers, en témoigne la déposition de Gilles Berceville devant la CIASE qui déclare que :

« Les abus sexuels permettent de démonter un système qu'il est difficile de démonter autrement. Le droit canonique réprimant les abus sexuels, on peut plus facilement agir, alors que ce n'est pas le cas pour les dérives sectaires qui sont plus difficiles à identifier. Je prendrai un exemple. Une religieuse issue d'une communauté contemplative, qui hélas existe encore, vient me trouver Dans cette communauté, les sœurs n'ont droit au petit-déjeuner qu'à du pain sec. Le dimanche, elles peuvent prendre en plus du beurre ou de la confiture. Si d'aventure elles prennent du beurre et de la confiture, elles doivent ensuite s'en accuser. Cette règle place les personnes en situation de dépendance, dans une logique d'humiliation. Difficile de porter plainte pour ne pas avoir droit au beurre et à la confiture. En cas d'abus sexuel, l'acte est condamné par le droit canonique et on peut agir. Mais dans le cas que je décris ? Pourtant une femme qu'on a affamée pendant des années, qu'on a humiliée lorsqu'elle en a été réduite à voler dans le réfrigérateur pour se nourrir, peut souffrir elle aussi d'un traumatisme grave »¹⁵⁸.

La description de ce cas réel est intéressante après ce que nous avons observé sur la notion de consentement. Gilles Berceville pointe la situation de dépendance dans un cadre disproportionné (l'alimentation personnelle) comme cause des abus spirituels. Il faut observer que le Pape François, dans sa lettre au Peuple de Dieu du 20 août 2018 a mis sur le même plan « abus sexuels, abus de pouvoir et de conscience ». Le Pasteur Jacques Pujol définit ainsi, l'abus spirituel :

« Il y a abus spirituel quand quelqu'un use de son rôle de responsable, de sa position d'autorité, de son savoir, pour dominer une autre personne (même si c'est "pour son bien"). C'est l'intrusion dans la vie privée de la personne »¹⁵⁹.

Autrement dit, une personne profite de sa position d'autorité pour en dominer psychologiquement et spirituellement une autre, en la privant de son autonomie et de son libre arbitre. On retrouve la question du consentement au travers de la notion de vie privée où selon l'article 8 de la CEDH : « Toute personne a droit au respect de sa vie privée et familiale, de son domicile et de sa correspondance ». Toutefois, l'abus spirituel n'est pas tant compris à travers la vie privée et le consentement mais au travers de la question des dérives sectaires. En témoigne l'ouvrage *Abus spirituels et dérives sectaires dans l'Église* de Blandine de

¹⁵⁸ Déclaration de Gilles BERCEVILLE o.p., devant la CIASE en date du 15 novembre 2019, <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2020/01/2019-11-15-CR-G.-Berceville-1.pdf>, page 3.

¹⁵⁹ R. POUJOL, *Abus spirituel, sortir de l'emprise*, empreinte 2015.

Dinechin¹⁶⁰, où l'auteur lie l'abus spirituel à des phénomènes d'emprise. Elle constate une perte progressive de liberté intérieure, une soumission aveugle et infantile à un « supérieur », relation perversifiée d'accompagnement spirituel où un autre prétend orienter et gouverner une vie « au nom de Dieu », abus de pouvoir, paroles et gestes déplacés et une conscience aveuglée. Cela rejoint d'ailleurs les critères de discernement des « dérives sectaires, à l'intérieur même d'institutions d'Église »¹⁶¹, que la CEF a émise en juin 2014. Elle recommande l'examen de quatre étapes.

- L'examen du culte de la personnalité, où les membres du groupe sont attirés et rassemblés autour d'un fondateur à la personnalité complexe dans son parcours et dans sa prétention.
- La coupure avec l'extérieur en suivant ce leader entraîne les adeptes dans de multiples ruptures (relationnelles, sociales, économiques, sanitaires, intellectuelles, spirituelles et ecclésiales...).
- La manipulation c'est-à-dire qu'il y a de multiples facettes qui visent non seulement à attirer les membres mais aussi à les conserver.
- L'incohérence de vie, où l'on observe dans la vie des « gourous », une grande distance entre les paroles et les actes au niveau de l'argent, du pouvoir et des mœurs.

On remarque dans ces critères l'absence de l'idée de consentement et aussi l'absence de lien systémique. La question des abus sexuels est vue ici comme une incohérence de vie. Or, les choses sont plus systémiques, tel que le témoignage de Luc Coirier le montre :

« Ce sur quoi je tiens à insister, c'est que quand on est religieux et qu'on prétend apporter la bonne parole et être un exemple, notamment pour les enfants, il serait préférable de ne pas avoir de tels comportements. Sans minimiser bien sûr les abus sexuels, il y a aussi un abus d'autorité pédagogique, puisque moi j'étais en internat et soumis à un abus de pouvoir religieux. Donc, ça fait trois choses entremêlées : abus d'autorité éducative, abus de pouvoir religieux et abus sexuel ».¹⁶²

Il ne s'agit donc pas simplement d'une incohérence de vie, mais bien d'une emprise sur la vie d'autrui conduisant à l'abus sexuel. Or, l'emprise est la méprise de toute relation librement consentie. Allons plus loin, en se posant la question d'un éventuel lien entre abus spirituel et

¹⁶⁰ B. de DINECHIN, *Abus spirituel et dérive sectaire*, Mediapaul, 2019, 191 p.

¹⁶¹ <https://eglise.catholique.fr/wp-content/uploads/sites/2/2015/03/CRITÈRES-sep.-2014.pdf>

¹⁶² Témoignage de Luc COIRIER, victime; <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2020-01-09-CR-M.-Luc-Coirier.pdf>

abus sexuel. C'est faire ici l'hypothèse que l'abus spirituel est la matrice des abus sexuels. Pour cela, c'est revenir sur l'hypothèse du pouvoir, du cléricalisme. Aussi, l'herméneutique des sciences humaines permet d'analyser cette hypothèse.

2.2. Une nécessaire herméneutique en sciences humaines

Nous avons vu que la question relationnelle est au cœur de la problématique des abus. Or, cette question relationnelle est souvent analysée au travers de la relation de pouvoir¹⁶³. Nous allons remettre en cause cette herméneutique, pour nous attacher à une étude criminologique.

Dans un premier temps le cléricalisme serait la cause institutionnelle des abus. Il serait l'ennemi à abattre. Nous avons souligné que l'une des difficultés qui est révélée par la crise des abus, est la non-réception des sciences humaines, en particulier la question du consentement¹⁶⁴. Marie Keenan a montré que « Les abus sexuels commis par le clergé catholique sont plutôt le produit du monde social, des compréhensions cognitives et du contexte organisationnel »¹⁶⁵. Nous allons ici préciser cette hypothèse. Car, ce qui est en cause dans l'abus c'est la relation de séduction qui se joue.

2.2.1. Le cléricalisme en accusation

On pourrait partir de la définition du cléricalisme, de Stéphane Joulain devant la CIASE :

« Il s'agit d'une dérive de la culture cléricale, qui opère une séparation entre les clercs et les autres fidèles avec l'idée d'une supériorité du clerc *alter Christus*, qui agit *in persona Christi*. C'est le résultat du concile de Trente qui a consacré une dimension sacrificielle du ministère, correspondant à une transformation ontologique. Le texte latin est moins violent que le texte anglais mais frappant tout de même. Il y a ainsi une action quasi-magique de l'ordination. Explorant déjà la question, Jacques Maritain expliquait cela par une sainteté du groupe clérical qui profiterait directement aux clercs. S'appropriant cette idée, certains clercs pensent être détenteurs de privilèges, voire pensent pouvoir dominer les autres.

Cela va donner la possibilité au prêtre de commettre plus facilement des abus. Encore convient-il de préciser que cette mécanique implique deux personnes : le prêtre qui se croit « autorisé à » et une personne qui l'accepte... C'est donc la culture cléricale qu'il faut changer. Le prêtre a un tel pouvoir que s'il en abuse, c'est dramatique ».

¹⁶³ L.KERIMEL, *en finir avec le cléricalisme*, seuil 2018.

¹⁶⁴ Point 2.1.3 .

¹⁶⁵ M. KEENAN, « Masculinity, relationships and Context: Child sexual abuse and the Catholic Church », dans *Irish Journal of Applied Social Studies*, 15 (2), 2015, p.77 .

Cette définition part de l'interprétation des effets du sacrement de l'ordre : l'ordonné subit un changement ontologique en devenant un alter Christus. Déjà là, il s'agit d'une interprétation. Car nous avons souligné, dans le point 1.2, qu'il n'en est rien. Pour Joulain, c'est une culture, donc une herméneutique, qui est en cause et ce qu'il y a d'intéressant dans sa définition, c'est qu'il présente le mécanisme culturel en cause. Il ne s'agit pas seulement d'une interprétation des clercs, mais aussi de l'acceptation de cette interprétation : autrement dit d'une culture.

A) La culture cléricale

La culture du cléralisme est un jeu à deux. Cet aspect est non seulement intéressant, mais il nous permet aussi de mieux cerner les enjeux d'une interprétation des effets du sacrement de l'ordre. En effet, très différente est la vision du Centre d'action laïque de Belgique, qui définit le cléralisme en ces termes :

« Dans le passé, les "clercs" utilisaient l'ascendant que leur conféraient le savoir et leur fonction pour imposer à toute la population les règles de l'Église concernant les mœurs et la vie de tous les jours.

Aujourd'hui, cette pratique est poursuivie par le clergé (les évêques mais aussi le pape) qui intervient dans la politique en vue d'imposer leur point de vue à tous, principalement sur les questions morales et éthiques (mariage, divorce, avortement, etc.). »

Ici, il s'agit d'une définition « banale », mais l'idée du Centre laïque est malgré tout dans la même ligne que Joulain : il s'agit d'un problème de pouvoir. Or, Stéphane Joulain rappelle que :

« Comme tous les groupes sociaux, les prêtres partagent une même culture, avec ses codes, ses valeurs. Le cléralisme commence lorsque cette culture cléricale dérive en corporatisme : lorsque les prêtres s'accordent des privilèges, et lorsque la protection des intérêts de leur groupe prend le pas sur celle de l'intégrité physique et psychologique des enfants »¹⁶⁶.

Il s'agirait ainsi d'un mécanisme sociologique bien connu dans les sciences des organisations et les sciences administratives : une culture d'entreprise... Le Pape François y voit aussi un jeu à deux « Le cléralisme, favorisé par les prêtres eux-mêmes ou par les laïcs, engendre une scission dans le corps ecclésial qui encourage et aide à perpétuer beaucoup de

¹⁶⁶ S. JOULAIN, « Le cléralisme est une composante des abus », dans *La Croix*, 17 août 2018, <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Le-cleralisme-composante-crise-abus-sexuels-LEglise-2018-08-17-1200962394>

maux que nous dénonçons aujourd'hui. Dire non aux abus, c'est dire non, de façon catégorique, à toute forme de cléricisme »¹⁶⁷.

Pour la science canonique, le cléricisme peut se définir de manière plus précise. Car :
« si le droit canonique admet en principe la distinction entre clercs et laïcs sous l'angle respectivement de leurs droits et de leurs obligations, ce n'est que sous réserve de ne pas faire dégénérer cette distinction statutaire en abus d'autorité et de pouvoir, c'est-à-dire en cléricisme »¹⁶⁸.

Ici, le cléricisme n'est pas la cause des abus, mais bien un abus en lui-même. L'auteur se fonde sur l'interprétation des canons 207 et 208 du code. On peut toutefois interroger cette hypothèse.

B) Les études épidémiologiques sur les abus cléricaux

En effet, pour valider cette hypothèse, nous devrions trouver une corrélation entre l'autorité des ministres, la prévalence des abus et la fréquence de ceux-ci ! Or, il faut d'emblée constater que

« Le cléricisme peut être trouvé dans de nombreuses organisations au-delà des religieux ou spirituels et est la tendance à permettre à un petit groupe de leaders hautement considérés et spéciaux d'avoir le pouvoir et le privilège de prendre la totalité ou la plupart des décisions importantes et critiques pour l'organisation et ceux qui la composent »¹⁶⁹.

On aboutit ainsi, à une définition plus organisationnelle de ce qu'est le cléricisme, ici composé de deux éléments. D'une part, un petit groupe de leaders. Puis, d'autre part, le fait qu'ils soient hautement considérés. Toutefois, il y a dans cette définition une limite importante. Dans tout groupe social il existe en effet un petit groupe de leaders. La question est donc de savoir si la considération est légitime.

Une étude du John Jay Institute¹⁷⁰ présente les résultats de l'enquête sur la nature et la portée des abus sexuels commis sur des enfants par des prêtres entre 1950 et 2002 aux États-Unis. Quarante-deux des diocèses (représentant 99% des prêtres diocésains) et 64% des communautés religieuses (représentant 83% des prêtres religieux) ont répondu à la demande de

¹⁶⁷ FRANÇOIS, *Lettre au Peuple de Dieu*, 20 août 2018.

¹⁶⁸ F. RAKOTOARISOA, « Cléricisme et abus de pouvoir », dans *Revue de Droit Canonique*, 2019, p.113.

¹⁶⁹ T-G. PLANTE, "Cléricisme contribue à Religieux, spirituel, and behavioral struggles among catholic priests", in *Religions*, 11, 217, 2020. <https://www.mdpi.com/2077-1444/11/5/217>.

¹⁷⁰ K. TERRY, « The nature and scope of child sexual abuse in the catholic church », dans *Criminal Justice and Behavior*, Vol. 35 No. 5, May 2008, p.549-569.

données. Les résultats montrent que 4 392 prêtres (4 %) ont fait l'objet d'allégations d'abus et que, sur 52 ans, 10 667 victimes ont formulé des allégations. Ainsi :

« La majorité des prêtres faisant l'objet d'allégations d'abus étaient des prêtres diocésains (69%), suivis des prêtres religieux (22%). Les fonctions les plus courantes des prêtres faisant l'objet d'allégations sont celles de vicaires (42 %) et de curés (25 %). L'âge des prêtres ayant commis des abus varie de 18 à 90 ans. Mais, (40 %) ont commis des abus alors qu'ils étaient âgés de 30 à 39 ans »¹⁷¹ .

Autre donnée intéressante la fréquence des abus : « La majorité des prêtres (55,7 %) faisaient l'objet d'une seule allégation formelle d'abus, 26,9 % avaient 2 ou 3 allégations, 13,9% de 4 à 9 allégations, et 3,5% 10 allégations ou plus ». Nous sommes donc loin, d'une large systématisation ou encore de « prédateurs » et donc loin d'un système d'abus.

Les dossiers indiquent également que 753 prêtres qui font l'objet d'allégations d'abus, ont des problèmes d'alcool ou de toxicomanie (89% de ces prêtres abusaient de l'alcool). Les diocèses ont noté que 1 400 prêtres avaient également « d'autres problèmes », notamment qu'ils avaient une addiction sexuelle (376), de santé mentale¹⁷² (214) ou des troubles légers ou graves de la personnalité (765), ou encore d'autres problèmes, comme des accusations criminelles en instance contre eux¹⁷³ (559).

L'étude de la nature et de l'ampleur des abus sexuels sur des enfants dans l'Église catholique fournit une multitude d'informations sur la crise de l'Église et sur le problème des abus sexuels sur des enfants en général. La plupart des prêtres avaient une seule victime connue et, pour ceux qui avaient plusieurs victimes. L'étude est importante pour la littérature générale sur l'abus sexuel des enfants pour plusieurs raisons. Car, elle fournit des informations sur une population entière d'abuseurs sur une période de plus de 50 ans. C'est d'ailleurs la seule base de données et la plus complète en matière criminologique. Toutefois, cela présente un point épistémologique limitant. En effet, si elle est l'étude la plus complète, elle est aussi l'unique. C'est-à-dire qu'il n'y a pas de données comparatives pour la population générale ou pour d'autres institutions (armées, sports, écoles, et surtout les familles...).

Ces lacunes ne permettent donc pas de tirer des conclusions définitives. Néanmoins, une étude allemande¹⁷⁴ est venue, en 2019, pallier ce manque. Cette étude va réaliser une analyse critique des études empiriques publiées jusqu'à présent qui examinent l'étendue et la variété des abus sexuels sur mineurs au sein de l'Église catholique et d'autres institutions. L'analyse

¹⁷¹ K. TERRY, « The nature and scope of child sexual abuse in the catholic church », p. 550.

¹⁷² En particulier troubles de l'humeur: dépression, burn out...

¹⁷³ Hors délits et crimes sexuels.

¹⁷⁴ H. DEBING, « Sexual abuse at the hands of catholic clergy », dans *Deutsches Arzteblatt International*, 116, 2019, p.389-396.

comprend 40 études concernant l'Église catholique¹⁷⁵, soit plus de 38 156 prêtres et 13 études concernant d'autres institutions n'appartenant pas à l'Église catholique.

La base de cette analyse est constituée par les études primaires qui ont examiné de manière empirique les abus sexuels sur mineurs dans un contexte institutionnel¹⁷⁶. Plus précisément, il s'agit d'articles de revues, de monographies, d'anthologies et de rapports d'enquête. L'analyse se limite aux études qui ont été publiées dans les années 1990 à 2015, qui appartiennent à diverses disciplines telles que la criminologie, les sciences sociales, la psychologie, la sociologie, l'économie et la médecine. Toutefois, une limite considérable est énoncée : « Le taux de prévalence estimé et moyen dans ces études pour les prêtres était de 4,0%. Dans l'examen des institutions non catholiques, le taux de prévalence n'a pas été estimé ». Autre limite, mais que l'on peut regrouper avec d'autres enquêtes en santé mentale. On remarque ainsi que :

« L'analyse se limite aux traits qui ont été déterminés par des méthodes psychopsychiatriques. Au total, 29,6% des délinquants examinés présentent des signes d'immatunités émotionnelles et/ou sexuelles, 21,6% sont affectés par un trouble de la personnalité, 17,7% indiquent des signes de pédophilie, 13,1% présentent des symptômes d'abus d'alcool, 9,8% étaient des jeunes au comportement déviant, 5,8% montrent des signes d'un comportement anormalement passif avec des niveaux d'autonomie accrus, 3,4% souffrent d'anxiété, d'attaques de panique, de paranoïa et d'hypocondrie. Il n'existe pas de données comparables concernant ces caractéristiques dans d'autres institutions »¹⁷⁷.

Il s'agit des personnes accusées d'actes d'abus. De plus, « L'âge et le sexe les plus courants des victimes abusées par des prêtres sont les garçons âgés de 11 à 14 ans. La majorité des victimes, 51% avaient entre 11 et 14 ans; 27% avaient entre 15 et 17 ans, 16% entre 8 et 10 ans et 6 % avaient moins de 7 ans. La plupart des victimes étaient des hommes (81 %), et l'âge moyen des victimes masculines était plus élevé que celui des victimes féminines. »¹⁷⁸.

On remarque que les enquêtes épidémiologiques sont encore limitées. Néanmoins, elles indiquent que l'abus, provient de multiples facteurs psychopathologiques. Le pouvoir comme cause des abus peut être alors interrogé.

¹⁷⁵ Dont l'étude précédemment citée.

¹⁷⁶ La nuance est importante. La majeure partie des études épidémiologiques sur les abus cléricaux concerne les contextes institutionnels: scoutismes, écoles, orphelinats, établissements de soins. Voir Troisième partie sur le soin.

¹⁷⁷ H. DEBING, "Sexual abuse at the hands of catholic clergy", p. 390.

¹⁷⁸ H. DEBING, "Sexual abuse at the hands of catholic clergy", p.388.

C) Le cléricalisme relativisé

En effet, ce qu'il y a d'intéressant dans ces études, c'est l'absence du mot clef « cléricalisme ». Il ne ressort pas non plus de l'ensemble de ces enquêtes les marques d'un exercice pathologique du pouvoir, y compris chez les abuseurs : paranoïa, narcissisme. L'immaturation, qui est la cause la plus prévalente des abus, n'est pas signe d'une culture excessive du pouvoir, mais plutôt la marque d'une faiblesse psychique¹⁷⁹. Néanmoins, l'étude de synthèse souligne que « Les causes institutionnelles font référence à la structure hiérarchique particulière de l'Église catholique, qui peut encourager le délinquant à agir en fonction d'un sentiment subjectif de pouvoir ». Il est à noter que cet avis provient de deux études catholiques. La première sur les écoles et institutions jésuites et la seconde dans les écoles catholiques de Lucerne. D'autres études montrent que la doctrine sexuelle est une cause centrale de l'apparition des abus sexuels : une moralité sexuelle rigide qui s'oppose au désir peut conduire à un tabou du corps et de la sexualité, qui à son tour peut favoriser les abus sexuels¹⁸⁰. Puis d'autres causes institutionnelles peuvent jouer, en particulier les lacunes dans le processus de validation des aspirants à la prêtrise.

Il apparaît que l'on ne trouve pas une corrélation claire et précise entre le pouvoir, et en particulier le cléricalisme, et la cause des abus. Nous l'avons déjà souligné à la fin de notre première partie.

Ici, les études criminologiques montrent que la majorité des prêtres abuseurs ne sont pas en situation de grande responsabilité. La plupart ont surtout d'autres pathologies. Cela renvoie à d'autres concepts, comme la santé mentale et la santé sexuelle¹⁸¹. On peut même ajouter que le cléricalisme est source de souffrance pour les prêtres. En effet,

« Comment le cléricalisme pourrait-il être un problème pour les clercs puisqu'il semble ne leur fournir que des avantages ? Être un décideur puissant avec peu de freins et contrepoids peut être attrayant. Pourtant, en y regardant de plus près, il devrait devenir clair que le cléricalisme est en fait dangereux et un problème insidieux pour les clercs eux-mêmes. Toute cette réalité a de nombreuses et importantes implications négatives. Par exemple, lorsque les clercs sont aux prises avec des défis et des sentiments humains communs comme la solitude, l'abus problématique d'alcool ou de drogues, la suralimentation, les troubles de l'humeur ou du comportement et dysfonctionnement, ils peuvent se sentir confus et incapables d'obtenir l'aide dont ils ont besoin »¹⁸².

¹⁷⁹ K. TERRY, « The nature and scope of child sexual abuse in the catholic church », dans *Criminal Justice and Behavior*, Vol. 35 No. 5, May 2008, p.549-569.

¹⁸⁰ Terry K, SMITH LM, SCHUTH K, Kelly JR, VOLLMAN B, MASSEY C. The causes and context of sexual abuse of minors by Catholic priests in the United States, 1950–2010. A report presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College research team. 2011.

¹⁸¹ Voir point 2.2.3.

¹⁸² T-G. PLANTE, « Cléricalism contributes to Religious, spiritual, and behavioral struggles among catholic priests », p. 256.

C'est ce que montre les résultats de l'enquête du John Jay Institute et l'étude allemande. Avec la limite que l'enquête épidémiologique sur la santé mentale est limitée aux accusés de délits sexuels. L'apport des sciences humaines ici est fondamentale. Comment le Magistère va-t-il recevoir cet apport ?

2.2.2. La réaction du Magistère

Car, parler d'abus au sens pathologique, est pour la théologie, quelque chose de nouveau, car elle a abordé l'abus seulement en lien avec la notion de péché. Ainsi, Kartilj Demasure constate que :

« La période des années 1980, qui peut être située dans la première vague de la crise, a été caractérisée par la minimisation, la négation et la dissimulation du problème. Les évêques des États-Unis considéraient l'abus sexuel comme une transgression semblable à celle d'un adultère, donc comme un péché. Cela veut dire que la confession suffisait lorsque les conditions étaient remplies : conversion, regret, pénitence et la volonté de ne pas retomber dans le même mal.... »¹⁸³.

Kartilj Demasure voit ainsi quatre étapes dans la réaction du Magistère devant les abus :

- L'abus sexuel conceptualisé comme un péché
- L'abus sexuel conceptualisé comme une pathologie
- L'abus sexuel conceptualisé comme un crime
- L'abus sexuel conceptualisé comme abus systémique

Cette présentation montre avec force les évolutions et changements dans l'appréhension des abus sexuels. Notons qu'il n'est pas question ici des abus spirituels ou des abus de pouvoir. L'article montre autre chose, souvent passé inaperçu : les évolutions sont dues à des mouvements dans la culture anglo-saxonne¹⁸⁴. D'ailleurs « Le scandale des abus sexuels sur des enfants, aux États-Unis dans les années 1980, est habituellement considéré comme le point de départ de la crise actuelle »¹⁸⁵. On peut donc estimer que la crise des abus, comme nous l'avons dit dans notre introduction, commence dans les années 80. Or, historiquement, la sensibilité aux abus commence dès les années 60. Toutefois,

« Depuis (les années 80), le discours officiel a connu des changements majeurs. Et chaque discours eut un impact concret sur la façon dont les agresseurs et les victimes ont

¹⁸³ K. DEMASURE, « Évolution de l'interprétation de l'abus sexuel dans l'Église catholique: Vers l'option prioritaire aux victimes », dans *Lumen Vitae*, 4(4), 2020, p.409-418 et il y a aussi son important article Abus sexuel des enfants : péché ou pathologie ? une réflexion inter-disciplinaire sur la question, dans *Studia Canonica*, 49, 2015, p. 139- 160.

¹⁸⁴ Les rapports scientifiques des États-Unis (2004, John Jay Institute) , de l'Irlande (The Ryan Report and Murphy Report, les deux en 2009), de la Belgique (Adriaenssens, 2010) , des Pays-Bas (Deetman, 2011) , d'Australie (Royal Commission, 2017) et d'Allemagne (MHG Study, 2018)

¹⁸⁵ K. DEMASURE, « Évolution de l'interprétation de l'abus sexuel dans l'Église catholique: Vers l'option prioritaire aux victimes », p. 409.

été traités. Les trois premiers discours — l’abus en tant que péché, pathologie et crime — se limitent à la représentation des abus en les expliquant sur la base de causes individuelles. Ils se concentrent principalement, parfois exclusivement, sur l’agresseur. Le quatrième discours concernant les causes systémiques des abus a déplacé l’attention des auteurs vers les victimes. Bien que les différentes interprétations se succèdent dans le temps, elles continuent toutes à avoir une influence aujourd’hui, entièrement dépendantes de la région ou de l’idéologie de la personne qui les utilise. »¹⁸⁶

Ce que pointe Karlinj Demasure, c’est que ces discours successifs ne s’annulent pas, ils se cumulent. Néanmoins, dans le discours magistériel une date est à retenir : 2009.

A) Le Magistère de Benoît XVI

C’est suite à la publication de deux rapports, en Irlande, que le Magistère ouvre une nouvelle voie. Le 20 mai 2009, le rapport de la Commission Ryan, du nom du juge qui la préside, révèle des décennies d’abus sexuels dans 216 institutions gérées par des ordres religieux, impliquant 800 prêtres, frères, religieuses et laïcs. Sur 35 000 enfants placés, plus de 2 000 ont subi des abus physiques ou sexuels de la part de prêtres entre 1936 et 1999. Soit environ 6% des mineurs placés. Le 26 novembre 2009, le rapport Murphy, du nom d’une autre juge, va plus loin en mettant en cause la responsabilité de la hiérarchie catholique. L’enquête concerne 46 prêtres accusés de pédophilie sur 125 enfants, actes couverts par quatre archevêques de Dublin successifs, entre 1975 et 2005. L’enquête met au jour également le fait que des milliers de jeunes filles ont été exploitées dans des blanchisseries tenues par des religieuses entre 1922 et 1996.

En mars 2010, le Pape Benoît XVI présente alors ses excuses aux catholiques irlandais et pointe la hiérarchie¹⁸⁷, qui n’a « *pas su s’attaquer à ces actes scandaleux et criminels* ». C’est la première fois que le Magistère s’écarte de l’idée de péché. Toutefois, il rejoint le discours du péché, ajoutant que le sacrifice de Dieu peut pardonner même les péchés les plus graves (n° 7) et que, là où le péché abonde, la grâce surabonde (n° 11). Cette conception permet de comprendre la logique qui prévaut : une vision uniquement éthique sans référence aux sciences criminelles, au droit pénal et à la psychopathologie. Car la notion d’abus provient des sciences humaines et sociales. Mais surtout, cette conception du Pape ignore soigneusement la question du consentement. La lettre de Benoît XVI est à ce titre intéressante car elle montre, plus que l’absence de prise en compte des sciences humaines et sociales, l’absence d’articulation entre

¹⁸⁶ K. DEMASURE, « Évolution de l’interprétation de l’abus sexuel dans l’Église catholique: Vers l’option prioritaire aux victimes », p. 410.

¹⁸⁷ BENOÎT XVI, *Lettre aux catholiques d’Irlande*, du 10 mars 2010, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/fr/letters/2010/documents/hf_ben-xvi_let_20100319_church-ireland.html

la théologie (sacramentelle, spirituelle, pastorale, morale) et les sciences humaines. Le n°14 est typique et demande une attention particulière. Ainsi, il faut que le carême de l'année 2010,

« soit considéré comme un temps de prière pour une effusion de la miséricorde de Dieu et des dons de sainteté et de force de l'Esprit Saint sur l'Église dans votre pays. Je vous invite tous à présent à consacrer vos pénitences du vendredi, pendant une année entière, d'aujourd'hui jusqu'à la Pâque 2011, à cette fin. Je vous demande d'offrir votre jeûne, votre prière, votre lecture de la Sainte Écriture et vos œuvres de miséricorde pour obtenir la grâce de la guérison et du renouveau pour l'Église qui est en Irlande. Je vous encourage à redécouvrir le sacrement de la Réconciliation et à recourir plus fréquemment à la force transformatrice de sa grâce.

Une attention particulière devra aussi être réservée à l'adoration eucharistique, et dans chaque diocèse, il devra y avoir des églises ou des chapelles spécifiquement réservées à cette fin. Je demande que les paroisses, les séminaires, les maisons religieuses et les monastères organisent des temps d'adoration eucharistique, de manière à ce que tous aient la possibilité d'y prendre part. A travers la prière fervente face à la présence réelle du Seigneur, vous pouvez accomplir la réparation pour les péchés d'abus qui ont fait tant de mal, et dans le même temps implorer la grâce d'une force renouvelée et d'un sens plus profond de la mission de la part de tous les évêques, les prêtres, les religieux et les fidèles. Je suis confiant dans le fait que ce programme conduira à une renaissance de l'Église en Irlande, dans la plénitude de la vérité même de Dieu, car c'est la vérité qui nous rend libres (cf. Jn 8, 32). »

Que nous apprend la lettre de Benoît XVI à propos de sa conception de l'abus ? Il proposait des initiatives spirituelles : l'effusion de la miséricorde de Dieu, la force transformatrice de la grâce du sacrement de la réconciliation et l'adoration du Saint-Sacrement. On remarque dans la lettre une absence d'analyse sociale, psychologique et juridique. On remarque aussi que le péché de prêtres doit avoir une réponse spirituelle collective. Le but étant une renaissance de l'Église en Irlande.

Ainsi, l'analyse, au n°2, commence par reconnaître que le phénomène de l'abus n'est pas réservé à l'Église. Le Pape écrit :

« je dois également exprimer ma conviction que, pour se reprendre de cette blessure douloureuse, l'Église qui est en Irlande doit en premier lieu reconnaître devant le Seigneur et devant les autres, les graves péchés commis contre des enfants sans défense. Une telle reconnaissance, accompagnée par une douleur sincère pour les préjudices portés à ces victimes et à leurs familles, doit conduire à un effort concerté afin d'assurer la protection des enfants contre de tels crimes à l'avenir. » Ainsi, « Tandis que vous affrontez les défis de ce moment, je vous demande de vous rappeler du "rocher d'où l'on vous a taillés" (Is 51, 1). Réfléchissez aux contributions généreuses, souvent héroïques, offertes à l'Église et à l'humanité tout entière par les générations passées d'hommes et de femmes irlandais, et faites en sorte que cela constitue un élan pour un examen de conscience honnête et un programme de renouveau ecclésial et personnel convaincu. Je prie pour que, assistée par l'intercession de ses nombreux saints et purifiée par la pénitence, l'Église en Irlande surmonte la crise présente et redevienne un témoin convaincu de la vérité et de la bonté de Dieu tout-puissant, manifestées dans son Fils Jésus Christ. »

L'abus est vu comme un péché grave. Ce qui signifie que l'abus est analysé d'un point de vue éthique. Donc la réponse à cet abus se trouve être dans l'éthique. D'où l'insistance sur la repentance, la réconciliation sacramentelle, la reconnaissance des péchés. Cette insistance se comprend sans une conception théologique et anthropologique particulière.

D'autre part, la lettre de Benoît XVI doit être mise en perspective avec la « *purification de la mémoire* » qui a été entamée autour du Jubilé du Millénaire. En effet, la Bulle d'indiction de l'Année sainte de l'an 2000, *Incarnationis mysterium*, indique parmi les signes « qui peuvent servir opportunément à vivre avec une plus grande intensité la grâce insigne du Jubilé », la purification de la mémoire. Cette Bulle d'indiction avait été accompagnée d'un travail de la Commission théologique internationale. L'étude du thème « L'Église et les fautes du passé » a été proposée à la Commission théologique internationale par son président, le Cardinal Joseph Ratzinger, dans la perspective de la célébration du Jubilé de l'an 2000. Les discussions générales sur le sujet ont nécessité de nombreuses réunions. Elles ont été également abordées lors des sessions plénières de la Commission Théologique Internationale qui se sont tenues à Rome en 1998 et 1999. Le texte final, « *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé* », a été approuvé par Joseph Ratzinger, préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, en 2000¹⁸⁸. Il est à noter que, dans ce texte de la Commission, il n'est jamais fait référence à la question d'abus spirituels et d'abus sexuels. On remarquera la présence de références à des abus de pouvoir. Ce texte est-il à la base de la réflexion de l'Église sur son attitude par rapport aux abus ? Autrement dit, la purification de la mémoire est-elle une matrice théologique pour le Magistère pour régler en partie la question des abus ?

B) Le Magistère de François

Avec François et sa dénonciation du cléricalisme, un changement est opéré. Ainsi, « Pour la première fois, la responsabilité n'est pas attribuée à un individu qui pèche, est malade ou commet un crime, mais au système hiérarchique de l'Église, à une culture qui crée 'une situation dans laquelle les prêtres vivent dans un monde hermétique, mis à part et placé au-dessus des membres non ordonnés de l'Église catholique' »¹⁸⁹. La conviction que les abus sont facilités par le cléricalisme a conduit le pape François à prendre des mesures qui, conformément

¹⁸⁸ COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation: l'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000.

¹⁸⁹ K. DEMASURE, « Évolution de l'interprétation de l'abus sexuel dans l'Église catholique: Vers l'option prioritaire aux victimes », p. 413, citant Marie KEENAN, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church. Gender, Power and Organizational Culture*, Oxford, University Press, Boston, 2012, p. 42. Voir aussi J-G NADEAU, *Une profonde blessure. Les abus sexuels dans l'Église catholique*, Médiaspaul, Montréal, 2020.

à sa théologie, incarnent l'option préférentielle pour les personnes vulnérables. François reconnaît ainsi que l'abus :

« Se manifeste clairement dans une manière déviante de concevoir l'autorité dans l'Église – si commune dans nombre de communautés dans lesquelles se sont vérifiés des abus sexuels, des abus de pouvoir et de conscience – comme l'est le cléricalisme, cette attitude qui "annule non seulement la personnalité des chrétiens, mais tend également à diminuer et à sous-évaluer la grâce baptismale que l'Esprit Saint a placée dans le cœur de notre peuple" »¹⁹⁰.

Cette lettre va avoir notamment une application canonique. Car, à la différence de Benoît XVI, le pape François va modifier le droit canonique.

Ainsi, le Motu proprio du 7 mai 2019, *Vos estis lux mundi* (VELM), contient une nouvelle catégorie de personnes à considérer comme victimes potentielles : les adultes vulnérables. Une personne vulnérable est « toute personne se trouvant dans un état d'infirmité, de déficience physique ou psychique, ou de privation de liberté personnelle qui, de fait, limite, même occasionnellement, sa capacité de compréhension ou de volonté, ou en tout cas de résistance à l'offense .

Ce changement n'aborde pas la question du consentement, toutefois, le Motu proprio comporte une ouverture à cette question. En effet, son article 1 est assez symptomatique. Il se fonde sur le 6^e commandement. Les délits en cause sont ceux qui consistent à

« contraindre quelqu'un, avec violence ou menace ou par abus d'autorité, à accomplir ou subir des actes sexuels ; accomplir des actes sexuels avec un mineur ou avec une personne vulnérable ; produire, exhiber, détenir ou distribuer, même par voie informatique, du matériel pédopornographique, ainsi que recruter ou inciter un mineur ou une personne vulnérable à participer à des exhibitions pornographiques ».

Or la contrainte est du domaine du non-consentement. Les mineurs et les adultes vulnérables sont, de plus, ceux qui ne peuvent exprimer un consentement. On voit dès lors la limite du document magistériel. En se fondant sur le 6^e commandement et en l'articulant à la question de la contrainte, de la minorité et de la vulnérabilité, le Magistère fait entrer la question du consentement dans la manière d'aborder la sexualité et le pouvoir.

Pourquoi ne peut-il pas aller plus loin ? Pourquoi la place du consentement est-elle complexe et le Magistère reste-t-il bloqué au 6^e commandement ? On peut émettre l'hypothèse qu'il existe dans la manière d'aborder les abus des concepts non reçus dans la doctrine du Magistère.

¹⁹⁰ FRANÇOIS, *Lettre au Peuple de Dieu*, 20 août 2018, http://www.vatican.va/content/francesco/fr/letters/2018/documents/papa-francesco_20180820_lettera-popolo-didio.html#_ftnref3

2.2.3. Le modèle bio-psycho-social.

Car, comprendre l'abus, n'est pas en premier faire une éthique faisant référence à la nature ou à l'Écriture. C'est pour partie faire référence au modèle anthropologique bio-psycho-social. Ce modèle est utilisé dans le domaine du soin car il « intègre en permanence les perspectives biologique, psychologique et sociale et nécessite une participation active du patient »¹⁹¹ donc son consentement.

Le Magistère, n'aborde pas la question des abus sous cet angle. La question du consentement est ici typique. Parler du consentement requiert une vision intégrante et une anthropologie où l'on dépasse les notions de péché et de pathologie. Sans développer ici ce que pourrait être le modèle bio-psycho-social en théologie ou en pastorale, nous allons prendre ce concept annexe pour comprendre la difficulté du Magistère à appréhender la question de l'abus.

A) La santé mentale

Dans un premier temps, pour parler du comportement inconscient, le Magistère et la théologie catholique ont préféré un rapprochement avec la psychanalyse. Ce discours est particulièrement analysé par Agnès Desmazière. Dans ce discours d'abord rejeté par l'Église¹⁹², le conflit entre Marc Oraison et le Magistère romain, sera un tournant¹⁹³. En effet, réagissant à l'alliance qui se noue entre théologiens contestataires, opinion catholique et presse, les autorités ecclésiastiques s'engagent progressivement sur la voie du dialogue scientifique, à l'écart des politiques traditionnelles de répression comme des plus récentes méthodes de surenchère médiatique. Il s'est alors développé une conception de la psychopathologie d'un point de vue unique par la psychanalyse. On remarque aussi que cela a entraîné des dérives, comme dans l'affaire Tony Anatrella. Nous verrons dans notre troisième partie que le défaut de maîtrise dans l'art du soin entraîne la possibilité d'abus.

Toutefois ce débat, et cette introduction, n'a pas laissé la place à un autre concept, plus large et plus opératoire : la santé mentale. L'un des tout premiers à s'intéresser à la santé

¹⁹¹ A. BERQUIN, « Le modèle biopsychosocial: beaucoup plus qu'un supplément d'empathie », *Revue Médical Suisse*, <https://www.revmed.ch/revue-medicale-suisse/2010/revue-medicale-suisse-258/le-modele-biopsychosocial-beaucoup-plus-qu-un-supplement-d-empathie#tab=tab-related>

¹⁹² A. DESMAZIERE, « La psychanalyse à l'Index ? Sigmund Freud aux prises avec le Vatican (1921-1934) », dans *Vingtème Siècle. Revue d'histoire*, vol. 102, no. 2, 2009, p. 79-91.

¹⁹³ A. DESMAZIERE, « La psychanalyse entre médiatisation et censure », dans *Archives de sciences sociales des religions*, 163 | 2013, p. 123-142.

mentale dans le christianisme est André Godin, dans son article « Santé mentale et vie chrétienne » de 1962¹⁹⁴.

L'OMS définit la santé d'un point de vue global comme : « un état de complet bien-être physique, mental et social, et ne consiste pas seulement en une absence de maladie ou d'infirmité ». Pour Godin, « Adoptant l'idée que la santé mentale est l'aptitude à travailler et à aimer (Freud) en s'adaptant à un milieu changeant (World Health Organisation) perçu objectivement (Fromm), d'une façon constructive et créatrice », il se pose deux questions complémentaires : à savoir si la foi chrétienne est capable de servir la santé mentale, de la renforcer ou de la restaurer? Et inversement de savoir si la santé mentale peut aider la vie chrétienne, ou la vie spirituelle à devenir plus chrétienne ? ». Le grand intérêt du concept de santé mentale est qu'à la différence de la psychanalyse, retenue par le Magistère, celui-ci est plus holistique.

La santé mentale est un état de bien-être dans lequel une personne peut se réaliser, surmonter les tensions normales de la vie, accomplir un travail productif et contribuer à la vie de sa communauté. Dans ce sens positif, la santé mentale est le fondement du bien-être d'un individu et du bon fonctionnement d'une communauté. Alors que, dans la société, la santé mentale est un enjeu important, le discours magistériel semble ne pas suffisamment y prêter attention. Les documents de Benoît XVI et François n'y font qu'allusion.

Le concept de santé mentale repose sur le modèle biopsychosocial. C'est une représentation de l'humain dans laquelle les facteurs biologiques, psychologiques et sociaux sont considérés comme participant simultanément au maintien de la santé ou au développement de la maladie. Nous sommes alors en présence d'un élargissement faisant appel à l'interdisciplinarité. On pourrait alors interroger la réaction du Magistère par rapport à cette interdisciplinarité. Se pencher sur la santé mentale des prêtres peut aider à voir la crise des abus d'un autre point de vue.

Des enquêtes épidémiologiques sont régulièrement effectuées¹⁹⁵. D'un point de vue physique, 93,3 % des prêtres participant à l'enquête estiment être en bonne santé. En revanche, le rapport décrit une réalité critique concernant leur santé psychique. 17,6 % des répondants présentent des symptômes dépressifs, un chiffre plus de trois fois supérieur aux hommes de la population générale. Le journal *La Croix* argumente que « c'est l'ombre de la solitude qui

¹⁹⁴ A. GODIN, « Santé mentale et vie chrétienne: Importance et complexité des recherches scientifiques » dans *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* Vol. 7, No. 1 (1962), p. 224-237.

¹⁹⁵ H. de NEUVILLE, *Un rapport inédit ausculte la santé des prêtres*, La Croix, 25 novembre 2020 et rapport sur le site de la CEF <https://eglise.catholique.fr/actualites/etude-sante-pretres-activite/>, consulté le 30 juin 2021.

obscurcit le moral des troupes. Elle explique pourquoi de très nombreux diocèses ont lancé des initiatives pour inciter les prêtres à se regrouper et partager leur quotidien, ce que tous ne souhaitent pas toujours »¹⁹⁶. On peut ajouter un autre chiffre qui montre que 12% des prêtres sont touchés par l'alcool. Or, une telle prévalence se repère chez les ouvriers (10%) ou les chômeurs (14%). Dans le détail, 18 % des prêtres répondants sont des consommateurs à risque ponctuel, 7 % à risque chronique.

On peut se demander si c'est bien la solitude qui pose ce problème de santé mentale. Allons plus loin.

B) La santé sexuelle

La santé sexuelle est un concept proche de celui de santé reproductive. Il a été établi par l'Organisation Mondiale de la Santé dans les années 1972-1975¹⁹⁷ et recouvre, selon cette organisation, trois points fondamentaux :

- Une capacité de jouir et de contrôler le comportement sexuel et reproductif en accord avec l'éthique personnelle et sociale.
- Une délivrance de la peur, de la honte, de la culpabilisation, des fausses croyances et des autres facteurs psychologiques pouvant inhiber la réponse sexuelle et interférer sur les relations sexuelles.
- La santé reproductive, nécessitant une absence de troubles, de dysfonctions organiques, de maladies ou d'insuffisances susceptibles d'interférer avec la fonction sexuelle et reproductive.

Plusieurs auteurs vont remarquer que l'on se trouve en présence d'une médicalisation de la sexualité¹⁹⁸. Car nous sommes en présence d'un phénomène historique où le développement de la médecine moderne et de la sécularisation, entre deuxième moitié du XIX^{ème} siècle et le XXI^{ème} siècle, vont aboutir à la naissance de la sexologie. Un discours « scientifique » qui se désolidarise tant du discours naturaliste que du discours religieux.

Aussi, la théologie et le Magistère se trouvent devant une difficulté avec le discours sur la sexualité. En effet, il n'y a pas de corrélation entre le concept de santé sexuelle et l'enseignement magistériel sur la sexualité. On peut résumer les choses avec les mots d'Arnaud

¹⁹⁶ H. DE NEUVILLE, Un rapport inédit ausculte la santé des prêtres, *La Croix*.

¹⁹⁷ ORGANISATION MONDIALE DE LA SANTÉ, http://www.who.int/topics/sexual_health/fr/, G, et W. Pisani, *Introduction à la sexologie médicale*. Payot 1974, p.100.

¹⁹⁸ A. GIAMI, « Santé sexuelle : la médicalisation de la sexualité et du bien-être », *Le Journal des psychologues*, vol. 250, no. 7, 2007, p. 56-60 et S. CHAPERON, « Sexologies européennes », *Histoire, médecine et santé*, 12, 2018, p. 9-18.

Fossier : « L'Église, en effet, dégage d'emblée un double modèle normatif : d'un côté celui de l'hétérosexualité des laïcs à l'intérieur du mariage, de l'autre celui de la désexualisation des clercs. Mais l'histoire de cette séparation connaît son point d'orgue avec la réforme grégorienne : la sexualité est alors réservée aux laïcs (à condition d'être encadrée par les normes du mariage, qui perpétuent la domination masculine et la subordination des femmes), tandis que les clercs, eux, doivent vivre dans la chasteté et le célibat »¹⁹⁹.

Ce modèle normatif est remis en cause, en santé sexuelle, sur deux points. D'une part la place de la scientificité, d'autre part la place du consentement. Ainsi, pour Michel Foucault, ce n'est qu'au XIX^{ème} siècle qu'aurait émergé un langage spécifique de la sexualité et que le concept de sexualité aurait vu le jour. La médecine, en effet, se constitue alors comme le savoir de référence sur la sexualité, ce qui n'allait pas de soi auparavant, puisque reproduction et sexualité étaient perçues comme faisant partie intégrante de l'ordre naturel créé par Dieu et que le discours religieux sur la « chair » dominait. Ce nouveau langage médical a d'abord pour fonction de contrôler, réfréner ou réguler les pratiques sexuelles des populations « à risque » (les enfants notamment) mais aussi de définir la frontière entre le « normal » et l'« anormal », avec l'appui de la pédagogie, la psychiatrie, la psychologie et même, comme l'a montré Zrinka Stahuljak²⁰⁰, de l'histoire et de la philologie médiévales. La première science de la sexualité se préoccupe donc de ce qui menace la sexualité « normale » et instaure une médicalisation des comportements sexuels.

Ainsi, au XIX^{ème} siècle, les médecins deviennent un groupe influent et articulé au sein du mouvement anticlérical et aussi du catholicisme. Les médecins anticléricaux vont critiquer le célibat ecclésiastique, comme une imposition dangereuse sur le corps masculin. La clé de ce discours médical est un concept médical : la satyriasis. Condition de désir sexuel excessif chez les hommes, la satyriasis est un trouble qui, dans des cas extrêmes, conduit à des crimes de violences sexuelles. Pour les médecins anticléricaux, l'état d'abstinence imposé au clergé était un déclencheur de satyriasis, ainsi que de deux troubles connexes, la masturbation et la spermatorrhée. Les médecins catholiques ont répondu à cet argument en réfutant le lien entre célibat et satyriasis. Mais avec l'avènement de la Troisième République, l'attaque contre le prêtre en tant que prédateur sexuel a pris une nouvelle importance dans le contexte des batailles Église-État sur l'éducation et la laïcisation. Timothy Verhoeven va explorer ce concept médical

¹⁹⁹ A. FOSSIER, « Église, genres et sexualité : une approche critique », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 147 | 2020, 9-22.

²⁰⁰ Z. STAHLJAK, *L'archéologie pornographique: Médecine, Moyen âge et histoire de France*, PUR, 2018.

dans deux articles de référence²⁰¹. Il ressort de sa recherche que les médecins vont élaborer une théorie selon laquelle le fait de refréner les désirs sexuels masculins entraîneraient une plus grande propension aux crimes et au mal-être, et que l'obligation au célibat des prêtres serait une source de nombreuses pathologies.

Cette théorie médicale sera combattue par des médecins catholiques. Toutefois, on observe un premier changement. A mesure que la médecine se sécularise, la question de la sexualité et donc la sexualité cléricale est cette ligne de fracture. S'il y avait un discours convergeant entre médecine et doctrine catholique²⁰², l'apparition d'une science psychiatrique va changer cet équilibre. En effet, dans l'histoire de la psychiatrie, on a pu parler du « satyriasis » du « donjuanisme » chez l'homme, et de la « nymphomanie » chez la femme. À la fin du XIX^{ème} siècle, Ernst Kretschmer isole la catégorie des « masturbateurs frénétiques » parmi les délires de relations ; le sexologue Krafft-Ebing consacre un gros chapitre de son ouvrage d'études médico-légales *Psychopathia Sexualis* (1887) à « l'hyperesthésie sexuelle ». La pathologie, autrement nommée « exaltation morbide de l'instinct sexuel » (la satyriasis) se caractérise par une grande difficulté à atteindre la satisfaction sexuelle de sorte que le retour du désir captive toute l'attention de l'individu. C'est sur ce point que le célibat et la continence sont remis en cause.

Une difficulté apparaît d'emblée avec l'apparition de ce pouvoir médical, c'est que la question du savoir vient de se déplacer. Si du XVII^{ème} siècle au début du XIX^{ème} siècle le savoir sur la sexualité était l'affaire des théologiens – le but étant la « *cura animarum* » (Cure d'âme) –, ici, l'apparition d'un savoir médical sur la sexualité divergeant du savoir ecclésial, va disqualifier peu à peu le discours de l'Église. Y compris en disqualifiant le célibat et la continence religieuse.

Autre remise en cause, comme nous l'avons déjà perçu, la place du consentement²⁰³. La persistance d'un « script naturaliste » dans l'Église catholique, c'est-à-dire d'un ensemble « de routines organisationnelles, habitudes de langage et schèmes d'action implicites », reposant sur l'idée qu'il existe des lois de la nature supérieures aux lois des hommes, est également attestée par le traitement des affaires de pédophilie. Comme l'expliquent Constance Lalo et Josselin Tricou dans la dernière contribution à ce dossier, ce que l'Église dénonce chez les prêtres

²⁰¹ D'une part dans T. VERHOEVEN, "The satyriasis diagnosis: anti-clerical doctors and celibate priests in nineteenth century France", dans *French History*, Vol. 26, no. 4 (2012) et d'autre part son article "Pathologizing Male Desire: Satyriasis, Masculinity, and Modern Civilization at the Fin de Siècle" dans *Journal of the History of Sexuality*, Vol. 24, No. 1, 2015, p. 25-45.

²⁰² S. STEINBERG (dir.), *une histoire des sexualités*, plus particulièrement « les discours convergeant de l'Église et du corps médical » PUF 2018, p. 293-295.

²⁰³ Voir p.47.

pédophiles, c'est bien la transgression de « lois » séparant « naturellement » les sexes et les générations, et non, comme les sociétés civiles, l'abus de pouvoir et le défaut de consentement de la victime. Ce « script » trouve sa formulation peut-être la plus cristalline dans un texte publié en 1962 par le Saint-Office, qui définit le *crimen sollicitationis* et condamne les abus sexuels. Tout acte obscène perpétré ou tenté par un clerc avec une personne de son sexe, avec des enfants préadolescents (impubères) ou bien avec des animaux zoophilie y est assimilé à un « crime sexuel ». La pédocriminalité n'est donc pas condamnée parce qu'elle viole le consentement de l'enfant, mais parce qu'elle « déborde les limites naturelles du bon scénario sexuel », au même titre que la zoophilie ou l'homosexualité.

Ce script naturaliste empêche de percevoir la nature même de l'abus : la violation du consentement. Or, pour le percevoir, la santé mentale et la santé sexuelle sont des concepts nécessaires.

C) Le pouvoir

Tant du côté du Magistère que du côté des dénonciateurs du cléricalisme, la conception du pouvoir n'est pas suffisamment critique. L'une des approches les plus innovantes est celle de Michel Foucault :

« Tout d'abord, le pouvoir n'est pas une propriété, une sorte de marchandise que l'on posséderait, mais quelque chose qui s'exerce au moyen de certaines stratégies : il ne constitue pas le privilège d'une classe dominante, mais résulte des positions stratégiques de celle-ci. En second lieu, le pouvoir ne s'applique pas simplement, en tant qu'interdiction ou obligation, à ceux qui « ne l'ont pas », mais il les investit, il s'appuie sur eux, comme eux-mêmes, dans leur lutte contre lui, s'appuient sur les prises qu'il exerce sur eux »²⁰⁴.

Le cléricalisme alors est une autre chose : ce sont ces stratégies, ces relations qu'il faut examiner. Jacques Maritain²⁰⁵, va justement examiner ces relations et stratégies. Pour lui le cléricalisme a deux formes : d'une part, un cléricalisme ad intra ou intra-ecclésial et, d'autre part, un cléricalisme ad extra ou sociopolitique. Le cléricalisme, c'est l'hypertrophie du modèle clérical conçu comme dignité supérieure à l'état laïc ; c'est une doctrine qui prétend s'ériger en juge, au spirituel comme au temporel, et décider, pour ne pas dire régenter, la praxis éthique, politique et culturelle des fidèles. Le propre du cléricalisme est de tendre à instaurer un ordre clérical. Toutefois, de quel cléricalisme parle-t-on ? Car si on s'en tient à cette définition de

²⁰⁴ G. BOUCHARD, « Le savoir-pouvoir de/du sexe », *Laval théologique et philosophique*, 52(2), 1996, p. 527–549.

²⁰⁵ J. MARITAIN, « À propos de l'école française », dans *Revue Thomiste*, LXXI, 1971, p. 463-479.

Maritain, en 1971, on peut remarquer que le Magistère a aussi une position cléricale. Ainsi, dans l'encyclique *Humanae Vitae* Paul VI énonce qu' « Aucun fidèle ne voudra nier qu'il appartient au Magistère de l'Église d'interpréter aussi la loi morale naturelle. Il est incontestable, en effet, comme l'ont plusieurs fois déclaré Nos Prédécesseurs, que Jésus-Christ, en communiquant à Pierre et aux apôtres sa divine autorité, et en les envoyant enseigner ses commandements à toutes les nations, les constituait gardiens et interprètes authentiques de toute la loi morale : non seulement de la loi évangélique, mais encore de la loi naturelle, expression elle aussi de la volonté de Dieu, et dont l'observation fidèle est également nécessaire au salut »²⁰⁶. L'idée d'une supériorité se retrouve ici. A-t-on à nouveau affaire à un cas *de* cléralisme ? On remarque que la critique que François fait du cléralisme s'adresse aux prêtres. Qu'en est-il de l'idée de supériorité du ministère épiscopal, qu'en est-il de l'idée de supériorité du ministère de Pierre, qui énonce qu'il est l'interprète authentique de toute loi morale ? On le voit, la critique du cléralisme est plus complexe à mener.

D'une part, cet article de 1971 a eu un grand retentissement et a servi, à des titres divers et plus ou moins ajustés, à promouvoir une théologie plus fonctionnelle du ministère sacerdotal. Au-delà de la critique de l'École française sur le prêtre, on peut comprendre cette critique comme une « désontologisation » du ministère ordonné au profit d'une explication fonctionnelle. D'autre part, la critique du cléralisme peut aussi conduire à un enjeu de pouvoir. On le voit, la critique s'adresse aux prêtres, le risque est qu'un enjeu de pouvoir se fasse au profit des évêques et des laïcs. Dans ce cas nous ne sommes plus dans une question autour des abus mais dans une redistribution du pouvoir.

Or, comme nous l'avons vu précédemment d'autres facteurs expliquent les abus : des facteurs de santé mentale. Aussi, il convient maintenant d'examiner les mécanismes à l'œuvre dans les abus.

2.2.4. Les mécanismes de la séduction comme matrice de l'acte abusif.

Nous allons, maintenant chercher quel est le mécanisme des abus. Autrement dit, ce qui permet le passage à l'acte, ce qui ouvre une relation malsaine. Pour cela, nous venons de le dire, on doit quitter la critique du cléralisme pour faire émerger une critique du modèle relationnel. On aboutit ici à s'interroger sur ce qui crée un lien pathologique et abusif. On émet alors l'hypothèse qu'il s'agit des mécanismes de séduction. Ainsi, Gilles Berceville remarque, devant la CIASE, qu' :

²⁰⁶ *Humanae Vitae* n 3.

« une recommandation plus générale consiste à attirer l'attention sur les contextes communautaires dans lesquels s'inscrivent les abus. Le pape François parle de cléricisme ; je crois qu'un des problèmes – peut-être encore plus important – est celui du sectarisme. Le pape ne peut pas le dire en ces termes, car il a la charge de l'unité de l'Église ; mais nos institutions peuvent facilement être gagnées par cette dérive sectaire »²⁰⁷.

A) La figure du prêtre séducteur

Cela requiert deux moments pour comprendre les dérives sectaires au sein de l'Église. D'une part l'analyse des organisations (qui dépasse la critique du pouvoir) mais qui fait émerger les fonctionnements et donc les dysfonctionnements organisationnels. Ainsi, Joël-Benoît d'Onorio appelait à un « rapprochement mutuel, entre la science canonique et la science administrative, (car) il ne peut (en) résulter qu'un plus grand bien pour l'étude des deux ordres juridiques »²⁰⁸. Cela requiert donc une analyse sociojuridique : une analyse systémique. D'autre part, comme nous l'avons vu dans la partie 1, cela requiert une analyse des discours théologiques des communautés, des institutions et aussi des ministres ordonnés, afin de voir s'ils sont dans une conception objective du sacrement de l'ordre. Alors que nous avons vu que les effets du sacrement de l'ordre sont de donner par grâce « une habilitation à agir comme le Christ », on observe un détournement de la théologie dans le but d'attirer pour soi, des personnes, des communautés. Comme Gilles Berceville, on remarque que, d'après les études épidémiologiques et les analyses théologiques, il apparaît clairement que le cléricisme n'est pas la cause des abus. C'est la manière d'entrer en relation avec les personnes que nous devons examiner. Or, cette manière, est celle d'une séduction pathologique. Le concept de séduction permet de mieux le comprendre. Il se définit de la manière suivante :

« La séduction consiste à attirer irrésistiblement, mais aussi, dans un sens plus juridique, à corrompre et suborner. Le séducteur détourne de la réalité, opère par surprise, en secret. Il n'attaque jamais de manière frontale, mais de façon indirecte afin de capter le désir de l'autre, d'un autre qui l'admire, qui lui renvoie une bonne image de lui. La séduction perverse se fait en utilisant les instincts protecteurs de l'autre. Cette séduction est narcissique : il s'agit de chercher dans l'autre l'unique objet de sa fascination, à savoir l'image aimable de soi. Par une séduction à sens unique, le pervers narcissique cherche à fasciner sans se laisser prendre. »²⁰⁹

²⁰⁷ G. BERCEVILLE, Audition de Gilles Berceville, Vendredi 15 novembre 2019, <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2020/01/2019-11-15-CR-G.-Berceville-1.pdf>

²⁰⁸ J-B. D'ONORIO, *le pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus Tardy, 1992, p.19

²⁰⁹ M-F. HIROGOYEN, *Le Harcèlement moral*, La découverte, 2003, p.95.

Cette définition de Marie-France Hirogoyen, montre que la relation qui se met en place se déroule en deux temps, l'une de séduction, qu'elle qualifie de perverse²¹⁰, l'autre de violence manifeste. La première phase, que Racamier a nommé le décervelage, peut se dérouler sur plusieurs années. Elle se construit progressivement pendant les premiers temps de la relation, par un processus de séduction. C'est une phase de préparation au cours de laquelle la victime est déstabilisée et perd progressivement confiance en elle. Il s'agit d'abord de la séduire, puis de l'influencer pour enfin, la mettre sous son emprise, en lui retirant toute parcelle de liberté. On retrouve ici, le mécanisme par lequel l'erreur, le dol, et même la violence interviennent. Ce décervelage montre que l'objet de la séduction : l'image du prêtre, ou encore de la communauté, ou encore de l'expérience spirituelle, est tronquée ou du moins détournée. Car, « il s'agit de chercher dans l'autre l'unique objet de sa fascination, à savoir l'image aimable de soi »²¹¹. A travers : le leadership, les prédications, le style vestimentaire, le style de vie.

Ce qui est intéressant c'est que dans le crime de sollicitation²¹² l'idée de détournement du sacrement de la réconciliation était déjà présente. C'est-à-dire détourner la confession pour obtenir des faveurs sexuelles de la part du pénitent. Il y a donc ici séduction, mais une séduction perverse car le consentement est vicié. On peut ici s'arrêter sur quelques exemples de séductions problématiques.

Deux ouvrages illustrent cette question. L'ouvrage de Jeanne Marroncle et l'ouvrage de Frédéric Martel.

Jeanne Marroncle publie en 1987 « *L'homme interdit* »²¹³ elle constate que bien des femmes ainsi sont attirées vers un homme interdit : le prêtre. Son ouvrage, s'intéresse à décrire et expliquer quelques situations-types, faire prendre conscience de la charge affective pour conclure sur l'éloge d'une chasteté possible. Tout partirait de la séduction qu'exerce le prêtre et qui attirerait les femmes. Bien qu'écrit en 1987, l'ouvrage fait porter aux femmes la responsabilité d'être attirée.

Frédéric Martel publie en 2019 « *Sodoma* »²¹⁴ une enquête sociologique sur l'homosexualité des clercs. A la différence de Marroncle, il part d'une hypothèse intéressante. Avant les années 1970, l'Église était un refuge pour ceux discriminés au dehors, mais, depuis la libération homosexuelle, elle est devenue une prison" Aussi, cela va créer une crise des vocations. L'homosexualité étant davantage acceptée et le mariage entre personnes de même

²¹¹ M-F. HIROGOYEN, *Le Harcèlement moral*, p.95.

²¹² Voir point 1.2.4.

²¹³ J. MARRONCLE, « *L'Homme interdit* », Paris, Nouvelle Cité, 1987.

²¹⁴ F. MARTEL, « *Sodoma, enquête au cœur du Vatican* » Paris, Robert Laffont, 2019.

sexe légal dans plusieurs pays, la vie sacerdotale n'apparaît aujourd'hui plus comme un "refuge" mais comme une "impasse" et n'attire donc plus, d'après Frédéric Martel. Cela induit pour l'auteur une sociologie particulière du clergé. Ainsi, "La réalité, c'est qu'il y a, au Vatican, une majorité de personnes homosexuelles avec du pouvoir". C'est l'une des grandes thèses avancées dans Sodoma : plus l'homophobie d'un prélat est forte, plus il est haut placé dans la hiérarchie, plus celui-ci serait en fait lui-même homosexuel. Le tout est conservé par le silence.

Ces deux ouvrages sont nettement différents, par leur méthodologie, par leur objets, mais tout deux montrent la difficulté d'une enquête scientifique sur la sexualité cléricale et le résultat de Frédéric Martel, est plus informatif que scientifique. Une image permet toutefois de relier les deux ouvrages²¹⁵ : le prêtre séducteur. Si la sexualité cléricale est difficile à être étudiée, par ses pratiques, comme l'adhésion au célibat etc...un fait est observable. L'image séductrice du prêtre. La représentation du prêtre séduisant et séducteur, est aussi un aspect essentiel de la sexualité cléricale. Que l'on pense au Film « *Léon Morin Prêtre* » de Jean-Pierre Melville en 1961 ou le calendrier « des prêtres les plus sexy »²¹⁶. La séduction par le corps, la masculinité, voir l'ambiguïté est ici exaltée.

Mais il y'a surtout deux points qui manifeste une séduction qui aboutit de facto à l'abus :

B) La séduction incestuelle ²¹⁷

La première est la séduction, ou plus largement la relation avec les enfants. Il s'agit ici de montrer que certains modes d'entrer en relation sont problématiques. Ils ont été systématiser par le psychanalyste Racamier sous le terme d'incestuel.

L'incestuel, pour Racamier, c'est :

« ce qui dans la vie psychique individuelle et familiale porte l'empreinte de l'inceste non fantasmé, sans qu'en soient nécessairement accomplies les formes génitales ». L'accent doit porter ici sur « non fantasmé ». L'inceste et l'incestuel ne relèvent pas du fantasme (du moins pas du fantasme mental) mais de l'agir (du fantasme agi). La relation incestuelle se définit comme « une relation extrêmement étroite, indissoluble, entre deux personnes que pourrait unir un inceste et qui cependant ne l'accomplissent pas, mais qui s'en donnent l'équivalent sous une forme apparemment banale et bénigne »²¹⁸.

²¹⁵ Si l'on exclut les abuseurs ;

²¹⁶ <https://www.lefigaro.fr/international/2013/12/16/01003-20131216ARTFIG00431-un-calendrier-des-pretres-les-plus-sexy.php>

²¹⁷ J. DEFONTAINE,. « L'incestuel dans les familles », *Revue française de psychanalyse*, vol. 66, no. 1, 2002, pp. 179-196. Qui synthétise un article de Paul-Claude Racamier, « L'incestuel », *Empan*, vol. n° 62, no. 2, 2006, pp. 39-46.

²¹⁸ J. DEFONTAINE,. « L'incestuel dans les familles », p. 40.

Ce qu'il y a de nouveau dans cette définition, c'est que la relation peut être incestuelle, et donc pathologique, sans qu'il n'y ait un passage à l'acte (viol) mais seulement la dimension relationnelle.

Ainsi, l'incestuel est-il un vaste registre qui recouvre les mots, les gestes, les comportements, les allusions, l'exclusivité relationnelle. On redécouvre ainsi, que le « chouchou » du prêtre entre dans cette catégorie. Or, l'incestuel se définit comme un équivalent d'inceste :

« L'incestueux, dans ce que nous connaissons d'ordinaire en analyse, c'est le fantasme et le produit d'une symbolisation, tandis que l'incestuel ne résulte d'aucune symbolisation. Il est tout dans l'agir, pas forcément dans le génital de l'inceste, mais plus souvent dans des équivalents d'inceste qui sont des comportements à travers lesquels une relation de nature incestuelle transite. »²¹⁹

Racamier y voit cinq éléments pour déterminer la relation incestuelle :

- La confusion : qui est le mélange des rôles.
- La paradoxalité : dans la relation il est difficile ici de qualifier les rôles , exemple le curé « pote » des enfants du caté.
- Le défaut de limite : ici, les frontières entre les personnes sont mal définies.
- L'intrusion : Ce qui conduit à s'introduire dans la vie de celui ou celle qui en est victime.
- L'engrènement : « L'engrènement est ce processus par lequel les rouages d'une psyché semblent se mettre en prise directe sur ceux d'une autre sans que puissent intervenir ni les intermédiaires fantasmatiques ni les médiations familiales, ni même enfin les médiations culturelles ». La victime va se projeter, s'identifier à son séducteur. Autrement dit, être comme le prêtre, être comme le fondateur...

Le mode relationnel est donc toujours inapproprié lorsqu'il ne peut être compris et perceptible par l'un des sujets. On peut aussi comprendre cette relation à travers la systémique. Car c'est la partie visible d'un système qui a la famille pour cadre, le pouvoir de l'abus comme moyen, le corps pour objet.

Aussi, le travail de Caroline Muller²²⁰ peut ici apporter un éclairage sur ce mode relationnel. Elle révisé la question de l'antycléricalisme par le genre. Car, « L'antycléricalisme

²¹⁹ J. DEFONTAINE, « L'incestuel dans les familles », p.41.

²²⁰ C. MULLER, *Au plus près des âmes et des corps. Une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*. Paris, Presses universitaires de France, 2019.

est ainsi affaire d'hommes, une affaire d'hostilité masculine à l'égard d'autres hommes, les prêtres et les religieux ». L'une des critiques que nous avons remarquées est celle d'un risque de manipulation des consciences par les prêtres. Caroline Muller reprend alors la question de la direction de conscience avec une thèse : « La direction de conscience au XIX^{ème} siècle (France, 1850-1914). Contribution à l'histoire du genre et du fait religieux ». Cette thèse mobilise les correspondances « de direction » pour comprendre la façon dont cette pratique façonne les subjectivités des personnes et leur perception des rôles de genre. Les directeurs guident la reconquête de la société de l'intérieur. C'est cela qui inquiète les anticléricaux. Toutefois, elle remarque alors un glissement, elle observe que la séduction entre en jeu: le double langage érotico-mystique. Ainsi, « le vocabulaire spirituel de l'amour de Dieu serait un moyen de dire le désir et les affections humaines. Les lettres montrent le terreau dans lequel grandit le trouble. Les échanges ne se limitent pas aux questions spirituelles : le directeur partage avec Anne ses états d'âme (...). Cette proximité dérive ensuite vers des interventions de plus en plus tranchées du père. La correspondance montre à plusieurs reprises que le directeur éprouve des sentiments amoureux pour sa dirigée »²²¹. L'observation de cette correspondance montre l'ambiguïté de la séduction.

C) La séduction mystique

De nombreux cas d'abus sont le résultat de fausses conceptions mystiques. Pour Céline Hoyau, qui a enquêté sur les frères Philippe, les documents « attestent une emprise psychologique et spirituelle sur ces femmes auxquelles il demandait le silence car, selon lui, cela correspondait à des “grâces particulières“ que personne ne pouvait comprendre ». Il faut comprendre la difficulté autour de la mystique sous deux aspects : d'une part son ignorance et d'autre part son opposé le plus flagrant qu'est le délire mystique. Mystique et délire mystique s'auto-interprètent, l'un ne va pas sans l'autre.

- La difficulté de la mystique en théologie et en psychopathologie

En 1950, François Vandembroucke a publié un article au titre évocateur « Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines »²²². Il part du postulat que, jusqu'au XIII^e, science et expérience, autrement dit théologie et mystique, s'unissaient harmonieusement chez les auteurs et prédicateurs. Tout au long du XIII^e une séparation va s'opérer, dont la cause serait double.

²²¹ C. MULLER, *Au plus près des âmes et des corps. Une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*, p.134.

²²² F. VANDENBROUCKE, *Nouvelle Revue Théologique*, 11, 1950, p.372-389.

D'une part, l'émergence du nominalisme, pour qui les concepts sont des constructions humaines et les noms donnés ne sont que conventions, par opposition au réalisme. Cela a pour conséquence de réduire la capacité de la raison dans la connaissance du mystère de Dieu. D'autre part, Vandembroucke souligne les excès des mystiques du Moyen Age, un discours peu compréhensible et donc accessible, l'hérésie du Libre Esprit, les condamnations de Marguerite Porete²²³ ou, plus significative, celle de Maître Eckhart²²⁴.

Ces deux causes vont entraîner non seulement une séparation, mais plus encore, un anti-intellectualisme dans la mystique et la vie spirituelle. Le mouvement de la Devotio moderna qui recentre la vie chrétienne sur les vertus d'humilité, de foi et surtout de charité est une réaction devant l'intellectualisme théologique. Dans cette veine, la publication de L'imitation de Jésus-Christ manifeste une opposition à la théologie universitaire car « que vous sert de raisonner profondément sur la Trinité, si vous n'êtes pas humble et que par-là vous déplaisez à la Trinité »²²⁵.

L'article de Vandembroucke permet de replacer cette séparation dans un cadre historique. À sa lecture on voit le déploiement d'une herméneutique. La théologie a une histoire faite d'émergence et de séparation.

Il est intéressant de mettre en perspective cet article, écrit voici 70 ans, avec un article de Jean-Michel Counet, publié en 2012 dans la Revue théologique de Louvain²²⁶. L'auteur, ici, reprend la thèse de Vandembroucke. Toutefois, il y ajoute une thèse personnelle et convaincante. Pour lui « un facteur décisif pour l'apparition de ce divorce a été l'émergence d'une nouvelle psychologie et d'une nouvelle doctrine de la liberté au cours du XIII^{ème} s »²²⁷. On passe à un nouveau paradigme qui va sceller ce divorce. Avant le XIII^{ème} siècle, le paradigme était le suivant : la liberté (le libre arbitre) est le jugement de l'intelligence. La volonté était donc tributaire de l'intellect. Le nouveau paradigme sera le suivant : la volonté va se déterminer elle-même (auto-détermination) et elle n'est pas tenue par l'intelligence. Ainsi, « dans ces conditions où l'intellect n'est plus déterminant pour la détermination de l'agir, la théologie dogmatique et la théologie spirituelle ne sont plus accordées organiquement l'une à l'autre »²²⁸.

²²³ Brulée à Paris le 1er Juin 1310.

²²⁴ Une partie de ses thèses sont condamnées le 27 mars 1329.

²²⁵ Imitation de Jesus-Christ, I,1.

²²⁶ J-M. COUNET, "Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Age. Essai d'interprétation", *Revue théologique de Louvain*, 43, 2012, p.363-382.

²²⁷ J-M. COUNET, "Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Age. Essai d'interprétation", p.375.

²²⁸ J-M. COUNET, "Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Age. Essai d'interprétation", p.377.

Ces deux auteurs nous rapportent donc une scission entre science et expérience. Chose paradoxale, puisque l'histoire des sciences qui vont émerger à la Renaissance puis éclosent à l'époque moderne, montre une épistémologie fondée sur l'observation et sur l'expérience, afin de déterminer un savoir. Ce n'est donc pas seulement un divorce entre deux matières théologiques, mais plus encore une séparation entre la théologie et les sciences, comme modes de connaissance de l'univers, du monde et de l'Homme. Toutefois, les choses se compliquent lorsqu'il s'agit de mieux circonscrire et donc définir l'expérience. L'expérience de Dieu, est-elle ou a-t-elle les mêmes ressorts que l'expérience de soi, l'expérience de l'univers, l'expérience du monde, l'expérience de l'homme ? D'ailleurs toute expérience apporte-t-elle une connaissance ? Plus encore, la connaissance nécessite-t-elle l'expérience ?

En étant concret, mais caricatural, la théologie, aujourd'hui,²²⁹ ne serait-elle qu'une connaissance sans expérience ? On pourrait objecter que la lecture des Écritures, âme de la théologie²³⁰ ou le discernement des signes des temps²³¹, sont des expériences herméneutiques... si l'on considère que l'acte herméneutique est une expérience. Sans aller plus loin, cela pose une difficulté quant à l'objet même de la théologie. Si on peut dire que l'Écriture est une trace de Dieu, que les signes des temps sont des traces de l'action de Dieu, on ne peut pas dire que c'est Dieu lui-même. Autrement dit, la théologie n'aurait pas pour objet la connaissance de Dieu mais de ses traces. On comprend alors, la difficulté soulevée par Jean-Michel Counet, avec la question de la volonté.

Si la volonté est devenue la faculté maîtresse régissant les autres facultés, en particulier l'intellect, si, comme nous l'avons vu, la théologie n'a pas pour objet la connaissance de Dieu, alors, « dans ces conditions, la théologie dogmatique n'est plus une instance décisive pour baliser l'itinéraire de l'Homme vers Dieu »²³². Au divorce, s'ajoute une sorte de statu quo : si la théologie ne part pas et ne parle pas d'expérience de Dieu, alors c'est la volonté et l'affection qui fait et parle de l'expérience de Dieu. On aboutit à une déconnection de l'intellect et de l'amour²³³.

- Le délire mystique

Le délire mystique, désigne un état pathologique de fausses convictions, d'idées illogiques qui ont pour thème Dieu, le diable, les anges, la Vierge Marie ou tout autre entité

²²⁹ Et donc à la suite de ce divorce.

²³⁰ Dei Verbum, 24.

²³¹ Gaudium et spes, 4.

²³² J-M. COUNET, "Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Age. Essai d'interprétation", p. 381.

²³³ J-M. COUNET, "Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Age. Essai d'interprétation", p. 378.

spirituelle. Ce délire entraîne un abus car il vient fonder une erreur, voire un dol, voire, dans les cas les plus graves, une contrainte. Le délire mystique ne peut se comprendre qu'à travers le croisement de deux disciplines : la théologie et la psychopathologie. Nous venons de voir plus haut que la théologie dans son rapport à la mystique est en crise. On peut formuler l'hypothèse que cette crise a favorisé l'émergence de plusieurs cas de délire mystique. Les cas des frères Philippe semble ici emblématique.

2.3. Analyse et seconde conclusion

L'apport des sciences humaines est fondamental pour comprendre l'abus. Nous l'avons défini comme l'absence de consentement. Cela apporte une difficulté à la théologie morale de l'Église car, on se heurte ici à la question de la Loi naturelle. De plus en quoi les effets du sacrement de l'ordre comme habilitation à agir, sont affectés par cette définition de l'abus ?

2.3.1. La question du consentement

Nous sommes partis de la question de savoir si le sacrement de l'ordre, et la compréhension de ses effets sont une cause des abus²³⁴. L'hypothèse de départ était la suivante : « une définition du ministère de prêtre par trop exclusivement liée à un pouvoir sur le corps eucharistique et ecclésial du Christ, peut conduire à un déséquilibre dans la perception de ce qu'est un prêtre et (...) constitue un terreau potentiellement favorable aux dérives de ce pouvoir, sous forme d'abus sur les corps propres des fidèles »²³⁵. Cela a pour origine la théologie de Thomas pour qui « l'ordre comporte une sujétion et un pouvoir »²³⁶ ou encore « l'ordre est une collation de pouvoir »²³⁷ et « le caractère de l'ordre est un pouvoir spirituel »²³⁸.

Nous avons observé que cette hypothèse doit être fortement relativisée. Cette affirmation dénote une théologie fermée sur elle-même, sans référence aux sciences humaines. L'une des premières conclusions que l'on peut tirer du parcours que nous venons de réaliser, tient dans le fait d'une non-réception des sciences humaines qui empêche de voir un élément capital dans la crise des abus. Les scripts sexuels de l'Église et de la société sont marqués par une ligne de fracture. Si l'Église parle de Nature, dans la culture contemporaine la question du

²³⁴ Partie 1.

²³⁵ G. DROUIN, *Scandales dans l'Église, des théologiens s'engagent*, Paris, Cerf, 2020, p.100.

²³⁶ Saint THOMAS, *Somme de Théologie*, Tertia pars, question 34, article 1, 1.

²³⁷ Saint THOMAS, *Somme de Théologie*, Tertia pars,, question 34, article 2, 4.

²³⁸ Saint THOMAS, *Somme de Théologie*, Tertia pars,, question 35, article 2, 1.

consentement est ce qui permet de comprendre l'abus. On se trouve ainsi devant un changement : le consentement prime dans les jeux relationnels.

Vient alors une question essentielle : lorsque le ministre agit, il devient alors impératif que le consentement des personnes soit respecté. L'habilitation à agir ne dispense pas du consentement d'autrui. On le voit avec le ministère de Jésus. L'accent mis sur la spiritualité de l'abandon, même si la notion d'abandon varie selon plusieurs auteurs, ne saurait se réduire à une seule définition. Par exemple, chez Charles de Foucauld, l'abandon tend à se traduire par une intense pratique extérieure et un appel à suivre l'exemple de Jésus²³⁹.

2.3.2. L'abus est violation du consentement

L'abus se définit donc comme une relation où il existe une absence de consentement. Cette définition a un corolaire : il n'y a pas d'abus lorsque les deux parties ou partenaires sont mutuellement consentants.

Il existe des cas où le consentement est toujours impossible comme dans le cas des mineurs. Les choses se compliquent lorsque des personnes majeures, sont dans une situation de fragilité physique, psychique ou sociale.

Dans tous les cas, c'est la recherche du consentement ou non, qui va déterminer si une relation est abusive ou pas. On entre ici dans une grande difficulté à savoir la manière dont s'exprime le consentement. Et donc la question de la preuve.

2.3.3. L'abus est une relation pathologique

L'absence de consentement n'est pas suffisante pour définir ce qu'est l'abus. Derrière l'absence de consentement, il existe un modèle d'entrée en relation et un modèle relationnel, pathologique. C'est en identifiant à la fois l'absence de consentement et une relation pathologique qu'alors on peut parler d'abus. Les études remarquent ainsi que :

« Les prêtres immatures sont plus à l'aise avec les adolescents, ont peu ou pas d'amis proches dans leur tranche d'âge et réussissent assez bien à couvrir leurs lacunes par l'intellectualisation. Ils ont généralement des problèmes avec l'autorité et sont souvent issus de milieux familiaux qui n'ont pas réussi à fournir une nourriture émotionnelle et spirituelle appropriée. Le manque presque total de conseils et de supervision adéquats et efficaces pour les jeunes prêtres (tels que les pasteurs adjoints) a favorisé un manque de développement émotionnel et spirituel sain, et cela a souvent « permis » à un prêtre de

²³⁹ F. TANGAY, « L'abandon chez Charles de Foucauld et Madame Guyon », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 73, Numéro 1, Février 2017, p. 91–111.

continuer à adopter des comportements et des modes de vie inappropriés ou même destructeurs »²⁴⁰.

A l'absence de consentement, on doit ajouter l'élément pathologique, en particulier pour la personne victime. Comme nous l'avons vu, cette relation à un retentissement néfaste dans son développement psychique, donc c'est une relation pathologique pour elle.

²⁴⁰ K.J. TERRY, "The nature and scope of Child sexual abuse in the Catholic Church", dans *Criminal justice and Behavior*, Vol 35, n°5, p. 551.

3. Les conditions des effets du sacrement de l'ordre : le soin

Comme nous venons de le voir, les abus proviennent d'un modèle relationnel, non consensuel et pathologique. Il convient maintenant, d'élaborer un modèle relationnel consensuel et non pathologique.

Dans ce modèle la question du pouvoir ne saurait être occultée mais renouvelée. En effet l'apport des sciences humaines que nous avons vu, nous invite à considérer la place du consentement. Or, la question du consentement est une question de rapport de pouvoir. Au cours de notre troisième partie nous allons donc tenter de déterminer ce qu'est ce rapport de pouvoir au regard des effets du sacrement de l'ordre. En effet, si la théologie du caractère et de la grâce n'est pas en cause, peuvent-elles être sources d'une guérison ? Le caractère et la grâce peuvent-ils être des éléments pour repenser le ministère de prêtre après les abus ? Y répondre c'est articuler sacrement et pouvoir.

En effet, dire que l'effet du sacrement de l'ordre est une « habilitation à agir comme le Christ », c'est dire que le modèle relationnel de l'ordonné est christique. C'est donc dans une christologie que nous allons qualifier les rapports de pouvoir. Cela nous conduit à préciser ce qu'est cet agir du Christ.

On avance ainsi l'hypothèse que cet agir du Christ se qualifie par le soin. Ensuite, il sera nécessaire d'en voir la praxis.

3.1. La qualification de l'agir du Christ : le soin.

Dans la recherche d'un modèle relationnel, consensuel et non-pathologique, le choix d'une bonne christologie constitue la colonne vertébrale de ce modèle. En faisant le choix d'une christologie du soin, où le Christ est le Bon Pasteur, on vient par là-même, contredire la pratique des abus : le manque de soin. Manque tant de ceux qui sont auteurs d'abus, que de ceux qui ont couvert ces même abus. Pour autant élaborer une christologie du soin, dans ce contexte des abus, n'est pas si évident.

Il convient aussi de repreciser le contexte abusif, pour en déduire un modèle relationnel, que nous allons articuler autour de deux concepts. L'un philosophique : le pouvoir pastoral, l'autre théologique : la charité pastorale. On aboutira ainsi à exprimer une christologie du soin, qui va éclairer ce qu'est cette « habilitation à agir comme le Christ ».

3.1.1. La spécificité cléricale des abus

Reprenons le contexte des abus cléricaux. On rejoint ici la question posée par le caractère sacramentel²⁴¹. On essaye alors de chercher un lien et une causalité entre le fait d'être ordonné et le fait de commettre un ou des abus. Le premier argument serait de dire que celui qui n'est pas « investi » d'un pouvoir spirituel, ne saurait commettre un abus spirituel et donc un abus de pouvoir. On constate à l'évidence un script particulier des abus sexuels commis par un ministre ordonné. Avant, nous allons montrer un élément « pathologique » qui établit le lien entre abus spirituel et abus sexuel.

Marie Keenan établit au terme d'une enquête approfondie qu' :

« Il ne semble pas être vrai que les abus commis par ces hommes visaient à prendre le pouvoir sur les victimes afin de se sentir puissants. Au contraire, leur comportement abusif était plus susceptible d'avoir sa genèse dans d'autres facteurs: leur interprétation de «l'amitié»; leur aveuglement à leur position de pouvoir dans la société irlandaise, en particulier dans la sphère sexuelle, émotionnelle et morale; leur préoccupation pour les règles et règlements de l'Église; leur peur des dirigeants de l'Église et des dirigeants; leur manque d'empathie à l'égard de la vulnérabilité sexuelle de l'enfance; et leur propre immaturité et solitude sexuelles et émotionnelles »²⁴².

Dit d'une manière plus simple, on pourrait dire que les abuseurs ont joué aux apprentis sorciers, avec eux-mêmes et avec les autres. Il ne s'agit pas ici du portrait type du délinquant sexuel « ordinaire » cherchant à établir un pouvoir sur sa victime, en compensation d'une

²⁴¹ Voir partie 1

²⁴² M. KEENAN, *Broken Faith: Why Hope Matters*, Berne, Peter Lang, 2013, p. 102. Voir aussi notre partie 2 sur la séduction.

faiblesse. On observe au contraire une mauvaise interprétation de son rôle relationnel. Les causes en sont l'immaturation affective et sexuelle. Immaturation qui selon Keenan est entretenue par le discours de l'Église sur la sexualité et le célibat presbytéral. Mais, ce que la criminologue montre c'est bien le cadre « spirituel » et plus largement relationnel qui est en cause.

Les travaux de Josselin Tricou en sociologie, bien qu'il ne cite pas Keenan et soit plus dans la sphère francophone, corroborent les travaux de Keenan. Ainsi :

« cette institution d'un pouvoir-service et sa rhétorique tendent à invisibiliser non seulement la domination masculine structurelle au sein de l'institution, mais surtout l'asymétrie de pouvoir au sein de toute relation interindividuelle avec un prêtre, surtout si son interlocuteur est une des cibles privilégiées du service ecclésial : les « faibles » et les « petits ». Cette « invisibilisation » est renforcée par l'usage d'un vocabulaire domestique pour désigner la nature de ces relations (fraternité ou paternité, selon les moments et les perspectives) et une « survalorisation compensatrice »²⁴³.

Ce que Tricou souligne c'est le champ sémantique du « service » qui serait une cause d'aveuglement des enjeux cachés : genre, sexualisation, relation, affection. On remarque d'emblée qu'il ne situe pas dans ses travaux (comme Keenan) l'origine sacramentelle des abus. La théologie du caractère et de la grâce du ministre ordonné, n'est pas en cause. C'est le discours sur la sexualité et la manière d'exercer le pouvoir qui sont fortement mis en cause et en relation avec les abus.

Marie Keenan donne alors une hypothèse « criminologique » déterminante pour notre sujet. Selon cette auteure, sa « thèse est que les abus sexuels commis par le clergé catholique ne peuvent pas être réduits au comportement inhabituel de quelques individus «étranges» qui sont considérés comme «essentiellement malades» ou «mauvais», ni l'expression d'un besoin biologique écrasant. Les abus sexuels commis par le clergé catholique sont plutôt le produit du monde social, des compréhensions cognitives et du contexte organisationnel dans lequel ces hommes vivent et travaillent »²⁴⁴. Comme criminologue, Keenan observe que toutes les formes de violences sexuelles envers les mineurs présentent une caractéristique observable et récurrente: il s'agit pour l'essentiel d'un problème genré impliquant des hommes. Les femmes sont plus connues pour maltraiter les mineurs. Cette observation nous invite à une étude de genre. On peut alors soulever la question de l'institution cléricale uniquement masculine. Cette exclusivité masculine du sacrement de l'ordre, favoriserait-elle les abus sexuels ? Tricou y répond par la manière dont l'Église aborde le pouvoir, car :

²⁴³ C. LALO et J. TRICOU, « Si cet homme n'avait pas été prêtre », dans *Cahier d'histoire*, 2020/147, p. 72.

²⁴⁴ M. KEENAN, *Broken Faith: Why Hope Matters, Child Sexual Abuse and the Catholic Church: A Multi-Layered Perspective Child Sexual Abuse and the Catholic Church: A Multi-Layered Perspective*, (2013). Berne: Peter Lang, p. 83.

« En réalité, le fait d'instituer le pouvoir dans l'Église comme un service associé à un grand sacrifice de l'individu masculin qui l'exerce – un sacrifice de la part du prêtre d'une certaine forme de pouvoir économique, politique et sexuel, soit des traits et des pratiques caractéristiques de la « masculinité hégémonique » au sens de sa forme la plus valorisée et légitimée dans la société »²⁴⁵.

La masculinité du sacrement de l'ordre se décline de deux manières. D'une part, avec le célibat, d'autre part avec la validité exclusive du sacrement de l'ordre pour le sexe masculin. Si l'on pousse le raisonnement, en lui-même le sacrement de l'ordre et son herméneutique ne sont pas la cause des abus spirituel et sexuel. L'idée selon laquelle « une définition du ministère de prêtre par trop exclusivement liée à un pouvoir sur le corps eucharistique et ecclésial du Christ, peut conduire à un déséquilibre dans la perception de ce qu'est un prêtre et (...) constitue un terreau potentiellement favorable aux dérives de ce pouvoir, sous forme d'abus sur les corps propres des fidèles »²⁴⁶, n'est pas suffisante à expliquer les abus dans l'Église. Au contraire, « Il est nécessaire de passer d'une perspective individualiste à une perspective relationnelle, qui intègre des facteurs culturels, théologiques et organisationnels dans nos tentatives d'expliquer et de comprendre les abus sexuels commis par le clergé catholique dans toutes ses dimensions »²⁴⁷.

Une étude publiée dans la revue médicale allemande « *Deutsches Arzteblatt International* »²⁴⁸ rapporte une enquête de la Conférence épiscopale allemande (Deutsche Bischofskonferenz, DBK). Pour déterminer la prévalence des abus sexuels, 38156 dossiers personnels du clergé catholique de la période 1946 à 2014 ont été étudiés. Il en ressort que 1670 ministres ordonnés accusés d'abus sexuels sur mineurs ont été identifiés à partir de leurs dossiers personnels, soit 4,4% de l'ensemble étudié. L'enquête recense 3677 victimes d'abus sexuels liés aux abuseurs; Si 62,8% d'entre eux étaient des hommes, on remarque que 66,7% avaient moins de 14 ans au moment de l'abus. La durée moyenne de l'abus dans les cas individuels était de 15 mois. Des abus physiques se sont produits dans plus de 80% des cas. Les résultats de l'enquête montrent que les victimes, ont subi de graves conséquences pour leur santé et leur relations sociales : l'anxiété, la dépression, la méfiance, les problèmes sexuels et les difficultés de contacts interpersonnels. L'étude montre enfin que les relations de pouvoir

²⁴⁵ C. LALO et J. TRICOU, « Si cet homme n'avait pas été prêtre », p.80.

²⁴⁶ G. Drouin, in *Scandales dans l'Église, des théologiens s'engagent*, Paris, Cerf, 2020, p.100.

²⁴⁷ C. LALO et J. TRICOU, « Si cet homme n'avait pas été prêtre », p.63.

²⁴⁸ H. DREBING et al., "Sexual abuse at the Hands of Catholic Clergy", dans *Deutsches Arzteblatt International*, 2019 (116) p. 389-396.

asymétriques dans un « système fermé » tel que l'Église catholique peuvent faciliter les abus sexuels²⁴⁹.

On rejoint ici les travaux de Keenan et de Tricou, où le système (comprenant un langage, un genre) s'avère être en cause.

Retenons alors l'hypothèse que plus que les effets du sacrement, c'est donc une hypothèse plus systémique qui entre en jeu. Ainsi :

« La masculinité cléricale parfaite du célibat est une construction qui comprend l'identité du prêtre ou du frère religieux comme étant basée sur le rôle sacerdotal ou religieux, le genre ou la masculinité agissant simplement comme une considération secondaire (...) Dans une telle construction, l'individu se voit d'abord comme un prêtre et ensuite seulement comme un homme. Selon ce modèle cléricale parfait, la masculinité cléricale est basée sur la pureté et la chasteté. Le célibat est considéré comme un don de Dieu, accessible à tous si l'on prie suffisamment »²⁵⁰.

Or, nous avons vu que l'identité du ministre ordonné est loin d'être évidente. Durant la période de l'enquête allemande et des travaux irlandais de Keenan (en gros post-1945), la crise du ministère ordonné²⁵¹ était à son paroxysme. Pourrait-on faire dès lors un lien entre cette crise d'identité et abus ? Si la psychopathologie explique une partie des passages à l'acte, on doit rappeler que les destinées individuelles sont inséparables du contexte institutionnel où elles ont à se vivre²⁵². Aussi :

« Une théologie du sacrifice éclipe toutes les considérations humaines. Une version dé-générée du Christ Jésus et une version aseptisée de l'histoire chrétienne sont invoquées, basées sur une lecture de l'Écriture qui est présentée comme «vérité», plutôt que comme un récit symbolique qui offre de multiples interprétations »²⁵³.

La spécificité des abus cléricaux ne tient donc pas aux effets du sacrement de l'ordre, mais bien plutôt à un jeu relationnel immature. L'absence de l'idée de consentement relationnel et sexuel (au profit de l'idée de Nature), l'absence d'analyse genrée où la masculinité n'est pas perçue, l'absence d'articulation entre sacrement, genre et relation semble se poser comme une problématique à questionner²⁵⁴. Reste à qualifier ce que doit être cette relation, c'est ce que nous allons faire dans le point suivant.

²⁴⁹ Voir partie 2.

²⁵⁰ C. LALO et J. TRICOU, « Si cet homme n'avait pas été prêtre », p.70.

²⁵¹ Nous verrons dans la partie 1 que l'identité ministérielle est moins évidente qu'il n'y paraît.

²⁵² Voir les travaux de KEENAN.

²⁵³ C. LALO et J. TRICOU, « Si cet homme n'avait pas été prêtre », p. 69.

²⁵⁴ Voir partie 2 de notre mémoire et le point 2 de cette partie.

3.1.2. Le pouvoir pastoral

Le jeu relationnel est donc en cause et nous avons vu par ailleurs que le cléricalisme n'est pas la cause des abus. Pour autant plusieurs auteurs ont fait l'hypothèse et la démonstration que le cléricalisme est la cause des abus et même de toutes les difficultés de l'Église. En témoigne l'ouvrage de Loïc de Kérivel²⁵⁵. Pour autant la faiblesse de son ouvrage est de ne pas analyser le pouvoir dans l'Église. Dans cette perspective, Joël-Benoît d'Onorio appelait à un « rapprochement mutuel, entre la science canonique et la science administrative, (car) il ne peut (en) résulter qu'un plus grand bien pour l'étude des deux ordres juridiques »²⁵⁶. Sans aller dans une analyse fine de l'histoire des institutions, on peut se référer à l'histoire de la philosophie politique avec Michel Foucault qui va analyser le pouvoir dans l'Église, avec le concept de pouvoir pastoral. Avec ce concept nous allons pouvoir comprendre la relation pastorale. Pour cela nous allons articuler le concept foucauldien à la charité pastorale.

A) Un concept foucauldien

Michel Foucault va proposer une étude originale du pouvoir dans l'Église. Ce qui l'intéresse c'est l'étude de l'exercice du pouvoir politique et du gouvernement depuis le début de l'ère chrétienne. Son but est de comprendre les formes de pouvoir au XX^{ème} siècle en faisant une archéologie. Son cours prononcé au Collège de France de janvier à avril 1978, *Sécurité, Territoire, Population*²⁵⁷, marque un tournant dans le développement de sa pensée. Deux moments essentiels sont alors étudiés : l'invention tout d'abord, par le christianisme, d'un nouveau type de pouvoir, différent du monde antique : La prise en charge des hommes pour les conduire individuellement vers le Salut. Puis dans un deuxième temps la formation, d'une " gouvernementalité " politique, aux XVI^e-XVII^e siècles, qui inscrit la conduite des individus dans l'exercice du pouvoir souverain²⁵⁸. Aussi pour Foucault, on passe du pastorat chrétien au gouvernement selon la raison d'État, c'est ainsi la double face, individualisante et totalisante, de la rationalité politique dont procède l'État moderne qui se trouve dévoilée. Il devient possible, à partir de là de gouverner les individus et leur vie : ce sera l'objet de son cours suivant-Naissance de la biopolitique. Ce qu'il montre c'est la place essentielle du christianisme dans cette mutation.

²⁵⁵ L. de KÉRIVEL, *en finir avec le cléricalisme*, Seuil, 2018.

²⁵⁶ J.-B. D'ONORIO, *le pape et le gouvernement de l'Église*, Fleurus Tardy, 1992, p.19.

²⁵⁷ M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*, Le Seuil, 2014.

²⁵⁸ Cette mutation va aussi être étudiée par Marcel GAUCHET, qui va la qualifier de désenchantement du monde, voir son ouvrage *Le Désenchantement du monde*, Gallimard, 1985.

Or, cette mutation provient du pouvoir de l'Église. C'est ce qu'il montre dans quatre séances sur le pouvoir pastoral²⁵⁹. C'est par la médiation du pouvoir pastoral que la question générale du pouvoir continue de se profiler derrière celle de la gouvernementalité. Le pouvoir pastoral est ce par quoi le gouvernement reste un pouvoir. À l'intérieur de ce cadre, Foucault analyse le pouvoir pastoral, pour faire ressortir l'extrême minutie de la description, sans équivalent dans le reste du cours, et pour distinguer son projet de celui d'une *histoire* des clergés. Foucault déclare qu'une histoire du pastorat, à sa connaissance, n'existe pas²⁶⁰.

Il va présenter pouvoir pastoral dans ses fondements et ses principes. Comme l'on sait sa méthodologie est archéologique, aussi il va chercher l'origine. La démarche de Foucault est intéressante pour le théologie car au cours de ses trois leçons, le Philosophe va analyser les textes bibliques et les textes des Pères de l'Église. Aussi, le pastorat est à l'origine un rapport entre Dieu et les hommes. Une structure qu'on trouve chez les Assyriens, les Égyptiens, les Hébreux. Dans ces civilisations, énonce Foucault, les relations de Dieu avec son peuple sont définies comme des relations d'un pasteur avec son troupeau²⁶¹. Ce que font les pères de l'Église, c'est de transposer cette structure du rapport entre Dieu et les hommes comme un modèle de pouvoir, dans la relation entre un évêque, un abbé, et un fidèle, un peuple ou une population. Ici, les brebis sont « conduites », plus que gouvernées, puisque, pour Foucault, la relation entre gouvernants et gouvernés, quelle qu'en soit la forme, suppose des interactions.

Car, Foucault montre des caractéristiques propres de cette forme de pouvoir : elle n'est ni répressive ni autoritaire, le berger ne règne pas, comme un roi grec, sur un territoire ou une cité, il conduit, guide le troupeau humain, veille sur lui, prend garde à ce qu'il ne s'égaré ni ne dépérisse. Il s'agit d'un pouvoir de soin : le berger ne gouverne pas « pour lui-même », mais au contraire, entièrement « pour les autres », le troupeau et ce sur un mode non seulement global, mais individualisant : tout son soin va au troupeau, mais, selon la célèbre image biblique, le berger veille à ce que chacune des bêtes qui le composent ne s'égaré ni ne s'affaiblisse, au point de s'imposer d'abandonner provisoirement le troupeau pour retrouver et sauver une brebis égarée²⁶². Autrement dit, c'est un pouvoir *individuellement bienfaisant*²⁶³, car le pouvoir pastoral « n'a de raison d'être que de faire le bien et pour le faire »²⁶⁴. Aussi, il se manifeste par son zèle car, « le souci du pasteur est un souci tourné vers les autres et jamais vers lui-

²⁵⁹ M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*,, p. 119-260.

²⁶⁰ Voir Leçon du 22 février 1978, in *Sécurité, Territoire, Population*, 2014, Le Seuil, p. 167.

²⁶¹ Michel Foucault cite entre autre Ézéchiel 34 et Jean 10 sur le bon pasteur.

²⁶² On voit ici que Foucault fait aussi œuvre d'exégèse de l'Écriture et des pères de l'Église.

²⁶³ M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*,, p.130 et p. 133.

²⁶⁴ M. FOUCAULT, *Sécurité, Territoire, Population*,, p.132.

même »²⁶⁵ . On comprend ici son importance pour notre sujet. Foucault va ensuite développer une analyse du pastorat²⁶⁶.

Il faut comprendre que l'analyse du philosophe a considérablement modifié notre façon d'appréhender le pouvoir, il est moins connu que son analyse permet de mieux comprendre le pouvoir dans l'Église. L'analyse du pouvoir pastoral est une relecture de l'Église comme institution. Pour le pastorat chrétien, Foucault remonte en fait à un vieux problème : comment faire, dans une histoire matérialiste, l'histoire des idées religieuses ? Car il constate que :

« le christianisme, dans son organisation pastorale réelle, n'est pas une religion ascétique, ce n'est pas une religion de la communauté, ce n'est pas une religion de la mystique, ce n'est pas une religion de l'Écriture et, bien sûr, ce n'est pas une religion de l'eschatologie ».

On peut dès lors qualifier l'apport du christianisme sur le pouvoir²⁶⁷ :

1) Sous l'individualité du salut apparaît une dépendance entre le salut du pasteur et celui de ses brebis : de la propre obéissance du pasteur, de la radicalité de son engagement, de son exposition à la tentation, voire finalement de son sacrifice pour le troupeau, dépend le salut de ce dernier.

2) Sous la généralité de la loi apparaît une surveillance qui isole chaque brebis et la juge pour elle-même. Pas de méthode ni de règle générale qui s'appliquerait automatiquement à tous, mais une direction spirituelle qui s'adapte à chacun, dans son existence propre, en fonction des circonstances de sa vie.

3) Sous l'objectivité de la vérité apparaissent des séries obligatoires d'actes subjectifs de vérité : injonction d'avouer sans cesse la vérité de sa vie, de chacun de ses actes, de chacune de ses pensées, en se liant personnellement à cette parole.

On le voit l'apport de Michel Foucault à la question du pouvoir dans l'Église est intéressant, car il remet en cause l'hypothèse que le cléricalisme serait la cause des maux de

²⁶⁵ M. Foucault, Sécurité, Territoire, Population, p.132.

²⁶⁶ Le pastorat instaure premièrement une « économie des mérites et des démérites » détaillée par cinq principes à propos desquels Foucault forge une sorte de vocabulaire technique : principe de distributivité intégrale et paradoxale, de responsabilité analytique, de transfert exhaustif et simultané, principe d'inversion du sacrifice, principe de correspondance alternée, tous régulateurs du lien entre le pasteur et ses ouailles (p. 171-176). Dans le pouvoir pastoral émerge en second lieu une « instance de l'obéissance pure » : obéir pour obéir, « dépendance intégrale » qui impose d'obéir à un individu (le père abbé, le supérieur du monastère) plutôt qu'à une loi et d'accepter toutes sortes d'épreuves visant à vérifier le caractère « non finalisé » de la soumission (p. 176-183). Troisièmement, dans la ligne du procès d'« individualisation » qui s'opère par ce biais, le pastorat travaille à une « production de vérités cachées » sur l'âme ou l'intériorité du croyant, à travers la confession et les pratiques de la direction de conscience (p. 183-186).

²⁶⁷ Chevallier, « Étudier l'Église comme « gouvernementalité » », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 17 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12874>.

l'Église. Aussi la connaissance du pouvoir pastoral est vitale. Le théologien Jean-Guy Nadeau a justement fait le lien avec le concept de Foucault car :

« L'ignorance du pouvoir pastoral est dangereuse dans la mesure où elle peut être une source d'abus, par exemple dans les cas d'abus sexuels qui font trop souvent la manchette des médias bien qu'il s'agisse de cas exceptionnels. Tous les pasteurs doivent être confrontés au fait que l'incapacité de reconnaître le pouvoir spécial de leur position est dangereuse. N'importe qui, en effet, est plus susceptible d'abuser d'un pouvoir qu'il ne reconnaît pas, et les pasteurs n'échappent pas à cette dynamique. D'où l'importance de reconnaître son pouvoir afin de ne pas en abuser et de l'utiliser comme il doit l'être : au service du soin. »²⁶⁸

Aussi, le théologien fait le lien avec le canon 529 qui énonce que :

« Pour remplir avec zèle sa charge de pasteur, le curé s'efforcera de connaître les fidèles confiés à ses soins; aussi il visitera les familles, prenant part aux soucis des fidèles, surtout à leurs inquiétudes et à leurs deuils, en les soutenant dans le Seigneur, et en les reprenant également avec prudence s'ils venaient à faillir en quelque manière; il aidera d'une charité sans bornes les malades, particulièrement les mourants, en les réconfortant avec sollicitude par les sacrements et en recommandant leur âme à Dieu; il entourera d'une attention spéciale les pauvres, les affligés, les isolés, les exilés, ainsi que ceux qui sont aux prises avec des difficultés particulières; il s'appliquera encore à soutenir les époux et les parents dans l'accomplissement de leurs devoirs propres et favorisera la développement de la vie chrétienne en famille. »

On remarque que ce canon montre le pouvoir pastoral comme un pouvoir *individuel bienfaisant*, à l'image de l'enseignement de Foucault. Jean-Guy Nadeau a donc raison de qualifier ce pouvoir pastoral comme « service du soin ». Ce soin, peut alors théologiquement se comprendre au travers du concept de charité pastorale.

B) La charité pastorale

La « charité pastorale » est valorisée dans l'exhortation *Pastores dabo Vobis*, au point de devenir un concept opératoire synthétisant l'action des ministres ordonnés. Le concept se retrouve dans l'ensemble du texte et c'est une nouveauté. En effet, l'expression ne se retrouve pas dans les anciens documents magistraux. On peut trouver une source dans *Prebytorium ordinis* qui énonce que les prêtres « Assumant ainsi le rôle du Bon Pasteur, (ils) trouveront dans l'exercice de la charité pastorale le lien de la perfection sacerdotale qui assure l'unité de leur vie et de leur action »²⁶⁹. Le Magistère fait ici le lien entre la figure du Bon Pasteur et la charité pastorale. On peut donc à bon droit articuler le concept Foucauldien et la charité pastorale.

²⁶⁸ J.-G. NADEAU, «La dialectique du soin et du pouvoir dans le ministère pastoral», *Prêtre et Pasteur* 100/2 (1997) p.103.

²⁶⁹ PO, 14.

La difficulté pour comprendre la charité pastorale est son articulation avec la théologie des ministères de Thomas d'Acquin et de celle du Concile de Trente²⁷⁰. Or, le lien entre la figure du Bon Pasteur et la Charité est une théologie augustinienne. Une exigence de lien avec le Christ.

Avec cette théologie augustinienne on se trouve moins dans une ontologie, comme celle de *l'in persona christi*, que dans une réponse personnelle à la grâce reçue. Autant la théologie thomasienne accentue l'ontologie, autant la théologie augustinienne accentue la réponse à la grâce.

On trouve dans le sermon 46 d'Augustin une source pour comprendre le bon pasteur et la charité pastorale. Dans ce sermon Augustin, rappelle d'abord avec Ézéchiel²⁷¹ dont il commente le chapitre 34²⁷², quels sont les devoirs des vrais pasteurs et quels maux entraîne à sa suite la violation de ces devoirs. Il expose ensuite que Jésus-Christ seul porte remède à ces maux, parce que c'est lui qui vit dans la personne des bons pasteurs. Augustin rattache la figure du pasteur évoqué en Ézéchiel 34 à Jésus-Christ avec une lecture de Paul. Ainsi,

« Ceux dont l'Apôtre dit: «Tous recherchent leurs intérêts et non les intérêts de Jésus-Christ (Ph 2,21).» Moi en effet que vous voyez dans cette dignité dont il me faudra rendre un compte si formidable et où le Seigneur m'a élevés par bonté et non à cause de nos mérites, nous avons deux titres, celui de chrétiens et celui de supérieurs. Le titre de chrétiens est pour moi, celui de supérieurs pour vous. Celui de chrétiens a en vue mon avantage, celui de supérieurs n'a en vue que le vôtre. Or il est beaucoup de chrétiens qui arrivent à Dieu par un chemin d'autant plus facile sans doute et d'un pas, d'autant plus alerte qu'ils sont chargés d'un moindre fardeau. Mais moi, indépendamment du titre de chrétiens qui nous oblige à rendre à Dieu compte de notre vie, je suis aussi supérieurs et astreints par conséquent à répondre devant Dieu de notre administration ».

On remarque ce que nous disions dans la première partie. Pour Augustin, le destinataire de l'ordre c'est bien le peuple Dieu « Le titre de chrétiens est pour moi, celui de supérieurs pour vous ». Dès lors, pour Augustin ce qui distingue les bons pasteurs des mauvais pasteurs, c'est la question des intérêts, on pourrait même dire de l'intention. Augustin, respecte la dynamique du prophète Ézéchiel qui dans les versets 3 à 5 du chapitre 34 dit explicitement à propos des mauvais pasteurs :

« Vous, au contraire, vous buvez leur lait, vous vous êtes habillés avec leur laine, vous égorgez les brebis grasses, vous n'êtes pas bergers pour le troupeau. Vous n'avez pas rendu des forces à la brebis chétive, soigné celle qui était malade, pansé celle qui était blessée. Vous n'avez pas ramené la brebis égarée, cherché celle qui était perdue. Mais vous les avez gouvernées avec violence et dureté.

²⁷⁰ Voir première partie.

²⁷¹ EZ 34, 1-16.

²⁷² Ce qu'a fait Michel Foucault dans ses leçons.

Elles se sont dispersées, faute de berger, pour devenir la proie de toutes les bêtes sauvages ».

Si l'on comprend bien le concept de charité Pastorale dans la théologie augustinienne, l'intention est première. Ainsi, dans le sermon 47 qui lui est plus personnel, Augustin va dire que « Ce n'est pas notre gloire que nous cherchons mais leur salut, afin que, si nous marchons comme il faut, ils puissent nous suivre sans crainte de s'égarer ». Dans la théologie augustinienne du Bon Pasteur l'intention a donc une place essentielle.

Dès lors, une hypothèse peut être faite. L'effet du sacrement de l'ordre, comme habilitation, est une invitation à « la participation de la charité pastorale du Christ »²⁷³. En fait, *pastores dabo vobis*, fonde la charité pastorale dans une christologie. Il s'agit d'une christologie invitant à une vie spirituelle car « le rapport entre vie spirituelle et exercice du ministère sacerdotal peut aussi trouver son explication à partir de la charité pastorale donnée par le sacrement de l'Ordre »²⁷⁴. De plus le directoire pour la vie des prêtres souligne que « Toute autorité doit, en effet, être exercée dans un esprit de service, comme *amoris officium* et dévouement désintéressé pour le bien du troupeau »²⁷⁵. On comprend alors que « Grâce à cette consécration, opérée par l'effusion de l'Esprit dans le sacrement de l'Ordre, la vie spirituelle du prêtre est empreinte, modelée, et marquée par les comportements qui sont propres au Christ Tête et Pasteur de l'Église et qui se résument dans sa charité pastorale »²⁷⁶. C'est donc uniquement dans une christologie que l'on peut interpréter cette « habilitation à agir en participant à la charité pastorale du Christ ». Il faut pour cela déterminer une christologie du soin.

3.1.3. Une christologie du soin

Cette christologie correspond à la Mission de Jésus-Christ. Celle-ci, est racontée sous la forme d'un récit dans les quatre Évangiles. Ainsi, pour Walter Kasper « la nouveauté inattendue de Jésus apparait surtout dans son comportement »²⁷⁷. Et pour Jacques Schlosser, « Jésus en effet, n'est pas seulement porteur d'un message, il semble penser qu'en quelque sorte le règne de Dieu s'effectue à travers son propre agir »²⁷⁸. C'est donc la manière d'agir de Jésus qui attire l'attention du lecteur des Écritures. Et cette manière d'agir c'est de prendre soin de l'autre.

²⁷³ *Pastores dabo vobis*, 23.

²⁷⁴ *Pastores dabo vobis* 24.

²⁷⁵ CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour la vie des prêtres*, éditions Artege, 2013, n°25.

²⁷⁶ *Pastores dabo vobis* 21.

²⁷⁷ W. KASPER, *Jésus le Christ*, Cogitatio fidei 88, cerf, 1976, p.94.

²⁷⁸ J.SCHLOSSER, *Jésus de Nazareth*, Noesis, 1999, p.219.

Aussi, dans l'ensemble des quatre Évangiles, Jésus est un personnage de rencontre et de relations. Des personnes viennent à lui et lui va vers d'autres. Dans de nombreuses scènes évangéliques Jésus attire vers lui les foules, plus rarement un personnage vient lui demander conseil. Dans Matthieu, les cinq grands discours (Mt 5, 1-7,29 ; 9,35-11,1 ; 13,1-52 ; 18, 1-35 et 24,1-25,46) sont précédés de notes du narrateur sur la foule qui vient à lui. Jésus rencontre, les « exclus » de son temps : c'est là que son comportement étonne le plus. Il brise les frontières du judaïsme. Ses rencontres en choquent plus d'un : il accueille les « pécheurs », il guérit les jours de Sabbat. Dans l'agir de Jésus la rencontre est privilégiée au-delà des rites de pureté. A quelques-uns Jésus adresse un « suis-moi » notamment à ses disciples. Homme de rencontre, certes, mais est-ce suffisant pour qualifier le comportement de Jésus ? Ses rencontres avec les hommes, ne peuvent s'expliquer que dans sa relation à son Père.

Sa relation au Père est racontée dans l'Évangile de Jean de manière plus précise. Au chapitre 5 de cet Évangile verset 19, Jésus déclare qu'il ne peut rien faire sans son Père, car il est l'envoyé. Pour Jean, le Fils est aimé du Père qui lui donne tout jugement. Avec la lecture de ce chapitre 5 on peut découvrir que la Mission du Fils est étroitement liée au Père. Ainsi, on peut affirmer que « Cette union essentielle avec le Père n'accompagne pas seulement l'activité de Jésus, mais qualifie tout son être »²⁷⁹. En effet, la relation de Jésus à « son » Père n'est pas un accompagnement particulier mais son Être même. La Mission du Fils est de réconcilier l'agir humain et l'agir divin. Elle n'est possible que parce que l'agir humain se laisse mouvoir par l'agir divin dans la Personne du Christ.

On peut alors faire l'hypothèse que Jésus Christ réconcilie l'agir divin et l'agir humain dans sa personne. C'est ici qu'alors se trouve le soin le plus abouti du Bon Pasteur. Le soin qu'offre le Christ est une Médiation entre le Père et les hommes.

Aussi, si l'on regarde le terme de la vie du Christ, on s'interroge de savoir si l'Ascension représente une rupture de l'agir du Christ ? Plus précisément est-elle la fin de l'agir humain de Jésus ? La scène de l'Ascension se comprend par la combinaison de la lecture du récit lucanien au chapitre 1^{er} des Actes et de l'épître aux Éphésiens au chapitre 4. Exégétiquement, c'est chez Paul qu'il faut chercher les premières expressions de la foi, qui nous dit qu'« à chacun de nous la grâce a été donnée selon la mesure du don de Christ. C'est pourquoi il est dit : Étant monté en haut, il a emmené des captifs, Et il a fait des dons aux hommes. Or, que signifie : Il est monté, sinon qu'il est aussi descendu dans les régions inférieures de la terre ? Celui qui est descendu, c'est le même qui est monté au-dessus de tous les cieux, afin de remplir toutes

²⁷⁹ JEAN-PAUL II, audience générale du 10 mars 1999.

choses» (Ep 4,7-10). Paul voit un mouvement de montée, une montée-avec, avec les captifs, qui est dû à un mouvement de descente, une descente-vers, vers les régions inférieures. Paul cite ici le psaume 68 et il identifie celui qui monte à celui qui descend.

Affirmer que le Christ est vraiment homme c'est avant tout affirmer qu'il est le prototype de tout être humain. Parce qu'il est consubstantiel aux hommes par son incarnation, alors il partage avec les hommes ce qu'il est et ce qu'il fait. La parabole de la Vigne permet de le comprendre : « Je suis la vraie vigne (...) Demeurez unis à moi, comme je suis uni à vous. Un rameau ne peut pas porter de fruits par lui-même, sans être uni à la vigne ; de même, vous ne pouvez pas porter de fruits si vous ne demeurez pas unis à moi»²⁸⁰. On peut lire ce texte de Jean comme une union à la divinité ; mais n'est-ce pas forcer trop vite le propos de Jean ? Si Jésus est la vraie vigne qui demande de s'unir à lui pour porter du fruit c'est parce qu'il est avant tout uni à nous. C'est parce qu'il est descendu qu'il est uni à nous. Or, Jésus agit humainement en réponse à l'agir divin. C'est dans cette réponse humaine que tous les hommes sont consubstantiels. Autrement dit, dans la personne du Christ se trouve la réponse parfaite à l'agir divin. Là où la faiblesse humaine peut se trouver limitée, le Christ répond. Il ressort donc, que l'agir humain de Jésus permet deux choses : d'une part la rencontre humaine de chacun et d'autre part la réponse parfaite des hommes à l'agir de Dieu dans l'histoire. Par ces deux éléments, l'agir divin de Jésus Christ traverse l'histoire humaine et l'histoire personnelle de chacun : Le Christ soigne la relation blessée entre le Père et les hommes.

On retrouve alors ici la théologie de Schillebeeckx : que le Christ est sacrement du Père. C'est donc uniquement dans une christologie que l'on peut comprendre et interpréter, non seulement l'identité des ministres ordonnés, mais plus encore comprendre le pouvoir pastoral et donc la Charité pastorale.

3.1.4. La réception de cette christologie

Or, cette christologie se heurte à la manière dont use les ministres ordonnés de cette habilitation. Elle se heurte à l'abus. Cette habilitation du Christ autorise-t-elle le ministre ordonné à user comme il le souhaite de ce qu'il a reçu ? Un article de Joseph Moingt²⁸¹ peut nous apporter une réponse :

« un point plus fondamental, à savoir que la stabilité de l'Église puisse être menacée par sa sacramentalité, qu'elle devienne victime des sacrements institués à son profit sans pouvoir y remédier. En effet, Mgr Lefebvre, devenu schismatique du fait de son refus de

²⁸⁰ Jn 15.

²⁸¹ J. MOINGT, « Sacrements et peuple de Dieu », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 97, no. 4, 2009, pp. 563-582.

Vatican II et de sa rupture avec le pape, n'avait plus la capacité d'exercer de juridiction ni d'en donner, mais gardait le pouvoir d'ordonner en toute validité, quoique illicitement, prêtres et évêques, qui étaient ainsi habilités à exercer leur pouvoir d'ordre, de la même manière valide quoique illicite. Ceux-ci avaient donc le pouvoir de convoquer des fidèles, jusqu'alors membres de l'Église catholique, à se rassembler en dehors d'elle pour célébrer l'eucharistie, sacrement d'unité, et pour leur conférer les sacrements de l'Église, en sorte que l'ordination reçue hors d'elle et malgré elle servait à la démembrer et à la désunir sans qu'elle puisse s'y opposer sous peine de désavouer ses propres sacrements. »

Il se trouve que la situation énoncée par Moingt est une situation d'abus de pouvoir. Un évêque mécontent des résultats d'un concile, prend, de sa propre initiative, en dehors de la communion ecclésiale, et dans le but de contredire cette communion, la décision d'ordonner des diacres, des prêtres, puis quatre évêques. On peut alors repérer deux vices du consentement²⁸². D'une part l'erreur : il y a, dans l'objet de la rupture Lefebvrisme, l'erreur de doctrine, la mauvaise lecture des décisions d'un concile. D'autre part le dol : formuler de fausses accusations selon lesquelles le Saint-Siège est hérétique²⁸³. Dans sa volonté de préserver la doctrine d'avant le Concile, il va « consacrer » quatre évêques en 1988.

L'abus de pouvoir est ici caractérisé par un abus sacramentel, de sorte que le sacrement se « retourne » contre l'Église, contre le peuple de Dieu. Les effets du sacrement de l'ordre peuvent-ils ainsi se retourner contre le Peuple de Dieu ? Car, dans le cas d'abus (pouvoir, sexuel ou spirituel), le sacrement de l'ordre peut-il rendre l'Église prisonnière ? L'apport de Joseph Moingt est intéressant car il met en évidence le premier abus du sacrement de l'ordre : un abus de sacramentalité.

Donc, pour Moingt, « Le danger qu'un sacramentalisme abusif fait courir de nos jours à l'Église, visée concrètement en tant que peuple de Dieu et corps du Christ, se retrouve dans la situation présente de l'ordre presbytéral, en premier lieu, de l'administration du baptême, en second lieu »²⁸⁴. On aboutit ainsi à se poser la question de savoir si le sacrement de l'ordre peut exister, être valide, pour reprendre l'expression médiévale, lorsqu'il est « utilisé » comme abus. La réponse se situe en deux temps. D'une part en droit canonique et d'autre part en christologie.

²⁸² Tel qu'énoncé au point 2.2.4.

²⁸³ Marcel Lefebvre déclarait en 1974 « Nous adhérons de tout cœur, de toute notre âme à la Rome catholique, gardienne de la Foi catholique et des traditions nécessaires au maintien de cette foi, à la Rome éternelle, maîtresse de sagesse et de vérité. Nous refusons par contre et avons toujours refusé de suivre la Rome de tendance néo-moderniste et néo-protestante qui s'est manifestée clairement dans le concile Vatican II et après le concile dans toutes les réformes qui en sont issues. (...) Aucune autorité, même la plus élevée dans la hiérarchie, ne peut nous contraindre à abandonner ou à diminuer notre foi catholique clairement exprimée et professée par le Magistère » Déclaration à la presse in TradiNews.

²⁸⁴ J. MOINGT, « Sacrements et peuple de Dieu », p. 580.

Dans ses discours annuels à la Rote romaine, Paul VI qui était un canoniste, a longuement enseigné une nouvelle conception du droit canon, qui est une « spiritualisation de ce droit »²⁸⁵. Il y « met en garde contre une influence trop grande du droit civil sur le droit canonique « droit tout à fait distinct » , « droit d'un genre particulier » et à cause de cela les institutions de la société civile ne peuvent pas être transposées indistinctement dans l'Église ». Il ajoute : « il est malheureusement vrai que l'Église ait emprunté aux législations civiles, dans les siècles passés, de graves imperfections et même des méthodes à proprement parler injustes, objectivement tout du moins, dans l'exercice du pouvoir, tant judiciaire que coercitif »²⁸⁶. En effet, « dans l'exposition du droit canonique (...) on se référera au mystère de l'Église, telle que l'a présentée la constitution dogmatique »²⁸⁷. Dès lors, la régulation canonique est une régulation théologique.

Pour Libero Gerosa, le droit canon doit s'interpréter de manière théologique. « *La diversité dans l'unité n'est pas quelque chose de nouveau, mais une constante de la tradition juridique ecclésiale* »²⁸⁸. Mais il existe plusieurs moyens juridiques pour exercer ce pluralisme. Parmi les plus connus se trouvent l'équité canonique, la dispense, mais il n'est pas fait référence à l'interprétation du droit. C'est ce que propose Libero Gerosa. Dans la querelle entre progressistes et conservateurs, l'interprétation théologique est rejetée. La raison est simple, ils « veulent (ainsi) défendre des intérêts déterminés et des orientations de politiques ecclésiastiques en insistant excessivement sur la conception positiviste du droit canonique qu'ils ont en commun »²⁸⁹.

Nous avons défini l'effet du sacrement de l'ordre comme une « habilitation à agir en participant à la charité pastorale du Christ ». Comme Moingt, dans la perspective de Gerosa, on doit quitter une conception ontologique de la théologie du sacrement de l'ordre et une conception positiviste du droit canon. On aboutit ainsi à une vision augustinienne où l'intention va déterminer la validité du sacrement. Or, il faut tenir ici ce qu'Augustin disait lors de la crise donatiste²⁹⁰. Nous allons donc déterminer maintenant les conditions d'exercice de cette habilitation.

²⁸⁵ G. MORRISSEY, « l'esprit du droit canon d'après l'enseignement de Paul VI », *Observatore Romano*, 1^{er} août 1978

²⁸⁶ J. PASSICOS, « droit canonique et droit comparé aujourd'hui : renouvellement d'une problématique ? », *RIDC*, 1981, vol.32, n°1. Les citations de Paul VI sont publiées à la documentation catholique, 1973, p. 10-11 et 1971, p. 152-155.

²⁸⁷ O.T ; 16, 4

²⁸⁸ L. GEROSA, *l'interprétation de la loi dans l'Eglise*, faculté de Lugano, parole et silence, 2004, p.154. et (P.A.) Bonnet, *pluralismo (diritto canonico)*, in : *Encyclopedia del diritto*, a cura di (C.) Mortati et (F.) Santoro-Passarelli, vol. XXXIII, Milano 1983, p. 981.

²⁸⁹ L.GEROSA, *l'interprétation de la loi dans l'Eglise*, p. 154.

²⁹⁰ Voir partie 1, point 1.1.1 sur la théologie du caractère.

3.2. Condition d'exercice de l'habilitation à prendre soin

Les effets du sacrement de l'ordre comme « habilitation à agir en participant à la charité pastorale du Christ » requiert des conditions d'exercice. Dans le cadre de ce mémoire nous ne pouvons pas toutes les voir. En revanche nous allons voir les conditions d'exercice qui sont problématiques au vu de la question des abus. Pour y parvenir nous prenons la question de l'expérience chez Schillebeeckx²⁹¹. La question de la place de l'expérience humaine dans le discours sur Dieu est toujours présente dans l'œuvre d'Edward Schillebeeckx. Lui-même, en effet, définit l'expérience religieuse comme perception interprétante intégrée à l'intérieur d'un cadre interprétatif constitué de l'ensemble des expériences antérieures : c'est la tradition d'expériences. Cette définition met en évidence une théorie de l'expérience religieuse médiatisée par l'intersubjectivité du langage. On peut donc croiser cette théologie avec la théologie fondamentale de Chauvet. Dès lors on peut se poser la question suivante : quel est le statut de l'expérience religieuse dans une théologie des effets du sacrement de l'Ordre ?

Nous allons donc voir la question de la sexualité, la question de l'intention, la question de la compétence et la question de la justice.

3.2.1. La sexualité

L'une des premières conditions émises par le Magistère est celle de la chasteté et pour le rite latin, le célibat. On peut se demander si l'agir humain sexuel, y compris dans une relation consentante et non pathologique, peut empêcher les effets du sacrement de l'ordre. C'est ici que l'École française de spiritualité va développer une doctrine qui favorise l'image du saint prêtre. La canonisation et la mise en valeur du curé d'Ars ou d'un Padre Pio lors de l'année du prêtre posent plusieurs questions.

Rappelons qu'au XX^{ème} siècle des théologiens vont entreprendre une critique du célibat. L'ouvrage le plus symptomatique est celui d'Edward Schillebeeckx *Autour du célibat du prêtre*²⁹² de 1967. Dans sa théologie, il quitte la néoscholastique pour s'intéresser à la question de l'expérience humaine et le premier objet d'étude de l'expérience humaine chez lui, c'est le célibat des prêtres. Il s'interroge si le ministère est une fonction ou un sacrement. Cette question d'identité où la sexualité va jouer un rôle critique. S'il s'agit d'une fonction alors la sexualité ne pose pas de difficulté. Toutefois, cela ne sera pas suivi. Alors que Paul VI avait réaffirmé le célibat des prêtres dans une encyclique en 1967, les évêques des Pays-Bas

²⁹¹ E. Schillebeeckx, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, nouvelle édition, 2012.

²⁹² E. Schillebeeckx, *Autour du célibat du prêtre*, Cerf, 1967.

proposèrent en 1970 l'ordination d'hommes mariés. La question sera abordée au synode des évêques en 1971 qui réaffirmera la position traditionnelle²⁹³.

Aussi, on peut se poser la question de savoir si l'asexualité serait-elle le meilleur moyen pour que la grâce agisse ? Comme nous l'avons vu dans notre première partie, la sainteté ou non du ministre n'a pas d'effets sur la validité des sacrements. Ainsi, Augustin fait valoir que la validité des sacrements ne peut dépendre de l'excellence spirituelle de celui qui l'administre. S'il en était ainsi les fidèles seraient dans le doute permanent quant à la validité de leur propre baptême, confirmation et eucharistie. Toutefois, il faut pousser plus loin la question et la situer au-delà de l'administration des sacrements. La grâce sacramentelle de l'ordre concerne aussi les *munera* de l'enseignement et de la gouvernance. Jean Paul II va affirmer que le sacrement de l'ordre configure au Christ époux :

« Le prêtre est appelé à être l'image vivante de Jésus Christ, Époux de l'Église : assurément, il reste toujours dans la communauté dont il fait partie, comme croyant, uni à tous ses frères et sœurs rassemblés par l'Esprit ; mais, en vertu de sa configuration au Christ Tête et Pasteur, il se trouve en cette situation sponsale, qui le place en face de la communauté »²⁹⁴.

Aussi le prêtre représente le Christ Tête, Pasteur et Époux de l'Église, il a sa place non seulement dans l'Église mais aussi en face de l'Église. Dès lors, il est appelé, dans sa vie propre, à revivre l'amour du Christ époux envers l'Église épouse. Sa vie doit donc être illuminée et orientée par un caractère sponsal qui lui demande d'être donné, par amour sponsal du Christ. Pour *Pastores dabo vobis*, :

« c'est ici que se trouve la capacité d'aimer les gens avec un cœur nouveau, grand et pur, avec un authentique détachement de lui-même, dans un don de soi total, continu et fidèle. Et il en éprouvera comme une "jalousie" divine (2 Corinthiens 11, 2), avec une tendresse qui se pare même des nuances de l'affection maternelle, capable de supporter les "douleurs de l'enfantement" jusqu'à ce que "le Christ soit formé" dans les fidèles »²⁹⁵.

Puis, Benoît XVI, dans son Exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis* (2007) présente le célibat sacerdotal comme un signe de la consécration totale et exclusive du Christ Époux à son Église.

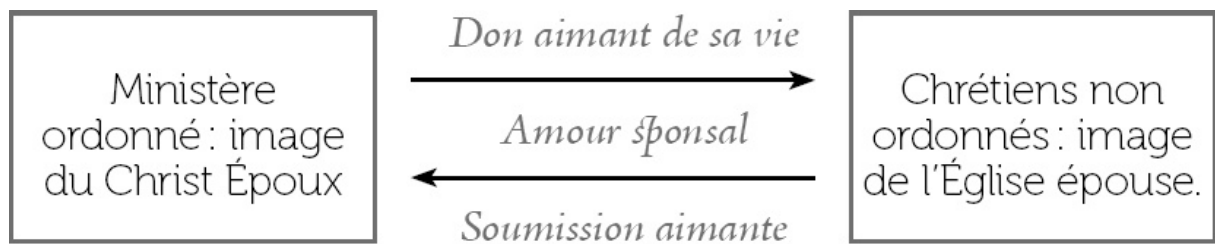
La référence au rapport sponsal souligne la distinction entre le Christ-Tête et le Christ-Corps, sans ignorer leur unité. Que le ministre ordonné soit « face à l'Église » rappelle à l'Église qu'elle se trouve « face » au Christ son Époux. On pourrait alors le schématiser ainsi²⁹⁶ :

²⁹³ COMMISSION INTERNATIONALE DE THÉOLOGIE, *le ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971.

²⁹⁴ *Pastores dabo vobis* n°52.

²⁹⁵ *Pastores dabo vobis* n°52.

²⁹⁶ J-P. DE MENDONCA DANTAS, « L'expression « *in persona Christi capitis* » et l'identité sacerdotale », *Communio*, vol. 267, no. 1, 2020, P.83.



La sexualité empêche-t-elle alors la grâce de se déployer ? Si l'on suit le raisonnement de Jean-Paul II et de Benoît XVI, la réponse serait affirmative. Elle mérite une nuance : comme le geste de l'imposition des mains, il conviendrait de comprendre cette affirmation à la lumière de la Tradition de l'Église. Le ministre ordonné engendre-t-il les fidèles ? On remarque d'emblée la critique d'Augustin à l'égard de Donat. Pour les donatistes, l'Écriture fondait la nécessité de la sainteté du ministre²⁹⁷. La raison était que le ministre engendre les fidèles. L'Écriture peut fonder cette herméneutique : « Tel est le chef de la cité, tels habitants »²⁹⁸, ou encore « Celui qui est né de la chair est chair et ce qui est né de l'esprit est esprit »²⁹⁹. Aussi l'affirmation de Jean-Paul II peut être problématique. Car, aimer jusqu'à ce que « le Christ soit formé » dans les fidèles³⁰⁰, pourrait se comprendre comme un engendrement. Pourtant, Augustin critique cette vision dans son commentaire de l'évangile de Jean, en partant de l'image de la colombe³⁰¹. « Celui qui baptise dans l'Esprit », c'est le Christ et lui seul. Aussi, pour Augustin, l'enjeu est « christologique ». Celui qui, in fine, agit « sacramentellement », c'est bien le Christ et uniquement lui.

Pour autant, bien que ce ne soit pas le ministre ordonné qui engendre des fidèles, son intention requiert des conditions spécifiques. Celles-ci ont été sous-estimées dans la crise des abus.

3.2.2. La question de l'intention

Nous avons vu que le modèle relationnel en cause n'offre pas de consentement et est dans une situation pathologique. On a vu en particulier la place pathologique de la séduction,

²⁹⁷ Saint AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, 2, 4, 8, in B.A. n°28, p. 284.

²⁹⁸ Saint AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, citant Ecclésiaste, 10,2.

²⁹⁹ Saint AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, 2, 11, 23, in B.A. n°28, p. 301, Jn 3, 6.

³⁰⁰ Pastores Dabo Vobis n°52.

³⁰¹ Jean, 1, 32-33 « "J'ai vu l'Esprit descendre du ciel comme une colombe et il demeura sur lui. Et moi, je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau m'a dit : "Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, celui-là baptise dans l'Esprit Saint." »

qui se trouve être le mécanisme d'une dynamique d'abus. Pour mieux comprendre il faut s'interroger sur le rôle sacramentel de celui qui accueille la grâce.

En effet, le sacrement de l'ordre confère une habilitation pour des actes sacramentaux³⁰², car c'est participer à la charité pastorale du Christ³⁰³. Dans ce cas, que devient la personne de l'ordonné ? On a vu que la spiritualité sponsale peut prêter à confusion et cette habilitation peut subir une mauvaise interprétation, pathologique. Car une difficulté rencontrée c'est que la théologie des effets du sacrement de l'ordre se trouve « en chantier », en crise, comme nous l'avons vu³⁰⁴. Elle n'est pas suffisamment construite. Ce qui amène une certaine fragilité quant à la compréhension des effets du sacrement. Fragilité d'autant plus grande, qu'« à côté de la signification objective de la religion (dont s'occupent les théologiens) nous sommes constamment forcés, comme psychologue, de tenir compte des significations particulières que chaque individu attache aux valeurs religieuses et à la perception qu'il en prend. (...) il semblerait donc que seule une méthode clinique, étudiant l'évolution individuelle de la santé ou de la névrose, puisse déceler correctement l'influence de la religion (motivation, attitudes, conduites) authentique sur la santé mentale »³⁰⁵. Le Père Godin nous donne une épistémologie pour comprendre les effets d'une théologie sur la santé mentale, par exemple ici les effets du sacrement de l'ordre. L'épistémologie de Godin est en deux temps. D'une part, séparer la signification objective et les significations subjectives. D'autre part, utiliser une méthode théologique pour la signification objective. Puis, utiliser une méthode clinique pour la seconde. Autrement dit, il s'agit d'observer si on peut trouver une corrélation entre signification objective, signification particulière et abus. A cela il faut ajouter que les significations, objectives et/ou particulières évoluent dans le temps. De même, nous devons éviter le piège de penser le pouvoir en termes négatifs.

Nous formulons une hypothèse : la signification objective des effets du sacrement de l'ordre peut aider à une meilleure lutte contre les abus. Nous avons vu dans la partie 2 que les questions de santé mentale et sexuelle sont posées. Ici vient s'ajouter une dimension subjective dans la perspective de Godin. Pour cela reprenons la théologie sacramentaire de Schillebeeckx.

On sait que le problème de l'intention du ministre et la validité des sacrements a été longuement discutée en théologie et en science canonique. Toutefois, c'est surtout le cas de l'hérésie, donc comme dans la querelle donatiste, qui a été étudié. On n'a jamais fait le

³⁰² Qui rendent ainsi présent le Christ et permettent sa rencontre.

³⁰³ Voir 3.1.

³⁰⁴ Voir partie 1.

³⁰⁵ A. GODIN, « Santé mentale et vie chrétienne: Importance et complexité des recherches scientifiques » dans *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion*, Vol. 7, No. 1 (1962), p. 224-237.

rapprochement entre le crime de sollicitation (dans le cadre sacramental de la confession) et la question de validité du sacrement. C'est peut être mal poser la question. Si l'on prend l'autre versant de la question, on peut aboutir à de meilleurs résultats. Schillebeeckx constate que l'intention du sujet qui reçoit le sacrement n'a pas été définie par le dogme³⁰⁶. Mais un principe domine le sujet recevant un sacrement : la liberté. Cela aboutit énonce Schillebeeckx à ce que le « sujet récepteur veuille réellement que le rite ecclésial soit accompli sur lui »³⁰⁷.

On peut ici avec la question de l'intention, l'articuler avec la question du consentement. Aussi, Karlinj Demasure concluait son article dans *Studia Canonica* en remarquant que, « finalement, l'absence automatique de consentement mutuel fait que l'autre souffre contre sa volonté et l'acte sexuel constitue ainsi un péché »³⁰⁸. Elle réconcilie ici la question du consentement issue des sciences humaines et la question du péché. Nous pouvons aussi dire, qu'elle articule l'intention dans la sacramentaire et le consentement. Toutefois, comment peut-on parler de consentement devant la crise des abus ? Nous proposons ici cinq critères qui vont permettre à leur examen de comprendre le mécanisme majoritaire des abus :

- **La légalité** : ici on entre dans un conflit de normes. Le consentement est-il défini de manière unique par la loi étatique, ou bien par la loi canonique, ou bien par les deux ? C'est sur ce principe de légalité que la crise des abus a émergé.

- **La Santé** : Avec le modèle bio-psycho-social, le consentement se situe dans un cadre holistique en vue du bien physique, psychique et social de la personne.

- **L'absence d'erreur** : c'est ici que l'on retrouve la signification objective des effets du sacrement de l'ordre. Pour qu'il ait une relation juste et non abusive, la signification objective du sacrement de l'ordre se doit d'être connue, comme habilitation à agir en participant à la Charité pastorale du Christ.

- **L'absence de dol** : ici encore nous sommes dans la signification objective des effets du sacrement de l'ordre, mais s'y ajoutent des manœuvres afin de tromper. Ces manœuvres sont à entendre au sens large : mensonges, falsification, fausse mystique.

- **L'absence de violence** : Il y a violence lorsque le consentement a été donné sous la contrainte. La violence peut être physique ou morale (chantage, menaces, etc.).

³⁰⁶ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre avec Dieu*, p. 121.

³⁰⁷ E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ sacrement de la rencontre avec Dieu*, p. 122.

³⁰⁸ K. DEMASURE, « Évolution de l'interprétation de l'abus sexuel dans l'Église catholique: Vers l'option prioritaire aux victimes », dans *Studia Canonica*, 49, 2015, p.159.

Il ressort de ces cinq critères que le consentement obéit à déterminer l'intention de celui qui agit. En l'occurrence ici, de celui qui est « habilité à agir en participant à la charité pastorale du Christ ». Son intention doit être légale et viser la santé physique, psychique et sociale de l'autre. Le fondement légal de son intention pose plusieurs questions à l'ordre juridique en question. L'ordre étatique et l'ordre canonique ne se retrouvent pas sur plusieurs points. En particulier la question de la liberté sexuelle³⁰⁹. La visée de santé, elle non plus, n'est pas exempte d'interrogation, avec l'absence du concept de Nature.

Comme nous l'avons vu, une bonne théologie du sacrement de l'Ordre et une bonne christologie sont nécessaires. Une mauvaise théologie entraîne un vice du consentement. Le cas peut s'observer dans l'hypothèse de la fausse mystique, ou d'un délire mystique, à l'image des frères Philippe, avec leur mystique érotique.

On doit aussi souligner que dans les jeux relationnels, un élément a posé problème : la charité. Car, nous venons de le voir, la charité pastorale est essentielle pour comprendre les effets du sacrement de l'ordre. Cela n'exclut pas qu'il faut l'interroger.

3.2.3. La question de la Justice

En effet, dans le film « *Grâce à Dieu* » de François Ozon, l'une des scènes montre la rencontre entre des victimes et leur « bourreau » l'abbé Bernard Preynat. Cette rencontre se déroule comme une sorte de dialogue où l'aveu est central. A l'instar d'une confession, l'auteur des actes de pédophilie et d'ébophilie, avoue ses actes. La scène se termine par une prière (le Notre-Père) les mains dans les mains entre l'auteur des actes et ses victimes. La scène est fidèle à la réalité, et l'une des victimes dira que ce qu'il y a eu de plus difficile dans cette scène c'est prier les mains dans les mains en disant « pardonne-nous nos offenses comme nous pardonnons aussi à ceux qui nous ont offensés ».

Cette scène révèle une conception de l'éthique particulière et est révélatrice d'une crise éthique importante. Depuis les années 50, la théologie morale a opéré un tournant majeur³¹⁰ : la redécouverte de la charité. Les auteurs de l'époque font de l'amour le primat de l'éthique humaine et de la Charité le primat de l'éthique surnaturelle.

Toutefois cela comporte une limite : la place de la justice. Si on interroge la scène du film « *Grâce à Dieu* », on peut s'interroger sur la place accordée à la justice. Est-il juste de pardonner en esquivant la sanction de l'auteur d'un abus ? La crise des abus n'est-elle pas

³⁰⁹ Voir point 2.1.2.

³¹⁰ G. GILLEMAN, *Le primat de la charité en théologie morale*, DDB, 1954.

révélatrice aussi de la faible place de la justice dans la manière de penser et d’agir de ceux qui reçoivent l’habilitation à agir ? Car, la Charité Pastorale doit s’articuler à la justice.

Paul Ricœur peut ici apporter un éclairage. Pour lui, chacun de ces pôles – amour et justice – isolé de l’autre, comporte des conséquences dramatiques : le pur amour peut justifier la destruction de la réciprocité³¹¹ et virer à l’immoralité, et la simple justice, comme principe de réciprocité, conduit directement à l’instrumentalisation utilitariste³¹². C’est le maintien de leur simultanéité qui interdit leur perversion réciproque.

Cela a des conséquences importantes, dans une juste compréhension de la charité pastorale. On remarquera que l’exhortation *Pastores Dobo Vobis* ne fait pas de mention de la justice. Elle ignore la tension entre la Charité et la Justice. On peut alors dire ici qu’il ne peut y avoir de Charité pastorale sans justice. La scène entre Preynat et ses victimes montre l’absence de Justice et donc un défaut majeur d’articulation entre Justice et Charité.

Toutefois, La Réforme du Livre VI³¹³ du droit interne de l’Église catholique qui a été rendue publique le 1^{er} juin 2021³¹⁴, vient donner un éclairage nouveau. Elle constitue une nouvelle manière d’articuler Charité et Justice. En matière d’abus et plus particulièrement de pédocriminalité, on observe un changement conséquent. Car, le point essentiel est la création d’un article spécifique sur les agressions sexuelles commises par des prêtres, religieux ou laïcs en mission ecclésiale contre les mineurs ou les personnes en état de faiblesse.

Jusque-là, la mise en cause de la sexualité d’un clerc avec un mineur n’y était pas considérée comme un délit en soi, mais comme une simple variante d’une infraction au sixième commandement du Décalogue – « Tu ne commettras pas d’adultère ». Variante située entre le mariage clandestin et la violation d’une obligation de résidence, dans une partie relative aux « obligations spéciales » des clercs, comme le célibat.

Cette innovation résout pour une grande partie les difficultés pour le Magistère à aborder la question des abus³¹⁵. La confusion des registres – du péché, du réglementaire, du pénal, de la morale – auquel s’ajoute une théologie du Primat de la Charité sans référence à la justice, participait à l’aveuglement sur la gravité du mal commis et plus encore du mal subi par les victimes.

³¹¹ Et dériver en relation insetuelle.

³¹² P. RICŒUR, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1992 et P. RICŒUR, *Amour et Justice*, Seuil, 2008.

³¹³ FRANÇOIS, Constitution apostolique, *Pascite Gregem Dei*, 1^{er} juin 2021, entrée en Vigueur le 8 décembre 2021, https://www.vatican.va/content/francesco/en/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html

³¹⁴ au terme d’un chantier lancé en 2007 par Benoît XVI.

³¹⁵ Voir p 60 et suiv. de notre mémoire.

Le nouvel article a été inséré dans une partie qui traite des « délits contre la vie, la liberté et la dignité humaine », aux côtés du meurtre. Fait nouveau, ces peines sont élargies à la consultation ou la diffusion d'images pédopornographiques. Pour la première fois également, le code permet d'incriminer des « relations » sexuelles avec des majeurs « protégés » par la loi civile mais aussi obtenues par « violences », « menaces » ou « abus d'autorité ». Ce qui concerne au premier chef les personnes liées par des relations hiérarchiques, dans la vie religieuse ou les diocèses. Il s'agit de pouvoir punir les abus d'autorité, en particulier dans des cas d'abus spirituels, dans le cadre de relations marquées par l'emprise. De plus, sont tenus pour responsables les personnes en position d'autorité qui auraient failli dans leur mission de supervision et de sanction.

L'apport de cette constitution apostolique dans l'articulation Charité et Justice se comprend dans son introduction :

« Prends soin du troupeau de Dieu qui est à ta charge, non par contrainte, mais volontairement, comme Dieu le veut de toi » (cf. 1 Pi 5, 2). Les paroles inspirées de l'apôtre Pierre trouvent un écho dans celles du rite de l'ordination épiscopale : « Notre Seigneur Jésus-Christ, qui a été envoyé du Père pour racheter le genre humain, a lui-même envoyé douze apôtres dans le monde. Remplis de la puissance du Saint-Esprit, ils devaient prêcher l'Évangile, et rassemblant tous les peuples en un seul troupeau, ils devaient les sanctifier et les gouverner... Par la sagesse et la prudence de l'évêque, le Christ lui-même vous conduit dans votre pèlerinage terrestre vers le bonheur éternel » (cf. Ordination d'un évêque, de prêtres et de diacres, deuxième édition type, traduction française, 2018, pp. 41, 43). Les évêques sont ainsi appelés à gouverner « par le conseil, l'exhortation et l'exemple, ainsi que par leur autorité et leur pouvoir sacré » (Lumen Gentium, 27), dans la mesure où la charité et la miséricorde exigent qu'un Père s'efforce aussi de corriger les écarts. »

Le législateur fait ici référence à une théologie du pastorat et du soin sur laquelle il fonde son texte. En se fondant sur la prière consécrationnaire, le législateur fonde aussi dans le sacrement de l'Ordre cette articulation Justice et Charité. On comprend alors que la théologie du sacrement de l'ordre peut être source de guérison dans la mesure où Justice et Charité sont articulées. Celui qui reçoit alors « l'habilitation à agir en participant à la Charité pastorale du Christ » agit en articulant Justice et Charité. On comprend mieux ce qui précède, avec les critères du consentement³¹⁶. Ceux-ci assurent une relation juste, ouvrant la possibilité de la Charité pastorale du Christ.

On obtient ainsi les conditions d'exercice des effets du sacrement de l'Ordre. La justice exige le respect des critères du consentement. Donc, si la Charité prime, la Justice est son préalable.

³¹⁶ Point 3.2.2.

3.3. Analyse et troisième conclusion

Un modèle relationnel consensuel et non pathologique, est donc celui qui permet à la charité pastorale (au soin) de se déployer. Cela passe par une articulation entre la justice et la charité. Le sacrement de l'ordre peut être source de guérison si l'on fait droit au consentement.

3.3.1. Le consentement aux soins

Jean-Guy Nadeau va plus loin encore en remarquant la chose suivante :

« Le pouvoir du pasteur n'existe pas dans l'absolu, mais dans la mesure où il est, plus ou moins consciemment, accepté comme relevant de la pratique communautaire de la foi. C'est alors qu'il prend son poids, qui varie cependant d'un individu à l'autre car plusieurs relativisent en effet ce pouvoir et prennent garde d'en abuser. Cela dépend entre autres de la personnalité de chacun, mais aussi de sa théologie et de la communauté à laquelle il appartient. »

Comme dans chaque exercice de soin, la place du consentement et donc de son expression est vitale. Une question se pose : comment les chrétiens sont éduqués à exprimer leur consentement ? Plus encore lorsque l'on parle de religieux et de religieuses. L'évolution des soins médicaux et hospitaliers montre une évolution aux consentements dans le soin³¹⁷. Mais elle montre aussi une évolution de la figure du patient : plus collaborant, plus autonome. Il y a peut-être pour la théologie une voie de perspective ici, pour parler de consentement dans le domaine de la relation pastorale.

3.3.2. Le juste exercice de la charité pastorale

A la définition que nous avons donné en fin de première partie : les effets du sacrement de l'ordre sont une habilitation à agir comme le Christ. Nous qualifions ici cet agir en disant que cet agir est la charité pastorale. Les effets du sacrement de l'ordre sont donc une habilitation à agir en participant à la charité pastorale du Christ. Cet agir suppose à la fois le consentement et à la fois l'exercice de la justice.

Nous avons vu que pour bien comprendre la charité pastorale, une christologie est nécessaire. C'est en ayant une connaissance de la Mission du Christ que l'on prend en compte la dimension de la charité pastorale du Christ. Sa Mission est de réconcilier l'agir humain et

³¹⁷ Pour un exemple dans le domaine hospitalier: P. PARISEAU-LEGAULT, et F. DOUTRELEPONT. « L'autonomie dans tous ses états : une analyse socio-juridique du consentement aux soins médicaux », *Recherche en soins infirmiers*, vol. 123, no. 4, 2015, pp. 19-35.

l'agir divin dans son unique Personne. Le soin christique est alors compris comme réconciliation.

C'est alors que l'on comprends toute la violence des abus.

Conclusion Générale

Notre recherche a posé la question du rôle et de la place des effets du sacrement de l'ordre, dans le contexte des abus. C'est l'hypothèse d'un lien entre les effets du sacrement de l'ordre et abus, qui a motivé cette recherche. On a dans cette perspective donner la définition des effets du sacrement de l'ordre, comme habilitation à agir en participant à la charité pastorale du Christ. Cet agir se trouve confronté à la question des abus. Un abus, nous l'avons dit, est une relation non consentie et pathologique. Nous avons alors élaboré brièvement un modèle relationnel où exercer la charité pastorale : la justice est prémices à la charité.

On remarque l'absence de lien direct entre sacrement de l'ordre et actes abusifs. Pour autant, l'Église comme institution n'est pas exempte de fautes. La première, tient comme nous l'avons souligné dans une anthropologie, faisant place à l'idée de nature et/ou de contre-nature.

Cette dernière n'est pas adaptée pour comprendre la gravité de l'abus. Seule la psychopathologie, le droit positif, la criminologie, la victimologie, peuvent éclairer, faire comprendre et déterminer ce qu'est un abus. La seconde faute est plus subtile, et nous ne l'avons que brièvement abordée. A cette impasse anthropologique, le magistère a insuffisamment fait place à la question de la justice. Si la « charité couvre une multitude de péchés » (1 Pierre 4, 8). La charité ne peut se passer de la justice. La philosophie de Ricœur est ici un chemin de réconciliation entre charité et justice. A cet égard, la christologie du soin que nous avons esquissé pour qualifier, est à comprendre dans un acte de justice de Dieu. Dieu agit non seulement parce qu'il est Amour, mais aussi parce qu'il est juste. C'est alors que, ce rappelle de la Justice divine, peut faire entrer dans l'agir des ministres ordonnés la question difficile du consentement.

Enfin, ce mémoire, c'est attaché à définir les effets du sacrement et définir l'abus pour mettre en perspective. C'est un acte théologique. Car la crise des abus appelle à un équilibre. Entre sciences humaines (qui définissent ce qu'est un abus) et théologie (qui définissent le sacrement de l'ordre).

On comprend, que la place de la théologie se trouve à la croisée des chemins. Or, Benoit Bourguine remarque la chose suivante : « la première exigence posée à la théologie est d'être de ce monde »³¹⁸. En effet, l'être chrétien ne s'ajoute pas aux autres identités ou ne les annule pas en les remplaçant. Ainsi pour saint Paul, son être chrétien ne lui fait pas perdre son identité

³¹⁸ B. BOURGINE , « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », dans *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, fasc. 4, 2009, p.535.

religieuse juive, ni son identité civile romaine, ni son identité culturelle qui était grecque. Son être chrétien conduit non pas à renier ses appartenances, mais à le vivre d'une manière radicalement différente. Il s'agit donc bien d'habiter le monde d'aujourd'hui et non pas un autre. Il s'agit donc pour Benoit Bourguine de prendre toute la mesure de ce monde-ci. Et d'en appeler à l'axiome d'Henri Bouillard « une théologie qui ne serait plus actuelle serait une théologie fausse »³¹⁹.

Or ce monde d'aujourd'hui est celui des abus. La théologie, et la théologie des ministères, se doit d'être de ce monde. La difficulté est d'articuler. Car, ce qui dit être le consentement ou ce qui dit être pathologique ou non pathologique, ne relèvent pas exclusivement de la théologie ou du Magistère. C'est le droit qui dit ce qu'est le consentement. C'est la psychopathologie qui dit le pathologique.

Pour être de ce monde, Benoit Bourguine examine trois lieux de la rationalité moderne : la science dans le registre du savoir, la démocratie dans celui de l'agir et le pluralisme dans celui du croire³²⁰. Trois lieux reflétant l'anthropologie de Kant : que puis-je savoir ? que dois-je faire ? que m'est-il permis d'espérer ? Et l'auteur d'ajouter que ces tâches sont loin d'être optionnelles, « les refuser reviendrait à sortir du monde et l'Église ne peut se le permettre »³²¹. Il s'agit bien de l'aujourd'hui de la rationalité : science, démocratie, pluralisme. Dans ces trois lieux, la théologie se trouve comme exclue.

- La science, est sans doute le lieu de rationalité où la théologie est le plus mise à l'écart. L'exemple le plus typique se trouve chez Stephen Hawkins qui en 2010, dans son ouvrage « *the great design* »³²², partait d'un constat que « la philosophie (donc la théologie) est morte, faute d'avoir réussi à suivre les développements de la science moderne, en particulier la physique. Ce sont les scientifiques qui ont repris le flambeau dans notre quête du savoir »³²³. Benoit Bourguine, qui écrit un an plus tard cet ouvrage, rappelle que la « théologie ne peut rester à distance des développements récents de la science »³²⁴. Nous avons vu que la psychopathologie et les sciences humaines sont les seules à définir le pathologique.

- La démocratie, c'est le rapport individu-collectif qui est ici en jeu avec la question de l'autonomie. Dans ce domaine, la théologie dispose d'un certain nombre

³¹⁹ B. BOURGUINE, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », p. 536 citant Henri BOUILLARD, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Acquin. Études historique*, Paris, Aubier, 1944, p.219.

³²⁰ B. BOURGUINE, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », p. 537.

³²¹ B. BOURGUINE, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique » *ibid.*.

³²² S. HAWKINS, *Y'a-t-il un grand architecte dans l'univers*, Odile Jacob, 2011.

³²³ S. HAWKINS, *Y'a-t-il un grand architecte dans l'univers*, p.11.

³²⁴ B. BOURGUINE, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », p. 539.

de ressources. Pour Benoit Bourguine, la théologie dispose d'un potentiel identitaire et d'un potentiel critique. Or, Joseph Moingt remarque qu'« un trop grand écart entre les types de sociabilité vécu à l'intérieur et à l'extérieur de l'Église est nuisible aussi bien à son unité qu'à sa mission »³²⁵. Dès lors la tâche de la théologie ne peut rester à une théologie de dénonciation du « relativisme », comme ce fut le cas au début des révélations des abus.

- Le troisième lieu est celui des convictions ultimes. Si depuis Vatican II la liberté religieuse est reconnue, on remarque un « *hyper choix* » dans les sociétés. Aussi, l'une des tâches de la théologie consiste à mettre de la raison. On rejoint par-là Whitehead, Husserl ou Adorno qui remarquaient que la « raison tentée par la recherche exclusive d'efficience, se met elle-même en péril lorsqu'elle se déclare incompétente pour les questions essentielles ».

Ce dernier point est important. Car l'objet de notre mémoire, la théologie des effets du sacrement de l'ordre, a subi de nombreux débats dont nous avons esquissé une partie³²⁶. Nous avons montré qu'une bonne théologie peut être source de guérison. Elle permet aussi de tenir compte du consentement et de déterminer le pathologique et le non pathologique. En effet, le consentement nécessite qu'il n'y ait pas d'erreur ou de dol. Justement l'objet de l'erreur ou d'un dol porte aussi sur la théologie qui devient une théologie dévoyée. Lorsqu'un fondateur d'une communauté prétend que pour faire goûter à l'amour de Dieu, il faut qu'il ait des relations sexuelles avec celles qu'il est chargé d'accompagner, l'erreur théologique est évidente. Lorsque l'on a défini les effets du sacrement de l'ordre comme habilitation à agir en participant à la charité pastorale du Christ, on ouvre un champ de discernement pour les ministres : dans quelle mesure leur agir est un soin pour les personnes ?

Perspectives

En effet, la définition des effets du sacrement de l'ordre que nous avons donnée ouvre une perspective : le contenu du soin.

La question du contenu n'a pas été abordée dans ce mémoire. On notera que les abus ont été commis dans des lieux éducatifs (pensionnat, scoutisme, orphelinats, écoles) ou dans

³²⁵ J. MOINGT, *Dieu qui vient à l'Homme, t.II : De l'apparition à la naissance de Dieu, 2. Naissance* (coll. Cogitatio Fidei, 257) Paris, Cerf, 2007, p.803.

³²⁶ Point 1 p. 7-22.

des communautés nouvelles³²⁷ (accompagnement spirituel). Au modèle relationnel que nous avons ébauché, un modèle de gouvernance et un modèle apostolique s'avèrent nécessaires. Les raisons sont triples.

D'une part, du point de vue de l'évolution du droit, tant dans la philosophie du droit que dans le droit positif, le modèle de gouvernance dans l'Église se doit d'être révisé. Les principes de transparence et de motivation des décisions, présents dans le domaine juridique depuis les années 1970, l'évolution des législations sur le harcèlement sexuel, le harcèlement moral, l'évolution sur le respect de la vie privée, des données personnelles, et surtout les libertés sexuelles, n'ont pas encore été suffisamment confrontés aux pratiques de gouvernance des communautés religieuses, des diocèses. La synodalité peut-elle être source de révision de ce modèle de gouvernance ? Le risque est de voir la synodalité comme processus décisionnel, sans voir le contenu normatif des législations (harcèlement, sexualité, transparence) et qui peut s'avérer divergent avec la théologie morale et/ou le droit canonique.

D'autre part, le modèle apostolique et pastoral de l'Église ne peut qu'évoluer. La baisse et la mutation des pratiques sont à prendre en compte. Un élément est aussi à mettre en perspective : *la médicalisation de l'existence*³²⁸. Cadre dans lequel chaque moment de l'existence (conception, naissance, enfance, vieillesse, mort) ou chaque émotion (deuil, libido, tristesse...) sont médicalisés, c'est-à-dire, où la médecine se prononce. Certains auteurs vont jusqu'à parler de psychiatrisation des émotions³²⁹. Dans ce cadre sociologique de médicalisation de l'existence, où la médecine va prétendre augmenter l'homme et la qualité de vie, les phénomènes mystiques n'ont plus de place, pour deux raisons. D'une part, ils sont censés avoir une explication médicale, d'autre part ils sont censés être contrôlés par la médecine. On comprend alors le cadre de la médicalisation de l'existence comme une réduction : comme si la seule explication à un phénomène était médicale. Plus que la question de la baisse des pratiques religieuses, d'autres questions émergent. Quelle place pour le soin pastoral dans un monde où le soin est principalement médicalisé ?

Enfin, le rôle de la Mystique. Cela touche des figures et des communautés nouvelles. Sans doute la question mystique a été abandonnée par la théologie et le Magistère. L'ouvrage

³²⁷ C. HOYEAU, *la trahison des pères*, Bayard, 2020,

³²⁸ Un point de vue psychanalytique et sociologique avec R. GORI, *La Santé totalitaire. Essai sur la médicalisation de l'existence*, Paris, Denoël, 2005 et un point de vue théologique avec Marie-Jo THIEL, *la Santé augmentée réaliste ou totalitaire*, Bayard, 2014,.

³²⁹ M-C. Bourdon, « les psys sont-ils devenus fou? » *INTER*, magazine de l'Université du Québec à Montréal, Vol. 14, no 1, printemps 2016 en ligne sur <https://www.actualites.uqam.ca/2016/les-psys-sont-ils-devenus-fous> consulté le 15 juin 2020.

de Rosino Gibellini « *Panorama de la théologie au XX^{ème} siècle* »³³⁰ est intéressant à bien des égards. L'auteur examine l'ensemble des courants théologiques du XX^{ème} siècle. Il apparaît qu'aucun mystique n'est cité. Tout se passe comme si le phénomène de la mystique n'intéresse plus la théologie. L'ouvrage de Frédéric Nef « *La connaissance mystique : émergences et frontières* »³³¹ s'intéresse au sujet. Il souhaite appliquer à la mystique les normes de la connaissance en ce qui concerne d'abord la justification des croyances et le rôle premier de la perception pour affirmer l'existence d'une « *connaissance mystique* » et cerner son objet : l'essence de Dieu. Car le phénomène de la mystique a été réinterprété dans le cadre de la psychanalyse, de la psychologie et de la psychiatrie. L'hypothèse de Frédéric Nef est alors la suivante : l'abandon par la théologie de la métaphysique rend difficile l'approche du phénomène mystique et le laisse à la psychanalyse. Nous ajoutons, que cela laisse le champ libre aux dérives sectaires et aux délires mystiques.

³³⁰ R. GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^es*, coll. Théologie, Cerf, 1994.

³³¹ F. NEF, *la connaissance mystique, émergences et frontières*, coll. Idées, Cerf, 2018.

Bibliographie

Magistère :

- BENOÎT XVI, Exhortation Apostolique Post-Synodale sur *la Parole de Dieu dans la Vie et dans la Mission de l'Église Verbum Domini*, Paris, Salvator, 2010.
- BENOIT XVI, *Homélie Pour la clôture de l'année sacerdotale*, 11 juin 2010.
- BENOIT XVI, *Lettre aux catholiques d'Irlande*, 10 mars 2010.
- CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE, Paris, Mame-Librairie, éditrice Vaticane, 1992.
- CODE DE DROIT CANONIQUE, bilingue et annoté, collection Gratianus, Montréal, Wilson et Lafleur, 4ème édition enrichie de concordances avec le Code des canons des Églises Orientales, mise à jour avec les réformes législatives, 2018.
- COMMISSION INTERNATIONALE DE THEOLOGIE, *le ministère sacerdotal*, Paris, Cerf, 1971.
- COMMISSION INTERNATIONALE DE THEOLOGIE, *Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé*, Paris, Cerf, 2000.
- CONCILE VATICAN II, Constitutions, décrets, déclarations, messages, Paris, Éditions du Centurion, 1967.
- CONGREGATION POUR LA DOCTRINE ET LA FOI, *Lettre à Edward Schillebeeckx*, 13 juin 1984.
- CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour la vie des prêtres*, 14 janvier 2013.
- FRANÇOIS, Constitution apostolique, *Pascite gregem Dei*, 1er juin 2021.
- FRANÇOIS, *Lettre au peuple de Dieu*, Paris, Salvator, 2018.
- FRANÇOIS, Motu proprio, *Vos estis lux mundi*, 7 mai 2019.
- JEAN-PAUL II, Exhortation apostolique, *Pastores Dabo Vobis*, Pierre Tequi, Paris, 1992.
- PAUL VI, Constitution apostolique, *Pontificalis Romani*, 18 juin 1968.
- PIE XII, Constitution apostolique, *Sacramentum ordinis*, 30 Novembre 1947.
- SAINT OFFICE, instruction, *Crimen sollicitationis*, 16 mars 1962.

Dictionnaires :

- LACOSTE Jean-Yves (éd.), Dictionnaire critique de la théologie, troisième édition revue et augmentée, Paris, PUF, 2007 (1998).
- NAZ Raoul (dir.), Dictionnaire de droit canonique, Paris, Letouzey et Ané, 7 tomes, 1935-1965.
- BONNET Piero Antonio, *pluralismo (diritto canonico)*, in : *Encyclopedia del diritto*, a cura di (C.) Mortati et (F.) Santoro-Passarelli, vol. XXXIII, Milano 1983

Ouvrages :

- AUGUSTIN, *Commentaire de l'Évangile de Jean*, Bibliothèque Augustinienne, Brepols 71.
- AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, Bibliothèque Augustinienne, Brepols, n°28
- AUGUSTIN, *Du Baptême*, Bibliothèque Augustinienne, Brepols, n° 29.
- BLANCHARD Yves-Marie, *Aux sources du Canon, le témoignage d'Irénée*, cerf, Cogitatio Fidei, 1993.
- BOUILLARD Henri, *Conversion et grâce chez saint Thomas d'Acquin. Études historique*, Paris, Aubier, 1944.

- CHAPELLE Albert , *Pour la vie du monde: le sacrement de l'Ordre*, Bruxelles, 1978.
- CHAUVET Louis-Marie , *Le rite et l'éthique : une tension féconde*, in *Le Rite, source et ressource*, presse de l'université Saint-Louis, 1995.
- CHAUVET Louis-Marie, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Éditions Ouvrières, Paris, 1993, rééd., Éd. de l'Atelier, Paris, 1997.
- CHAUVET Louis-Marie, *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Éditions Ouvrières, Paris, 1993, rééd., Éd. de l'Atelier, Paris, 1997.
- CHAUVET Louis-Marie, *Symbole et Sacrement*, Cerf
- D'ONORIO Jean-Benoit, *le pape et le gouvernement de l'Eglise*, Fleurus Tardy, 1992.
- DE DINECHIN Blandine, *Abus spirituel et dérive sectaire*, Mediapaul, 2019.
- DELBROUCK Michel et alii, *Psychopathologie, manuel à l'usage du médecin et du psychothérapeute*, de Boeck supérieur, 2013.
- ECK Maurice, *Sexualité et sacerdoce*, Fayard, 1971.
- FINO Catherine et alii, Éric Vinçon , Gilles Berceville , Gilles Drouin , Luc Forestier, *Scandales dans l'Église*, Cerf, 2020.
- FOUCAULD Michel, *Sécurité, Territoire, Population*, Le Seuil, 2014.
- GEROSA Libero, *l'interprétation de la loi dans l'Église*, faculté de Lugano, parole et silence, 2004.
- GIBELLINI Rosino, *Panorama de la théologie au XX^es*, coll. Théologie, Cerf, 1994.
- GILLEMAN Gérard, *Le primat de la charité en théologie morale*, DDB, 1954.
- GORI Roland et Marie-José DEL VOLGO, *La santé totalitaire, Essai sur la médicalisation de l'existence*, Denoël, 2005.
- GREINER Dominique, *Réparons l'Église*, Montrouge, Bayard, 2020
- GRELOT Pierre, *Église et ministère- pour un dialogue critique avec E. Schillebeeckx* , Paris, Cerf, 1983.
- GUELFY Julien-Daniel et al., *Psychiatrie*, 8^eed., PUF, Paris, 2004.
- HIROGOYEN Marie-France, *Le Harcèlement moral*, La découverte, 2003.
- HOYEAU Céline, *la trahison des pères*, Montrouge, Bayard, 2020.
- KASPER Walter, *Jésus le Christ*, Cogitatio fidei 88, Paris, cerf, 1976.
- KEENAN Marie, *Child Sexual Abuse and the Catholic Church. Gender, Power and Organizational Culture*, Oxford, University Press, Boston, 2012.
- KENAN Marie, *Broken Faith: Why Hope Matters* , Berne, Peter Lang, 2013.
- KERIMEL Loïc, *en finir avec le cléricisme*, seuil, 2018.
- LANGLOIS Claude, *On savait, mais quoi? La pédophilie dans l'Église de la Révolution à nos jours*, Paris, Éditions du Seuil, 2020.
- MACE Éric , *L'Après-patriarcat*, La couleur des idées, Paris, Seuil, 2015.
- MOINGT Joseph, *Dieu qui vient à l'Homme, t.II : De l'apparition à la naissance de Dieu, 2. Naissance* (coll. Cogitatio Fidei, 257) Paris, Cerf, 2007.
- MULLER Caroline, *Au plus près des âmes et des corps. Une histoire intime des catholiques au XIX^e siècle*. Paris, Presses universitaires de France, 2019.
- NADEAU Jean-Guy, *Une profonde blessure. Les abus sexuels dans l'Église catholique*, Médiaspaul, Montréal, 2020.
- NEDONCELLE Maurice, *Vatican II. Constitution dogmatique sur l'Église*, Texte latin et traduction par Th. Camelot, (*Umam sanctam*, 51) 1965, cerf, 1967.
- NEF Frédéric, *la connaissance mystique, émergences et frontières*, coll. Idées, Cerf, 2018.
- OLIVIER Daniel, *Les deux visages du prêtre. Les chances d'une crise* (coll. Points chauds). Paris, Fayard, 1971.
- OTT Ludwig, *Le Sacrement de l'ordre*, Paris, Cerf, 1971.
- PASINI Willy, *Introduction à la sexologie médicale*. Payot 1974.

- PERROT Charles, *Après Jésus- le ministère chez les premiers chrétiens*, Paris, édition de l'Atelier, 2000.
- POUJOL René, *Abus spirituel, sortir de l'emprise*, Empreinte, 2015.
- RICOEUR Paul, *Amour et justice*, Paris, Points, 2008
- RICOEUR Paul, *Soi-même comme un autre*, Seuil, 1992.
- RUSCH Florence, *Le secret le mieux gardé. L'exploitation sexuelle des enfants*, Paris, Denoel, 1983.
- SCHILLEBEEBCX Edward, *L'histoire des hommes, récit de Dieu*, cerf, cogito fidei n°166.
- SCHILLEBEEBCX Edward, *Le Christ sacrement de la rencontre de Dieu*, cerf, coll. Foi Vivante, 133, Paris, 1997.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Expérience humaine et foi en Jésus-Christ*, Paris, Cerf, nouvelle édition, 2012.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Le ministère dans l'Église*, Paris, Cerf, 1981.
- SCHILLEBEECKX Edward, *L'économie sacramentelle du salut. Une redécouverte des sacrements chrétiens*, Academic Press Fribourg, 2004.
- SCHILLEBEECKX Edward, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu. Histoire et théologie des ministères dans l'Église*, traduit du néerlandais par H. Cornélis-Gevaert, Paris, Ed. du Cerf, 1987.
- SCHLOSSER Jacques, *Jésus de Nazareth*, Noesis, 1999.
- SCOUARNEC Michel, *Présider l'assemblée du Christ. Peut-on se passer de prêtres?* (coll. Vivre, croire, célébrer). Paris, Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1996.
- STAHULJAK Zrinka, *L'archéologie pornographique: Médecine, Moyen âge et histoire de France*, PUR, 2018.
- STEINBERG Sylvie, *Une histoire des sexualités*, PUF, 2018.
- TERRY Karen, Smith LM, Schuth K, Kelly JR, Vollman B, Massey C. *The causes and context of sexual abuse of minors by Catholic priests in the United States, 1950–2010*. A report presented to the United States Conference of Catholic Bishops by the John Jay College research team. 2011 http://votf.org/johnjay/John_Jay_Causes_and_Context_Report.pdf
- THIEL Marie-Jo, *la Santé augmentée réaliste ou totalitaire*, Bayard, 2014.
- THOMAS, *Somme de Théologie, l'ordre*, édition la revue des jeunes, Desclée, traduction M-J. Gerlaud, 1931.
- VILLEMEN Laurent, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, histoire théologique d'une distinction, coll. Cogitatio fidei, n 228, Le cerf, 2003.

Articles :

- BERQUIN Anne, « Le modèle biopsychosocial: beaucoup plus qu'un supplément d'empathie », *Revue Médical Suisse*, <https://www.revmed.ch/revue-medicale-suisse/2010/revue-medicale-suisse-258/le-modele-biopsychosocial-beaucoup-plus-qu-un-supplement-d-empathie#tab=tab-related>.
- BORRAS Alphonse, « Ordre et juridiction : les enjeux théologiques actuels de l'histoire d'une distinction. À propos d'un ouvrage récent », dans *Revue Théologique de Louvain* (2004), p. 495-509.
- BOTTE Bernard, « La constitution apostolique sacramentum ordinis », dans *La Maison Dieu*, 16, 1948.
- BOUCHARD, Guy, « Le savoir-pouvoir de/du sexe » dans *Laval théologique et philosophique*, 1996, 52(2), 527–549.
- BOURDON Marie-Claude, « les pys sont-ils devenus fou? » *INTER*, magazine de l'Université du Québec à Montréal, Vol. 14, no 1, printemps 2016 en ligne sur

<https://www.actualites.uqam.ca/2016/les-psy-sont-ils-devenus-fous> consulté le 15 juin 2020.

- BOURGINE Benoit, « Pour un exercice libre et public de la raison théologique », dans *Revue théologique de Louvain*, 40^e année, fasc. 4, 2009
- CHANTRAINE GUY, « L'apostolicité selon E. Schillebeeckx. Sa notion et sa portée » dans *Nouvelle Revue de Théologie*, 106-5 (1984), p.702-730.
- CHAPERON Sylvie, « Sexologies européennes », *Histoire, médecine et santé*, 12, 2018, 9-18.
- CHAPERON Sylvie, « Histoire contemporaine des sexualités : ébauche d'un bilan historiographique », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 84 | 2001, 5-22.
- CHEVALLIER, « Étudier l'Église comme « gouvernementalité » », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre | BUCEMA* [En ligne], Hors-série n° 7 | 2013, mis en ligne le 29 mars 2013, consulté le 17 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/cem/12874>.
- COLLARD Pierre, « L'abus sexuel : discussion de la définition, éléments de diagnostic et de prévention » *Louvain Médical*, 2015, 134 (8), hors-série, P. 3-11.
- COUNNET Jean-Michel «Le divorce entre théologie dogmatique et théologie spirituelle au Moyen Age. Essai d'interprétation», *Revue théologique de Louvain*, 43, 2012, p.363-382.
- De HALLEUX André, « Ministère et sacerdoce (suite) », dans *Revue théologique de Louvain*, 18^e année, fasc. 4, 1987. pp. 425-453.
- De HALLEUX André, « Ministère et sacerdoce (Première partie) » dans *Revue théologique de Louvain*, 18^e année, fasc. 3, 1987. pp. 289-316.
- DE MENDOSA DANTAS, João Paulo. « L'expression « *in persona Christi capitis* » et l'identité sacerdotale », *Communio*, vol. 267, no. 1, 2020.
- DECOUSU Laurence, « L'origine de l'imposition des mains épiscopale comme tradition dans les liturgies des ordinations et du baptême », *Question Liturgique 99 (2018-2019)* 81-192
- DEFONTAINE Jeanne. « L'incestuel dans les familles », *Revue française de psychanalyse*, vol. 66, no. 1, 2002, pp. 179-196.
- DEL CURA ELENA, Santiago. « Le caractère sacramental du ministère ordonné Sur quelques difficultés de compréhension, une approche théologique », *Communio*, vol. 267, no. 1, 2020, p. 99.
- DELLA SUDDA Magalie et R. CARNAC, « De la loi naturelle à l'écologie: évolution des conceptions de la « nature » mobilisées dans la morale sexuelle catholique (20^e-21^e siècles) » dans *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 147 | 2020, 53-68.
- DEMASURE Karlijn, « Évolution de l'interprétation de l'abus sexuel dans l'Église catholique: Vers l'option prioritaire aux victimes », *Lumen Vitae*, 4 (4), (2020), 409-418 et dans *Studia Canonica*, 49, 2015, p. 139- 160.
- DEBING Harald, « Sexual abuse at the hands of catholic clergy », *Deutsches Arzteblatt International*, 116, 2019, p. 389-396.
- DESMAZIERE Agnès, « La psychanalyse à l'Index ? Sigmund Freud aux prises avec le Vatican (1921-1934) », *Vingtième Siècle. Revue d'histoire*, vol. 102, no. 2, 2009, pp. 79-91.
- DESMAZIERE Agnès, « La psychanalyse entre médiatisation et censure », *Archives de sciences sociales des religions*, 163 | 2013, 123-142.
- FOSSIER Arnaud, « Église, genres et sexualité : une approche critique », *Cahiers d'histoire. Revue d'histoire critique*, 147 | 2020, 9-22.
- GIAMI Alain. « Santé sexuelle : la médicalisation de la sexualité et du bien-être », *Le Journal des psychologues*, vol. 250, no. 7, 2007, pp. 56-60.

- GODIN André, « Santé mentale et vie chrétienne: Importance et complexité des recherches scientifiques » dans *Archiv für Religionspsychologie / Archive for the Psychology of Religion* Vol. 7, No. 1 (1962), pp. 224-237.
- HAQUIN André, « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », dans *Revue Théologique de Louvain*, 2001, p. 513-528.
- HRUBY Kurt, « la notion d'ordination dans la tradition juive » dans *La Maison Dieu*, 102, 1970, p. 34.
- JOULAIN Stéphane, « Le cléricalisme est une composante des abus » ; dans *La Croix*, 17 août 2018, <https://www.la-croix.com/Religion/Catholicisme/Monde/Le-clericalisme-composante-crise-abus-sexuels-IEglise-2018-08-17-1200962394>
- JOULAIN Stéphane, « Le cléricalisme et les abus sexuels sur mineurs. Un défi pour le pontificat du Pape François », dans *Revue d'éthique et de théologie morale*, t. 300, 2018,
- KEENAN Marie, « Masculinity, relationships and Context: Child sexual abuse and the Catholic Church », dans *Irish Journal of Applied Social Studies*, 15 (2), 2015, p.64-77.
- LALO Constance et J. TRICOU, « Crise de la pédophilie dans l'Église catholique: une confrontation de scripts sexuels », dans *Revue d'Éthique et de Théologie Morale*, 2016/4 n°292.
- LALO Constance et TRICOU Josselin, « Si cet homme n'avait pas été prêtre », *Cahier d'histoire*, 2020/147.
- LEGRAND Hervé, « Abus sexuels et cléricalisme », dans *Études*, 2019, p. 81-92.
- MARITAIN, Jacques, « À propos de l'école française », *Revue Thomiste*, LXXI, 1971, p. 463-479.
- MICHELET Thomas, « la sacramentalité de la Parole de Dieu », *Angelicum* Vol. 93, No. 3, Colloquium de Dei Verbo (2016), pp. 463-480.
- MOINGT Joseph. « Sacrements et peuple de Dieu », *Recherches de Science Religieuse*, vol. 97, no. 4, 2009, pp. 563-582.
- MORRISSEY Francis, « l'esprit du droit canon d'après l'enseignement de Paul VI », *Observatore Romano*, 1^{er} août 1978.
- NADEAU Jean-Guy, « La dialectique du soin et du pouvoir dans le ministère pastoral », dans *Prêtre et Pasteur* 100/2, 1997, p. 92-103.
- PARISEAU-LEGAULT Pierre et DOUTRELEPONT Frédéric, « L'autonomie dans tous ses états : une analyse socio-juridique du consentement aux soins médicaux », *Recherche en soins infirmiers*, vol. 123, no. 4, 2015, pp. 19-35.
- PASSICOS Jean, « droit canonique et droit comparé aujourd'hui : renouvellement d'une problématique ? », *Revue Internationale de Droit Comparé*, 1981, vol.32, n°1. Les citations de Paul VI sont publiées à la documentation catholique, 1973, p. 10-11 et 1971, p. 152-155.
- PETER René, « L'imposition des mains dans l'Ancien Testament », dans *Vetus Testamentum*, Vol. 27, Fasc. 1 (Jan., 1977), pp. 48-55.
- PLANTE Thomas., « Cléricalism contributes to Religious, spiritual, and behavioral struggles among catholic priests » dans *Religions*, 11, 217, 2020.
- RACAMIER Paul-Claude. « L'incestuel », *Empan*, vol. n° 62, no. 2, 2006, p. 39-46.
- RAKOTOARISOA Faustin, « Cléricalisme et abus de pouvoir », dans *Revue de Droit Canonique*, 2019
- ROUTHIER Gilles, « L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (suite) », dans *Revue théologique de Louvain*, t. 41, 2010, p. 161-179.
- ROUTHIER Gilles, « Les décrets *Presbyterorum ordinis* et *Optatam totius*. Débats inachevés et questions pendantes », dans *Revue théologique de Louvain*, t.45, 2014, p. 25-51.
- ROUTHIER Gilles, *L'écho de l'enseignement de Vatican II sur le presbytérat dans la situation actuelle (Première partie)*. In *Revue Théologique de Louvain*, 2010, p. 86-112.

- SORCI Pietro, « A cinquant'anni della Costituzione apostolica "Sacramentum Ordinis" », in *Rivista liturgica* 84, 1997, p. 779-786.
- TANGUAY François, « L'abandon chez Charles de Foucauld et Madame Guyon », dans *Laval théologique et philosophique*, Volume 73, Numéro 1, Février 2017, p. 91-111.
- TERRY Karen.J, « The nature and scope of child sexual abuse in the catholic church », *Criminal Justice and Behavior*, Vol. 35 No. 5, May 2008 549-569.
- VANDENBROUKE François, « Le divorce entre théologie et mystique. Ses origines », dans *Nouvelle Revue Théologique*, 11, 1950, p. 372-389.
- WACKENHEIM Charles, « Le fondement théologique du sacerdoce ministériel. Une hypothèse de travail », dans *Revue des Sciences Religieuses*, 1970, p. 225-231.

CIASE

- CIASE , Audition de Gilles Berceville, Vendredi 15 novembre 2019, <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2020/01/2019-11-15-CR-G.-Berceville-1.pdf>
- CIASE, Audition de Stéphane JOULAIN, Vendredi 13 septembre 2019, <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2019/11/2019-09-13-CR-Stéphane-Joulain-VF.pdf>
- CIASE, Témoignage de Luc COIRIER, victime; <https://www.ciase.fr/wordpress/wp-content/uploads/2020-01-09-CR-M.-Luc-Coirier.pdf>

Sites internet :

Site de la commission indépendante sur les abus sexuel dans l'Église :
[www. Ciase.fr](http://www.Ciase.fr)

Site de l'année sacerdotale :
www.annussacerdotalis.org

Site de l'OMS
www.who.int