

Déconcentration du pouvoir sacramental — qui peut quoi ?

Partie VII — Propositions pour une Église renouvelée

Qui peut faire quoi, et au nom de quoi ? Cette question, apparemment technique, touche en réalité au cœur de la vision que l'Église se fait d'elle-même. Derrière la distribution des compétences sacramentelles se profile une ecclésiologie entière : une conception du rapport entre le Christ et son corps, entre l'Esprit et ses dons, entre le ministère ordonné et la communauté baptisée. Les parties précédentes de ce rapport ont montré comment les premières générations chrétiennes ont vécu dans une configuration ecclésiale beaucoup plus fluide que celle que nous connaissons aujourd'hui, et comment les processus de hiérarchisation ont répondu à des besoins réels tout en générant des effets de concentration qui, portés à leur terme, ont fini par étouffer ce que Paul appelait la diversité des charismes. C'est dans ce sillage que s'inscrit le présent chapitre, qui prend pour objet la **concentration du pouvoir sacramental** dans le clergé ordonné : son histoire, ses présupposés, ses fissures internes, et les voies par lesquelles une Église qui se veut fidèle à ses sources pourrait en redistribuer l'exercice de manière plus cohérente avec sa propre foi.

Il ne s'agit pas ici de plaider pour une abolition du ministère ordonné ni pour un sacramentalisme diffus où chacun ferait ce qui lui plaît. Les acquis de la tradition — la continuité apostolique, la dimension ecclésiale des sacrements, la nécessité de figures qui servent l'unité — restent des repères décisifs. Mais l'honnêteté intellectuelle oblige à reconnaître que le modèle actuel, dans sa forme latine rigidifiée, n'est pas la seule configuration possible de la foi catholique. L'histoire en témoigne, la théologie le confirme, et l'urgence pastorale l'exige : la question de savoir qui peut administrer quels sacrements, dans quelles conditions et au nom de quoi, est une question ouverte, non une frontière intangible. Répondre à cette question sérieusement, c'est retrouver quelque chose de l'agilité évangélique des commencements.

Ce chapitre s'organise en cinq mouvements. Le premier retrace la genèse historique du monopole sacramentel clérical, en montrant comment un processus long et contingent a abouti à la configuration actuelle. Le deuxième examine les paradoxes internes de ce système, là où la tradition catholique elle-même a ménagé des brèches révélatrices. Le troisième interroge les fondements scripturaires de la répartition actuelle, à la lumière de l'exégèse contemporaine. Le quatrième expose les propositions théologiques alternatives — Schillebeeckx, Congar, Power, Rahner — qui permettent de penser autrement le rapport entre ministère et sacrement. Le cinquième, enfin, formule des propositions concrètes pour une déconcentration équilibrée du pouvoir sacramentel dans une perspective de renouveau ecclésial.

I. La formation historique d'un monopole : une longue sédimentation

Le point de départ : la plasticité des origines

Pour comprendre la situation actuelle, il faut commencer par un constat que l'histoire impose : le monopole sacramentel clérical n'est pas tombé des cieux avec la fondation de l'Église. Il résulte d'une sédimentation de plusieurs siècles, au cours desquels des décisions pastorales, des polémiques doctrinales et des systématisations théologiques se sont accumulées pour former ce qui apparaît aujourd'hui comme un édifice naturel et immuable. Ce constat n'est pas une critique — il est une invitation à distinguer ce qui relève de l'essence de la foi et ce qui relève de son habillage historique.

Les textes du Nouveau Testament, dans leur pluralité même, témoignent d'un **christianisme charismatique** où les fonctions de direction, d'enseignement, de prière et de présidence liturgique sont réparties selon une logique de dons reconnus par la communauté plutôt que de compétences juridiquement attribuées par la transmission d'un pouvoir. Paul, dans sa première lettre aux Corinthiens, décrit une assemblée où prophètes, docteurs, guérisseurs, glossolales et administrateurs coexistent sans qu'une hiérarchie fonctionnelle rigide soit posée comme principe organisateur. Le chapitre onze de cette même lettre, qui contient le témoignage le plus ancien sur la

fraction du pain, ne précise nullement qu'une seule catégorie de personnes serait habilitée à prononcer les paroles du Seigneur. Cela ne prouve pas que n'importe qui puisse indifféremment présider, mais cela signifie que la spécification ultérieure n'est pas scripturaire au sens étroit.

La **Didachè**, ce précieux manuel de catéchèse et de liturgie syrien ou palestinien datant vraisemblablement de la fin du premier siècle, offre un témoignage d'une plasticité remarquable. Elle indique que les prophètes peuvent présider l'eucharistie, et que des évêques et des diacres exercent leurs fonctions en parallèle, sans que soit établie une hiérarchie exclusive entre ces figures. « *Élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, sincères et éprouvés ; car ils vous rendent à leur tour le ministère des prophètes et des didascales* » (Didachè 15,1). Cette formule révèle que la présidence liturgique et la direction communautaire ne sont pas encore monopolisées par une catégorie unique, et que les charismes et les ministères institués se complètent sans s'exclure.

La consolidation épiscopale et ses raisons

C'est avec Ignace d'Antioche, au début du II^e siècle, que s'amorce une centralisation plus nette autour de la figure de l'évêque. Dans un contexte marqué par la menace du docétisme et les risques de schisme, Ignace fait de la communion avec l'évêque la condition de validité de l'eucharistie : « *Que soit tenue pour valable l'eucharistie qui est célébrée sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en a chargé* » (Ignace, *Aux Smyrniotes*, 8,1). Ce texte est souvent cité comme la première formulation explicite d'un lien entre présidence eucharistique et autorité ecclésiastique. Il faut cependant le lire dans son contexte : Ignace ne développe pas encore une théologie du « pouvoir sacré » au sens technique du terme. Sa préoccupation est ecclésiologique et antimarginaliste plutôt que sacramentelle. L'évêque est moins le prêtre sacrificateur que le père unificateur de la communauté.

Le III^e siècle, avec Cyprien de Carthage, voit se développer une ecclésiologie épiscopale plus affirmée, particulièrement sous la pression des crises de la persécution décienne et des controverses sur la réconciliation des lapsi. La figure de l'évêque comme représentant du Christ dans l'Église locale s'affermirait, et avec elle l'idée que les actes sacramentels valides sont ceux accomplis en

communion avec lui. Augustin, au siècle suivant, franchit une étape décisive en développant la notion de **caractère sacramentel** pour le baptême et l'ordination, marquant ces sacrements du sceau indélébile du Christ indépendamment de la sainteté du ministre. Cette notion, reprise et amplifiée par la scolastique médiévale, constituera l'un des piliers de la doctrine tridentine du sacrement de l'ordre.

La scolastique et Trente : la systématisation

C'est entre le XIIe et le XVIe siècle que la construction du monopole sacramentel prend sa forme la plus systématique. Pierre Lombard, en codifiant les sept sacrements dans ses *Sentences*, fournit le cadre dans lequel Thomas d'Aquin développera une théologie précise de la matière, de la forme et du ministre de chaque sacrement. La question du ministre compétent devient alors un élément constitutif de la définition du sacrement : un sacrement accompli par un ministre non habilité n'est pas seulement illicite, il est invalide. Le concile de Trente, répondant aux remises en cause de la Réforme protestante, va consolider cette architecture en affirmant explicitement que l'ordination confère au prêtre le pouvoir d'offrir le sacrifice eucharistique et d'absoudre les péchés, et que ce pouvoir est transmis par l'imposition des mains de l'évêque dans la succession apostolique. Ce qui était jusqu'alors une pratique consolidée mais théologiquement diverse devient un dogme défini.

Il importe de souligner, à la suite de l'historien Edward Kilmartin dans son étude sur *L'eucharistie en Occident*, que ce processus n'est ni linéaire ni inévitable. Les contextes pastoraux, les polémiques doctrinales, les réformes grégoriennes et la construction d'une Église-institution fortement centralisée ont tous contribué à orienter la réflexion théologique dans un sens plutôt que dans un autre. Ce que Francis Sullivan, dans son étude sur le développement de l'épiscopat dans l'Église ancienne, appelle « *l'évolution historique du ministère épiscopal* », mérite d'être reconnu comme tel : une évolution, non une révélation. Cela ne retire rien à la légitimité de ce processus, mais cela oblige à distinguer entre le noyau dogmatique irréductible et ses expressions disciplinaires réformables.

II. Les fissures du système : quand la tradition catholique se contredit

Le baptême : exception ou révélateur ?

Si le monopole sacramentel clérical était aussi absolu qu'on le dit parfois, il faudrait expliquer pourquoi la tradition catholique elle-même reconnaît que tout être humain — y compris un non-chrétien, voire un athée — peut conférer valablement le baptême en cas de nécessité, pourvu qu'il ait l'intention de faire ce que fait l'Église. Cette règle, consacrée par le droit canonique actuel (canon 861, § 2), constitue une brèche considérable dans la logique du monopole. Elle signifie que la capacité à accomplir un acte sacramentellement valide ne dépend pas, pour ce sacrement fondamental, de l'ordination. La justification théologique ordinaire fait du baptême un cas d'urgence exceptionnel, mais cette explication est insuffisante : si la structure du sacrement tolérait une telle exception pour l'entrée dans la vie chrétienne, pourquoi la même logique ne pourrait-elle s'appliquer, au moins de manière analogique, à d'autres situations de nécessité grave ?

La question est d'autant plus pertinente que, comme le note Yves Congar dans *Jalons pour une théologie du laïcat*, le baptême n'est pas un sacrement mineur. Il est le sacrement fondateur, celui par lequel le croyant devient membre du corps du Christ et participe au **sacerdoce baptismal commun**. Si la communauté, à travers n'importe lequel de ses membres, peut être le vecteur de ce sacrement en situation de nécessité, c'est que la médiation sacramentelle n'est pas absolument coextensive avec l'ordination. Il y a là une intuition théologique profonde qui n'a pas été suffisamment exploitée.

La confirmation orientale : discipline ou dogme ?

Un second paradoxe concerne la confirmation. Dans le rite latin, ce sacrement est réservé à l'évêque comme ministre ordinaire, le prêtre ne pouvant le conférer que dans des cas déterminés et avec un mandat spécial. Cette réserve épiscopale est souvent présentée comme un reflet de l'importance doctrinale du sacrement. Or, dans les Églises catholiques orientales — qui font partie intégrante de l'Église catholique et partagent la même foi sacramentelle —, c'est le prêtre qui administre habituellement la chrismation lors du baptême, en utilisant le myron consacré par

l'évêque. Ce fait simple, reconnu par le magistère lui-même, démontre que la limitation de la confirmation à l'évêque dans le rite latin n'est pas une nécessité dogmatique, mais une **option disciplinaire** dont les raisons sont historiques et pastorales.

Cette asymétrie entre Orient et Occident sur un sacrement aussi important que la confirmation invite à une réflexion plus large sur la différence entre ce qui est de foi définie et ce qui est de droit ecclésiastique réformable. Si la configuration orientale est catholiquement valide pour la confirmation, pourquoi la même souplesse ne pourrait-elle pas être étendue, dans des contextes déterminés, à d'autres sacrements ? La question n'est pas rhétorique : elle pointe vers une différenciation nécessaire que la théologie contemporaine doit assumer.

La bénédiction et les sacramentaux : un espace non cléricalisé

Un troisième espace de fissure concerne la **bénédiction**. Malgré les tentatives récentes de concentrer les bénédictions liturgiques dans les mains des clercs — et certaines décisions du Dicastère pour le Culte Divin ont suscité des controverses révélatrices à cet égard —, la tradition catholique connaît depuis les origines une pratique diffuse de bénédictions non cléricales. Les pères et mères de famille bénissent leurs enfants, les abbés et abbesses bénissent leurs moines, les pèlerins se bénissent mutuellement, les maisons, les champs, les animaux sont bénis par des laïcs selon des traditions pluriséculaires. Cette pratique n'est pas une déviance tolérée, elle est constitutive de la piété catholique populaire.

Sur le plan théologique, cette réalité exprime quelque chose d'essentiel : la bénédiction n'est pas un monopole sacerdotal, elle est l'expression naturelle du **sacerdoce royal** conféré par le baptême. Congar l'avait déjà noté dans ses *Ministères et communion ecclésiale* : prier sur quelqu'un, lui demander la faveur de Dieu, mettre sa vie sous la protection divine, voilà des actes qui appartiennent à tous les croyants et que nul système disciplinaire ne peut entièrement cléricaliser sans trahir quelque chose de fondamental dans la compréhension chrétienne de la grâce.

La confession fraternelle : une pratique refoulée

Le chapitre cinq de l'épître de Jacques constitue un texte exceptionnel dans la discussion sur la pénitence sacramentelle. Il exhorte les membres de la communauté à « *confesser leurs péchés les uns aux autres et prier les uns pour les autres afin d'être guéris* » (Jc 5, 16), en associant cette pratique aux presbytres qui prient sur les malades en les oignant d'huile. Ce texte, fondateur de la réflexion sur l'onction des malades, est aussi l'une des rares attestations néotestamentaires d'une pratique de **confession fraternelle** communautaire. Sa lecture a toujours posé un défi à la théologie sacramentelle : comment articuler cet appel à la confession mutuelle entre croyants avec l'institution du sacrement de pénitence réservé à la médiation d'un prêtre confesseur ?

La tradition monastique a conservé quelque chose de cette pratique, sous la forme de la manifestation des pensées à l'abbé ou à un père spirituel, parfois même laïc. Jean Cassien et saint Benoît attestent cette coutume, qui ne se confond pas avec le sacrement de pénitence, mais qui lui est étroitement liée dans son intention réconciliatrice. Il y a là une trace d'une conception plus large de la médiation du pardon, où la communauté fraternelle est elle-même un lieu de réconciliation, non simplement un groupe de croyants qui attendent leur tour devant le confessionnal.

III. Relire les Écritures : ce que les textes ne disent pas

La pluralité des sources d'autorité dans le Nouveau Testament

L'exégèse contemporaine oblige à une lecture plus nuancée des fondements scripturaires du monopole sacramentel. Les textes du Nouveau Testament ne convergent pas spontanément vers un modèle où seul un groupe restreint de ministres posséderait un pouvoir sacramentel exclusif. On y trouve certes des figures de leadership — apôtres, presbytres, évêques, diacres — mais aussi des prophètes, des docteurs, des charismatiques de toute sorte, sans que soit tracée une frontière nette entre ceux qui peuvent accomplir les actes liturgiques fondamentaux et les autres.

Les récits d'institution de l'eucharistie dans les évangiles synoptiques et chez Paul (1 Co 11, 23-26) ne précisent pas qui, dans le futur de la communauté, sera habilité à répéter ce geste. L'injonction « *Faites ceci en mémoire de moi* » est adressée aux disciples présents ce soir-là, sans spécification de

leur qualité ministérielle. Cela ne signifie pas que tout acte de rupture du pain soit ipso facto une eucharistie au sens plein, mais cela interdit de lire dans ce texte une institution explicite du monopole sacerdotal. François Sullivan note justement que ce lien entre eucharistie et ordination presbytérale s'est constitué progressivement, par un processus d'interprétation ecclésiale, et non par décision directe du Seigneur.

Les paroles sur le pardon des péchés en Jean 20 méritent une attention particulière. Le Ressuscité souffle sur les disciples — la scène évoque délibérément le souffle créateur de la Genèse — et leur dit : « *Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis* » (Jn 20, 23). La tradition catholique y a vu le fondement du sacrement de pénitence conféré par les prêtres. Mais une exégèse attentive remarque que ce pouvoir est donné à l'ensemble des disciples rassemblés, non à un sous-groupe déterminé par son ordination. Le lien entre ce texte et la pratique sacramentelle actuelle résulte d'une interprétation théologique, certes ancienne et autorisée, mais non inévitable.

Le sacerdoce royal : une potentialité non déployée

Les textes qui appliquent au peuple chrétien le titre sacerdotal de l'Exode — « *vous serez pour moi un royaume de prêtres* » (Ex 19, 6) — constituent un fil directeur essentiel. La première lettre de Pierre reprend cette formule pour désigner la communauté entière comme « *une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte* » (1 P 2, 9). L'Apocalypse en fait le fondement d'une louange eschatologique. Le concile Vatican II a pleinement réactivé cette catégorie, en distinguant le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel des ordonnés, tout en affirmant qu'ils diffèrent « *non seulement en degré mais en essence* » (*Lumen Gentium*, 10). Cette affirmation, elle-même objet d'interprétations diverses, n'épuise pas la question de la distribution concrète des responsabilités liturgiques et sacramentelles.

Karl Rahner, dans sa réflexion sur les laïcs et le sacerdoce baptismal, soulignait que la frontière entre clercs et laïcs ne saurait être si rigide qu'elle effacerait la dignité et la responsabilité sacramentelles fondamentales de tout baptisé. Si tout croyant est, par le baptême, « *sanctifié et envoyé* », si sa vie entière a une dimension sacrificielle et sacerdotale au sens de Romains 12, cette réalité théologique doit trouver une expression concrète dans la vie liturgique de la communauté.

La tentation est grande de cantonner le sacerdoce baptismal dans la sphère du témoignage séculier et de réserver les gestes sacramentels à ceux qui ont reçu l'ordination, mais cette partition n'a pas de fondement scripturaire évident.

IV. Les alternatives théologiques : reformuler le ministère au service de la communauté

Schillebeeckx : la communauté comme sujet premier

Edward Schillebeeckx a fourni, dans son *Ministry: Leadership in the Community of Jesus Christ* et dans *The Church with a Human Face*, une contribution fondamentale pour repenser le rapport entre ministère et sacrement. Son point de départ est ecclésiologique : l'Église elle-même, comme peuple de Dieu rassemblé au nom du Christ, est le **sacrement premier et fondamental** de la présence du Ressuscité dans le monde. Les sacrements particuliers sont des actes de cette Église, des expressions concentrées et ritualisées de sa foi. Le ministère ordonné n'est donc pas le détenteur du pouvoir sacramentel qui s'exerce sur une communauté passive, mais le serviteur d'une dynamique sacramentelle qui appartient en premier lieu au corps tout entier.

Cette perspective renverse l'image habituelle : ce n'est pas parce qu'un prêtre est là qu'il y a sacrement ; c'est parce que la communauté croyante se rassemble au nom du Seigneur que le sacrement peut avoir lieu, et le président ordonné est au service de cette actualisation communautaire. Schillebeeckx va jusqu'à soutenir que, dans des situations de nécessité grave — communautés durablement privées de prêtres —, la théologie doit pouvoir penser une forme de reconnaissance de présidence par la communauté elle-même, sans que cela détruise la signification du ministère ordonné dans le cadre normal. Cette position reste controversée, mais elle a le mérite de prendre au sérieux à la fois la réalité pastorale et les enjeux théologiques de la question.

Congar : le peuple de Dieu et ses fonctions

Yves Congar a tracé, tout au long de son œuvre, un chemin patient vers une ecclésiologie moins cléricalisée. Dans *Jalons pour une théologie du laïc*, publiés dès 1953, il dénonçait une Église où les laïcs sont réduits à un rôle purement passif et récepteur, n'existant que comme objets du ministère clérical plutôt que comme sujets actifs de la vie ecclésiale. Dans *Ministères et communion ecclésiale*, il montrait la richesse de la diversité ministérielle dans l'Église ancienne, où des fonctions multiples — lecture, prophétie, enseignement, assistance des pauvres, direction de communautés de femmes — n'étaient pas confondues avec le sacerdoce ordonné, mais reconnues comme ministères authentiques au service de la communauté.

La contribution de Congar à la question du pouvoir sacramentel est à la fois critique et constructive. Critique, parce qu'il dénonçait la *cléricalisation* comme une dérive qui appauvrit l'Église et musèle l'Esprit. Constructive, parce qu'il ne plaidait pas pour la dissolution du ministère ordonné, mais pour sa compréhension juste : un service de présidence et d'unité au sein d'une communauté elle-même sacerdotale, prophétique et royale. Ce n'est pas en abolissant le presbytérat que l'on retrouvera la richesse des origines, mais en le désacralisant comme *pouvoir exclusif* pour le redécouvrir comme *service fondamental*.

David N. Power : l'eucharistie comme action symbolique communautaire

David Power, dans *The Eucharistic Mystery*, propose de déplacer la compréhension de l'eucharistie d'un schéma de pouvoir vers un schéma de mémoire narrative et symbolique. L'eucharistie est avant tout l'acte par lequel la communauté croyante *fait mémoire* du Christ, s'incorpore à son histoire de vie, de mort et de résurrection, et anticipe la plénitude du Royaume. Dans ce cadre, la présidence eucharistique n'est pas d'abord la possession d'un pouvoir de transsubstantiation, mais l'exercice d'un **service de la mémoire** au sein d'une assemblée qui célèbre ensemble. Le président n'agit pas à la place de l'assemblée, mais en son nom et pour son unité.

Cette reformulation n'élimine pas la nécessité d'une présidence ordonnée, mais elle en change radicalement l'herméneutique. Elle invite à penser le prêtre non comme un intermédiaire sacré sans qui la grâce ne peut circuler, mais comme un serviteur qui aide la communauté à se reconnaître

elle-même comme lieu de la présence du Ressuscité. Cette vision, plus proche des intuitions de la théologie orientale telle que l'a décrite John Zizioulas dans *Being as Communion*, permet de valoriser la présidence sans l'absolutiser.

Les Quakers et les anabaptistes : les leçons d'un contre-modèle

Les traditions issues de la Réforme radicale — anabaptistes, mennonites, Quakers — offrent des contre-modèles qui, sans être directement transposables dans la théologie catholique, posent des questions irrecevables. Les Quakers ont poussé la logique du sacerdoce universel jusqu'à l'abolition de tout clergé sacramentel et de tout rite sacramentel institutionnalisé, confiant à chaque membre de l'assemblée la responsabilité d'écouter et d'exprimer la lumière intérieure. Cette radicalité a conduit à une pratique de **discernement communautaire** et de témoignage qui a produit des fruits spirituels réels, mais elle a aussi perdu quelque chose de la dimension incarnée et symbolique de la médiation chrétienne.

Les communautés anabaptistes, plus proches d'une pratique liturgique réelle, ont maintenu la fraction du pain comme acte communautaire de mémorial et de fraternité, souvent présidée par des anciens ou des frères reconnus par la communauté, sans ordination sacramentelle au sens catholique. Ces expériences montrent qu'une communauté chrétienne peut célébrer sa foi, se rassembler autour du repas du Seigneur et exercer un ministère de pardon et de réconciliation sans le cadre institutionnel du monopole sacerdotal. Elles ne prouvent pas que le modèle catholique soit erroné, mais elles démontrent que la médiation sacramentelle est une réalité plus large que la seule institution cléricale, et qu'une Église qui l'oublie s'appauvrit.

V. Vers une déconcentration : propositions pour une Église renouvelée

Distinguer le noyau dogmatique des enveloppes disciplinaires

La première proposition de ce chapitre est méthodologique avant d'être pratique : il faut distinguer rigoureusement ce qui, dans la répartition actuelle du pouvoir sacramentel, appartient au noyau dogmatique de la foi catholique, et ce qui appartient à des décisions disciplinaires historiques, réformables en droit. Cette distinction n'est pas toujours aisée, et les théologiens eux-mêmes ne s'accordent pas toujours sur le tracé exact de la frontière. Mais l'honnêteté intellectuelle oblige à reconnaître que certaines configurations actuelles — la réserve de la confirmation à l'évêque dans le rite latin, la limitation de certaines bénédictions aux clercs, la forme individuelle et confidentielle de la pénitence comme seule expression normative du sacrement — relèvent clairement du droit ecclésiastique réformable, et non d'une nécessité dogmatique.

Pour les sacrements dont le lien avec le ministère ordonné est plus profond — l'eucharistie, l'ordination —, la question est plus délicate, mais elle n'est pas pour autant close. La distinction entre ce qui est *de droit divin* et ce qui est *de droit ecclésiastique positif* reste un outil théologique pertinent, même s'il est parfois difficile à manier. Susan Wood, dans sa réflexion sur *Sacramental Orders*, insiste sur la dimension relationnelle et ecclésiale du ministère ordonné : l'ordination n'est pas la possession solitaire d'un pouvoir, elle est une relation inscrite dans la communion de l'Église. Si cette relation peut, dans certains contextes, prendre des formes nouvelles sans trahir son sens fondamental, alors la réflexion théologique doit avoir le courage d'explorer ces formes.

Réhabiliter la confession fraternelle comme pratique ecclésiale

Une deuxième proposition concerne la pénitence. L'Église catholique devrait retrouver et promouvoir, dans sa pastorale et dans sa théologie, la pratique de la **confession fraternelle** telle que l'atteste Jacques 5 et telle que l'a maintenue la tradition monastique. Non comme remplacement du sacrement de réconciliation, mais comme pratique complémentaire, constitutive de la vie communautaire chrétienne. Des cercles de partage spirituel, des pratiques de demande de pardon mutuel, de prière les uns pour les autres dans les situations de blessure et de péché, représentent des expressions authentiques de la dynamique pascalle, même si elles ne relèvent pas du sacrement au sens strict.

Cette réhabilitation implique également une réflexion sur la guérison dans la communauté chrétienne. L'onction des malades, dont l'histoire révèle qu'elle s'est progressivement détachée des pratiques charismatiques de guérison pour devenir un sacrement codifié réservé aux derniers instants de la vie — avant que Vatican II n'en ait heureusement élargi la portée —, gagnerait à être replacée dans une dynamique plus large où la prière communautaire pour les malades, l'onction fraternelle et les charismes de guérison trouvent leur juste place auprès du rite sacramentel.

Étendre le pouvoir de bénir comme expression du sacerdoce baptismal

Une troisième proposition concerne la bénédiction. Le **pouvoir de bénir** devrait être pleinement reconnu comme une expression du sacerdoce baptismal, exercé par tout croyant qui prie sur quelqu'un en invoquant le nom du Seigneur. Cela ne signifie pas que toutes les bénédictions liturgiques soient équivalentes, ni que la bénédiction solennelle d'un évêque n'ait pas une signification particulière liée à son ministère. Mais cela signifie que les parents qui bénissent leurs enfants, les catéchistes qui prient sur les enfants qu'ils préparent au baptême, les proches qui accompagnent un mourant en priant et en signant son front, exercent un acte sacramental au sens large, une médiation réelle de la grâce divine, qui ne saurait être réduite à rien par une logique de monopole clérical.

Le débat récent sur les bénédictions de couples en situation irrégulière, qui a suscité des controverses doctrinales et disciplinaires importantes, révèle à quel point la question du pouvoir de bénir touche des enjeux ecclésiologiques profonds. Ce qui est en jeu, derrière les discussions sur qui peut bénir qui, c'est la question de savoir si la grâce de Dieu peut circuler à travers des gestes de prière qui ne passent pas par le filtre clérical, et si l'Église a le droit de confisquer la bénédiction comme propriété exclusive de ses ministres ordonnés.

Penser des ministères institués non ordonnés pour la présidence liturgique

La quatrième proposition, la plus audacieuse et sans doute la plus controversée, concerne la présidence liturgique dans des situations de nécessité. Dans de nombreuses régions du monde, des communautés chrétiennes vivantes, profondément croyantes et engagées, se trouvent privées

d'eucharistie dominicale pendant des mois, parfois des années, faute de prêtres disponibles. Cette situation, loin d'être exceptionnelle, est structurelle dans plusieurs continents. La réponse actuelle — la liturgie de la Parole avec communion —, si elle est une solution de dépannage honorable, ne saurait tenir lieu indéfiniment de nourriture eucharistique pour des communautés adultes dans la foi.

Schillebeeckx a posé la question avec clarté : peut-on théologiquement envisager qu'une communauté en état de nécessité grave et durable reconnaisse l'un des siens comme **président eucharistique**, sans que cela passe nécessairement par le cursus canonique de l'ordination sacramentelle telle qu'elle est actuellement définie ? Sa réponse, nuancée et conditionnée, mérite d'être prise au sérieux, non comme une capitulation devant la pragmatique, mais comme une interrogation légitime sur le sens du lien entre eucharistie et ordination. Si le droit canonique peut déjà reconnaître des ministères institués — lecteurs, acolytes, catéchistes — qui exercent des fonctions liturgiques réelles, pourquoi la logique de la reconnaissance ecclésiale ne pourrait-elle pas s'étendre, avec les garanties de communion et de formation nécessaires, à des formes de présidence eucharistique dans des communautés orphelines ?

Cette question ne peut être résolue dans les limites de ce chapitre. Mais elle ne peut pas non plus être écartée d'un revers de main au nom d'une doctrine dont on vient de voir qu'elle est le fruit d'une longue sédimentation historique et non d'une institution directe du Christ. L'Église qui voudrait se renouveler doit avoir le courage de la poser sérieusement, dans un cadre de dialogue entre exégètes, théologiens, pasteurs et communautés concernées, plutôt que de la clore par un simple renvoi au *Redemptionis sacramentum* ou au droit canonique en vigueur.

Redéfinir l'ordination comme service plutôt que comme possession

La cinquième et dernière proposition est la plus fondamentale, car elle touche à l'herméneutique même du ministère ordonné. L'ordination doit être comprise et présentée, dans la catéchèse, la liturgie et la théologie pastorale, non comme la transmission d'un **pouvoir exclusif**, mais comme la consécration d'un **service de présidence** au sein de la communauté. Cette reformulation, qui rejoint les intuitions de Congar, de Schillebeeckx et de Wood, ne diminue pas la dignité de l'ordination.

Elle la situe correctement : dans la dynamique de la communauté qui prie, qui célèbre, qui témoigne, et qui a besoin de figures reconnues pour garantir son unité, sa continuité apostolique et sa fidélité à l'Évangile.

Jean-Marie Tillard, dans *L'Église, Église de Dieu*, a montré avec finesse comment la présidence épiscopale et presbytérale de l'eucharistie peut être pensée à la fois comme nécessaire et comme relative : nécessaire parce qu'elle exprime la communion de l'Église locale avec l'Église universelle et avec la tradition apostolique ; relative parce qu'elle est au service de l'assemblée qui célèbre et non l'inverse. Cette double affirmation — nécessité et relativité du ministère ordonné — est la clé d'une déconcentration du pouvoir sacramentel qui ne serait ni dissolution ni anarchie, mais redécouverte de l'Esprit qui souffle où il veut.

Conclusion

Ce chapitre a tenté de montrer que la concentration du pouvoir sacramentel dans le clergé ordonné, telle qu'elle s'est cristallisée dans la tradition catholique latine, n'est pas un donné immuable descendu directement des Écritures. Elle est le résultat d'un long processus historique fait de décisions pastorales, de polémiques doctrinales et de systématisations théologiques, dont certains moments fondateurs — Ignace, Cyprien, Augustin, la scolastique, Trente — répondaient à des enjeux réels et méritent d'être reconnus comme tels. Mais ce processus n'est pas homogène, et la tradition catholique elle-même a conservé, dans la pratique du baptême conféré par des laïcs, dans la confirmation administrée par les prêtres en Orient, dans les bénédictions parentales et monastiques, dans la confession fraternelle des traditions monastiques, des traces d'une configuration plus large du sacré où la communauté baptisée joue un rôle de sujet actif et non de simple destinataire.

La théologie contemporaine — Schillebeeckx, Congar, Power, Rahner, Tillard, Wood — a fourni les outils pour reformuler le rapport entre ministère et sacrement d'une manière plus conforme à l'ecclésiologie du peuple de Dieu que Vatican II a remise en lumière. L'ordination n'y perd pas sa nécessité, mais elle change de sens : de possession d'un pouvoir exclusif, elle devient service d'une

présidence au sein d'une communauté elle-même sacerdotale, prophétique et diaconale. Cette reformulation n'est pas simplement académique : elle a des conséquences concrètes sur la manière dont on pense la crise des vocations, la désertification sacramentelle de nombreuses régions du monde, la reconnaissance des charismes de guérison et de réconciliation, et le droit fondamental de tout baptisé à bénir, à prier, à confesser et à être consolé.

L'Église qui voudrait vraiment se renouveler en retournant à ses sources ne peut faire l'économie de cette réflexion. Elle devra distinguer courageusement le noyau dogmatique irréductible et ses expressions disciplinaires réformables, promouvoir des ministères institués non ordonnés là où la nécessité pastorale l'exige, réhabiliter la confession fraternelle et la prière communautaire pour les malades comme pratiques ecclésiales à part entière, et surtout restituer au peuple baptisé la conscience de sa dignité sacramentelle fondamentale. Non pour abolir le sacerdoce ministériel, mais pour le replacer là où il peut rendre son meilleur service : au cœur d'une communion où l'Esprit distribue ses dons bien au-delà des frontières que les institutions humaines ont parfois tracées de manière trop étroite.