

## ***Prêtres mariés : un témoignage contre-culturel***

***Ce dont on a besoin aujourd'hui, c'est d'une argumentation positive pour le mariage des prêtres dans l'Église latine qui ne soit ni une concession pastorale ou œcuménique ni un rejet du célibat presbytéral***

**Par Richard R. Gaillardetz**

Il est très difficile d'avoir une conversation utile sur la possibilité d'avoir des prêtres mariés dans l'Église catholique romaine. Pour certains catholiques, toute discussion sur un changement de discipline actuelle de l'Église constitue une attaque de la prêtrise elle-même ou une capitulation face à une culture laïque qui ne peut reconnaître les dons spirituels que le célibat des prêtres apporte à l'église. Certains catholiques soutiennent le mariage des prêtres comme argument contre le célibat des prêtres, qu'ils considèrent comme une discipline désuète, contre la sexualité et au moins indirectement responsable de la crise des abus sexuels du clergé. D'autres encore diront que le mariage des prêtres est une réponse pastorale à la pénurie de prêtres : le peuple de Dieu, disent-ils, a droit à l'Eucharistie, et ce droit l'emporte sur toute valeur spirituelle ou pastorale du célibat des prêtres. Souvent, les partisans du mariage des prêtres font remarquer que des concessions œcuméniques ont déjà été faites pour les pasteurs protestants mariés qui se convertissent au catholicisme, mais ces cas restent des exceptions à la règle. Ce dont on a besoin aujourd'hui, c'est d'une argumentation positive pour le mariage des prêtres dans l'Église latine qui ne soit ni une concession pastorale ou œcuménique ni un rejet du célibat presbytéral.

Toute discussion sur la relation entre le célibat et la prêtrise doit faire la distinction entre trois « logiques » différentes qui ont conduit à la pratique du célibat obligatoire dans la tradition.

Nous trouvons la première logique dans les paroles de Jésus félicitant ceux qui deviennent librement « eunuques pour le royaume » (Matthieu 19). Nous pourrions en parler comme d'un témoignage prophétique du célibat pour les valeurs du Royaume de Dieu. Selon cette logique, on choisit une vie de célibat engagé et on renonce à l'intimité sexuelle et au lien du mariage pour entrer dans le mystère pascal d'une façon particulière et pour donner un témoignage public de son pouvoir de transformation.

Cette logique ne va pas contre la sexualité : ceux qui choisissent librement ce mode de vie peuvent également témoigner de la puissance libératrice d'une sexualité authentique, particulièrement en résistant à la tendance actuelle à réduire la sexualité à des actes sexuels. Ce genre de témoignage prophétique invite tous les chrétiens à reconsidérer leur propre vocation à exercer la vertu de chasteté, quelles que soient les circonstances particulières de leur vie. Il est essentiel dans cette logique que la personne qui envisage de passer sa vie dans le célibat possède effectivement ce charisme du célibat. Pour ceux qui reconnaissent ce charisme dans leur vie, le célibat peut être à la fois exigeant et fécond. Mais sans un tel charisme, le célibat peut devenir un fardeau stérile. Ce célibat prophétique s'est d'abord manifesté dans le témoignage des ermites et des moines et s'est poursuivi dans les formes ultérieures de la vie consacrée. Il n'a aucun lien intrinsèque avec le ministère des prêtres.

Une seconde logique qui caractérise le célibat par le souci de la pureté morale et rituelle, apparaît avec une force particulière aux quatrième et cinquième siècles. Avant d'examiner cette logique, il convient de rappeler une distinction fondamentale : la continence sexuelle renvoie à

l'abstinence de relations sexuelles, alors que le célibat renvoie à la renonciation au mariage (et bien sûr suppose aussi la continence sexuelle). L'argument de la pureté situe la continence sexuelle du clergé non pas comme un charisme librement consenti mais comme une obligation canonique destinée à préserver la pureté du prêtre en vue de sa fonction sacrée. Quand il est devenu difficile de s'assurer que les prêtres mariés observaient la continence sexuelle avant de célébrer l'eucharistie, les évêques et les synodes régionaux ont commencé à appeler, non seulement à la continence des prêtres, mais aussi à leur célibat.

La logique de la pureté s'est construite sur une appropriation sélective des normes concernant le sacerdoce lévitique, tel qu'il est présenté dans l'Ancien Testament. Cette logique comprend l'activité sexuelle comme une forme de souillure rituelle. Elle s'appuie également sur les critiques d'anciens stoïciens sur la sexualité humaine. Le sexe, même dans le mariage, est considéré comme une concession aux appétits naturels et à la nécessité de la procréation. En partie à cause de cette deuxième logique, la continence sexuelle et finalement le célibat allaient devenir une obligation canonique pour les prêtres dans l'Église latine.

Enfin, il existe une troisième logique en faveur du célibat, qu'on pourrait appeler la logique de la liberté ministérielle. Cette logique voit le célibat comme offrant une plus grande liberté pour le service de l'Évangile parce que le ministre n'a pas à se soucier d'obligations familiales.

Une quatrième logique est apparue au début du Moyen Âge comme un moyen de protéger la propriété de l'église des revendications de succession des descendants du clergé, mais cette logique n'a pas un fondement proprement théologique et ne sera donc pas prise en compte ici. Notez que la logique de la liberté ministérielle, comme la logique du témoignage prophétique, suppose un charisme, sans lequel le célibat ne pourra être vécu que comme un fardeau et pas comme un don.

Tant que le célibat était destiné à préserver la pureté rituelle, il était logique qu'il fasse l'objet d'une obligation canonique pour tous les prêtres. Selon la logique de la pureté, le fait d'interdire aux prêtres de se marier était là pour les empêcher d'avoir une activité sexuelle, qui était jugée incompatible avec leur fonction cultuelle. Mais depuis le Concile Vatican II, cette logique a été largement abandonnée (pour de bonnes raisons). Nous restons donc avec les logiques du témoignage prophétique et du service ministériel.

Selon le Catéchisme de l'Église catholique, tous les ministres ordonnés de l'Église latine, à l'exception des diacres permanents, sont normalement choisis parmi les hommes croyants qui vivent en célibataires et qui ont l'intention de rester célibataire « pour le royaume des cieux. » Appelés à se consacrer avec cœur et sans partage au Seigneur et aux « affaires du Seigneur, ils se donnent entièrement à Dieu et aux hommes [et aux femmes]. Le célibat est un signe de cette vie nouvelle au service de laquelle le ministre de l'église est consacré ; en acceptant le célibat d'un cœur joyeux, il proclame de façon radieuse le Règne de Dieu. (1579)

Mais cela nous pose un problème. Comme Heinz Vogels l'a fait remarquer dans *Celibacy : Gift or Law* (1993), une vie de célibat vécue comme témoignage prophétique et dans une véritable liberté au service de l'Évangile ne peut pas être commandée par une obligation canonique, elle ne peut apparaître que comme la libre reconnaissance de droits et le choix d'un charisme particulier.

Une meilleure compréhension du rôle du célibat dans l'Église demanderait une meilleure théologie de la vocation – bien distinguer entre les différents ministères d'une part et les diverses formes de sainteté de l'autre. Malgré certains développements utiles dans sa théologie de la vocation, le Concile Vatican II a continué à promouvoir la vision traditionnelle de la vocation chrétienne, autour de trois « états de vie » différents : mariage, prêtre, et vie

religieuse. Cependant, c'est un autre cadre qui est présenté dans quatre chapitres de *Lumen Gentium*. Les chapitres 3 (sur la hiérarchie) et 4 (sur les laïcs) explorent la façon dont l'église est constituée par ses différents charismes et ministères. Les chapitres 5 et 6 concernent l'appel à la sainteté – le premier sur la perfection de la charité à laquelle tous les chrétiens sont appelés, et le second sur le témoignage public à la sainteté offert par les religieux consacrés. Ce que nous voyons dans ces quatre chapitres ne correspond pas au schéma des « trois états » traditionnels, mais les contours d'un nouveau schéma apparaissent selon deux axes.

Le premier est ministériel : Suis-je appelé à servir l'Église à travers les charismes que j'ai reçus au baptême ou par l'ordination ? Le deuxième axe a à voir avec la sainteté et les manières d'être disciple du Christ : Suis-je appelé à suivre la sainteté chrétienne commune à tous les disciples de Jésus, ou suis-je appelé à porter un témoignage public de suivre Jésus et la priorité du Royaume de Dieu à travers une forme de vie consacrée ? Ce cadre a le mérite de dégager le sacerdoce ministériel de toute relation obligée avec le célibat ou avec le mariage, puisque l'appel au ministère sacerdotal relèverait d'un seul axe, et l'appel à la vie de célibataire, au mariage, à la promesse du célibat relèverait du second.

Certaines communautés religieuses masculines ont conservé cette distinction en insistant pour que ceux qui veulent entrer dans communauté portent leur attention sur l'acceptation de ce charisme et de l'apostolat avant de se poser la question tout à fait distincte de savoir s'ils sont appelés à un ministère sacerdotal. Le processus pour ceux qui entrent dans la prêtrise diocésaine doit être adapté dans le même sens, de manière à laisser la possibilité qu'un candidat pour le ministère sacerdotal puisse ne pas avoir le charisme du célibat. Le manque de charisme ne devrait pas être interprété pour invalider une vocation à la prêtrise.

Pendant une bonne partie de l'histoire de l'Église latine, le célibat des prêtres a été défendu dans la logique de la pureté : la prêtrise était considérée comme essentiellement incompatible avec l'intimité sexuelle du mariage. Cette logique dépendait d'une compréhension plutôt négative de la nature de la sexualité humaine. Une théologie beaucoup plus positive de la sexualité a émergé au vingtième siècle, ouvrant la possibilité d'une nouvelle perception du presbytérat marié, parce qu'on reconnaît le mariage chrétien non pas comme une alternative à une vie ascétique, mais comme une forme de celle-ci.

Je n'ai aucune envie de diaboliser la culture séculière, la grâce y est à l'œuvre là aussi. Pourtant, nous ne pouvons pas ignorer la force de la consommation, qui transforme les biens en produits et qui encourage une « mentalité de nivellement », même en ce qui concerne les êtres humains. Cette mentalité peut faire qu'un engagement à vie semble presque absurde. En même temps, la tendance de notre culture au romantique et à la passion peut faire que la vie de couple apparaisse comme ennuyeuse, pénible, et finalement inutile. Considérons le mythe de M. ou Mme « Qui-convient » – la conviction naïve qu'il existe une seule « bonne personne » quelque part qui convienne à chacun de nous. C'est un mythe qui est souvent sous-tendu par une mauvaise compréhension de la providence divine et la conviction chrétienne fautive que Dieu a voulu « une personne et une seule personne » pour chacun de nous qui se sent appelé au mariage. Ce mythe peut causer des peines inévitables et des déceptions dans un mariage quand on s'aperçoit qu'on a choisi la mauvaise personne (« Je vois maintenant que mon conjoint n'était pas le bon »).

Dans ce contexte culturel, une vie conjugale chrétienne sera inévitablement contre-culturelle et prophétique. L'engagement public des vœux de mariage engage les époux chrétiens dans une forme prophétique de renoncement, un choix libre pour le témoignage chrétien et pour la mission. Les vœux de mariage lient un couple ensemble « pour le meilleur et pour le pire, dans la richesse, la pauvreté, dans la maladie et dans la santé. » La fidélité à laquelle le mariage

chrétien nous appelle revêt un caractère vital et nécessairement ascétique. En outre, nous devons résister à réduire l'amour conjugal «aux choses que les célibataires n'ont pas le droit de faire » ; cela aussi fait partie du témoignage prophétique du mariage. L'amour conjugal n'est pas un simple «droit au corps de son conjoint » (ius in corpus). Dans sa dimension d'intimité et de vulnérabilité, comme pour le plaisir, et dans son humble ouverture à une nouvelle vie, c'est un signe de contradiction dans une culture qui fait du sexe un produit et dévalorise la fidélité.

Les couples chrétiens mariés, tout autant que les prêtres célibataires et que les religieux consacrés, donnent le témoignage prophétique des valeurs eschatologiques associées à la venue du règne de Dieu : la chasteté, la radicalité du pardon, la vulnérabilité, la fidélité, l'hospitalité, la générosité et la gratitude.

Si les responsables de l'Église latine reconnaissent le témoignage prophétique de la vie conjugale chrétienne, ils pourraient examiner la possibilité d'un sacerdoce marié avec un regard nouveau. Ils pourraient voir que le mariage, comme le célibat promis, est une forme concrète de l'appel universel à la sainteté qui peut utilement soutenir le ministère presbytéral. Ils seraient amenés à voir le presbytérat marié non pas comme une concession pastorale ou œcuménique, mais comme un véritable don pour toute l'Église. Ils pourraient reconnaître dans un presbytérat marié un précieux complément à un presbytérat célibataire, une forme de vie bien adaptée à la fois pour le ministère et pour le témoignage prophétique. Et si un presbytérat marié pouvait aider à contester l'utilisation abusive du célibat sacerdotal comme support à l'élitisme clérical, et bien, ce ne serait pas si mal non plus.

Source : *Commonweal Magazine*, 25 nov. 2013 ( [www.commonwealmagazine.org](http://www.commonwealmagazine.org) )

Traduction : P. Collet

Richard R. Gaillardetz est professeur de théologie systématique catholique au Boston College.