

Refonder l'Église : l'appel de J. Moingt à tous les baptisés

HD = L'homme qui venait de Dieu (1993) ; *Dh* = Dieu qui vient à l'homme (2002, 2005 et 2007) ; *CDV* = Croire au Dieu qui vient (2014 et 2016) ; *ESE* = L'Évangile sauvera l'Église (2013) ; *CQM* : Croire quand même (2010) ;

Introduction

Joseph Moingt est-il « le théologien » de la Conférence ? La question exige de croiser les orientations respectives de la pensée de Moingt avec celles de la Conférence. Cela demande un travail théologique un peu approfondi même si de sérieuses affinités semblent assez claires : souci de la place des laïcs, du *sensus fidei*, appel à garder le lien avec l'autorité, caractère inachevé de Vatican II... À cet égard, je ne manquerai pas de relever les « atomes crochus » que j'ai repérés entre les conclusions du *think tank Ecclesia nova* et la pensée de Moingt.

Mais je souhaite avant tout vous proposer un parcours à travers la pensée de Moingt afin d'en reprendre les grands mouvements. C'est ainsi que les propos les plus interpellant de l'auteur – qu'il s'agisse du dogme ou de l'Église – ne se comprennent qu'à la lumière de sa définition du christianisme. Ce sera le fil rouge de mon exposé, que je résume comme suit : le christianisme révèle une nouvelle idée de Dieu à laquelle la tradition de l'Église se doit d'être fidèle. Pas d'ecclésiologie sans théologie fondamentale ! Pas de vision de l'Église – de sa mission et de ses structures – sans mise au point sur les concepts spécifiquement chrétiens de « tradition » ou de « révélation ». Dit encore plus simplement, on ne peut réfléchir aux questions d'organisation de l'Église ou à ses ministères, sans être pénétré au préalable d'un « esprit du christianisme » tel que Moingt le comprend.

Ce fil rouge commande le plan de mon exposé. Je commencerai par élucider « les fondamentaux » de la pensée de l'auteur. C'est ce fameux « esprit du christianisme » dont je dirai d'abord ce qu'il n'est pas puis ce qu'il est selon Moingt (point 1). À ces fondamentaux correspondront une vision de l'Église fondée sur un déplacement souhaité de son centre de gravité. La réflexion s'opèrera selon un jeu de miroir faisant droit au discernement effectué dans le premier temps afin de montrer comment le baptême constitue le cœur de la révélation chrétienne (point 2).

1- L'esprit du christianisme

Lorsque Moingt cherche à définir l'essence du christianisme, il le fait d'une double manière dont les deux aspects ne sont que les revers l'un de l'autre. Il y a d'abord, *négativement*, ce que le christianisme n'est pas ; puis, *positivement*, ce que l'on peut affirmer à son sujet. Je prendrai les points dans le même ordre.

(a) *Un fondement non-religieux*

[1] « À notre époque, où renaissent en différents endroits du globe de violents conflits religieux, il est important que le christianisme se signale par ce qui le différencie radicalement de toute autre religion, à savoir de n'être pas fondé sur du sacré, sur l'autorité d'une loi et d'une tradition immémoriales et intangibles, mais sur un Évangile, une Bonne nouvelle, une parole de libération et de paix » (*L'Évangile sauvera l'Église*, p. 87-88).

Moingt rappelle ainsi que le christianisme n'est pas fondé sur une religion mais sur un Évangile. C'est pourquoi nous assistons avec le Christ à une « évolution capitale de l'humanité » (*HD*, p. 472-473) dont les deux principaux éléments de basculement sont les suivants :

- *Passage de la loi religieuse à la loi éthique* : désormais, la moralité est désacralisée du fait même d'être séparée de la religion. La loi nouvelle est celle de la charité et elle s'exerce à partir de la conscience même de l'individu guidé par l'unique double commandement de l'amour de Dieu et du prochain qui « résume la totalité de la révélation » (*HD*, p. 478) ;
- *Changement de sujet* : il ne s'agit plus d'adorer *Dieu* dans un culte mais d'aimer le *prochain* en qui se trouve désormais l'absolu de Dieu (*HD*, p. 483). La révélation s'accomplit donc en promotion du sujet. La charité devient « principe de salut » auquel aucun acte de religion ne peut suppléer (*HD*, p. 487-488) et le salut libération de la religion car il ne s'agit plus « de se vouer à Dieu mais de se dévouer pour le prochain » (*HD*, p. 489).

Pour fonder son jugement théologique, Moingt examine longuement le conflit originel entre Jésus et les autorités religieuses qui le condamneront pour blasphème au nom de leur loi religieuse. De ce conflit, Moingt livre une analyse théologique sans concession sur la nature de la religion dont Jésus dénonce les prétentions hégémoniques en relativisant l'obéissance à

la loi (repas avec les pécheurs, guérisons le jour de sabbat, enseignement sur le pur et l'impur, etc.) pour concentrer sa mission sur la loi éthique qui n'est autre que celle de la conscience :

[2] « La religion – toute religion – est travaillée par un besoin profond et un dynamisme puissant d'intégration et d'exclusion en vertu de sa mission de "relier" les hommes à la divinité, [...] Il est donc de *sa nature* de fabriquer des exclus [...]. Elle est *par nature* totalitaire [...] : elle entend [...] régenter la vie sociale, [...], imposer sa marque à la société, [...] en toutes choses elle impose sa médiation. Or, [...] Jésus [...] dénonce les prétentions hégémoniques de la religion [...] Du fait qu'il relativise l'obéissance à la loi religieuse, il donne toute sa force à la loi éthique. [...] Les institutions religieuses sont de fausses médiations [...] Elles sont utiles en tant qu'elles balisent un chemin vers Dieu, et il serait téméraire de les rejeter, [...] mais elles ne relient pas directement à Dieu, même si elles le croient et que les fidèles le croient [...] » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 1, p. 387-391).

Le christianisme, puisqu'il ne possède aucun fondement religieux, opère donc comme instance critique de toute religion, y compris la religion chrétienne. Par la force de l'Évangile, il conduit alors les hommes et les sociétés à sortir de religion. L'Évangile accomplit un mouvement historique de sortie de la religion qui est identiquement une histoire de révélation en cours depuis les lointaines origines du croire, lui-même depuis toujours lié à l'attente d'un salut (*CDV*, t. 1, p. 60) compris comme un accomplissement humain (*CDV*, t. 1, p. 133-134). Cela expliquerait-il le mouvement actuel de sortie de la religion, constaté par bien des sociologues ? Cela ne fait aucun doute pour Moingt :

[3] « [...] l'histoire n'est pas sortie de la religion par la vertu propre de la religion, qui est, au contraire, résistance au mouvement, mais par la vertu d'autres énergies spirituelles, raison, liberté ou appel d'une transcendance. La société moderne ne doit donc pas sa naissance à ce que le christianisme a de commun avec le genre religion – de ce côté-là, elle n'a reçu de lui que contrainte et opposition –, mais à la force explosive de la "Bonne Nouvelle", qui le propulse dans l'histoire précisément pour faire histoire » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 1, p. 123).

Vous me demanderez alors s'il est encore possible d'accoler les termes « christianisme » et « religion » ? Oui mais à condition de bien comprendre la nature spécifique de la « religion chrétienne ». Car le grand basculement apporté par Jésus change la visibilité de la religion :

- la dimension *invisible* l'emportera désormais sur la dimension visible car c'est « l'adoration en esprit et en vérité » (*CQM*, p. 100-101) qui prévaut. C'est la « vie de foi » expérimentée à travers l'exercice de la conscience personnelle qui l'emporte sur des « lois, des règles de morale, des pratiques culturelles, alimentaires, pénitentielles, des dévotions » (*CQM*, p. 35) ;

- la face *visible* de la foi chrétienne s'exprimera prioritairement sur le terrain du comportement éthique, plus à travers le culte comme le font toutes les religions. Car la vraie religion de l'Évangile, c'est celle qui fait vivre Dieu dans l'agir du chrétien :

[4] « Dieu vit au cœur de l'humanité, dans cet espace spirituel structuré par des relations de charité. Dieu vit là. Son cœur palpite là, au cœur de notre histoire humaine. Voilà la vraie religion “en esprit et en vérité” [...] » (*L'Évangile sauvera l'Église*, p. 145).

Au total, il apparaît que le christianisme se distingue du genre « religion » car il révèle une nouvelle idée de Dieu. Celle-ci n'est ni le Dieu tout-puissant, exogène et sacré (*CDV*, t. 1, p. 129) de la religion – celui qui attend notre adoration –, ni le Dieu lointain et impassible de la philosophie – l'architecte de l'univers insensible à nos maux.

(b) *Un humanisme nouveau*

Jusqu'ici, j'ai défini négativement le fondement du christianisme : il est *non-religieux*. Le moment est venu de le décrire positivement : le christianisme *est* un humanisme nouveau, celui de l'Évangile, *fondé* dans un fait inconnu jusqu'alors dans l'histoire des religions, à savoir le don de l'Esprit que Moingt considère comme « principe [...] d'une rénovation perpétuelle » (*Dh* 1, p. 129) qui désormais « tient lieu de loi » au chrétien (*Dh* 1, p. 128).

De sa *fondation* dans le don historique de l'Esprit, découle les conséquences suivantes :

- *L'universalité* en tant que l'Esprit est donné à toute l'humanité pour permettre à tout homme d'entrer dans la pratique de la loi de charité alors qu'une religion sera toujours liée à une race, une culture, un peuple, des frontières par la pratique d'un culte et le respect de règles spécifiques ;
- De ce fait nouveau découle un *humanisme nouveau* qui se ressourcement directement dans l'événement de mort – résurrection de Jésus

[5] « En passant par la mort et la résurrection, le Christ a donc acquis une dimension d'humanité universelle, il est devenu le frère de tous les hommes [...] capable d'une relation personnelle à chacun [...] tout en créant des liens de fraternité entre tous [...] Il est le promoteur d'un “moi” invité à s'intégrer à un “nous” [...] appelé à s'élargir à “tous”. [...] Cet “**humanisme évangélique**” est caractérisé par l'effacement des frontières et des inégalités [...] La révélation se montre ainsi ouverte sur l'avenir de l'humanité, en ce sens qu'elle vient aussi, en même temps que de la résurrection, du terme de l'histoire, d'une histoire à faire par les hommes et pour eux » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 1, p. 421-422).

Un mot des *sources* scripturaires du concept d' « humanisme évangélique ». Moingt en souligne deux qui dessinent, en même temps, toute l'histoire de la révélation :

- le *prophétisme* de l'Ancien Testament car c'est là que la Révélation appelle déjà à ne pas réduire la foi à la religion et à la loi, à ne pas prendre celle-ci « au pied de la lettre » (*CQM*, p. 91) ;
- l'esprit des *Béatitudes* car elles sont la figure du Royaume que les prophètes préfigurent et dont Jésus proclame qu'il est arrivé en sa personne.

Cela nous conduit à examiner le *contenu* de l'humanisme évangélique. Contrairement à la précision casuistique des règles édictées par les religions, la religion de l'Évangile renvoie à la conscience du sujet. Elle est pratique de la charité et effectuation, dans la foi, de l'esprit des Béatitudes du Royaume :

[6] « Le royaume de Dieu relève [...] de la “règle d'or”, non d'un devoir de religion, mais d'un devoir d'humanité [...]. Cette règle, totalement indéterminée, est livrée à notre désir, [...] la voie du salut est celle de l'élargissement de notre sens de l'humanité. Une précieuse conclusion se dégage : le salut est plus proche d'une pratique humaniste que religieuse. [...] **L'humanisme évangélique** [...] s'exerce dans le domaine de la sécularité » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 979).

C'est en rapprochant les pensées de Paul et de Jean que Moingt fait le mieux apparaître les figures concrètes que prend l'humanisme évangélique. De Paul, Moingt retient surtout sa théologie de l'homme nouveau en Christ : « Si quelqu'un est en Christ, il est une nouvelle créature. Le monde ancien est passé, voici qu'une réalité nouvelle est là » (1 Cor 5, 17). On sait que Paul voit l'homme ancien comme celui qui n'est pas encore mort au péché, c'est-à-dire à son égocentrisme, voire à son égoïsme – c'est le sens du mot « chair » chez Paul – dont l'antithèse se trouve précisément dans le testament de Jésus, exprimé par Jean, et sur lequel Moingt fonde sa lecture de la finalité de la révélation chrétienne : « Que tous soient un comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'ils soient en nous eux aussi [...] » (Jn 17, 21). Le Projet de Dieu est bien d'aider l'homme à dépasser ses égoïsmes pour ramener toute l'humanité dans une unité fraternelle (*ESE*, p. 61). C'est cet esprit d'universelles liberté, égalité et fraternité que tout chrétien est appelé à incarner. Moingt explique que Paul l'avait d'emblée compris :

[7] « Paul s'est efforcé de mettre cette vision en pratique **dans ses communautés**, [...] mais il leur confiait la mission de vivre **en société**, au milieu des autres, comme chacune vivait à l'intérieur de soi-

même, sans discrimination. [...] et il préparait l'évolution des sociétés antiques, si fortement cloisonnées, vers un nouveau type de société, fraternelle et ouverte : ce fut, c'est la contribution de l'universel chrétien à celui de l'**humanisme**, [...] » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 573).

Cet humanisme nouveau de l'Évangile tient dans l'unique commandement d'aimer Dieu et son prochain (*supra*) : en aimant Dieu à condition d'aimer le prochain, je ne suis plus un adorateur du divin comme dans les religions, je deviens peu à peu un disciple de Jésus, c'est-à-dire un homme de foi.

L'*idée de Dieu* s'en trouve du coup modifiée profondément : Dieu est proche et faible, il habite sa Création ; le salut qu'il offre n'est plus objet de savoir, de croyance ou de commerce avec lui mais est un don gratuit révélé par la vie et la mort d'un homme ; le Dieu de Jésus est engagé dans la révélation d'un sens de l'existence. Le concept de Dieu ne passe alors ni par l'adoration religieuse, ni par la conceptualisation philosophique, mais par une réflexion de l'homme sur lui-même :

[8] « [...] je ne peux appréhender Dieu qu'en essayant de m'appréhender moi-même [...] et la foi en Dieu donne sens à ma vie, c'est là où je peux accorder ma foi avec ma raison parce que cette foi me permet de vivre, de vivre humainement, [...] » (*L'Évangile sauvera l'Église*, p. 262-263).

Tel est l'esprit du christianisme qui doit imprégner l'Église, que ce soit dans sa mission ou dans son organisation. Elle rend nécessaire de revisiter la tradition de la foi car celle-ci a été recouverte du « voile » de la religion (*Dh 1*, p. 278).

2- Humanisme évangélique et structures d'Église

Commençons par constater à quel point l'idée de Dieu révélée par Jésus constitue bien la préoccupation première de Moingt et conditionne fondamentalement sa réflexion ecclésiologique :

[9] Choisir un certain type d'Église, [...] c'est d'avance dire quelle idée de Dieu nous habite, quel Dieu nous voulons annoncer au monde – de même que Jésus, décrivant en paraboles le Royaume de Dieu, révélait de quel Dieu il venait, [...] » (*Croire au Dieu qui vient*, t. 2, p. 437).

S'il y a un sens à refonder l'Église, c'est bien celui qui consiste à le faire en vue d'annoncer l'idée chrétienne de Dieu de la manière la plus fidèle possible à l'Évangile. Moingt pose l'enjeu comme suit :

[10] « [...] nous aurons à nous demander si l'Église est bien organisée pour dire la foi, soit au-dedans d'elle-même, soit au dehors ? » (*L'Évangile sauvera l'Église*, p. 103, 243). « Le problème [...] relève de la théologie *politique*, il consiste à organiser la *politeia*, la **concitoyenneté**, la vie de la cité (*polis*) chrétienne (Ep 2, 19), afin qu'elle fonctionne harmonieusement à la fois en elle-même et en accord avec la cité séculière. Cet accord est le point crucial » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 801).

Un principe-clé va guider Moingt à travers son propos sur l'Église. Il existe, en effet, dans l'Évangile, un appel lancé par Jésus et qui résume ce qu'est l'humanisme nouveau de l'Évangile : il s'agit du paradoxe évangélique de l'exercice du pouvoir sans domination ni inégalité (*Dh 2/2*, p. 703) prescrit par Jésus en Mt 20, 25-28¹.

Comme pour le premier point, je procède en deux volets qui fonctionnent en miroir l'un de l'autre : le premier, *négatif*, entre dans la critique du sacerdoce ministériel et renvoie au fondement non-religieux du christianisme ; le second, *positif*, manifestera le baptême en tant que pierre angulaire de l'esprit du christianisme et correspond à sa fondation dans l'Esprit en tant qu'humanisme nouveau.

(a) *Christianisme et sacerdoce*

La question est délicate pour deux raisons au moins :

- Elle concerne exclusivement la critique théologique d'un modèle institutionnel inventé par la Tradition, en aucun cas un jugement subjectif porté sur la foi de ceux qui ont fait le choix de devenir « prêtre » ;
- Elle touche chaque chrétien dans son propre rapport avec le sacré et la religion et le pousse à questionner les raisons de son propre attachement à cette figure sacerdotale ;

Mais l'enjeu est de taille puisqu'il s'agit, ni plus ni moins, de concrétiser l'humanisme évangélique au plan ecclésiologique *via* le paradoxe du pouvoir sans domination. En effet,

[11] « [...] l'autorité sacerdotale doit obéir au même *paradoxe* évangélique que l'autorité de commander admise par Jésus de la part des apôtres : ici, pouvoir sans domination, là, pouvoir sans accaparement ni exclusive » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 854).

¹ « Vous savez que les chefs des nations exercent sur elles leur domination, et que les grands exercent sur elles leur pouvoir. Il n'en est pas de même parmi vous ; mais celui qui parmi vous veut devenir grand sera votre serviteur, et celui qui parmi vous veut être le premier sera votre esclave, de même que le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup ». D'autres passages peuvent être cités. On pensera évidemment, par exemple, aux conseils de Paul à Philémon à propos de son esclave Onésime.

Pour Moingt, la prééminence d'un sacerdoce ministériel pose un triple problème :

- *La thèse est mal fondée théologiquement.* Elle est, en effet, conçue sur le modèle de la médiation religieuse et sacrée plutôt que de reposer sur la mission historique de l'Esprit Saint (*Dh 2/2*, p. 839)². Elle vise donc d'abord à répondre aux besoins internes et culturels des fidèles bien qu'elle prétende s'inscrire dans le dynamisme de l'annonce évangélique. C'est parce qu'elle a éprouvé le besoin de remettre de l'ordre au sein des hérésies gnostiques (*CDV 2*, p. 438) que l'Église a ressuscité la figure veterotestamentaire du sacerdoce sacré. C'est aussi parce qu'elle est devenue une religion établie soucieuse de prendre la place de la religion juive que l'Église a lié à ce sacerdoce un sens sacrificiel qu'une liturgie devrait renouveler indéfiniment (*CDV 2*, p. 490). Ceci nous mène à la seconde carence, d'ordre historique celle-là ;
- *La thèse est mal fondée historiquement.* Dans les deux premiers siècles, aucun ministre ne se voit attribuer de pouvoirs sacrés et l'institution a subi de nombreuses évolutions au cours des siècles. En conclusion de son étude de la toute jeune tradition apostolique, Moingt lâche un propos laconique et tranchant :

[12] « Bref, quand on consulte les récits des origines chrétiennes, on ne voit aucun apôtre, ni quelqu'un d'autre, se mettre à part de la communauté en vertu d'un caractère sacré, ni agir en tant que ministre d'un culte nouveau, ni accomplir d'actes spécifiquement rituels ; on n'observe aucune trace d'une distinction entre personnes consacrées et non consacrées, [...]. Le cahier des charges d'une institution sacerdotale est vide » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 842).

Pour Moingt, la façon dont le sacerdoce du Nouveau Testament – qui vise tous les chrétiens indistinctement – a évolué en direction de l'institution d'un ministère consacré spécifique montre que

[13] « la fonctionnalité du sacerdoce est livrée à l'herméneutique de l'Église, qui la définit selon ses besoins » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 843).

- *La thèse est trop radicale.* Privilégier le recrutement de prêtres, c'est soutenir qu'aucune vie chrétienne n'est possible sans leur assistance. C'est maintenir la

² La question met en cause la finalité première de l'Église : celle-ci n'est pas culturelle et religieuse – ce qui conduit alors, en effet, à faire du prêtre un « autre Christ » plutôt que d'accepter son départ pour faire place à la mission historique de l'Esprit-Saint (*Dh 2/2*, p. 838-839). La question engage aussi la critique des conceptions verticales de la révélation au profit d'une réflexion faisant droit à l'existence de la transcendance divine à l'intérieur de l'horizontalité de la création et de l'histoire.

majorité des chrétiens dans un état de dépendance et de minorité à l'égard de quelques-uns. C'est en outre ne pas voir que le problème le plus pressant concerne la fuite des chrétiens hors de l'Église et le rejet de celle-ci par la culture actuelle.

Comme on le voit, le problème n'est pas d'ordonner ou non des femmes, ni d'autoriser un prêtre de se marier ou non (*ESE*, p. 39 et s.), mais d'inventer un nouvel être-ensemble ecclésial – une « concitoyenneté » (*supra*) – en dehors de toute logique cléricale (*QCM*, p. 193) et de saisir que la question de la place des laïcs est un problème structurel qui « interpelle la révélation au plus profond d'elle-même » (*Dh 2/2*, p. 797)³ :

[14] « [...] je pense que le salut de l'Église n'est pas de renforcer les rangs du clergé. C'est d'abord d'établir l'égalité à la base, de redonner la parole dont jadis ont joui les fidèles dans l'Église, de la laisser se répandre largement, pour que les chrétiens puissent prendre leurs responsabilités, c'est-à-dire qu'ils se sentent responsables de l'Église et de sa survie dans le monde. Je ne crois pas, pour ma part, que l'Église risque de disparaître à cause du manque de personnes consacrées, du manque de prêtres » (*L'Évangile sauvera l'Église*, p. 44).

À présent, nous comprendrons mieux pourquoi Moingt situe la question du sacerdoce au cœur de ce qu'il appelle une « crise de communication » (*Dh 2/2*, p. 796) entre l'Église et le monde. En raison d'une collusion d'intérêts précoce avec le pouvoir mondain, l'Église s'est habituée assez tôt à fonctionner selon des rapports de domination qui ne font pas honneur au paradoxe évangélique de l'exercice du pouvoir sans domination ni inégalité (*supra*). La distinction cleric-laïc était née et allait se renforcer au cours des siècles en réservant l'annonce de l'Évangile à un clergé. Tant que la société et l'Église ont fonctionné sur le mode de l'exercice mondain du pouvoir, la communication interne et externe de l'Église fonctionnait bien. Dans un monde presque totalement chrétien, tous entendaient cette annonce. Mais dans un monde occidental démocratisé et sorti de religion, le fonctionnement de l'autorité dans l'Église apparaît comme inégalitaire et la Parole n'est plus annoncée au monde car le modèle religieux qui la porte s'est épuisé. Aujourd'hui, c'est ce défaut de communication interne à l'Église hérité du passé qui, renforcé par le tarissement du recrutement sacerdotal,

³ Moingt souligne le point aveugle de la politique actuelle de l'Église : « Se préoccuper avant tout du recrutement du clergé [...], c'est plutôt chercher un alibi pour la dispenser des changements auxquels elle doit consentir pour renaître » (*Dh 2/2*, p. 866-867). Le problème est aperçu dans vos conclusions : « Partir de la question du manque des prêtres et de son impact sur l'absence des sacrements conduit à une impasse » : cf. TT 2, p. 10. Par contre, votre souci de la place des femmes peut recevoir ici un éclairage nouveau : l'impasse demeurera aussi longtemps que les ministères seront pensés à partir du sacerdoce ministériel. Leur place ne sera reconnue que lorsque l'ensemble des ministères seront repensés en référence, non plus au sacerdoce ministériel, mais du sacerdoce commun (*infra*) : cf. TT 2, p. 5.

endommagement fortement la communication de l'Église avec le monde. Ce défaut ne fait que rappeler l'esprit de domination entretenu par l'Église à l'endroit de la société pendant des siècles et que celle-ci, se démocratisant, a légitimement rejeté. C'est pourquoi Moingt parle d'une « homologie » profonde entre le rapport du clergé aux laïcs et celui de l'Église à la société (*Dh 2/2*, p. 798) :

[15] « Ainsi arrive-t-on à un *point de rupture* entre le ministère sacerdotal et le sacerdoce commun des fidèles [qui] ne fait que redoubler, à l'intérieur de l'Église, celle qui s'est produite dans les temps modernes entre le christianisme et la société occidentale [...] » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 856).

D'une solution religieuse d'annonce de l'Évangile – le sacerdoce ministériel – il convient donc d'organiser la transition vers une solution non-religieuse, conformément à « l'esprit du christianisme ». Or, cette solution est contenue dans le concept de « sacerdoce commun des baptisés » remis à l'honneur par Vatican II. Moingt resitue ce passage dans le long cours de la tradition :

[16] « On ne reprochera pas à Jésus d'avoir oublié de doter les apôtres d'un rituel et d'un code de droit canonique, on n'a pas reproché à l'institution ecclésiastique d'y avoir pourvu en temps voulu. Alors, qu'on ne reproche pas aux communautés de laïcs de chercher à mettre en œuvre le sacerdoce communautaire qu'elles ont reçu de l'**Esprit** de Jésus » (*L'Évangile sauvera l'Église*, p. 274).

(b) *Baptême et humanisme nouveau*

Car le problème est bien celui-ci : la Tradition a créé un sacerdoce ministériel auquel elle a subordonné le sacerdoce commun en le vidant pratiquement de sa substance. En bref, le sacerdoce commun est devenu le privilège des ministres consacrés (*Dh 2/2*, p. 849) en prenant la forme d'un sacerdoce ministériel exercé à l'exclusion des autres. Or, ce que Vatican II appelle le « sacerdoce commun des fidèles » symbolise justement ce changement historique apporté par Jésus à l'égard de la religion (*supra*). C'est pourquoi il concerne l'identité du chrétien et marque sa centralité dans la révélation chrétienne tant « sa nouveauté annonce la substitution de l'Esprit à la Loi, la libération de la Loi par l'advenue de l'Esprit » (*Dh 2/2*, p. 848). En toute bonne logique évangélique, tout ministère doit rester subordonné au sacerdoce commun des fidèles.

Outre cette disposition fondamentale, relevons avec Moingt les traits caractéristiques du sacerdoce commun :

- Il est évidemment étranger à tout esprit de religion et est, pour cette raison, « dépourvu de rites et de pouvoirs sacrés » (*Dh 2/2*, p. 848). Pour la même raison, il est inapte à faire surgir de nouveaux médiateurs attirés comme c'était le cas dans l'ancienne Alliance (*Dh 2/2*, p. 850). S'il ouvre à un culte déterminé, ce sera sous la forme d'une annonce et d'un témoignage collectif qui ne requiert nullement l'intervention d'un expert consacré. Or, c'est le sens profond de l'eucharistie que de faire mémoire du don que fait Jésus de son propre sacerdoce à tous ses amis ;
- L'eucharistie ! Située au cœur du sacerdoce du Nouveau Testament, lui-même au centre d'une définition du christianisme compris comme humanisme nouveau, l'eucharistie est non seulement un droit mais un *devoir* en tant qu'elle qualifie l'identité du chrétien (*Dh 2/2*, p. 863). À ce titre, elle constitue un bien commun des chrétiens qu'aucun ministère, pas même « ordonné », ne peut entraver. C'est pourquoi Moingt n'a aucune peine à envisager que des petites communautés de chrétiens puissent célébrer l'eucharistie au titre de leur baptême⁴.

Voilà ce qu'exige l'esprit du christianisme au niveau de la condition chrétienne. Cela se traduisait aux origines par une grande diversité de ministères, ainsi que Paul en rend compte (*CDV 2*, p. 109). Alors comment concilier cet esprit de liberté avec la « constitution hiérarchique de l'Église » (*CDV 2*, p. 113) ? Moingt souligne la légitimité et la nécessité d'une autorité dans l'Église mais il entend la réaligner sur la façon dont l'autorité apostolique était conçue et exercée aux origines, à savoir en stricte dépendance du sacerdoce commun et de la mission d'annonce de l'Évangile confiée par Jésus. Concrètement, cela se traduit par deux éléments fondamentaux qui devraient être, aujourd'hui, des réformes prioritaires dans l'Église :

- Un apôtre n'est pas, aux origines, un chef de communauté locale. Il laisse celle-ci s'organiser et se gouverner en toute autonomie et n'y intervient que pour y rétablir l'unité de la foi. Il possède une autorité sacerdotale d'enseignement et de gouvernement universelle et souveraine mais qui ne s'exerce qu'à distance des communautés locales et dans le seul but de les aider à maintenir l'unité de la foi et la

⁴ Cette conclusion permet d'opérer un décalage par rapport à la problématique liturgique évoquée dans vos conclusions : cf. TT 2, p. 5 et 10. La question n'est plus, en effet, pour les laïcs de trouver leur place auprès de l'autel ni de vouloir à tout prix « renouveler les liturgies » mais, dans une optique non religieuse, d'imaginer à quoi pourrait ressembler une eucharistie domestique au sein d'une communauté de disciples de Jésus. Ce n'est donc plus, en effet, à la communauté de se déplacer là où se trouve un prêtre : cf. TT 2, p. 6.

communion ecclésiale (*Dh 2/2*, p. 852-854). Le « prêtre » retrouverait alors sa posture originelle de collaborateur privilégié de l'évêque et, avec lui, le caractère itinérant qui sied au dynamisme d'annonce de l'Évangile (*Dh 2/2*, p. 865-866). Là où la religion centralise, la foi décentre et universalise...⁵

- L'apôtre n'est pas non plus l'homme du sacré⁶. S'il doit exercer un ministère cultuel quelconque au nom de cette autorité universelle et souveraine, le respect dû au sacerdoce commun impose néanmoins que ce ne soit pas à l'exclusion de celui que le peuple chrétien doit pouvoir rendre au nom de son baptême. Cela corrigera cette déviation historique qui a vu l'autorité apostolique se transformer en monde clos et séparé – « consacré » – du reste du peuple chrétien (*Dh 2/2*, p. 855). À l'inverse, le « laïc » ne cherchera pas à imiter le prêtre car cela reviendrait à demeurer dans une logique de religion et de pouvoir contraire à l'esprit du christianisme. Il ne s'agit donc nullement de « restaurer un clergé, même laïc » (*ESE*, p. 148) : « ne singez pas le prêtre », commande Moingt aux laïcs (*ESE*, p. 160.204)⁷.

Au total, l'on devrait parvenir au rétablissement d'un équilibre qui verrait, d'un côté l'autorité ecclésiastique renoncer à son monopole dans la mission commune d'annoncer la foi et, d'un autre côté, le peuple chrétien respecter cette autorité dans sa mission, reçue du Christ, de vigilance et d'unité de la foi (*Dh 2/2*, p. 857)⁸. Chacun participe pour sa part à l'unique sacerdoce du Christ : l'autorité en rassemblant l'Église, les communautés de chrétiens en

⁵ On est loin du modèle monarchique de Bellarmin auquel vos conclusions font référence : cf. TT 2, p. 8.

⁶ Vos conclusions soulèvent très justement la confusion qui existe entre le sacré et la sainteté : cf. TT 2, p. 5. Cela est imputable à l'évolution religieuse du christianisme qui a rapatrié la sainteté à l'intérieur de la figure du prêtre dont il serait le modèle chrétien à imiter. Théologiquement, la sainteté ne se conçoit pourtant qu'à partir du sacerdoce commun des fidèles. Lors de mon intervention du 17 mars 2015 à l'invitation de la branche belge francophone de la CCBF (BEM), un prêtre protesta que « la sainteté devait bien être institutionnalisée quelque part », ne se rendant pas compte de l'erreur théologique majeure que son propos contenait mais trahissant à merveille l'infiltration de l'esprit de religion dans la théologie des ministères.

⁷ Ces deux principes-clé rejoignent pleinement une affirmation fondamentale reprises dans les conclusions du TT 2, p. 4 : « quelle vision du prêtre voulons-nous ? L'homme du pouvoir et du sacré ou le ministre du service et de la sainteté ? ». La note précédente rappelle néanmoins qu'il n'existe aucun ministère particulier de la sainteté puisque celle-ci est strictement liée à la condition de baptisé.

⁸ Ce souci de l'équilibre se remarque dans votre attention portée au risque de voir émerger des forces centrifuges dans l'Église : cf. TT 2, p. 9.

disséminant⁹ l'Évangile dans le monde (*Dh 2/2*, p. 858)¹⁰. Ce principe de réconciliation rétablira la communication interne et externe de l'Église. En résumé :

[17] « [...] la Croix du Christ s'interpose, conjointement à la loi de l'Esprit, pour limiter le pouvoir des uns et l'autonomie des autres et enjoindre de chaque côté le respect de l'altérité de l'autre » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 857).

Conclusion et appel

Loin de vouloir ériger le modèle paroissial contre le modèle « petites communautés » (*CDV 2*, p. 429. 459.466), Moingt insiste au contraire sur le nécessaire accord entre les chrétiens et l'autorité de l'Église quant aux restructurations à entreprendre car c'est par ce dialogue que « passera la tradition de l'Église » (*Dh 2/2*, p. 835). Il en fait même un impératif du point de vue de la pérennité de l'Église :

⁹ Le concept de « dissémination » est essentiel dans la pensée de Moingt. Il prolonge le dynamisme évangélique de l'annonce et soutient le principe d'une restauration de la communication entre l'Église et le monde. L'Église ne sera le « dernier rempart contre le tout fout le camp » que si elle peut redevenir « une puissance culturelle utile à la société, un force de progrès en humanité » (*ESE*, p. 67). Relisant l'histoire de l'Église, Moingt rappelle aussi justement et subtilement qu'« il convient d'admirer [...] qu'une Église tellement imbue de son pouvoir sur la société [...] l'ait néanmoins mis au service du monde [...]. Tous ces signes donnent à comprendre que l'Esprit Saint, malgré les entraves que subissaient sa mission, [...] maintenant sauve la singularité du christianisme en tant que religion : recherche du bien commun de l'humanité voulu par Dieu lui-même [...] » (*Dh 2/2*, p. 746). Cf. Conclusions TT 2, p. 3. Le principe de « dissémination » fonde aussi la critique radicale adressée par Moingt aux logiques actuelles présidant aux regroupements inter-paroissiaux. Ceux-ci s'effectuent, en effet, selon une logique exclusivement religieuse et, partant, centripète. L'Église continue donc à se réorganiser en fonction du nombre restant de prêtres, d'où son impossibilité d'aller au monde (*ESE*, p. 201 et *Dh 2/2*, p. 836-837). Cf. TT 2, p. 5 : « Où est l'Église : là où se trouvent les clercs ou là où se trouvent les communautés ? ».

¹⁰ À la même page, Moingt regrette que seul le premier dynamisme fonctionne officiellement actuellement. En réactivant le second, Moingt ne fait que vouloir restaurer pratiquement le *sensus fidelium* - d'ailleurs remis à l'honneur à Vatican II - et en retranscrit même le concept à travers celui d'« opinion publique » (*CQM*, p. 68) dont il appelle à maintes reprises l'émergence dans l'Église. En impliquant tous les chrétiens dans un débat ecclésial large, l'Église humaniserait sa voix, nous dit encore Moingt (*CQM*, p. 215) : cf. Conclusions TT 2, p. 2. Entre autres raisons d'être, une communauté chrétienne a pour vocation de vivre le partage de l'Évangile et de débattre des questions de la foi à la lumière de son interaction avec le monde (*CQM*, p. 184 ; *CDV 2*, p. 455). Le point est également souligné dans vos conclusions : cf. TT 2, p. 10 : « Les communautés doivent être des lieux pour parler de la foi ». Le propos s'inscrit aussi dans votre souci plus large qui consiste à « investir les communautés » – surtout non culturelles – en vue de leur reconnaître une place pleine et entière dans la mission évangélique d'humaniser le monde : cf. TT 2, p. 6-7. À cet égard, il est remarquable de voir comment Moingt opère une réception théologique de la pensée de Marcel Légaut, en particulier en ce qui concerne le lien, pensé par ce dernier à longueur de vie, entre un approfondissement *humain* effectué à la lumière de l'Évangile et la nécessaire *mutation* de l'Église appelée à se régénérer dans le souffle originel de l'Esprit à travers la création de petites communautés de disciples de Jésus : cf. *Dh*, 2/2, p. 831-835. Voir aussi ma note, en annexe, relative à la place de ces communautés dans l'Église et à leur mission vis-à-vis de la société.

[18] « L'établissement d'un dialogue interprétatif de la tradition entre le pouvoir religieux et les communautés de fidèles me paraît être la condition nécessaire à la survie de l'Église dans les sociétés démocratiques modernes » (*Croire quand même*, p. 64)¹¹.

Mais l'homme ne se fait guère d'illusions car la hiérarchie ne souhaite pas vraiment ces changements et cherche plutôt des excuses pour ne pas bouger (*ESE*, p. 264) tandis que le laïc n'y est pas encore assez préparé (*ESE*, p. 272) même s'il est de plus en plus instruit. Pourtant, il y a urgence (*CQM*, p. 195) :

[19] « [...] il est vain de penser que l'Église puisse changer ses structures : il lui faudrait se déjuger sur trop de points capitaux à ses yeux. Tout ce qu'on peut espérer, c'est que, lorsqu'elle sera à bout de ressources, l'Esprit Saint lui fera voir qu'elle détient dans l'Évangile toute possibilité pour s'innover sans avoir à se renier. [...] S'il y a un motif d'espérer contre toute apparence, c'est de miser sur l'Évangile, non sur la religion » (*Faire bouger l'Église catholique*, p. 56.58).

Moingt propose au laïcs d'adopter une double posture conforme aux principes exposés à l'instant : bousculer l'autorité tout en la respectant (*ESE*, p. 151-152) et respecter la temporalité selon laquelle la tradition a toujours évolué, à savoir dans l'articulation constante entre continuité et innovation (*ESE*, p. 166-167.203). Cette attitude peut se résumer dans un principe paradoxal, par définition difficile à mettre en œuvre : « se retirer sans rompre » (*CQM*, p. 236) – ce qui peut signifier en langage plus usuel : « prendre ses distances ». Cet axiome rejoint – tout en la poussant légèrement plus loin – la maxime de la Conférence des baptisés « ni partir, ni se taire ». Ce hiatus empêcherait-il Moingt d'être « le théologien de la conférence » ? Je crois que cet écart est plutôt une invitation à poursuivre votre effort car il constitue précisément l'espace dont l'Esprit Saint a besoin pour créer avec nous. L'appel ultime de Moingt pourrait bien être le suivant :

[20] « [...] il s'agit de porter la *liberté de la foi*, d'une si grande légèreté que nous sommes effrayés de ne pas en sentir le poids » (*Dieu qui vient à l'homme*, t. 2/2, p. 503).

Jean-Pol GALLEZ

Le 21 octobre 2017

¹¹ Je rajouterais que la Tradition ainsi comprise constitue l'antithèse d'une conception verticale de la révélation dont Moingt souligne souvent le caractère incompatible avec l'esprit du christianisme fondé sur la diffusion de l'Esprit à travers toute la Création. La question dépasse donc un problème de décalage culturel entre l'Église et la société mais touche à la fidélité de l'Église à la Révélation : cf. Conclusions TT 2, p. 2.

Sacerdoce commun des fidèles et missions des communautés de fidèles¹².

Il s'agit d'envisager la place de ces communautés dans l'annonce de la foi selon la logique de l'humanisme évangélique. Deux aspects sont à considérer : leur rapport au monde et leur rôle dans l'Église.

Sur le premier point, de manière générale, il s'agira pour ces communautés de demeurer ouvertes à l'accueil de tout homme en recherche de sens, de rencontrer les souffrances du monde. Moingt envisage que ces communautés soient des lieux où débattront, à la lumière de l'Évangile, croyants et incroyants des problèmes de la vie qui les concernent tous, imitant ainsi l'exemple de Jésus fréquentant les pécheurs (CDV, t. 2, p. 455). Assumer la mission reçue de Jésus, c'est prendre en charge l'histoire humaine ainsi qu'il l'a fait (CDV, t. 2, p. 503). Moingt met les choses au point : annoncer l'Évangile, ce n'est pas proclamer la Parole lors de la messe, c'est – comme Jésus le faisait –, envoyer des disciples vers le monde ; ce n'est pas davantage repeupler les églises mais prendre souci des souffrances de l'humanité (CDV, t. 2, p. 453-454). Cela conduit au second aspect, montrant ainsi que la structuration interne de l'Église dépend de sa mission et non l'inverse !

Quant au second point, en effet, à force de chercher à rencontrer l'humanité et de l'accueillir en leur sein, les communautés pourront, lorsque cela se présentera, exercer une fonction d'accompagnement catéchuménal car

« La venue à la foi ne se fait pas par mode d'endoctrinement métaphysique, mais de cheminement aux côtés de Jésus, de familiarité avec lui à travers ceux qui le suivent : « Maître, où habites-tu ? – Venez et voyez. » Cet accompagnement, s'il va jusqu'au bout, se terminera par un baptême, qui sera normalement célébré par cette communauté » (*Croire au Dieu qui vient*, t. 2, p. 455).

Face à la décomposition actuelle de la famille, aux nombreux problèmes liés au début et à la fin de la vie, aux diverses exclusions liées au rigorisme de la loi religieuse de l'Église quant au mariage, aux homosexuels ou l'accès à l'eucharistie, les tâches évangéliques de ces communautés seraient infinies et participeraient selon Moingt, ni plus ni moins, au ministère paulinien de la réconciliation (CDV, t. 2, p. 472).

¹² Cf. note 10 *in fine* de mon exposé.