

revue  
catholique  
internationale



*communio*



# *L'identité sacerdotale*

[www.communio.fr](http://www.communio.fr)

revue  
catholique  
internationale



*communio*

# *L'identité sacerdotale*

« La recherche d'une connaissance exacte et profonde de la nature et de la mission du sacerdoce ministériel est donc la voie à suivre pour sortir de la crise de l'identité du prêtre ».

Saint Jean-Paul II, *La formation des prêtres dans les circonstances actuelles*, 25 mars 1992, n. 11.

« Au cours de sa vie terrestre, Jésus a présenté en lui-même le visage définitif du prêtre, réalisant un sacerdoce ministériel dont les Apôtres furent les premiers investis ».

Saint Jean-Paul II, *Angelus*, 14 janvier 1990 (OR, 15-16 janvier).

« Les prêtres du Christ n'ont pas d'autre sacerdoce que le sien. Ils ne sont que son ombre, ses instruments, les signes extérieures de sa présence. Ce qu'ils font, c'est Lui qui le fait ; quand ils baptisent, c'est Lui qui baptise ; quand ils bénissent, c'est Lui qui bénit. Il est en tout ce que fait son Église ; aucune action de celle-ci n'est plus sienne qu'une autre, car elles sont toutes siennes ».

J. H. Cardinal Newman, *Parrochial and Plain Sermons*, VI, 242, 29.11 et 6. 12.1840)

Publication diffusée avec le soutien  
de la Fondation des Monastères



[www.fondationdesmonasteres.org](http://www.fondationdesmonasteres.org)

## SOMMAIRE

**Éditorial**  6 Jean-Robert Armogathe: De l'identité sacerdotale

**Thème**  L'identité sacerdotale

- 18 Hans Urs von Balthasar: Pourquoi suis-je devenu prêtre ?  
*En réponse à une enquête, le grand théologien suisse évoque l'origine de sa vocation et la signification de l'appel au sacerdoce.*
- 21 Étienne Vetö: Sacerdoce de l'Ancienne Alliance et sacerdoce de la Nouvelle Alliance  
*L'étude du sacerdoce de l'Ancienne Alliance éclaire certains aspects du sacerdoce (baptismal et ministériel) de la Nouvelle Alliance, comme renouvellement messianique, en attente de plénitude.*
- 31 Charles-Antoine Fogielman: « Royaume de prêtres (Exode 19, 6) » – Une théologie de la participation ?  
*Une étude exégétique précise d'Exode 19, 6 montre les transformations du verset (de « princes et prêtres » à « royaume de prêtres ») et son interprétation rabbinique et patristique vers une théologie de la participation de tout le peuple à un sacerdoce commun.*
- 40 Stefan Heid: L'Église de Rome et les origines du presbytérat  
*Les plus anciens textes de l'Église de Rome (les Épîtres de Clément, de Pierre et aux Hébreux) reconnaissent comme voulu par Dieu et par les apôtres un ministère des évêques-presbytres et des diacres, auxquels revient la direction de l'Église locale.*

- 51 Jean-Robert Armogathe : Les rituels d'ordination presbytérale  
*La manière dont on prie est la manière dont on croit. L'histoire des rituels d'ordination permet de comprendre comment les communautés chrétiennes ont envisagé l'identité presbytérale.*
- 67 Pablo Arteaga : Charisme et presbytérat –  
L'approche d'Yves Congar  
*Pour le cardinal Congar, une théologie équilibrée du presbytérat doit reconnaître, en même temps, la nécessité de la structure sacramentelle instituée par le Christ et la force dynamique des dons spirituels.*
- 79 João Paulo de M. Dantas : L'expression « *in persona Christi capitis* » et l'identité sacerdotale  
*La formule « en la personne du Christ Tête » met en évidence la référence christologique essentielle du ministère ordonné, en soulignant sa nature sacramentelle.*
- 99 Santiago del Cura Elena : Le caractère sacramentel du ministère ordonné – Sur quelques difficultés de compréhension, une approche théologique  
*Une étude détaillée de la tradition et du magistère permet de reconnaître comment le caractère sacramentel du ministère ordonné est essentiel à son identité.*

Nous remercions Ysabel de Andia, Jean-Robert Armogathe, Nicole Bonnaterre, Marie Lucas et Éric Pesme pour leur gracieux concours comme traducteurs.

## De l'identité sacerdotale

« La recherche d'une connaissance exacte et profonde de la nature et de la mission du sacerdoce ministériel est la voie à suivre pour sortir de la crise de l'identité du prêtre<sup>1</sup> ». Ces paroles de Jean-Paul II ont motivé la décision de consacrer un numéro de *Communio* francophone à l'identité sacerdotale. Des numéros antérieurs ont traité de l'évêque<sup>2</sup> et du diacre, mais le « simple prêtre<sup>3</sup> » ne peut pas être défini, comme il le fut parfois en plaisantant, comme « quelqu'un qui n'est plus diacre et n'a pas réussi à devenir évêque » !

Selon la vocation de notre revue, certains aspects (historiques ou sociologiques) ont été laissés de côté : nous abordons la question par un traitement théologique. Afin de se concentrer sur le sacerdoce presbytéral (ou ministériel), la réflexion mise en œuvre est théologique, et plus précisément sacramentaire et christologique. Nous sommes conscients du caractère partiel de cette approche, mais nous sommes convaincus qu'elle reste fondamentale et qu'elle nous semble avoir souvent été négligée.

Nous n'abordons pas des questions disputées : ordination d'hommes mariés, ordination de femmes, organisation synodale des diocèses, discipline canonique, formation des prêtres ... car il nous a semblé qu'une réflexion sur l'identité du prêtre était le préalable nécessaire à toute discussion ultérieure. Tant que nous ne pouvons pas dire exactement ce que c'est qu'un prêtre, il est difficile de dire comment en former ou qui appeler. Le présent dossier voudrait constituer un socle de référence sans apporter de réponses mais en suscitant quelques questions. Nous avons fait appel à des auteurs de cinq pays différents, retenus sur la base de leur expertise.

Enfin, l'étude du sacerdoce ministériel ne marginalise pas le sacerdoce baptismal ou commun<sup>4</sup>. Il n'entre pas dans l'objet de ce cahier, mais j'ai plaisir à citer ce prône d'un curé du XVIII<sup>e</sup> siècle :

Tous les fidèles, qui sont membres vivants de l'Église, participent à ce sacerdoce de Jésus Christ; ils sont donc tous autant de prêtres qui ne s'offrent pas seulement à Dieu par un sacrifice intérieur d'eux-mêmes, mais qui, outre cela, sont unis à Jésus Christ comme souverain prêtre

1 Saint JEAN-PAUL II, Exhortation *Pastores dabo vobis*, 25 mars 1992, n. 11.

2 Entre autres : 1980, 5: *L'autorité de l'évêque*; 1996, 6: *Baptême et ordre*; 2001, 2: *Le diacre*; 2009, 3: *L'action sociale de l'Église*.

3 En 1981, un cahier fut consacré « aux prêtres » (téléchargeable

gratuitement sur [communio.fr](http://communio.fr). <http://tiny.cc/communio-38>

4 Souvent traité dans notre revue, en particulier en 1996, 6 (*Baptême et ordre – L'un et l'autre sacerdoce*). Voir aussi BOURGEOIS 1991 et TORRELL 2011. Voir aussi ici p. 31 l'article de Ch.-A. FOGIELMAN.

et avec le ministre qui le représente sur la terre offrant à Dieu ce grand et redoutable sacrifice de la mort de son fils (cite ensuite 1 Pierre 2, 5)», Prône V (« Qui offre le sacrifice de la messe ? »<sup>5</sup>)

La complexité du dossier apparaît dans un exemple déjà étudié<sup>6</sup> : un verset de l'Épître aux Romains (15,16 : nous citons les mots grecs avant de commenter leur traduction) :

En vertu de la grâce que Dieu m'a faite d'être *leitourgon* du Christ Jésus auprès des païens, *hierourgounta* l'évangile de Dieu, afin que les païens deviennent une offrande agréable, sanctifiée dans l'Esprit saint.

Les deux mots grecs ont donné lieu (en français) à des traductions variées, qui sont déjà une interprétation :

- *leitourgon* : un serviteur (Wiener), un ministre (Vanhoye et Bible de la liturgie), un officiant (BJ et TOB).
- *hierourgounta* : présentant comme un sacrifice (Wiener), accomplissant une œuvre sacrée (Vanhoye), prêtre (BJ), consacré au ministère (TOB).

Le premier mot n'appartient pas à la terminologie liturgique : il peut en effet servir pour toute cérémonie civile. Cependant, relié au second mot comme il l'est dans ce verset, il signifie bien un service cultuel. Quant au verbe *hierourgein* (ici au participe présent), il signifie « offrir des sacrifices », sans préciser si l'auteur de l'action est le prêtre ou le fidèle qui s'adresse à lui. Il faut relever à ce sujet la prudence de *Presbyterorum ordinis*, n. 2 : « assurant le service sacré de l'Évangile ».

## Une remise en cause du sacerdoce ministériel

Les hésitations sur la définition ont entraîné dans les dernières décennies une remise en cause théologique du sacerdoce ministériel, très influencée par les Églises de la Réforme : on peut relever cette remise en cause chez trois auteurs catholiques majeurs, Hans Küng, Joseph Moingt, sj, et Edward Schillebeeckx, op.

**A** • Hans Küng a la position la plus radicale : dans ses livres sur l'Église, à plusieurs reprises, il remet en cause l'origine apostolique du sacerdoce :

L'Église de Corinthe [...] ne connaissait ni presbytres, ni évêques, ni ordination, à l'exception de l'autorité de l'Apôtre, la communauté vivait uniquement de l'apparition spontanée des charismes en son

5 Pierre BADOIRE († 1749), *Quatre années pastorales...* (J.-P. Migne, éd.), Paris, 1844, col. 47.

6 TORRELL 2011, p. 118 ; et surtout

WIÉNER 1962.

7 Ici note de la BJ (due au P. Lyonnet) : « litt. en accomplissant une fonction sacerdotale ».

Éditorial

sein. Néanmoins, et selon le témoignage même de Paul, l'Église de Corinthe était une communauté parfaitement nantie en vue de la Proclamation de la Parole, la collation du baptême, la célébration de la Cène du Seigneur et les autres ministères<sup>8</sup>.

Dans *Prêtre, pour quoi faire?* (1971), il a présenté une synthèse de sa position: le sacerdoce est un service de direction dont l'Écriture et l'histoire nous enseignent la foncière variabilité. L'ordination est un appel général au service ecclésial, adressé par la direction de l'Église. C'est un événement authentiquement spirituel où l'Esprit est invoqué et que l'on peut nommer *ordination*. Mais ce n'est pas un sacrement – on n'en a pas de trace dans l'Écriture.

Cette position repose sur la thèse de l'école bultmanienne (Ernst Käsemann): la communauté chrétienne aurait été dirigée par des charismatiques, c'est-à-dire par des prophètes qui ont transmis, produit et rassemblé des *paroles du Seigneur* (des *logia*), prophétiques et apocalyptiques<sup>9</sup>; dans ce contexte, l'institution d'évêques et de diacres aurait représenté une innovation. Mais on ne peut pas sur la base d'*Éphésiens 2, 20* («apôtres et prophètes») opposer une conception charismatique de l'Église, qui serait celle de Paul, à une conception institutionnelle qui, de Jérusalem, aurait gagné l'Asie Mineure sous l'influence des Pastorales, puis de saint Ignace d'Antioche.

Cette position ne semble pas tenable en termes de critique historique, mais elle a le mérite de nous obliger à mieux mettre en valeur la place de l'Esprit dans l'Église apostolique.

**B** • La position de Joseph Moingt est plus nuancée; il l'a développée dans une série d'articles<sup>10</sup>:

Notre société ne produit plus de prêtres parce qu'elle n'éprouve plus le désir de se reproduire selon le modèle religieux du passé dont ils étaient les acteurs symboliques (p. 224).

À partir de ce constat, Joseph Moingt s'interroge sur les raisons de cet effacement: le vocabulaire sacerdotal fonctionne sur le mode de l'exclusion, interdisant à tous les autres ce dont il fait l'apanage de quelques-uns – comment les laïcs peuvent-ils faire «peuple»?

Il dresse alors une perspective idéale de l'Église future:

8 KÜNG 1968, p. 494.

9 Par exemple, *Luc 6, 22-23*; *Matthieu 25, 113*; *Matthieu 11, 21-24*; *Luc 19, 42-44*; *23, 28-31*.

10 Depuis «L'avenir des ministères dans l'Église catholique», *Revue de droit canonique* 1973, t. 23, p. 291-330 (= *Études* 339, 1973), puis dans plusieurs articles des *Études* (1973-1979).

L'accès au ministère de communauté ne se fait pas par l'insertion dans l'ordre de transmission d'un dépôt, mais par la délégation d'un pouvoir ministériel collectif.

Afin d'assurer le pouvoir autonome d'administration des communautés, il conviendra d'éviter le caractère sacerdotal du ministre de la communauté. Il faut donc envisager des *ministres de l'apostolat* et des *ministres de la communauté*, sédentaires et à temps déterminé.

C • Edward Schillebeeckx se rend bien compte de la nécessité de l'apostolicité. Mais « une ordination absolue en laquelle quelqu'un reçoit l'imposition des mains sans qu'il soit appelé par une communauté déterminée pour être son président est sans aucune valeur » (il s'appuie sur le canon 6 de Chalcédoine en 451<sup>11</sup>).

### La difficulté d'une réponse claire

Deux réponses opposées ont été avancées : en les simplifiant pour un besoin de clarté et en ne retenant que les formes extrêmes de leur expression<sup>12</sup>, on peut les présenter ainsi :

- a) Une définition « verticale » du sacerdoce, caractère attribué au seul prêtre, ordonné pour devenir *un autre Christ*. Avec des nuances, cette définition (qui se réfère traditionnellement à « l'École française ») a encadré la formation du clergé diocésain (surtout en France), du xvii<sup>e</sup> au xx<sup>e</sup> siècle.
- b) Une définition « horizontale », interprétant les textes de Vatican II sur le sacerdoce dans la Constitution *Lumen Gentium* et dans le décret *Presbyterorum Ordinis* : à l'intérieur du sacerdoce commun des baptisés, le presbytérat est ministériel. Le prêtre exerce des fonctions, éminentes et nécessaires, au sein du Peuple de Dieu.

Ces deux définitions sont opposées dans leurs formes extrêmes et la situation réelle n'est pas bipolaire. Mais le contraste entretient une identité des ministères ordonnés floue, ce qui ne contribue pas à les rendre attractifs.

Sans prétendre apporter de réponses, nous avons essayé d'ouvrir le dossier de manière technique – il s'agit de proposer des matériaux pour une réflexion ultérieure.

En premier lieu<sup>13</sup>, nous avons pensé utile de rappeler le sens du sacerdoce de l'Ancienne Alliance qui sert de point de référence à l'*Épître aux Hébreux*

11 Le concile de Chalcédoine (451) c. 6 est repris dans presque toutes les anciennes collections latines (voir. Friedberg, I c. 256 note 2 ad D. LXX) et par GRATIEN (dans la forme de l'*Hispana*) dans son Décret c. I D. LXX et, bien entendu, dans

toutes les collections orientales.

12 Nous revenons plus loin sur ce point.

13 Étienne VETÖ, « Sacerdoce de l'Ancienne Alliance et sacerdoce de la Nouvelle Alliance », pp. 21 et sv.

**Éditorial** ● pour déterminer le sacerdoce du Christ, ainsi que d'analogie pour certains Pères de l'Église dans leur réflexion sur les ministres chrétiens. Une étude détaillée d'*Exode* 19, 6 vient compléter cette analyse<sup>14</sup> : moyennant une long détour imposé par l'état du texte à sa disposition, la tradition chrétienne a abouti à une position remarquablement comparable à celle du texte massorétique, qui semble bien être la notion de participation qui exprime bien la nature du « sacerdoce » baptismal : le baptisé participe du sacerdoce du Christ – et c'est là un élément de la configuration au Christ dans laquelle consiste le salut – mais ne possède pas de sacerdoce propre car celui-ci n'est conféré qu'en vue de l'exercice d'un ministère.

La *Lettre de Clément aux Corinthiens* est un document exceptionnel<sup>15</sup>. Complétée par la première *Lettre de Pierre* et la *Lettre aux Hébreux*, elle fournit le cadre primitif de l'organisation hiérarchique et ministérielle dans une communauté chrétienne à l'âge apostolique.

L'étude des rituels d'ordination<sup>16</sup> est importante pour comprendre comment l'Église a perçu qu'une fonction liturgique se dégage pour des « anciens » dès la fin du 1<sup>er</sup> siècle. Une évolution contrastée aboutit au rituel actuel, encore perfectible.

Un important document de la Congrégation pour la doctrine de la foi a récemment exposé le rapport entre dons hiérarchiques et dons charismatiques :

La nécessité de surmonter toute opposition stérile ou toute juxtaposition extrinsèque entre ces dons [les dons hiérarchiques et les dons charismatiques] est exigée par l'économie même du salut, laquelle inclut une relation intrinsèque entre les missions du Verbe incarné et celles du Saint-Esprit<sup>17</sup>.

Il nous a paru utile de rappeler comment le cardinal Congar avait déjà exploré cette piste :

« Les ministères institués supposent et engagent des charismes » (Congar<sup>18</sup>).

## Une identité multiple

Pour comprendre l'identité du prêtre, peut-être convient-il de se pencher sur l'image idéale qui a pu en être donnée<sup>19</sup>. « Le Concile de

14 Ch.-A. FOGIELMAN, « Royaume de prêtres (Ex 19, 6) : une théologie de la participation », pp. 31 et sv.

15 Stefan HEID, « Rome sur les origines du presbytérat », pp. 40 et sv.

16 J.-R. ARMOGATHE, « Les rituels d'or-

dination presbytérale », pp. 51 et sv.

17 *Juvenescit Ecclesia*, n. 11.

18 Pablo ARTEAGA, « Charisme et presbytérat. L'approche d'Yves Congar », pp. 67 et sv.

19 Une utile documentation dans COPPENS, 1970.

Trente n'a pas tracé de modèle idéal et complet de vie sacerdotale<sup>20</sup> : ce jugement d'un grand historien du Concile est important, mais la tradition catholique ne l'a pas partagé : dans la lente mise en place des « séminaires », un « idéal tridentin » a prévalu. Il a recouvert, d'ailleurs, deux modèles distincts.

Une importante partie du clergé mondial a été formée (depuis le XIX<sup>e</sup> siècle) par des Sociétés de prêtres (Sulpiciens, Lazaristes) s'inspirant d'une théologie du sacerdoce attribuée à l'« École française » du XVII<sup>e</sup> siècle<sup>21</sup>. La pratique des *Examens particuliers*, mis en forme dans les milieux sulpiciens et publiés en 1690 par Louis Tronson, a profondément marqué la formation des séminaristes en France, au Québec, en Indochine, jusqu'au milieu du XX<sup>e</sup> siècle (pendant plus de deux siècles, dans tous les séminaires sulpiciens du monde, on se réunissait à la chapelle avant le repas de midi pour écouter le supérieur lire l'un des deux cents « examens » publiés par L. Tronson).

Dans la tradition « française », l'ordination confère un *status*, un « état ». Or le mot, chez Bérulle, est ambigu : il désigne bien une réalité éternelle, mais le fondateur de l'Oratoire français entend aussi une manière d'être durable (*habitus*) aussi bien qu'un statut social (*status*<sup>22</sup>). En retenant le premier sens, les formateurs de prêtres ont insisté sur la conformation au Christ, *sacerdos alter Christus*<sup>23</sup>. Le « bon prêtre » est alors présenté comme un modèle de vie consacrée<sup>24</sup>, il est ordonné de manière particulière « pour la sainteté<sup>25</sup> ». Ce modèle ne manque pas de grandeur et a formé des générations de saints prêtres. Le danger est de mettre le prêtre « au dessus » des fidèles ; mais, comme Augustin le rappelle fortement, la prééminence du ministre, son *praeesse*, n'a de sens que pour un *prodesse*, un service<sup>26</sup>. Le prêtre est ordonné à la fois « par » et « à » la communion. Le prêtre ne doit pas oublier que le lavement des pieds occupe dans le Quatrième Évangile la place de l'institution eucharistique dans les Synoptiques.

Ce risque de « cléricisme » entraîne une réaction de type *donatiste* : la sainteté du ministre, perçu comme « venant d'en-haut », serait nécessaire pour qu'il puisse être le « médiateur » entre Dieu et les fidèles. C'est ce que soutenait le donatiste Parménien († 391) : les évêques doivent être sans tache, pour transmettre aux hommes le don de Dieu.

20 H. JEDIN in *Sacerdoce et célibat*, 1971, p. 127.

21 On lira la synthèse de KRUMENACKER, 1998.

22 ORCIBAL 1965, pp. 85-91.

23 GOICHOT 1975.

24 L. TRONSON, *Examens particuliers sur divers sujets propres aux ecclésiastiques et à toutes les personnes qui veulent s'avancer dans la perfection*, 1690. Voir GOICHOT, 2005 ; GILBERT, 2018.

25 Dans une abondante littérature, retenons l'ouvrage (presque caricatural) du cardinal autrichien J. B. KATSCHTHALER (1832-1914), *Die dem katholischen Priester gebührende Ehre*, 1905 [le prêtre est plus grand que Jésus Christ, puisqu'il le fait venir sur l'autel].

26 « Qu'il comprenne qu'il n'est pas évêque, celui qui veut commander (*praeesse*) sans servir (*prodesse*) », Cité de Dieu XIX, 19 (BA 37, p. 136).

Éditorial ● Augustin refuse cette idée : même saint Paul, dit-il, ne s'est pas présenté comme « médiateur<sup>27</sup> ».

On sait que Jacques Maritain a dénoncé dans « l'École française » la source du cléricalisme, cette pathologie propre au clergé (dont il a tant souffert<sup>28</sup>). Il récuse (avec le cardinal Journet, d'ailleurs) une tradition thomiste (récente, surtout développée par le P. Garrigou Lagrange) pour qui le constitutif formel du sacerdoce est la grâce d'union hypostatique. Ce qui fait le prêtre, pour Maritain, est sa fonction sacerdotale qui est sacramentelle. Une fine révision de la thèse de Maritain en a montré les limites (et le risque de « fonctionnalisme »), tout en indiquant le chemin à suivre<sup>29</sup>.

Une autre formation, néanmoins, a été proposée dans la tradition de Charles Borromée (1538-1584). Le prêtre borroméen est ordonné pour l'apostolat. Le saint archevêque de Milan précise bien dans ses *Règles* que le prêtre n'est pas ordonné pour lui-même mais pour le service des fidèles : c'est par la prédication et les sacrements qu'il se sanctifie<sup>30</sup>. En un sens, cette formation, qui a prévalu en Italie et en Europe centrale, répond au désir de Maritain en évitant une identification hasardeuse au Christ Tête. Mais la tradition borroméenne comporte elle aussi des dangers, elle a pu se dégrader, en insistant sur la connaissance de la théologie morale (pour les confessions) et du chant grégorien (pour l'office). Le point extrême, d'une certaine manière, fut atteint au Synode de Pistoia (1786) où l'utilité sociale de l'Église fut présentée comme essentielle, le prêtre sanctifiant les fidèles par l'instruction et l'administration des sacrements. Le modèle borroméen, dans son intuition originelle, mérite cependant d'être accueilli.

## Un retour à l'essentiel : le sacrement

Épiscopal, presbytéral, diaconal : selon leur état, ces ministères ont en commun le sacrement de l'ordre, ceux qui sont appelés sont marqués comme d'un sceau (*sphragis*) sacramentel. Cette doctrine a une longue histoire, d'une grande richesse<sup>31</sup>. Mais il faut reconnaître que, pour ce sacrement, elle n'a que rarement été développée par le magistère : les occurrences portent sur le baptême<sup>32</sup>, éventuellement la confirmation et l'ordre<sup>33</sup>, et ne disent rien sur la spécificité de la marque sacramentelle ni sur une interprétation ontologique ou fonctionnelle du sacerdoce. Vatican II n'a guère avancé là-dessus : si la Constitution *Lumen Gentium* parle bien du « caractère

27 *Contre Parménien*, II, 8, 16.

28 MARITAIN 1971.

29 MARGÉLIDON 2018.

30 *Acta Ecl. Mediol.*, Milan, 1846, t. 2, pp. 1005 et 1007.

31 LE GUILLOU 1981, résumant deux articles importants : GARRIGUES, LE GUILLOU 1975 et GARRIGUES, LE

GUILLOU, RIOU 1971 ; CONGAR 1971.

32 INNOCENT III, en 1201 (DS 781, FC 686)

33 Concile de Florence (1439), décret pour les Arméniens (DS 1313, FC 661) ; Concile de Trente (1547), décret sur les sacrements, canon 9 (DS 1609, FC 670).

sacré», c'est à propos de l'épiscopat (n. 21), tandis que le décret *Presbyterorum Ordinis* (n. 2) semble tourner la difficulté en déclarant :

Le sacerdoce des prêtres, s'il repose sur les sacrements de l'initiation chrétienne, est cependant conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne (renvoyant ici à *Lumen Gentium*, n. 10).

Cependant, depuis le Concile, par de nombreux enseignements, saint Jean-Paul II<sup>34</sup> et Benoît XVI<sup>35</sup> ont contribué à compléter les traits de l'identité sacerdotale.

### Une identité paradoxale

Rien n'est simple, et cette identité doit trouver son point d'équilibre en maintenant deux dimensions : une dimension christologique et une dimension eschatologique, équilibre profondément paradoxal. Ce paradoxe se retrouve d'ailleurs dans tout sacrement et dans toute la vie du chrétien. C'est pourquoi la recherche de l'identité du prêtre passe par le détour d'une réflexion sur le sacrement<sup>36</sup>.

Il convient de revenir à l'essentiel : il n'y a qu'un seul prêtre, le Christ :

Il y a assurément "une physionomie essentielle du prêtre qui ne change pas : en effet, le prêtre de demain, non moins que celui d'aujourd'hui, devra ressembler au Christ<sup>37</sup>".

Mais les Écritures attestent qu'Il a eu le souci de prolonger dans l'histoire son ministère auprès des hommes : les Douze, les disciples et les premières communautés chrétiennes portent témoignage de cette volonté.

Le ministre ordonné témoigne, selon son état, de cette présence du Christ et de son absence : ainsi le sacerdoce ministériel est-il à la fois christologique et eschatologique.

*Alter Christus* : l'interprétation théologique de l'expression est délicate. Tout baptisé est « alter Christus » *in aeternum*, comme le rappelait déjà, en 1920, dom Marmion<sup>38</sup> :

34 Ses *Lettres* annuelles aux prêtres se retrouvent en ligne, avec un moteur de recherche, sur le site [marieimeredespretres.org](http://marieimeredespretres.org)

35 Une anthologie commode de ses interventions a été éditée par Traditions monastiques en 2011.

36 Ouvrage fondamental de MENKE 2018<sup>3</sup> et dans ce cahier l'article de S. DEL CURA ELENA, pp. 99 et sv.

37 *Pastores dabo vobis*, n. 5 (citant l'Angelus du 14 janvier 1990).

38 *Le Christ, vie de l'âme. Conférences spirituelles*, Paris 1920, p. 66.

## Éditorial

*Christianus, alter Christus*: “Le chrétien est un autre Christ”. C’est bien la définition du chrétien qu’a donnée, sinon en propres termes, du moins en expression équivalente, toute la tradition. “Autre Christ”, parce que le chrétien est d’abord, par la grâce, enfant du Père céleste et frère du Christ ici-bas, pour être son cohéritier là-haut; “autre Christ”, parce que toute son activité – pensées, désirs, actions – plonge sa racine dans cette grâce, pour s’exercer suivant les pensées, les désirs, les sentiments de Jésus, et en conformité avec les actions de Jésus: *ayez en vous les sentiments qui furent ceux du Christ Jésus (Philippiens II, 5)*.

Lorsque le cardinal Mercier, en 1934, applique cette expression au prêtre, *sacerdos alter Christus*, il l’appelle prudemment «une sorte d’adage théologique par lequel la tradition chrétienne exprime son sentiment sur le sacerdoce<sup>39</sup>». En réalité, avant cette date, l’expression ne s’est guère trouvée que dans les écrits de Pie X<sup>40</sup>, Benoît XV<sup>41</sup> et Pie XI<sup>42</sup>. De façon générale, elle est utilisée sur un mode exhortatif: le prêtre doit se comporter comme un autre Christ.

L’article de João Paulo de M. Dantas<sup>43</sup> montre comment le magistère romain a été appelé à préciser cette expression: non plus *autre Christ*, mais agissant *in persona Christi capitis*, «dans la personne du Christ comme Tête». Cette dimension christologique est fondamentale pour permettre à la communauté d’être chrétienne. Sans la pénitence et l’eucharistie, une communauté ne peut être chrétienne que de désir (les chrétiens japonais); le ministre ordonné lui permet de s’assembler avec le Christ, soit par la participation ministérielle de l’évêque et du prêtre, soit par le service du diacre<sup>44</sup>:

On ne doit donc pas considérer le sacerdoce ordonné comme s’il était antérieur à l’Église: il est entièrement au service de l’Église elle-même; mais il ne doit pas non plus être envisagé comme postérieur à la communauté ecclésiale, comme si celle-ci pouvait être comprise comme étant déjà constituée sans ce sacerdoce<sup>45</sup>.

### En guise de conclusion ...

«Il reviendra dans la gloire»: l’acclamation du pain et du vin consacrés rappelle l’absence du Maître dont on attend le retour. La célébration eu-

39 MERCIER 1934, p. 143.

40 *E supremi apostolatus*, ASS 36 (1903-1904) p. 135 et *Haerent animo*, ASS 41 (1908), p. 569.

41 *Discours aux curés de Rome*, AAS 11 (1919), p. 113 et *Lettre à l’épiscopat tchécoslovaque*, AAS 13 (1921), p. 555.

42 «Le prêtre, comme avec raison on a coutume de le dire, est vraiment un autre Christ, parce qu’il continue en quelque

manière Jésus-Christ lui-même», PIE XI, Encyclique *Ad Catholici Sacerdotii* (les italiques sont nôtres), 1935.

43 João Paulo de M. DANTAS «L’expression *in persona Christi capitis* et l’identité sacerdotale», pp. 79 et sv.

44 Les précisions sont apportées par DUPONT-FAUVILLE 2018.

45 *Pastores dabo vobis*, n. 16.

charistique est le lieu par excellence de ce mémorial. Mais le célibat (des évêques en Orient et en Occident, de tous les prêtres en Occident) en est le signe concret (*Matthieu* 19, 12). L'abstention volontaire de l'exercice de la sexualité qui, selon la tradition chrétienne, est ordonnée à la reproduction, constitue le plus fort de l'espérance de la Parousie, ce retour du Seigneur souvent oublié par nos communautés<sup>46</sup>.

Il s'agit d'un signe prophétique. Comme dans toute action prophétique, la distinction entre la personne et la fonction est évidemment abyssale :

Il faut qu'il y ait à la base ce fossé béant entre le ministère et la personne, qui exclut à jamais toute identification de l'un avec l'autre, pour que soit conféré l'Esprit saint qui donne à l'autorité sa liberté de parole (*parrhésie*), et non seulement assure objectivement le bon déroulement des fonctions sacerdotales et garantit que le magistère et le gouvernement sont bien absolus, mais rend également supportable le fardeau du ministère divin<sup>47</sup>.

Le prêtre diocésain ne suit pas une « règle », sa vie n'est pas ordonnée dans une « constitution » : autrement difficile, autrement risqué, d'une certaine manière, de n'avoir comme seule règle que la plus étroite conformation « aux sentiments qui furent ceux du Christ Jésus » (*Philippiens* 2, 5). Il serait trop long de développer ici la portée des engagements pris à l'ordination.

D'une certaine manière, la préface de la messe chrismale peut suggérer ce que nous omettons : la dignité du « sacerdoce royal » de tous les baptisés et l'« exception », au sens étymologique du mot, de ceux qui participent de son ministère. Le signe n'est pas extérieur : il est la vie même de ceux qui sont *choisis* :

Par l'onction de l'Esprit Saint, tu as établi ton Fils unique prêtre de l'Alliance nouvelle et éternelle ; et tu as voulu que son unique sacerdoce demeure vivant dans l'Église. C'est lui, le Christ, qui donne à tout le peuple racheté la dignité du sacerdoce royal ; c'est lui qui choisit, dans son amour pour ses frères, ceux qui, recevant l'imposition des mains, auront part à son ministère. Ils offrent en son nom l'unique sacrifice du salut à la table du banquet pascal : ils ont à se dévouer au service de ton peuple pour le nourrir de ta Parole et le faire vivre de tes sacrements ; ils seront de vrais témoins de la foi et de la charité, prêts à donner leur vie comme le Christ pour leurs frères et pour toi.

« Pour leurs frères et pour toi » : le prêtre est pour, avec et dans une communauté :

46 Voir le numéro de *Communio* sur *La seconde venue du Christ* (219, 1, 2012).

47 BALTHASAR 2016, II, 1 (« L'état sacerdotal »), p. 245.

**Éditorial** ● Les dons hiérarchiques propres du sacrement de l'Ordre, dans ses différents degrés, sont distribués pour que, dans l'Église comme communion, aucun fidèle ne soit jamais privé de l'offre objective de la grâce des sacrements, de l'annonce normative de la Parole de Dieu et de la sollicitude de ses pasteurs<sup>48</sup>.

Jean-Robert Armogathe

Annexe: *L'Office du sacerdoce de Notre Seigneur Jésus-Christ*<sup>49</sup>

En 1822, Mgr Plessis, archevêque de Québec, interdit dans son diocèse la célébration de la fête du Sacerdoce de Jésus Christ, que Rome venait de refuser d'approuver. Bien qu'officiellement introduite en 1777 par Mgr Briand (1715-1794), cette fête représente un héritage des Sulpiciens dont l'influence pastorale et spirituelle fut forte en Nouvelle-France à partir de la fondation de Montréal. Les disciples d'Olier, qui l'avaient instituée dans leurs maisons dès le milieu du XVII<sup>e</sup> siècle, avaient continué de faire usage dans leurs séminaires de la messe et de l'office composés pour cette solennité en dépit de l'opposition manifestée par la congrégation des Rites dès 1660. Cette double condamnation romaine, à près de deux siècles d'intervalle, invite à s'interroger sur le contenu des offices, comme sur la diffusion de la spiritualité sacerdotale de l'École béruillienne entre XVII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècle.

### Bibliographie

- Hans Urs von BALTHASAR, 2016, *L'état de vie chrétien*, éd. Johannes Verlag, Paris.
- Daniel BOURGEOIS, 1991, *L'un et l'autre sacerdoce*, Paris, Desclée.
- Paul F. BRADSHAW, 1988, *Rites of Ordination. Their History and Theology*, Londres, SPCK.
- Erio CASTELLUCCI, 2015, «Modelli di ministero sacerdotale nella storia» *Pistis & Praxis: Teologia e Pastorale*, 7, 2, pp. 285-308.
- Y.-M. CONGAR, 1971, «Quelques problèmes touchant les ministères», *Nouvelle Revue Théologique*, pp. 785-800.
- Joseph COPPENS, 1970, *Le sacerdoce chrétien. Ses origines et son développement*, Leyde, Brill.
- Joseph Coppens, éd., 1971, *Sacerdoce et célibat. Études historiques et théologiques*, Gembloux-Louvain, Duculot-Peeters.

48 *Juvenescit Ecclesia* n. 14.

49 Bernard DOMPNIER, «L'office du sacerdoce de Notre Seigneur Jésus-Christ entre Paris, Québec et Rome. Le com-

plexe cheminement d'une innovation liturgique (XVII<sup>e</sup>-XIX<sup>e</sup> siècle)», *133<sup>e</sup> congrès national des sociétés savantes*, 2008, Québec, Canada, pp.133-154.

- Denis DUPONT-FAUVILLE, 2018 «Les inflexions du motu proprio *Omnium in mentem*», *Communio* 43, 3-4, pp. 181-186.
  - J.-M. GARRIGUES, M.-J. LE GUILLOU, 1975, «Statut eschatologique et caractère ontologique de la succession apostolique», *Revue Thomiste*, pp. 395-417.
  - J.-M. GARRIGUES, M.-J. LE GUILLOU, A. RIOU, 1971, «Le caractère sacerdotal dans la tradition des Pères grecs», *Nouvelle Revue Théologique*, pp. 801-820.
  - David GILBERT, 2018, «Le grand secret de la vocation». *Louis Tronson (1622-1700)*, Paris, Honoré Champion.
  - Émile GOICHOT, 1975, «Sacerdos alter Christus. Modèle spirituel et conditionnement social dans les Examens particuliers», *Revue d'histoire de la spiritualité*, p. 73-98.
  - Émile GOICHOT (éd. R. Heyer), 2005, *Les Examens particuliers de M. Tronson. Essai sur la formation du prêtre «classique»*, P.U. Strasbourg.
  - Yves KRUMENACKER, 1998, *L'École française de spiritualité. Des mystiques, des fondateurs, des courants et leurs interprètes*, Paris, Cerf, 660 p.
  - Hans KÜNG, 1968, *L'Église*, Paris, DDB (on lira sur le site de France catholique le compte-rendu où le P. Louis Bouyer exprime sa «sympathie désappointée»).
  - M.-J. LE GUILLOU, 1981, «Le caractère sacerdotal», *Communio* VI, 6, pp. 39-42.
  - Ph.-M. MARGÉLIDON, 2018, «La théologie du sacerdoce et la critique du cléricalisme chez J. Maritain», *Questions disputées autour du sacrement de l'ordre*, Artège-Lethielleux, Paris, pp. 123-140.
  - Jacques MARITAIN, 1971, «À propos de l'École française», in *Œuvres complètes*, t. 13, Fribourg-Paris, pp. 113-1141 (1<sup>re</sup> éd. dans la *Revue thomiste*, 1971). L'article est reproduit comme premier complément à *De l'Église du Christ*.
  - Karl-Heinz MENKE, 2018<sup>3</sup>, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Ratisbonne, Pustet (un ouvrage fondamental).
  - D. J. MERCIER, 1934, *La vie intérieure*, Louvain.
  - Jean ORCIBAL, 1965, *Le cardinal de Bérulle. Évolution d'une spiritualité*, Paris, Cerf.
  - Pierre POURRAT (1871-1957), 1931, *Le sacerdoce, doctrine de l'école française*, Paris, Bloud et Gay.
  - Jean-Pierre TORRELL, 2011, *Un peuple sacerdotal. Sacerdoce baptismal et ministère sacerdotal*, Paris, Cerf.
  - Claude WIÉNER, 1962, «Hierourgein (Rm 15,16)» *Studiorum Paulinorum Congressus*, Rome, t. 2, pp. 399-404
- Sur Alter Christus:**
- R. GERARDI, «"Alter Christus": la Chiesa, il cristiano, il sacerdote», *Lateranum* 47, 1981, pp. 111-23.
  - L. GUARNIERI, *L'alter Christus*, Rome, 1929.
  - D. JORIO, *Sacerdos alter Christus. De instructione pro scrutinio ad ordines peragendo commentarius*, Rome, 1933.
  - C. MATTEIS, «Alter Christus». *Spunti biblico-letterari (con esempi) per chierici e sacerdoti*, Pinerolo, 1952.
  - RHAUDENSES (pseudonyme de Giustino BORGONOVO), *Sacerdos alter Christus. Corso di esercizi al clero*, Milan, 1954.

Hans Urs  
von Balthasar



## Pourquoi suis-je devenu prêtre ? <sup>1</sup>

**P**ourquoi suis-je devenu prêtre ? Je ne saurais le dire. Je n'ai pas vraiment voulu devenir prêtre. Mais c'est ce qui est arrivé.

Dans les instructions « pour l'élection d'un état », saint Ignace distingue « trois temps dans lesquels on peut faire une bonne et sage élection » : « Le premier temps est lorsque Dieu, notre Seigneur, meut et attire tellement la volonté que, sans douter ni pouvoir douter, l'âme pieuse suit ce qui lui est montré, comme le firent saint Paul et saint Matthieu, en suivant Jésus-Christ, notre Seigneur ».

Or, je ne sais comment, l'opinion s'est répandue que ce « premier temps » est tel qu'il est réservé aux « âmes supérieures », tandis que les âmes ordinaires doivent se contenter du deuxième ou encore mieux du troisième temps, un « temps tranquille où l'âme n'est pas agitée de divers esprits et fait usage de ses puissances naturelles, librement et tranquillement ».

On pourrait cependant regarder les choses autrement et c'est ce que fait saint Paul lorsqu'il écarte toute participation à l'égard de sa vocation d'apôtre :

Annoncer l'Évangile n'est pas un motif d'orgueil pour moi, c'est une nécessité qui s'impose à moi : malheur à moi si je n'annonce pas l'Évangile ! Si je le faisais de moi-même, j'aurais droit à un salaire ; mais si j'y suis contraint, c'est une charge qui m'est confiée. Quel est donc mon salaire ? C'est d'offrir gratuitement l'Évangile que j'annonce, sans user des droits que cet Évangile me confère (1 Corinthiens 9, 16-18).

Celui qui a choisi le sacerdoce selon le « troisième temps » l'a choisi pour lui-même et a pu considérer les raisons pour lesquelles il l'a fait : il a pu mesurer par avance la hauteur des valeurs à suivre et la profondeur de son indignité, le caractère urgent de l'appel et la grâce qui l'attirait. Il est entré au Séminaire au terme d'une évolution qui l'a conduit à une maturité intérieure certaine, à une connaissance expérimentale assurée.

Thème

<sup>1</sup> Texte paru dans : *Por qué me hice sacerdote? Encuesta dirigida por Jorge y*

*Ron Maria Vala*, Sígueme, Salamanca, 1992, pp. 13-15 (1<sup>re</sup> éd. : 1959).

Mais quand Levi s'est levé de sa table de publicain, à l'appel du Seigneur, il était ignorant comme un nouveau-né. Il ne savait pas ce qui lui arrivait. Et le sage rabbin que le rayon de la grâce fit tomber de cheval a reconnu son ignorance : « Seigneur, que veux-tu que je fasse ? ». Il pourrait ainsi sembler que le « premier temps » soit destiné à ceux qui ignorent tout et, bien entendu, à ceux pour qui il convient de ne rien examiner au préalable et de ne pas se glorifier d'aucune décision propre.

Les deux apôtres, Matthieu et Paul, ont acquis depuis lors beaucoup de « gloire » pour leurs actions, mais tout a commencé pour eux par une humiliation radicale. De rien, rien ne peut sortir. Cette expérience personnelle de dépouillement a fini chez Paul par constituer tout son enseignement en ce qui concerne les œuvres et la grâce, la Loi et l'Évangile ; et il en fut de même pour l'expérience de Matthieu, qui lui permit de confronter l'Ancien et le Nouveau Testament avec une clarté aiguë et sans compromission.

Aujourd'hui, plus de trente ans plus tard, je pourrais retrouver, dans ce sentier d'un bois touffu de la Forêt Noire, près de Bâle, l'arbre auprès duquel j'ai senti comme un éclair. J'étudiais alors la germanistique, et je suivais une retraite d'un mois pour des étudiants laïcs. Dans ce milieu, on tenait vraiment pour un malheur qu'on puisse désertir pour aller étudier la théologie. Pourtant ce ne furent ni la théologie ni le sacerdoce qui se présentèrent à mes yeux, mais seulement ceci : tu n'as rien à choisir, tu as été choisi, tu n'as besoin de rien, on a besoin de toi, tu n'as pas à faire de projet, tu es une tesselle dans une mosaïque qui existe déjà.

*Hans Urs  
von Balthasar*

Il n'y avait plus qu'« à tout quitter et le suivre », sans faire de plans, sans désirs, sans attentes ; tout simplement me tenir tranquille, en attendant de voir à quoi je pourrai servir. Et il en fut ainsi depuis lors.

Cependant, si je pensais que Dieu m'avait installé dans une sécurité, me donnant une mission spéciale, à tout moment il pouvait se révéler évident qu'Il était libre de tout changer de tout au tout, même contre l'avis et les habitudes de son instrument. Le plus surprenant fut que cette loi de vie, qui nous brise et en nous brisant nous guérit (comme la jambe cassée de saint Ignace), m'est apparue immédiatement comme une règle de vie invisible. La même chose a dû se produire avec cet impatient de Saul.

« Qu'est-ce que tout cela à voir avec le sacerdoce ? ». Peut-être rien, peut-être beaucoup. Peut-être rien, parce que si au début j'avais eu connaissance de l'existence des instituts séculiers, j'aurais peut-être trouvé une solution possible dans le travail séculier. Peut-être beau-

coup, parce qu'une Providence m'a mené tout droit au sacerdoce. Et qu'au moment de l'ordination, elle me fit comprendre que le sacerdoce était exactement cette manière d'être disponible, cette promptitude à me laisser mener de n'importe quelle façon au service de Dieu et de son Église. C'est ce qui m'a conduit, non sans audace, à mettre sur l'image de ma première messe les paroles du Canon romain : *Benedixit, fregit, deditque* (« il bénit, rompit et donna »), paroles compréhensibles pour peu de lecteurs et dont pendant longtemps les conséquences ne me furent guère apparentes. Cela me parut alors un moyen discret d'assimiler le sort du serviteur à celui du Seigneur, de sorte que personne n'ait besoin de prêter la moindre attention au premier.

*(Traduit de l'allemand par Jean-Robert Armogathe. Titre original: Warum ich Priester wurde?)*

*Hans Urs von Balthasar, prêtre suisse catholique (1905-1988), est sans doute le plus grand théologien du xx<sup>e</sup> siècle. Son œuvre la plus importante est une trilogie : La gloire et la croix, la dramatique divine, la théologique, qui est publiée entre 1961 et 1987. Il n'est pas convié à participer au concile Vatican II mais son apport est peu à peu reconnu, il reçoit le prix Paul VI de théologie et le pape Jean-Paul II le nomme cardinal quelques jours à peine avant sa mort en 1988.*

Thème

## Sacerdoce de l'Ancienne Alliance et sacerdoce de la Nouvelle Alliance



Étienne  
Vetö

Le sacerdoce lévitique et aaronique sert de point de référence à l'Épître aux Hébreux pour déterminer le sacerdoce du Christ, ainsi que d'analogie pour certains Pères de l'Église dans leur réflexion sur les ministres chrétiens<sup>1</sup>. Il semble donc difficile de développer une pleine compréhension du sacerdoce de la Nouvelle Alliance – sacerdoce baptismal et sacerdoce ministériel – sans étudier celui de l'Ancienne Alliance et sans chercher à définir l'articulation des deux<sup>2</sup>. Ce sera l'objectif de la présente étude.

Il s'agit d'une question qui touche à la nature du sacerdoce. Cependant, elle met aussi en jeu le problème des relations entre l'Église et le peuple d'Israël. Ces dernières décennies la théologie chrétienne sur ce point a été considérablement renouvelée, approfondie, parfois corrigée, et offre des notions nettement plus précises. L'une de celles-ci, la clef de notre réflexion, est celle d'*accomplissement* : si Jésus est venu accomplir la Loi et les prophètes (*Matthieu 5,17*), si la Nouvelle Alliance est l'accomplissement de l'Alliance faite avec Israël, alors le sacerdoce de la Nouvelle Alliance sera l'accomplissement de celui de l'Ancienne Alliance. Or trois aspects principaux sont à prendre en compte pour en avoir une juste saisie. D'une part, accomplissement ne signifie pas destruction de ce qui est accompli mais plutôt déploiement. D'autre part, il ne s'agit pas de n'importe quel déploiement mais d'un renouvellement messianique et eschatologique. Enfin, paradoxalement, l'accomplissement peut présenter des incomplétudes : de fait, la Nouvelle Alliance est blessée par la « partition des chemins » entre l'Église et le peuple élu et, plus profondément, elle est en attente de sa réalisation complète lors de la Parousie.

Nous commencerons par une présentation du sacerdoce lévitique-aaronique (1). Puis nous examinerons quelques aspects du sacerdoce de la Nouvelle Alliance à la lumière des trois dimensions de l'accomplissement véritable : un sacerdoce qui déploie le sacerdoce de l'Ancienne Alliance (2), un sacerdoce messianiquement renouvelé (3), un sacerdoce en attente de plénitude (4).

1 Voir J.-M. TILLARD, « La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien », *NRT* 95/5 (1973), p. 505-509.

2 Dans le cadre de la présente étude il ne

sera pas possible de prendre en compte les différentes conceptions du sacerdoce selon les confessions chrétiennes. Nous nous concentrerons sur la doctrine catholique.

## 1. Le sacerdoce lévitique-aaronique<sup>3</sup>

Le sacerdoce tel qu'il est présenté dans l'Ancien Testament a beaucoup évolué. Il n'y a pas de prêtres dans le peuple d'Israël au temps des patriarches mais ce sont les pères de famille ou les anciens de la tribu qui exercent les fonctions rituelles. Avec la sédentarisation apparaissent des sanctuaires dont les premiers prêtres (*kohanim*) ont la charge (voir *Nombres* 1,53; *Juges* 18,30; *1 Samuel* 1,3b; *1 Rois* 12,32). La tribu de Lévi est mise à part et en celle-ci la famille d'Aaron exerce plus particulièrement le sacerdoce, assistée par les autres lévites (voir *Nombres* 1,48-54; 3,1-13; 16,1-22). En outre, on passera progressivement de sanctuaires multiples à l'usage exclusif du Temple de Jérusalem.

Les fonctions des prêtres sont variées. La bénédiction de la tribu de Lévi par Moïse en offre une synthèse: « Ton Toumim et ton Ourim appartiennent à l'homme qui t'est fidèle [...]. Ils ont gardé ta parole, ils veillent sur ton alliance, ils enseignent tes coutumes à Jacob, ta Loi à Israël; ils présentent le parfum à tes narines, l'offrande totale sur ton autel » (*Deutéronome* 33,8-10). Les prêtres exercent donc une fonction oraculaire: ils aident à connaître et à suivre la volonté de Dieu (voir *Juges* 18,5; *1 Samuel* 23,2; 30,7s). Ils ont aussi un rôle important d'enseignement qui touche à l'instruction et à la jurisprudence. En ce sens, la Torah leur est confiée (voir *Osée* 4,4s; *Malachie* 2,7). Cette dimension va croissant dans un premier temps mais à l'époque postexilique les *kohanim* y sont concurrencés par les scribes et les docteurs de la Loi. Enfin, les prêtres sont liés au culte. Au départ les rois aussi offraient des sacrifices, comme l'ont fait David et Salomon, mais cette fonction sera de plus en plus réservée comme rôle principal des prêtres (voir *2 Chroniques* 26,18). Les prêtres « s'approchent de Dieu » (*Exode* 19,22; 28,35; *Lévitique* 21,17), se « tiennent en sa présence ».

Signalons deux autres fonctions. Le prêtre est celui qui donne la bénédiction au nom de Dieu (voir *Nombres* 6,22-27; *Deutéronome* 10,8; 21,5; *1 Chroniques* 23,13). Il veille aussi sur les distinctions et les passages entre impur et pur et entre profane et saint, afin de permettre au peuple d'approcher du Dieu saint et de répondre à sa propre vocation à la sainteté (voir *Lévitique* 10,10).

3 Cette première section s'appuie principalement sur l'étude d'A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Paris, 1980, p. 34-54, ainsi que sur les entrées de dictionnaires suivantes: J. Bergman, H. Ringgren, W. Dommershausen, « *kohen* », G.

J. Botterweck, H. Ringgren, H.-J. Fabry (ed.), *Theological Dictionary of the Old Testament*, Grand Rapids (Mi), 1977, VII, p. 60-75; Y. Simoens, « Sacerdoce. A. Théologiebiblique », J.-Y. Lacoste (dir.), *DCTh*, Paris, 1998, p. 1023-1024.

Thème

Au fond les prêtres et les lévites jouent un rôle de médiateur. Ils ne représentent pas Dieu, mais ils « représentent la communauté lorsqu' [ils] officie [nt] pour tous » (*Nombres* 16,15). Il existe un certain contact immédiat de chacun avec Dieu car dans la plupart des rites chaque Israélite offre lui-même son sacrifice. Il a néanmoins besoin du prêtre pour entendre sa confession et prendre en charge le sang du sacrifice<sup>4</sup>. Le sacerdoce témoigne de la sainteté de Dieu qui ne peut être approché sans aide. La mise à part des Lévites et des prêtres, leur rôle à l'autel, les lois de pureté et de sainteté manifestent l'altérité de Dieu. Mais les prêtres sont aussi au service de l'Alliance, du fait que ce Dieu saint se fait proche et « atteignable » par les sacrifices, guide et nourrit le peuple par sa parole et le comble de bénédictions.

Ajoutons trois remarques. En premier lieu, fugitivement, il est question dans l'Ancien Testament d'un sacerdoce du peuple : « Vous serez pour moi un royaume de prêtres et une nation sainte » (*Exode* 19,6 ; voir aussi *Isaïe* 61,6). Le sens de ce sacerdoce est très débattu : s'agit-il d'une forme de sacerdoce de chaque individu, d'un rôle sacerdotal de l'ensemble du peuple élu envers les nations, ou simplement du fait que la nation est sainte parce qu'elle est guidée par des prêtres (auquel cas il faudrait traduire « une royauté de prêtres et une nation sainte<sup>5</sup> ») ? Nous reviendrons sur cette question. L'on doit aussi remarquer que les prêtres prennent un rôle dirigeant de plus en plus net, notamment après l'exil. Les différentes catégories de « grand-prêtres » ont des fonctions spécifiques dans le cercle des prêtres et dans le culte mais aussi dans la classe politique, et le Grand-Prêtre exercera le rôle de roi à certains moments dans la période hellénistique. Notons enfin que, malgré cette dernière exception, les figures et les fonctions du roi et des prophètes se distinguent de celles des prêtres, alors que, le plus souvent, dans d'autres civilisations proches, la royauté et la prêtrise peuvent s'identifier. L'interaction entre ces trois figures est sans doute une marque distinctive de l'histoire du peuple d'Israël.

Étienne  
Vetö

## 2. La nécessaire continuité entre sacerdoces de l'Ancienne et de la Nouvelle Alliances

Que signifie « accomplissement » appliqué au rapport entre Ancienne et Nouvelle Alliances ? Une dimension fondamentale de l'accomplissement véritable est la continuité, celle-là même de l'économie du salut. Ceci peut se décliner selon trois aspects. D'une part, accomplir n'est pas détruire

4 Voir *Lévitique* 1-4 ; voir aussi W. DOMMERSHAUSEN, « kohen » (*idem*), p. 69.

5 Voir H. CAZELLES, « «Royaume de prêtres et nation consacrée» (*Exode* XIX,6) », *Autour de l'Exode* (*Études*),

Gabalda, 1987, p. 289-294 ; R.S. CHILDS, *The book of Exodus*, London, 1974, p. 367 ; A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, p. 272-276 ; 320.

ce qui précède. Matthieu oppose accomplir et abroger : « Je ne suis pas venu abroger (*katalusai* = détruire) mais accomplir (*plèrôsai*) » (Matthieu 5,17). De même que le Nouveau Testament ne rend pas caduc l'Ancien, de même le magistère affirme que « l'Ancienne Alliance n'a jamais été révoquée<sup>6</sup> », et que « l'Église ne remplace pas le peuple de Dieu d'Israël<sup>7</sup> ». D'autre part, ce qui doit être accompli possède déjà une actualité et une vérité salvifique. Classiquement le rapport entre Ancienne et Nouvelle Alliances a été pensé en termes de figure et de réalité ou de promesse et de réalisation. Ces paradigmes ne sont pas sans valeur, d'autant plus qu'ils sont fondés dans les Écritures où abondent les promesses de Dieu, et où certaines réalités peuvent être considérées comme des figures (voir Deutéronome 18,18; Hébreux 8,5). Il importe toutefois d'être très clair sur le fait que ici la figure et la promesse ne sont pas vides mais qu'elles sont une première participation à la réalité annoncée. Elles ont un contenu réel de grâce et d'auto-communication de Dieu. Le Nouveau Testament est accomplissement de l'Ancien mais celui-ci est déjà Révélation salvifique. C'est pourquoi, en troisième lieu, nous proposons de penser l'accomplissement en termes de déploiement. L'image botanique de la plante qui se déploie à partir de la graine peut aider à concevoir une nouveauté qui n'est pas l'avènement d'une réalité autre mais plutôt de ce qui est contenu en puissance dans l'ancien. Paul, lorsqu'il doit décrire la réalisation la plus concrète de la nouveauté en Christ, la résurrection, a recours à la même image de la semence qui devient plante (voir 1 Corinthiens 15, 37ss). Et Thomas d'Aquin de préciser qu'il y a entre cette semence et cette plante, entre le corps psychique et le corps ressuscité, identité numérique et de substance mais « disposition » autre<sup>8</sup>.

Thème

Ces trois aspects nous guideront dans l'établissement du juste rapport d'accomplissement entre les deux régimes de sacerdoce établis par Dieu. Premièrement, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance ne peut être conçu à partir d'une dénégation du sacerdoce de l'Ancienne Alliance. Il est frappant que le Nouveau Testament ne rejette pas le sacerdoce lévitique-aaronique. La figure de Zacharie dans *Luc*, le recours par Jésus aux prêtres dans les guérisons des lépreux ou l'attribution d'une prophétie à Caïphe parce qu'il est Grand-Prêtre (*Jean* 11,51) manifestent que le sacerdoce de l'Ancienne Alliance est entièrement reconnu dans les Évangiles. De même, la première communauté judéo-chrétienne continue à fréquenter le Temple (*Luc* 24,53; *Actes* 2,46) et de nombreux prêtres deviennent croyants en Jésus (*Actes* 6,7), signe que les Apôtres

6 Catéchisme de l'Église Catholique, § 121. Voir aussi JEAN-PAUL II, *Discours aux Représentants de la Communauté Juive de Mayence*, 17 novembre 1980, § 3; FRANÇOIS, *Evangelii Gaudium*, § 247.

7 Commission pour les Relations Religieuses avec le Judaïsme, « *Les dons et*

*l'appel de Dieu sont irrévocables* » (*Romains* 11,29), *Une réflexion théologique sur les rapports entre Catholiques et Juifs à l'occasion du 50<sup>e</sup> anniversaire de Nostra Aetate* (4), 2015, § 23.

8 Voir THOMAS D'AQUIN, *SCG*, IV, 84-85.

n'en refusent pas le sacerdoce et les sacrifices<sup>9</sup>. Il faudrait travailler la question en détail dans l'*Épître aux Hébreux* mais relevons simplement qu'une bonne partie des études récentes considère que l'épître n'oppose pas un sacerdoce ancien et un sacerdoce « nouveau », dont il n'est d'ailleurs jamais question<sup>10</sup>. La pointe est plutôt de comparer le sacerdoce céleste du Christ (8,1-2), parfait et plénier (7,11), au sacerdoce terrestre (8,4). L'enjeu n'est pas ce sacerdoce terrestre mais la proclamation du salut par le seul Christ<sup>11</sup>. Au final, n'oublions pas que les prophètes vétérotestamentaires annoncent un rôle pour le sacerdoce lévitique jusqu'à la fin des temps (voir *Malachie* 3,3) et que le Siracide souligne que le sacerdoce aaronique est « établi par une règle perpétuelle », par une « alliance éternelle », valide « à jamais » (*Siracide* 45,7.15.24).

Deuxièmement, il importe de reconnaître une réalité et une efficacité dans le sacerdoce et le culte de l'Ancienne Alliance. De fait, le *Lévitique* souligne clairement l'apport de communion avec Dieu, de purification et même de pardon des péchés offert par le culte mosaïque (voir *Lévitique* 4,26 ; 5,6.13). Osons poser un principe théologique profondément christologique. Toute grâce provient du Christ ; donc si le sacerdoce et le culte du peuple d'Israël permettent de recevoir la grâce, c'est que le Christ y est déjà à l'œuvre<sup>12</sup>. Le sacerdoce du Christ, plutôt que de remplacer le sacerdoce et le culte de l'Ancienne Alliance, les fonde et leur donne leur substantialité. Logiquement, ces derniers, à leur mesure, sont une participation au sacerdoce par excellence, celui du Christ.

Étienne  
Vetö

C'est pourquoi il est essentiel qu'il y ait continuité entre le sacerdoce de la Nouvelle Alliance et celui de l'Ancienne Alliance. De fait, nous retrouvons des traits essentiels communs entre les deux : l'enseignement, le culte, la bénédiction, l'aide apportée dans la recherche de la volonté de Dieu (par la responsabilité pastorale et la direction spirituelle). Les deux sacerdoce sont fondamentalement médiateurs, veillent sur l'Alliance et témoignent de la sainteté de Dieu. Les traits fondamentaux du sacerdoce de l'Ancienne Alliance permettent de comprendre ce qui doit faire partie du sacerdoce de la Nouvelle Alliance et de vérifier que celui-ci correspond réellement au sacerdoce selon la volonté de Dieu.

9 « De la part des chrétiens, on ne perçoit aucune volonté de rupture avec le sacerdoce juif » (A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, p. 30). Vanhoye explique que l'opposition de Jésus aux grands-prêtres est un refus de leur autorité politique plus que religieuse (voir *idem*, p. 32).

10 Voir J.-M. TILLARD, « La "qualité sacerdotale" du ministère chrétien », p. 489.

11 Voir D. M. MOFFITT, *Atonement and*

*the Logic of Resurrection in the Epistle to the Hebrews*, Leiden, 2013 ; P. J. TOMSON, "If this be from Heaven": *Jesus and the New Testament Authors in their Relationship to Judaism*, Sheffield (U.K.), 2001. Sur cette question nous ne suivons plus Vanhoye.

12 Comme il l'est, par exemple, dans l'Immaculée Conception de la Vierge, préservée du péché originel par la grâce « en vue des mérites de Jésus-Christ » (*Denzinger Schönmetzer*, § 2803).

### 3. Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance, renouvellement messianique du sacerdoce de l'Ancienne Alliance

Évidemment, la notion de déploiement implique une nouveauté. Comment penser celle-ci ? Comme souvent dans la Bible, « nouveau » ne signifie pas « autre » mais « renouvelé ». Le renouvellement annoncé dans les promesses des livres prophétiques comprend de multiples dimensions : paix universelle, justice parfaite, fin de la souffrance (voir *Isaïe* 2,3-4 ; 61,1-3). Tout cela n'a pas été réalisé de manière plénière dans la première venue du Christ – nous retournerons à cette question. Cependant, d'après la foi chrétienne, trois aspects fondamentaux des promesses de renouvellement ont bien été accomplis. D'une part, tout simplement, la venue du Messie. L'accomplissement est la personne même de Jésus-Christ. La Nouvelle Alliance est l'alliance renouvelée messianiquement, elle est alliance christologique. La deuxième dimension est pneumatologique. L'ère messianique signifie l'effusion de l'Esprit de Dieu : « Je répandrai mon Esprit sur toute chair, vos fils et vos filles prophétiseront, vos vieillards auront des songes, vos jeunes gens auront des visions. Même sur les serviteurs et les servantes, en ce temps-là je répandrai mon Esprit » (*Joël* 3,1-2). Enfin, un troisième aspect des promesses messianiques réalisé dans la Nouvelle Alliance est le rassemblement des nations à Sion (voir *Isaïe* 2,2-3 ; *Michée* 4,1-2). La greffe des nations sur les racines saintes (voir *Romains* 11,16-24) – autre image botanique – fait des gentils des « concitoyens des saints », des « membres du même corps, admis au même héritage, associés à la même promesse » (*Éphésiens* 2,19 ; 3,6). Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance sera donc christologique, pneumatologique et inclura les gentils.

Thème

La dimension christique du sacerdoce de la Nouvelle Alliance renouvelle l'identité sacerdotale sur plusieurs plans. En premier lieu, puisque le baptême offre à tous une participation-configuration au Christ, tous participent à son sacerdoce. Ceci permet au Nouveau Testament d'affirmer plus explicitement que l'Ancien un sacerdoce du peuple tout entier qui concerne chaque individu : « Vous êtes construits en maison spirituelle pour un sacerdoce saint [...] Un sacerdoce royal » (*1 Pierre* 2,5,9) ; « Il fit pour nous une royauté, des prêtres pour son Dieu et Père » (*Apocalypse* 1,6 ; voir 5,10 ; 20,6). Le sacerdoce de tous est même, selon Vanhoye, « le point culminant de l'œuvre rédemptrice du Christ<sup>13</sup> ». Dans le Messie, en Jésus-Christ, se dévoile le fait que le sacerdoce fait partie du dessein de Dieu pour tous et que le sacerdoce commun est la première participation au sacerdoce du Christ<sup>14</sup> ». Le sacerdoce ministériel est un moyen, au service de la fin, qui est le sacerdoce des baptisés<sup>15</sup> ».

13 A. VANHOYE, *Prêtres anciens, prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, p. 339.

14 Voir *Lumen Gentium*, § 10.

15 Voir JEAN-PAUL II, *Pastores dabo vobis*, §16-17.

En outre, le sacerdoce de la Nouvelle Alliance n'est plus seulement représentation du peuple mais aussi du Christ. Le ministre chrétien agit *in persona Christi*. Le baptisé « revêt le Christ » (voir *Galates* 3,27), afin de devenir *alter Christus*. Il agit même « au nom du Christ » (voir *Matthieu* 18,20; *Marc* 9,37-39; 16,17; *Éphésiens* 5,20). Évidemment, nous avons vu que, d'un point de vue chrétien, le sacerdoce de l'Ancienne Alliance n'est pas sans rapport au Christ. Mais le sacerdoce de la Nouvelle Alliance est participation et témoignage explicites de son Incarnation, sa Passion et sa Résurrection.

Enfin, le Christ n'accomplit pas simplement le sacerdoce lévitique-aaronique, mais également la royauté et le prophétisme. Il concentre en lui-même, déploie et fonde à la fois ce qui dans l'Ancienne Alliance est distingué. Ainsi, la participation au Christ par le baptême ou par le sacrement de l'ordre est participation à l'ensemble de ces fonctions : le sacerdoce chrétien, parce qu'il est christique, est sacerdotal mais aussi royal et prophétique.

La qualité pneumatologique du sacerdoce de la Nouvelle Alliance est l'autre face de sa dimension christologique. Le Christ donne l'Esprit – et l'Esprit permet de participer au Christ. Le sacerdoce, baptismal comme ministériel, ne repose pas sur des forces humaines. Il est un don de Dieu et seul l'Esprit de Dieu peut guider le baptisé et le prêtre et rendre féconds leur existence et leur agir. Être prêtre en Jésus-Christ signifie donc laisser l'Esprit Saint être le premier acteur de sa vie. Il ne s'agit pas d'une pure nouveauté puisque la *Ruah* de Dieu est omniprésente dans le Premier Testament. Cependant, elle est surtout liée au roi et au prophète, et moins au prêtre ou à l'ensemble du peuple. Le sacerdoce de tous et l'adjonction des fonctions prophétique et royale au sacerdoce sont la manifestation de l'accomplissement des promesses messianiques concernant l'effusion de l'Esprit – et l'Esprit en est la condition de possibilité.

Étienne  
Vetö

La troisième qualité du sacerdoce messianiquement régénéré est qu'il est pour ainsi dire « ouvert » aux nations. Tous peuvent rejoindre le peuple élu dans la « maison de prière [...] pour tous les peuples » (*Isaïe* 56,7), et Dieu annonce : « Et même parmi [les nations] je prendrai des prêtres, des lévites » (*Isaïe* 66,21). Ceux qui ne sont pas de descendance lévitique (et israélite) sont admis à être au service du peuple et de la « maison de prière ». Il ne s'agit pas d'une abolition du sacerdoce mosaïque mais bien d'une ouverture de celui-ci à d'autres, de greffe sur un arbre porteur. Pour le prêtre chrétien il y a là le rappel de la gratuité de sa vocation et de sa dimension volontaire : le lévite ou le *kohen* naissent dans leur rôle, le prêtre de la Nouvelle Alliance reçoit un appel purement miséricordieux et y répond librement par un don de la grâce.

#### 4. Le sacerdoce de la Nouvelle Alliance en attente de « guérison » et de plénitude

Un dernier aspect de l'accomplissement de l'Ancienne Alliance dans la Nouvelle doit être souligné : il ne s'agit que d'un accomplissement partiel. Seule la personne du Ressuscité, prémices du renouvellement du Tout, réalise pleinement les promesses de l'Ancien Testament. La fin de toute guerre, de toute injustice, de toute souffrance ne se fera qu'avec la Parousie. C'est une des nombreuses raisons pour lesquelles la foi chrétienne est incomplète et défectueuse sans le Premier Testament : le Nouveau continue à annoncer comme à-venir certaines des mêmes promesses (voir *1 Corinthiens* 15,28 ; *Apocalypse* 21-22). La Nouvelle Alliance a sans cesse besoin de se ressourcer auprès des promesses de l'Ancienne pour continuer à aspirer vers leur plein épanouissement dans la Parousie. Par un certain côté, la Nouvelle Alliance elle-même demeure une figure : elle est le « déjà là » mais aussi le « pas encore » du véritable Plérôme<sup>16</sup>.

Par ailleurs, même là où la Nouvelle Alliance accomplit effectivement les promesses de l'Ancienne, elle est, dans un sens, blessée. En effet, la venue du Christ a eu comme effet ce que l'on nomme la « partition des chemins » entre judaïsme et christianisme<sup>17</sup>. Ce qui aurait sans doute pu constituer le simple déploiement et renouvellement messianique de l'Ancienne Alliance a donné lieu à un progressif éloignement puis à une opposition entre deux religions. Dans ce processus, que l'on peut difficilement considérer conforme au dessein de Dieu, les deux héritiers de la Révélation vétérotestamentaire risquent de perdre des éléments qui leur sont pourtant constitutifs. Par exemple, dans certains courants du judaïsme contemporain, l'attente messianique peut être diluée ou étouffée ; et la relation à la Loi comme « merveille » à « aimer avec passion » (*Psaume* 119,18-19) fait rarement partie de l'existence chrétienne. Évidemment, d'un point de vue chrétien, la Nouvelle Alliance reste accomplie. Il s'agit toutefois d'un accomplissement fragilisé et blessé.

Il est difficile d'imaginer ce que pourrait être le sacerdoce « pléromatique » parfaitement réalisé lors de la Parousie, donc nous nous concentrerons sur le deuxième aspect, en évoquant un seul exemple de la manière dont le sacerdoce chrétien peut être lésé par sa perte d'ancrage concret et vivant dans le sacerdoce lévitique-aaronique. Il est manifeste que le rassemblement christologico-pneumatologique des fonctions sacerdo-

16 Avec finesse, Thomas d'Aquin note que le culte de l'Ancienne Alliance est une figure du Christ mais aussi de « la béatitude future [de] la patrie » (*ST*, I-II, q.101, a.2 resp.). Le culte de la Nouvelle Alliance est une réalisation de la première figure mais non encore de la se-

conde.

17 Voir J. D. G. DUNN, *The Parting of the Ways Between Christianity and Judaism and their Significance for the Character of Christianity*, London, 2006 ; D. BOYARIN, *La partition du judaïsme et du christianisme*, Paris, 2011.

Thème

tales, prophétique et royale présente une très grande richesse. Pourtant, la distinction de ces dimensions n'est pas sans valeur. Ne pas concentrer tous les dons et les responsabilités en une seule personne et permettre un « jeu » des fonctions démultiplie la mise en commun des talents et protège des abus de pouvoir. En outre, la théologie des « trois fonctions (*tria munera*) » a tendance à réduire le prophétique à l'enseignement (*munus docendi*). Or il est d'une grande utilité pour l'Église de pouvoir les distinguer car enseigner n'est pas prophétiser. Nous avons besoin des deux : une Église sans enseignement manquera de solidité, une Église sans prophétie peinera à se laisser guider par Dieu. Il ne s'agit pas d'appauvrir le sacerdoce ministériel et encore moins le sacerdoce baptismal en en excluant les fonctions royales et prophétiques. Mais une lecture régulière des textes du *Pentateuque* sur les lévites et les prêtres aidera à rester attentif à la pluralité des dons et à promouvoir l'aspect prophétique de l'Église.

Notre étude sur un thème vaste et peu exploré n'a pu que lancer quelques pistes de réflexions. Elle souffre d'une faiblesse majeure, celle de ne pas avoir travaillé sur le rapport entre le sacerdoce chrétien et les sacrements, notamment l'Eucharistie. Cela dit, il semble clair au terme du parcours qu'il est nécessaire, pour bien comprendre le sacerdoce de la Nouvelle Alliance, de prendre en compte celui de l'Ancienne Alliance. Celui-là est l'accomplissement de celui-ci, dans le sens du déploiement d'une réalité substantiellement une par son renouvellement messianique ; un accomplissement blessé cependant, et en attente de la réalisation plénière que seule la Parousie apportera. Ces pistes ont manifesté leur fécondité en permettant de souligner un certain nombre de marqueurs des sacerdoce baptismal et ministériel chrétiens : importance du rôle d'enseignant et de culte, centralité du sacerdoce commun des baptisés, gratuité et liberté, plénitude des fonctions sacerdotale, prophétique et royale, mais aussi enjeu de leur distinction. Principalement, au cœur de l'identité du sacerdoce de la Nouvelle Alliance se trouvent la configuration au et la représentation du Christ, ainsi que la nécessité de laisser agir l'Esprit Saint, source du sacerdoce et de sa fécondité.

Étienne  
Vetö

*Étienne Vetö (né en 1964) est prêtre catholique et membre de la Communauté du Chemin Neuf. Agrégé de philosophie et docteur en théologie, il enseigne actuellement la théologie à l'Université Pontificale Grégorienne (Rome), où il est également le Directeur du « Centre Cardinal Bea pour les Études Juives ».*

## « Royaume de prêtres (Exode 19, 6) » – Une théologie de la participation ?



Charles-Antoine  
Fogielman

Le sacerdoce commun de tous les fidèles baptisés est indéniablement l'un des points sur lesquels la constitution dogmatique *Lumen Gentium* a suscité les commentaires les plus variés. Sur la formulation de l'article 10 qui veut que ce sacerdoce commun diffère du sacerdoce ministériel « en nature, et non seulement en degré » (*essentia, et non gradu tantum*), le débat n'est pas clos : faut-il entendre le *non tantum* comme exclusif, c'est-à-dire que la différence d'essence est affirmée et celle de degré, niée ? Cela irait à l'encontre de la dynamique du paragraphe. Ou bien faut-il le comprendre comme inclusif, ce qui impliquerait que ces deux différences existent de façon concomitante, mais n'explique pas comment deux choses de nature différente peuvent être placées sur une même échelle ?

Une réponse définitive à cette question est bien entendu hors de la portée d'un bref article ; mais en précisant d'abord le sens littéral exact des passages bibliques (notamment *Apocalypse* 1,6 et *1 Pierre* 2,9) offerts comme fondement scripturaire par *Lumen Gentium*, ainsi que leur réception par les premiers commentateurs, on pourra déjà obtenir un aperçu de la direction à prendre pour résoudre cette apparente aporie.

### Le « peuple de prêtres » d'Exode 19,6

La formule d'*Apocalypse* 1,6 et 5,10, « Il a fait de nous un royaume et des prêtres (*basileian, iereis / basileian kai iereis*) » et celle de *1 Pierre* 2,9, « Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal (*basileion iera-teuma*), une nation sainte », renvoient toutes deux à *Exode* 19,6 qui selon le texte massorétique<sup>1</sup> déclare : « Je vous tiendrai pour un royaume de prêtres (*mamlekheth kohanim*), une nation sainte ».

Cependant, la formulation n'est pas tout à fait la même dans ces passages néotestamentaires que dans le texte hébreu ; ils sont plus proches de la Septante et des diverses traductions araméennes, où il n'est pas

1 Les Massorètes sont les familles de scribes (notamment la famille des Ben Asher de la ville de Tibériade), qui du VI<sup>e</sup> au X<sup>e</sup> siècle se spécialisèrent dans l'établissement le plus fidèle possible du texte biblique ; ils en fixèrent aussi la pronon-

ciation, en inventant un système de notation des voyelles. Tous les manuscrits hébreux de la Bible connus provenaient de cette tradition massorétique jusqu'à la découverte des manuscrits du Caire et de la Mer Morte au siècle dernier.

question d'un « royaume de prêtres » mais respectivement d'un « sacerdoce royal » et « de rois et de prêtres<sup>2</sup> ».

Le texte de l'*Apocalypse*, d'abord, se situe dans la même lignée que la Peshitta<sup>3</sup> de l'Ancien Testament, qui traduit *malkuto wkohne* (« un royaume et des prêtres »). Les Targums disent tous les quatre *malkin wkohnin* (« des rois et des prêtres »). Pour ces traductions araméennes, il n'y a donc pas de « royaume de prêtres » : « pouvoir royal, prêtres, et peuple saint » sont trois éléments d'une énumération.

Quant à la Septante, il est probable que son texte source ait lui aussi comporté une liste à trois termes et non un état construit. En effet, il n'y a pas à considérer *basileion* comme un adjectif qualifiant *ierateuma*<sup>4</sup> ; malgré la légère anomalie que constitue l'absence de coordination entre les deux premiers termes de l'énumération, il faut bien mettre des virgules et lire *basileion, ierateuma, kai ethnos agion* (un pouvoir royal, un corps sacerdotal, et un peuple saint). Cela devient clair si l'on compare avec la formulation de 2 Maccabées 2,17 (*to basileion kai to ierateuma* : le pouvoir royal et le sacerdoce).

## Thème

Vu cette convergence, le texte sur lequel travaillaient les traducteurs araméens était probablement différent de celui que transmettent nos manuscrits massorétiques et ne comportait donc pas la difficulté principale de ce verset, qui est de savoir comment le peuple d'Israël peut être qualifié de « royaume de prêtres », alors que ces derniers n'en forment qu'une sous-partie. Dans le texte que les traducteurs avaient à leur disposition, comme souvent dans les livres du canon hébreu, il était question tout simplement « des prêtres et du peuple<sup>5</sup> » qui mis ensemble formaient la nation d'Israël, en tant que parties distinctes et même antithétiques, tout comme « la terre et le ciel » sont nommés ensemble pour désigner l'ensemble du cosmos, en tant que parties constitutives de celui-ci. On trouve aussi en Jérémie notamment la tripartition « princes, prêtres et peuple<sup>6</sup> ».

On est en droit alors de se demander quelle version est antérieure : celle que traduisent les différentes versions ou bien le texte massorétique<sup>7</sup> ? Il est plus probable que le substrat des versions, qui s'aligne avec

2 La version du texte hébreu standardisée par le judaïsme rabbinique en Galilée à partir du vi<sup>e</sup> siècle après J.C. Dans l'Antiquité, des versions du texte légèrement différentes circulaient aussi.

3 La Peshitta est la traduction syriaque de la Bible la plus diffusée. Elle est utilisée dans la liturgie des Églises de cette langue. Pour l'Ancien Testament, elle est apparemment l'œuvre de traducteurs juifs travaillant aux

environs de 50 ap. J.C., sous les ordres du roi Agbar V d'Édesse; voir Dirksen 1993.

4 Voir ELLIOT 1966.

5 Ainsi en Exode 19,24, Lévitique 16,33, 2 Chroniques 36,14, Esdras 7,16, Jérémie 19,1, Zacharie 75... En Jérémie 31,14, l'opposition prêtres/peuple suffit à fournir au verset le parallélisme nécessaire au genre poétique.

6 L'occurrence la plus claire est en Jérémie 1,18.

la terminologie des autres livres bibliques, soit l'original, et qu'il ait été question au départ de « rois, prêtres et peuple saints » (avec l'adjectif en facteur commun). Comme le fait remarquer William Propp<sup>8</sup>, l'expression *mamlekheth kohanim* est unique dans la littérature biblique ; quant au terme *mamlakhah* (royaume), il n'est jamais utilisé par métonymie pour désigner le peuple ou la nation. En revanche, on n'a pas de peine à imaginer ce qui pourrait avoir motivé le changement en amont de la fixation du texte massorétique : à la fois une plus grande mise en relief des prêtres par rapport aux autres castes et une volonté de se démarquer des peuples environnants. La tripartition entre princes, prêtres et reste du peuple devait sembler par trop semblable aux catégories en vigueur chez les maîtres de l'empire perse, dont la Judée fut une province durant l'ultime période de rédaction du texte du Pentateuque, lors de la fixation du canon. Dans l'Avesta<sup>9</sup>, on lit par exemple : « Chaque prêtre, chaque guerrier, chaque laboureur [...] eux qui sont des modèles de sainteté<sup>10</sup> » ; la sainteté est présentée comme une caractéristique naturelle de ces castes.

Au contraire, le texte de *Exode* 19,6, tel qu'il se présente après la modification introduite par la tradition massorétique, fait de Dieu la seule source de cette sainteté : *Et vous serez pour moi...* De surcroît, la sainteté se trouve désormais en relation étroite avec l'état sacerdotal, au lieu qu'elle soit inhérente dans chaque classe de la société. Par ce renversement, le rédacteur de l'*Exode* fait de Dieu seul l'origine du caractère sacerdotal. Vu qu'aux IV<sup>e</sup>-III<sup>e</sup> siècles, quand ce changement pourrait être intervenu, les gardiens de la tradition textuelle qui aboutirait au texte massorétique sont les familles de prêtres, le but recherché était sans doute une survalorisation du sacerdoce : seul lieu où réside la sainteté, don direct de Dieu, et si d'aventure il se trouve quelque sainteté dans le peuple, c'est le don fait par Dieu aux Aaronides du charisme sacerdotal qui a rejailli quelque peu aussi sur ceux qui par chance se trouvaient alentour.

Cependant, comme le fait remarquer la tradition rabbinique, ce verset n'en fonde pas moins une forme de démocratisation ou de participation universelle à la dignité sacerdotale. Les commentaires juifs, en effet, mettent en évidence un double mouvement : d'une part, une forme de

Charles-Antoine  
Fogielman

7 Il aurait été intéressant de connaître la leçon des manuscrits de Qumrân ; malheureusement, tous sont lacunaires sur ce passage.

8 PROPP 2006, p. 157.

9 L'*Avesta* est toujours le livre saint des Zoroastriens, présents en Iran et dans l'ouest de l'Inde. Il est composé d'hymnes et de textes de législation religieuse, écrits en deux vagues, la première vers le milieu du I<sup>er</sup> millénaire av. J.C. en langue Gâthique ou Vieil-Avestique (langue iranienne proche du Sanskrit védique), la se-

conde vers le VII<sup>e</sup>-VI<sup>e</sup> siècle av. J.C. en Jeune Avestique. La majorité des iranistes estime que la religion dont sont issus ces textes est proche voire identique à celle pratiquée par les Achéménides qui ont dominé la terre d'Israël de -539 à -332. Traduction par Pierre Lecoq, *Les livres de l'Avesta. Textes sacrés des Zoroastriens*, Cerf, Paris 2016.

10 *Vishasp Yasht* 16-18. L'expression « prêtres, guerriers, laboureurs » revient constamment dans l'*Avesta* : V 5 : 57-58, V 7 : 7, V 7 : 17-18, V 13 : 44, V 13 : 45-46...

sainteté diffuse dans tout le peuple s'exprime en consécration sacerdotale en la personne des membres de la communauté où elle atteint une certaine densité critique; d'autre part, cette dignité sacerdotale, conférée d'en-haut, rejaillit sur tout le peuple et contribue à sa sanctification. Nahmanide (xiii<sup>e</sup> siècle), par exemple, écrit au sujet d'Exode 19,6: «un royaume de prêtres, c'est-à-dire de serviteurs, et un peuple saint parce qu'ils s'attachent au Dieu saint<sup>11</sup>», puis au sujet d'Exode 25,1: «un royaume de prêtres et une nation sainte, car voici qu'ils sont saints, et il convient qu'il y ait chez eux un Temple pour que Sa présence réside parmi eux<sup>12</sup>».

La tradition chrétienne, en revanche, insiste davantage sur le don particulier conféré aux prêtres par l'ordination; le plus étonnant est d'ailleurs que les Pères aient eux aussi envisagé une participation de tout le corps ecclésial à une forme de sacerdoce, alors que le texte biblique à leur disposition se prêtait *a priori* bien moins facilement à une telle lecture.

### La réinterprétation du *basileion hierateuma* par les premiers siècles chrétiens

Thème

Ni l'auteur de l'*Apocalypse* ni surtout celui de la première épître de Pierre, de fait, ne semblent avoir compris le texte exactement comme les traducteurs dont ils reprennent les formulations. Toute l'histoire de la réception de ce verset dans la tradition chrétienne est même un étonnant tâtonnement qui, comme on le verra, parviendra à retrouver l'esprit de la formulation massorétique, tout en partant de formulations fort différentes.

En 1 Pierre 2,9, déjà, les termes «race élue, sacerdoce royal, nation sainte» forment clairement trois expressions parallèles formées selon le même schéma nom + adjectif. Le mot *basileion* est donc pris comme un adjectif qualificatif de *ierateuma*; c'est ce dernier terme qui aura la charge sémantique la plus importante, et celui sur lequel se concentrera l'attention des premiers commentateurs.

Quelle est donc la nature de ce sacerdoce universel que la première épître de Pierre attribue à ses destinataires, c'est-à-dire à tous les élus de Jésus-Christ vivant dispersés dans l'est du bassin méditerranéen<sup>13</sup>? En 1 Pierre 2,9, le terme *basileion ierateuma* décrit les élus du Christ et a visiblement sa source en Exode 19,6. L'épître opère une réinterprétation du verset analogue à celle du texte proto-massorétique et fusionne les catégories auparavant distinctes que constituaient le peuple, le corps sacerdotal et le pouvoir royal; ou plutôt il confère au premier

11 *Shemot* (Torat hayim: hamisha humashey Torah), éd. Mossad ha Rav Kook, Jérusalem 1987, t. 1, p. 264.

12 *Ibid.*, t. 2, p. 72.

13 1 Pierre 1,1.

tout ou partie des attributs des deux derniers ; mais c'est bien la venue du Christ qui autorise cette transformation.

C'est bien ainsi que l'ont entendu les commentaires patristiques : Marcel d'Ancyre († 374), dans son *Homélie sur le semeur*<sup>14</sup>, déclare :

Il était interdit au peuple des Juifs de travailler le Sabbat ; mais ce n'était pas interdit aux prêtres. C'est pourquoi à nous aussi il est permis de travailler le Sabbat ; et nous aussi nous sommes devenus un *basileion ierateuma*<sup>15</sup>.

C'est du fait de l'onction qu'il reçoit et qui le configure au Christ, roi et grand prêtre, que la dignité sacerdotale rejaillit désormais sur le baptisé ; comme l'écrit un anonyme alexandrin du début du v<sup>e</sup> siècle<sup>16</sup>, commentant le Psaume 28,8 : « *Le Seigneur [...] est un soutien pour le salut de son Christ* : [le Psalmiste] appelle ici "Christ" le peuple oint pour être un sacerdoce royal<sup>17</sup> ». Visiblement, les auteurs grecs sont mis sur la piste d'une participation à la dignité sacerdotale par configuration au Christ grâce au mot *basileion*, interprété comme l'adjectif « royal », et naturellement rapporté au Messie.

C'est dans ce contexte que s'insère la formule lapidaire et bien connue de saint Jérôme : « le sacerdoce du laïc, c'est-à-dire le baptême<sup>18</sup> ». La liturgie telle qu'on en a la trace au iv<sup>e</sup> siècle exprime bien cette nouvelle réalité, en prenant volontairement le contre-pied de la liturgie du Temple de Jérusalem<sup>19</sup>, où les fidèles venaient depuis le parvis apporter leur offrande pour que le prêtre la leur dépèce sur l'autel qui s'entreposait entre eux et le clergé. Toute trace archéologique du Temple a malheureusement disparu, mais nous pouvons avoir une idée de la disposition de la liturgie autour du grand autel grâce aux temples judéens de l'âge du Fer dont nous conservons les vestiges : une visite au site de Tell Arad suffit pour constater que le prêtre, sortant du *naos* qui lui conférait un statut numineux, était tourné vers l'Est et, de derrière l'autel, accueillait les fidèles. Ceux-ci, venant du parvis avec leur offrande, étaient tournés vers l'Ouest. Dans l'espace liturgique du culte nouveau, au contraire, il n'y a plus de *naos* : les fidèles aussi bien que le prêtre sont tournés vers l'Est. C'est l'assemblée des fidèles, prêtre en tête, qui fait figure de *naos*, dans la mesure où l'Église est le corps du Christ, nouveau Temple.

Charles-Antoine  
Fogielman

14 M. RICHARD, « Un opuscule méconnu de Marcel évêque d'Ancyre », *Mélanges de science religieuse* 6 (1949), p. 5-28.

15 PG 28 161b.

16 Gilles DORIVAL, « Athanase ou Pseudo-Athanase ? », *Rivista di storia e letteratura religiosa* 16 (1980), p. 80-89.

17 (Pseudo-) ATHANASE D'ALEXANDRIE, *Expositiones in Psalmos*, PG 27 301d.

18 JÉRÔME DE STRIDON, *Dialogus contra Luciferianos* v, PL 23 158a.

19 Voir Uwe Michael LANG, *Turning Towards the Lord: Orientation in Liturgical Prayer*, Ignatius Press, San Francisco 2009.

## Tous prêtres ? Sacerdoce par participation et sacerdoce par consécration

Cependant, quoique le peuple soit sacerdotalisé du fait de sa nouvelle orientation, une distinction est toujours maintenue entre ceux qui officient *in persona Christi capitis*<sup>20</sup> et le corps des laïcs. Si en effet le sacerdoce ministériel finissait par n'être que le degré le plus avancé de participation au sacerdoce du Christ, par un corollaire désastreux, le laïcat deviendrait une condition dégradée de celui-ci où la sainteté serait reléguée au rang d'idéal lointain et inaccessible ! Parmi d'autres commentaires liturgiques de l'Antiquité, les *Constitutions Apostoliques* (v. 375-380), en décrivant la cérémonie du baptême, prennent donc soin de préciser que les éléments du rituel distinguent cette institution de la consécration par le sacrement de l'Ordre :

L'évêque ne lui oindra que la tête lors de l'imposition des mains, comme on faisait autrefois pour les rois et les prêtres ; non pas que maintenant les baptisés soient ordonnés prêtres, mais parce qu'à la suite du Christ ils sont des chrétiens, un *sacerdoce royal et une nation sainte*, l'Église de Dieu, la colonne et le support, eux qui jadis n'étaient pas un peuple et qui maintenant sont bien-aimés et élus<sup>21</sup>.

### Thème

L'onction, en particulier celle des mains, comme élément de l'ordination sacerdotale, est en effet plus tardive, issue des rites gaulois<sup>22</sup>. Le rédacteur des *Constitutions Apostoliques* ne l'associe avec le sacerdoce qu'au travers d'une allusion aux pratiques qui avaient cours « autrefois », c'est-à-dire sous l'Ancienne Alliance. Paradoxalement, l'onction est donc à cette époque un geste qui permet d'exprimer le don d'un sacerdoce différent de celui de l'ordination ! C'est encore une fois l'expression *basileion ierateuma* qui aide à comprendre la distinction des modes distincts que revêt le charisme sacerdotal. Le mot *ierateuma*, quand la Septante l'emploie pour traduire *Exode* 19,6, est un néologisme ; par la suite, dans l'ensemble de la littérature grecque, il n'a pas d'autre usage que dans des textes qui commentent ce verset. Il est donc légitime de nous tourner vers son étymologie pour comprendre sa signification. Il s'agit d'un substantif neutre en *-ma*, une classe de noms qui désignent le résultat concret d'une action. Il est formé sur le verbe *ierateuo* qui signifie « exercer le ministère de prêtre ». Le substantif, contrairement au verbe, a une connotation passive : il laisse entendre que le récipiendaire n'a pas d'action à fournir pour être bénéficiaire de ce qu'il reçoit. Ce sont bien deux modes distincts d' « être » prêtre qui sont mis en

20 Voir l'article de João Paolo de Mendonça DANTAS dans ce numéro.

21 *Constitutions Apostoliques* l. III ch. 16, éd. M. Metzger, SC 329, p. 107 (tra-

duction Metzger modifiée).

22 Voir l'article de Jean-Robert ARMONGATHE dans ce numéro.

place : l'un par participation passive au sacerdoce du Christ, et l'autre par institution à un sacerdoce où l'on est activement engagé.

C'est ce que souligne le Pseudo-Denys l'Aréopagite. S'il est un auteur que l'on pourrait soupçonner de présenter le sacerdoce comme une émanation passive de la sainteté de Dieu ou la manifestation d'un charisme sacerdotal partout diffus mais présent chez tel ou tel avec une intensité particulière, c'est bien l'auteur des *Hiérarchies célestes* ; mais il se trouve que celui-ci insiste au contraire, dans son commentaire sur la liturgie de l'ordination, sur la liberté avec laquelle le Seigneur confère le charisme du sacerdoce ministériel.

Ainsi Moïse, le consécuteur de par la Loi, ne mène pas même Aaron son frère à la consécration (*teleiosis*) sacerdotale, bien que l'estimant aimé de Dieu et *ieratikos* [naturellement disposé pour la prêtrise], tant qu'il n'est pas divinement appelé par Dieu, consécuteur en chef, à le consacrer de la consécration sacerdotale selon les rites hiérarchiques<sup>23</sup>.

La consécration sacerdotale dont il est question ici diffère donc fondamentalement du sacerdoce baptismal. Elle est conférée délibérément par Dieu en vue du ministère, et, bien que dans l'acte sacerdotal par excellence, la célébration eucharistique, le prêtre de la nouvelle Alliance (dont Aaron est ici pris comme type) ne fasse que rendre actuel l'unique sacrifice du Christ, la consécration qu'il reçoit lui confère un caractère désormais possédé en propre : le mot *teleiosis*, en effet, indique non seulement un rite où l'initié a un rôle actif à jouer mais aussi une initiation qui octroie un statut définitif, un véritable changement apporté à la nature de la personne. À la fin de l'Antiquité, la théologie sacramentelle semble donc retrouver un certain équilibre entre une théologie de la participation qui voit dans le sacerdoce une configuration au Christ prêtre présente chez tous les baptisés, sans doute exprimée de façon éminente chez les ministres ordonnés, et une théologie sacramentelle, où le sacerdoce ministériel découle d'un engagement actif dans la consécration conférée par Dieu<sup>24</sup>.

Charles-Antoine  
Fogielman

## Conclusion

Au terme de ce parcours scripturaire et patristique, on a pu observer comment la tradition proto-massorétique – en reformulant le texte original d'Exode 19,6 – a voulu concentrer la sainteté, archaïquement pensée comme inhérente à chaque composante de la société, dans la caste sacerdotale, et par là montrer comment elle était reçue de Dieu.

23 PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *Hiérarchie ecclesiastica* v 5, PTS 36, p. 112.

24 Voir l'article de Santiago del CURA ELENA dans ce numéro.

La prédication apostolique, dans un développement parallèle et à partir du même texte original (antérieur à l'intervention des proto-massorètes), a pu quant à elle maintenir l'universalité de la sainteté mais en la présentant elle aussi comme désormais reçue de Dieu à travers l'état sacerdotal, puisque tous participent par le baptême à l'acte sacerdotal du Christ, qui est sa Passion sur l'autel de la Croix.

Parallèlement, un sacerdoce ministériel, d'un ordre nouveau, ayant pour but la prédication et la représentation sacramentelle du Christ, a été mis en place par la primitive Église. Fondé sur la succession apostolique, il est bien à la fois d'une autre nature que le sacerdoce baptismal qui se situe, par participation au sacerdoce du Christ, dans la continuité du sacerdoce de l'Ancienne Alliance, et d'un autre degré, en vertu de la constitution hiérarchique de l'Église.

La clef qui a permis à la tradition chrétienne d'aboutir, moyennant un long détour imposé par l'état du texte à sa disposition, à une position remarquablement comparable à celle du texte massorétique, semble bien être la notion de participation, empruntée au néoplatonisme et qui, prise en rigueur de termes, exprime bien la nature du « sacerdoce » baptismal : le baptisé participe du sacerdoce du Christ, et c'est là un élément de la configuration au Christ dans laquelle consiste le salut, mais ne possède pas de sacerdoce propre car celui-ci n'est conféré qu'en vue de l'exercice d'un ministère.

Thème

On peut légitimement se demander s'il est possible de supposer au texte biblique lui-même une telle conception, au moins de façon implicite. Ne risque-t-on pas de plaquer sur un texte écrit plusieurs siècles avant le Christ des concepts qui ne seront pleinement formulés qu'à la fin de l'Antiquité ? Il semble bien pourtant qu'il faille faire crédit aux éditeurs du Pentateuque d'une telle subtilité conceptuelle : le changement introduit par la tradition massorétique au texte d'*Exode* 19,6 démontre une volonté consciente de doter le peuple d'Israël d'un caractère sacerdotal qu'il possède, selon les termes de saint Augustin, *participacione, non natura*<sup>25</sup>. L'histoire rédactionnelle du Pentateuque, si elle permet d'éclairer ainsi le fondement scripturaire d'une doctrine aussi importante que celle du sacerdoce baptismal, recèle en effet un riche terrain d'étude pour une meilleure connaissance de la métaphysique implicite de textes dont ce niveau de lecture est encore trop souvent négligé.

Charles-Antoine Fogielman, né en 1986, prêtre de Paris (2017), ancien élève de l'École nationale des Chartes, agrégé ès-lettres, docteur en sciences des religions, licences canoniques de théologie dogmatique et de sciences bibliques, enseignant à la Faculté Notre-Dame (Collège des Bernardins). Dernière publication: *Évagre le Pontique: À Euloge – Les Vices opposés aux Vertus*, Sources Chrétiennes 591, Lyon 2017.

### Bibliographie

- J. COPPENS, « Le Sacerdoce royal des fidèles : un commentaire de 1 Petri 2, 4-10 », *Au Service de la Parole de Dieu (Mélanges en l'honneur de Mgr Charue)*, Duculot, Gembloux 1969, p. 61-75.
- E. COTHENET, « Nation élue, résidence royale, communauté sacerdotale... Le sacerdoce des fidèles d'après la Petri », dans *Esprit et Vie* 11, mars 1969, pp. 169-173.
- P. B. DIRKSEN, *La Peshitta dell'Antico Testamento*, Paideia, Brescia 1993.
- John Hall ELLIOT, *The Elect and the Holy. An exegetical Examination of 1 Peter 2,4-10 and the Phrase "Basileion hierateuma"*, Supplements to Novum Testamentum XII, Brill, Leyde 1966
- William H. C. PROPP, *Exodus 19-40*, The Anchor Yale Bible 2A, Doubleday, New York 2006.

Stefan  
Heid



## L'Église de Rome et les origines du presbytérat

Dans l'historiographie, il est courant de considérer les ministères ecclésiastiques comme les produits contingents des divers christianismes, comme des structures fonctionnelles et variables ; leurs titulaires font figure de « charismatiques » ou de « fonctionnaires ». Cette conception moderne d'une pluralité n'est exacte que jusqu'à un certain point. Il y a cependant, et sans aucun doute, depuis le <sup>II</sup> siècle, dans chaque Église locale, trois ministères et ce, selon une continuité institutionnelle et un consensus ecclésial universel : le presbytérat et l'épiscopat qui lui est étroitement associé, et le diaconat.

### La Première Épître de Clément

En raison notamment de leur pragmatisme, les chrétiens de Rome sont les premiers, à l'occasion d'une grave crise dans la communauté de Corinthe, à élaborer une réflexion sur le ministère et à la mettre par écrit dans la Première Épître de Clément<sup>1</sup>. La recherche historico-critique l'estimait plutôt tardive, autour de l'année 130, mais c'est plutôt vers l'an 100 qu'elle est datée généralement (dernièrement, avec de solides arguments, on la date même vers 70). C'est une vraie lettre, adressée par « l'Église de Dieu qui se trouve à Rome » à « l'Église de Dieu qui se trouve à Corinthe » (début<sup>2</sup>). L'auteur peut tout à fait avoir été un presbytre romain (du nom de Clément), ayant encore connu personnellement les Apôtres<sup>3</sup>. Quoi qu'il en soit, l'Épître se situe si près de l'âge apostolique que son image du ministère ne peut pas être étrangère à l'Évangile ni au « catholicisme primitif » (Frühkatholizismus). Elle ne représente d'ailleurs pas une vision uniquement romaine car elle connut aussitôt, manifestement bien au-delà de Rome, un accueil favorable.

À l'époque, la situation de l'Église est la suivante : il n'y a d'églises domestiques ni à Rome ni à Corinthe<sup>4</sup>. Il faut plutôt partir de l'hy-

1 L'inauthenticité de la Seconde Épître est déjà reconnue par Jérôme (NdE).

2 Sur la liturgie de Corinthe, voir HEID 2019, pp. 42-46 ; important, WAGNER 2011, pp. 217-241, malgré la mention inutile des « églises domestiques ».

3 IRÉNÉE, *Adv. Haer.* 3, 3, 3 ; WAGNER 2011, pp. 231 sv. Pour la datation haute de l'Épître, voir PFLOCK, *RQ*, 114, 2019. Pour le séjour romain de l'Apôtre, voir

HEID 2011.

4 Sinon il aurait dû être question dans 1 Clément 44, 5 du déplacement des presbytres de leur « lieu », autrement dit de leurs « églises domestiques ». 1 Clément ne contient aucun indice d'« église domestique » ; il semble bien qu'il s'agisse en général d'un mythe historiographique : HEID 2019a, pp. 69-85. Pour Rome, *ibid.*, pp. 126-144 ; HEID 2019b.

Thème

pothèse de l'unité d'organisation et de liturgie des Églises locales dont le chef et les fidèles se rassemblent (le dimanche) pour célébrer ensemble l'eucharistie<sup>5</sup>.

La communauté locale est dirigée de manière collégiale par des *épiscopos*, appelés aussi *presbytres*; à leurs côtés se trouvent des *diacres* (42, 4). Une véritable révolte à l'intérieur de l'« Église des Corinthiens » (47, 6) a conduit à la destitution, voire à l'expulsion d'au moins quelques évêques-presbytres. La raison pour laquelle ceux qui ont été lésés ont vraisemblablement fait appel aux évêques-presbytres romains (1, 1) et non à ceux d'Éphèse (voir *Actes des Apôtres* 20, 17), n'est pas claire. La (double) origine apostolique de l'Église romaine a cependant probablement joué un rôle (42, 4<sup>6</sup>).

L'Épître de Clément atteste déjà l'existence de ministères ecclésiastiques stables<sup>7</sup>. Concrètement, on parle d'un « ministère » lorsque le titulaire est nommé d'une manière formelle, qu'il exerce sa fonction dans la durée et qu'il reçoit systématiquement un successeur. En ce sens, l'Épître de Clément ne connaît que les charges d'évêques-presbytres et de diacres, auxquelles il attribue une origine aussi bien divine qu'apostolique. La chaîne d'autorité est : Dieu – le Christ – les apôtres; et elle aboutit directement à l'institution de ces ministères par les apôtres (42,4; 43,1). Il s'agit de charges institutionnalisées, sans concurrence, indissociables de chaque Église locale et qui jouissent d'un réel « honneur » (1,3; 3,3; 21,6; 44,6) et possèdent un « nom » fameux; en raison de leur prestige, elles sont dignes d'être recherchées (44,1 et 43,2<sup>8</sup>).

Stefan  
Heid

L'origine apostolique des ministères ne fait pour les Romains aucun doute, en particulier parce qu'ils peuvent eux-mêmes se réclamer de Pierre et de Paul. Les *Actes des Apôtres* (14, 23) disent aussi que les apôtres Paul et Barnabé (*Actes* 14, 4), par des jeûnes, des prières et l'imposition des mains ont institué des presbytres dans chaque Église locale (*Actes* 14, 23). Paul demande à Tite d'instituer des presbytres-évêques dans les villes de Crète (*Tite* 1, 5 et 7). Irénée de Lyon (vers 150-170), très bon connaisseur de Rome, confirme que le diaconat (*diaconium*) est également un ministère introduit par les apôtres (en citant les *Actes* 6, 1-6). L'Épître de Clément étaye dans une certaine mesure le concept de la succession apostolique, puisque les apôtres ont ordonné en personne que les évêques-presbytres (et les diacres) qu'ils avaient mis en place dans une ville aient systématiquement un successeur. Il n'est en revanche qu'implicitement question d'une tradition d'enseignement apostolique.

5 HEID 2019a, pp. 69-93; voir 1 *Clem* 34, 5-7.

6 Que 1 *Clément* 5 mentionne le martyr de Paul et de Pierre témoigne que l'Église de Rome se glorifiait déjà de sa

double apostolicité.

7 HANSON 1985, pp. 121 sv.. Voir plus bas en appendice le ch. 44 de l'Épître.

8 Cela est dit de l'épiscopat, mais est sûrement également valable pour le diaconat.

Le ministère d'évêque-presbytre et de diacre n'est pas une fonction historiquement contingente, déléguée par la communauté et à sa disposition : il est prévu et voulu par Dieu de toute éternité (40,3 ; 42,5 ; 44,1 sv.). L'origine divine de la charge la rend sacrosainte (43, 1<sup>9</sup>). Elle émane de la « volonté de Dieu » (42, 2), et non pas d'une manière abstraite : Dieu a concrètement confié aux apôtres, par le Christ, la mission d'instituer des évêques-presbytres et des diacres (43, 1). Il détermine également les personnes qui peuvent accéder à la dignité de la prêtrise (43, 4). Il est donc exclu que les ministères aient été au début des charges honorifiques attribuées simplement selon le critère de l'ancienneté (« les anciens »), même si l'expérience due à l'âge a joué un rôle dans leur distribution. Les titulaires nommés en toute régularité (44, 3) ne sont destituables qu'en cas de faute de comportement ; sinon, leur mission est irrévocable et attribuée à vie (44, 2-5). Il n'y a pas de retraite<sup>10</sup>.

## Thème

Tous les ministères ne sont pas égaux. Il y a une échelle hiérarchique. Les diacres ne participent au mieux qu'indirectement à la fonction de direction. En tant que lévites, ils sont en charge d'un « service » (appelé *diaconie*, 44, 6). De même que le mot « évêque » est un titre éloquent (« surveillance »), de même son pendant « diacre », qui implique une subordination aux évêques. Il n'est pas anodin que l'Épître de Clément inverse l'ordre des ministères dans la citation d'Isaïe 60, 17 (dans la Septante) et place les évêques au début, suivis des diacres (54, 2 sv ; 55, 1).

Aux évêques-presbytres, titulaires de la fonction de « surveillance » (44, 1), échoit la direction de la vie ecclésiale d'une ville (40, 1). Cela comporte le règlement des célébrations liturgiques aussi bien que le pouvoir d'excommunier (54, 2 sv ; 55, 1). Ils disposent d'une place (assise) érigée pour eux seuls, située sans doute dans le lieu de rassemblement de l'Église locale (34, 5-7<sup>11</sup>), où ils présentent (sur l'autel, 32,2 ; 41,2) les offrandes (44,4 sv). Une telle place (en hauteur) exprime le pouvoir disciplinaire des évêques-presbytres sur les fidèles : ils sont les « chefs » de l'Église locale (1,3 ; 21,6<sup>12</sup>), ils la commandent (37, 3), raison pour laquelle précisément on exige donc qu'ils fassent preuve d'humilité (6,1 ; 44,3). Tous les fidèles qui commettent une faute doivent confesser leur culpabilité devant eux (51, 3), se soumettre à leur jugement et accepter la pénitence qui leur est imposée (57, 1). Ils doivent courber l'échine et accepter la « place de l'obéissance » – et n'occupent donc pas, dès lors, la place de l'évêque (63, 1 et 57, 1<sup>13</sup>).

9 MARTIN 1972, p. 72

10 WAGNER 2011, p. 240 sv

11 Voir aussi IGNACE D'ANTIOCHE aux *Magnésiens* 6, 1.

12 Voir *Hébreux* 13, 24 ; WAGNER p. 234.

13 La « place de l'obéissance » est peut-être la place des laïcs (40, 5-41, 1).

Dans la recherche contemporaine, l'idée circule que, bien que l'Épître de Clément parle de « prêtres », de « lévites » et de « laïcs » dans l'Ancienne Alliance (40, 5), elle ne donnerait pas aux évêques-presbytres le rang de prêtre. Il n'est en effet pas clairement question d'une entrée en fonctions solennelle et liturgique ni donc d'une forme d'ordination des évêques-presbytres<sup>14</sup>. En outre ceux-ci ne sont pas non plus explicitement nommés « prêtres » (ce n'est attesté pour la première fois que vers 200). Néanmoins personne ne conteste que d'après cette Épître les évêques-presbytres « présentent les offrandes » et que cette expression désigne le sacrifice eucharistique (44, 4<sup>15</sup>). Exercent-ils en cela seulement la fonction de responsables du sacrifice, sans être eux-mêmes prêtres ? C'est hautement improbable dans le cas d'un ministère dont la tâche centrale est le sacrifice cultuel. L'Épître de Clément reflète la compréhension du ministère partagée par les chefs de la communauté romaine, qui se considèrent manifestement dans la continuité de la tradition des prêtres et des lévites de l'Ancien Testament, et qui revendiquent naturellement une dignité sacrée en vertu de leur service à l'autel. L'Épître de Clément détaille certes l'importance de l'ordre au sein de la communauté chrétienne à l'aide de l'exemple de l'armée et de l'idée du corps (37 sv), et il pourrait sembler que le modèle de l'ordonnement du culte vétérotestamentaire serve seulement à titre d'image pour exiger de l'ordre à Corinthe. C'est méconnaître toutefois la dynamique argumentative, car les premiers exemples, profanes, aboutissent à l'analogie culturelle décisive et placée pour cette raison à la fin. Elle est introduite de manière à ce que, tout comme l'ordonnement du culte vétérotestamentaire, « le Seigneur » ait lui-même exigé de l'Église l'accomplissement de « services et sacrifices » (40, 1) propres. Parce qu'il est le même Seigneur qui a ordonné les ministères et les services des prêtres et des lévites de l'Ancienne Alliance, cet ordonnement est pareillement valable pour l'Église (40). L'argumentation à partir de l'Ancien Testament culmine dans la citation explicite d'Isaïe 60, 17 (dans la Septante) : « J'établirai leurs évêques dans la justice, et les diacres dans la foi » (42, 5). On a soutenu que l'Épître de Clément ne faisait justement ici aucun lien entre les ministères chrétiens et les prêtres de l'Ancien Testament<sup>16</sup>. C'est cependant le contraire qui est vrai : Clément veut absolument faire de ce verset d'Isaïe le point d'orgue de son discours, parce qu'il appartient à une prophétie relative au culte. Isaïe décrit en effet au chapitre 60 la « Ville du Seigneur » (Isaïe 60, 14) à la fin des temps, dans le « sanctuaire » de laquelle sont offerts à l'autel les sacrifices (Isaïe 60, 7 et 13). Il s'agit pour Clément de

Stefan  
Heid

14 Selon Actes 6, 5 sv ; 13, 2 sv et 14, 23, et 14, 23, un rite d'ordination semble être entré en usage à la même époque dans plusieurs Églises (KLEINHEVER 196).

15 L'institution apostolique des ministères évêpiscopaux et diaconaux dans la

Didachè 14 sv est en lien direct avec la mission d'offrir le sacrifice en tout lieu (= en toute ville).

16 HANSON 1985, p. 122.

l'Église locale, que ce soit à Rome ou à Corinthe ; et c'est précisément pour elle que sont nommés des évêques et des diacres (*Isaïe* 60, 17<sup>17</sup>).

Pour Clément, l'Ancien Testament est pour ainsi dire la préhistoire de l'Église, sans rupture, notamment parce que le Temple de Jérusalem existe encore vraisemblablement à cette époque (si on suit la datation haute). Le double ministère de l'Église (évêques-presbytres, diacres) répond au double service dans le Temple (prêtres, lévites : 40, 5 et 41, 2). De même qu'il n'y a dans la ville de Jérusalem qu'un seul Temple et qu'un seul autel, de même il ne doit y avoir dans chaque Église locale qu'une seule communauté pour le culte et qu'un seul autel (44, 4<sup>18</sup>). Comme les prêtres avaient une « place » attirée dans le Temple de Jérusalem, de la même façon une place (assise) spécialement préparée pour eux revient aux évêques-presbytres (40, 5 et 44, 5<sup>19</sup>). La position exclusive et la considération dont jouissent les évêques-presbytres ainsi que les diacres se fondent sur leur fonction culturelle et sacerdotale (43, 2 ; 44,1<sup>20</sup>) ou vice-versa : eux seuls « présentent les offrandes » (44, 4) ; personne ne peut les remplacer ou simplement prendre leur rôle. Dans la révolte qui a lieu à Corinthe, Clément ne voit donc finalement rien moins qu'une mise en cause de la dignité de prêtre (43,2 et 51,3 sv<sup>21</sup>). En revanche, les fonctions au sein de la communauté qui ne trouvent pas d'équivalents dans le culte sacerdotal de l'Ancien Testament ne sont pas mentionnées (prophètes, enseignants, entre autres) : elles ne disposent en fin de compte d'aucune légitimation divine ou apostolique<sup>22</sup>.

## Thème

Clément revendique donc pour les ministères ecclésiastiques le prestige le plus grand. Ils n'ont rien de comparable aux missions profanes, comme les magistrats ou les fonctionnaires des cultes d'une ville. Leurs racines résident dans l'histoire de Dieu avec le peuple d'Israël. Ils ne sont pas identiques aux services du temple de Jérusalem et n'en forment pas non plus la continuation ; mais les ministères de l'Église sont une fondation nouvelle de Dieu, du Christ et des apôtres. Les ministères chrétiens conservent néanmoins des services du Temple leur grandeur car ils ne peuvent être « moindres » que ces derniers. Dans la mesure où les serviteurs de l'Église « présentent les offrandes », ils ne sont pas moins prêtres que ceux de l'Ancienne Alliance.

La fonction culturelle et sacerdotale des ministres apparaît encore plus clairement dans ce qui ne relève pas de la « liturgie » des évêques-presbytres : le maintien de la structure de l'Église (1, 3 ; 40,1), la cure d'âme, l'adminis-

17 Pour que la phrase corresponde aux ministères ecclésiastiques, 1 Clément modifie le texte d'*Isaïe* (« diacres » au lieu de « princes »).

18 HEID 2019a, p. 42-46

19 POLYCARPE, *Épître aux Philippiens* 11, 1. Même quand le lieu (*topos*) désigne la

fonction, il s'agit aussi du lieu de la fonction (*Constitutions apostoliques*, 2,2,3)

20 CAMPENHAUSEN<sup>2</sup> 1963, p. 100 ; MOLL 1975, p. 91 sv.

21 Voir *Épître de Jude* 11.

22 MARTIN 1972, p. 72.

tration (des biens de l'Église), l'enseignement. Même si tout cela relève aussi de la fonction dirigeante, Clément nexige concrètement des évêques-presbytres que l'intégrité personnelle et la sainteté, et ce clairement en vue de la « liturgie » qui est ici définie dans son acception culturelle comme « la présentation des offrandes » 44, 3 sv<sup>23</sup>). Clément reprend le concept cultuel et sacerdotal de la liturgie présent dans la Septante (43, 4 et 40, 5 ; 41, 2<sup>24</sup>). La « liturgie » des évêques-presbytres est par définition le « culte (*threskeia*) du Dieu Très Haut » (45, 7 et 61, 3-62, 1). La communauté qui se rassemble en un lieu accomplit aux côtés des anges le culte de l'adoration de Dieu (*leitourgein*, 34, 5-7). Les chrétiens doivent s'acquitter des « offrandes » et des « liturgies » (40, 1 sv). Ici émerge la notion de sacerdoce universel, sans porter préjudice au ministère sacerdotal. En effet, de même que les prêtres et les lévites de l'Ancienne Alliance servent à la « table » ou à l'« autel » de Dieu (*leitourgein*<sup>25</sup>), les évêques-presbytres et les diacres font de même maintenant lorsqu'ils « présentent les offrandes » (44, 4).

Les prêtres et les lévites descendent tous non seulement du patriarche Jacob, mais aussi de Jésus Christ (32, 2), le « grand-prêtre qui présente nos offrandes » (36, 1<sup>26</sup>). Le Christ s'est offert lui-même en sacrifice, en présentant son sang à son Père pour le salut des hommes (7,4 ; 12,7 ; 21,6). C'est ce sang que les chrétiens contemplant et qu'ils reçoivent dans la communion (7,4 et 49,6). Les évêques-presbytres de Rome se considèrent sans aucun doute comme des prêtres, dans la mesure où dans la liturgie communautaire c'est une seule et même offrande qu'ils présentent sur l'autel avec le grand-prêtre – le Christ (36,1 ; 44,4).

Stefan  
Heid

Clément déplore qu'à Corinthe les évêques-presbytres aient été destitués de leur place attitrée, bien qu'ils aient présenté les offrandes de façon irréprochable (44, 4 sv). Il souligne en même temps que « chacun d'entre nous, à la place qui lui est propre, doit plaire à Dieu : par une bonne conscience et en toute sainteté, sans vouloir franchir les limites régulières de sa "liturgie" » (41, 1), ce en quoi il faut entendre le rôle respectif de chacun dans la célébration eucharistique. Suit l'affirmation que les offrandes ne peuvent être présentées partout, mais seulement à Jérusalem, et plus précisément sur l'autel du Temple qui s'y trouve (41, 2). La révolte contre quelques presbytres à Corinthe a ainsi pu conduire à ce que ces derniers se sentent contraints de célébrer des messes en toute extrémité – en dehors du temps et du lieu habituels –, librement mais non sans mauvaise conscience parce que cela faisait désordre dans l'Église. Un sacrifice eucharistique particulier célébré par un presbytre à l'écart de la célébration principale est possible mais irrégulier<sup>27</sup>.

23 MARTIN 1972, pp. 68 et 72 sv.

24 *Nombres* 18, 4-6 LXX ; CAMPENHAUSEN p. 96, n. 4.

25 32, 2 et *Nombres* 1, 50 LXX ; 43, 2,4

et *Nombres* 18, 4-6 LXX.

26 Le Christ est appelé deux fois « grand-prêtre » (61, 3 et 64).

27 GNACE D'ANTIOCHE aux *Smyrniotes* 8, 1.

En dépit de la concision du texte, on peut donc supposer que les ministères d'évêque-presbytre et de diacre s'esquissent déjà, parce qu'il y a une liturgie unifiée et précocement ritualisée, à laquelle participent les ministres de l'Église locale avec leurs tâches, gestes et privilèges respectifs. L'Épître de Clément dit en effet que « nous devons faire avec ordre tout ce que le maître nous a ordonné d'accomplir en des temps déterminés », à savoir les sacrifices et les « liturgies » (40, 1 sv). Le Seigneur aurait également fixé par quel ministre chaque opération devait être accomplie (40, 3 et 5). Il apparaît ici clairement que le rite romain attribuait aux ministres des rôles déterminés. Cela fut vraisemblablement manifeste à deux égards : pendant la célébration de la parole, les évêques-presbytres siégeaient à leur « place » attitrée (44, 5), tandis que les diacres se tenaient debout sur le côté (40, 5<sup>28</sup>) ; et pendant la célébration de l'eucharistie les diacres comme les évêques-presbytres se tenaient debout près de l'autel (32, 2 et 40, 5).

### La première Épître de Pierre

La première Épître de Pierre et l'Épître aux Hébreux sont proches historiquement, géographiquement et par le contenu de l'Épître de Clément<sup>29</sup> et livrent d'autres clés de compréhension de la question des ministères<sup>30</sup>. L'Épître de Pierre (autour de l'an 100 ?) est une lettre probablement écrite à Rome, que la communauté de Rome (1 Pierre 5, 13) adresse visiblement aux communautés d'Asie mineure (1 Pierre 1, 1). L'Épître de Clément dit que le Christ appartient aux âmes humbles, à ceux qui ne s'élèvent pas au-dessus de son troupeau (16, 1), et fait pour cela référence au modèle du Messie, serviteur souffrant (Isaïe 53, 1-12). Pierre cite le même passage avec le même appel à se soumettre comme le Christ : « Car vous étiez égarés comme des brebis, mais à présent vous êtes retournés vers le pasteur et le gardien de vos âmes » (1 Pierre 2, 25). Clément parle d'une manière semblable du Christ, le « grand prêtre et le chef de nos âmes » (1,3-62,1 ; 64). Dans les deux Épîtres, s'impose la relation étroite entre le Christ, en tant que « pasteur », voire « chef des pasteurs » (1 Pierre 5, 4) et « évêque », d'une part, et les « presbytres » d'autre part, auxquels revient explicitement la charge de pasteur et de surveillant (évêque) de l'Église locale (« le troupeau ») (1 Pierre 5, 1 et suiv., Clément 44,3-5<sup>31</sup>). Cela se trouve renforcé par la fiction que l'Épître de Pierre aurait été écrite par Pierre « le co-presbytre » (1 Pierre 5, 1) de Rome (1 Pierre 5, 13<sup>32</sup>), qui a reçu du Christ, comme nul ne l'ignore, la

Thème

28 La station debout des diacres sera mentionnée expressément à partir de 300.

29 LONA 1988, pp. 52-57.

30 PROSTMEIER 2018 pp. 169-200 tient les Lettres d'IGNACE D'ANTIOCHE pour un faux romain de la fin du II<sup>e</sup> siècle. Mais alors la Lettre de POLYCARPE devrait aussi être

un faux. On ne peut tenir ni l'hypothèse apocryphe ni l'origine romaine des Lettres d'IGNACE. Quant à la *Tradition apostolique*, faussement attribuée à HIPPOLYTE DE ROME, elle n'a pas lieu d'être retenue ici.

31 Voir Actes 20, 28.

32 HEID 2011, pp. 180-220, 422-443.

mission de pasteur (1 Pierre 5, 1; Jean 21, 16-19). Pierre apparaît alors comme un « presbytre » et un évêque de la communauté romaine.

Certains chercheurs voient dans l'Épître de Pierre la transcription d'une célébration de la communauté romaine, et plus particulièrement d'une cérémonie de baptême (1 Pierre 3, 21<sup>33</sup>). Quoi qu'il en soit, deux phrases sont importantes : « Vous-mêmes, comme pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint, en vue d'offrir des sacrifices spirituels, agréables à Dieu par Jésus Christ » (1 Pierre 2, 5); et : « Mais vous, vous êtes une race élue, un sacerdoce royal, une nation sainte, un peuple qu'il a fait sien » (1 Pierre 2, 9). Cette deuxième citation fait écho à Exode 19, 5 (et suiv.), où il est question de l'apparition de Dieu sur la montagne du Sinaï<sup>34</sup>. D'après cet appel, non seulement les prêtres (Isaïe 19, 24), mais encore le peuple tout entier, doivent se comporter comme des prêtres. Lorsque par conséquent l'Épître de Pierre demande au « peuple » chrétien des sacrifices spirituels, cela n'exclut aucunement l'existence d'un ministère sacerdotal.

Un tel ministère est à vrai dire fondé liturgiquement. Pierre a en effet à l'esprit dès le début le baptême et l'eucharistie qui sont célébrés par les presbytres en tant que chefs de la communauté, au cours desquels les ministres « élisent » (1 Pierre 1, 1) les candidats, les sanctifient par l'esprit (dans l'eau) (1 Pierre 1, 2; 3, 21) et (ensuite, lors de la communion) les aspergent du sang du Christ (1 Pierre 1, 2; 19<sup>35</sup>). Même lorsqu'il est question de sacrifices spirituels, cela ne veut en aucune manière signifier une dématérialisation mais cela exprime seulement le refus des sacrifices païens d'animaux (1 Pierre 4, 3<sup>36</sup>). De même appartient à « l'édifice spirituel de Dieu » (1 Pierre 2, 5; 4, 17) le Christ, pierre d'angle, et les croyants (1 Pierre 2, 4 et suiv.). Leurs sacrifices spirituels doivent être offerts « par le Christ Jésus » qui présente une offrande réelle, à savoir lui-même, l'agneau immaculé, ainsi que son sang, duquel les fidèles sont aspergés (1 Pierre 1, 19). Le Christ apparaît donc ici comme le grand-prêtre des sacrifices spirituels de la communauté, mais c'est nécessairement par les presbytres que la liturgie doit être concrètement accomplie.

Stefan  
Heid

### L'Épître aux Hébreux

La rédaction de l'Épître aux Hébreux (70-100) est généralement située en Italie ou à Rome (Hébreux 13, 24<sup>37</sup>). De même que l'Épître de Pierre,

33 SCHELKLE 1964, p. 4 sv.

34 Voir dans ce numéro l'article de Ch.-A. FOGIELMAN, « Royaume de prêtres (Exode 19, 6) : une théologie de la participation ? » (NdE).

35 1 Pierre 2, 2 (allusion à la communion et peut-être au lait du baptême).

36 HEID, 2019a, pp. 161-177. Le sacrifice de l'Ancien Testament (1 Clément 41, 2) et le sacrifice eucharistique (1 Clément 44, 4) répondent également à la critique prophétique du sacrifice (1 Clément 52, 3 sv, citant les Psaumes 48, 69 et 50).

elle concerne la place de la liturgie dans la vie (*Hébreux* 10, 25), avec des références au baptême et à l'eucharistie (baptême : *Hébreux* 6, 2 et 4 ; 10, 22 et 32 ; communion : *Hébreux* 6, 4 ; 9, 14 ; 10, 29 ; 12, 16<sup>38</sup>). L'Épître aux *Hébreux* mentionne les chefs passés et en fonction de l'Église locale (*Hébreux* 13, 7 ; 17 ; 1 *Clément* 1, 3), qui d'une certaine manière se tiennent en face des fidèles (*Hébreux* 13, 24, et 1 *Clément* 40, 5). Il s'agit donc aussi ici de ministères stables caractérisés par une entrée en fonctions, un exercice à vie et une succession. Comme dans l'Épître de Clément la charge de grand-prêtre du temple de Jérusalem, la fonction de grand-prêtre du Christ, qui a offert en sacrifice son corps et son sang, et l'autel, duquel seuls les chrétiens peuvent se nourrir (*Hébreux* 13, 7-17), sont ici liés de façon directe et indissociable. Le sacrifice du Christ et le sacrifice célébré par la communauté ne font qu'un. L'Épître aux *Hébreux* relie le sang de l'alliance de l'Ancien Testament à l'eucharistie en tant que repas culturel des chrétiens (*Hébreux* 10, 28-30 et *Deutéronome* 32, 32-38 dans la Septante<sup>39</sup>). Lorsque le Christ est qualifié de « pasteur » des brebis, lui qui est devenu par le sang d'une alliance éternelle le « grand pasteur » (*Hébreux* 13, 20), c'est la communion eucharistique qui est alors signifiée, puisque le Christ, en nous nourrissant de son sang, nous fait paître comme des brebis. Les « chefs » de la communauté (*Hébreux* 13, 17) sont certainement les évêques-presbytres<sup>40</sup>. Il leur apparaît clairement que les Judaïsants doivent être exclus de l'autel de la communauté dont ils ne doivent pas se nourrir (*Hébreux* 13, 10). C'est donc eux qui accomplissent en tant que (petits) pasteurs (voir *Actes* 20, 28) et prêtres le service à cet autel (*Hébreux* 13, 10<sup>41</sup>). À leurs côtés est également présent le sacerdoce universel des fidèles qui doivent tous offrir un sacrifice de louange (l'Eucharistie) (*Hébreux* 13, 15<sup>42</sup>).

Thème

## Conclusion

La plus ancienne théologie des ministères ecclésiastiques qui nous soit parvenue vient de Rome. La première Épître de Clément, qui y fut écrite, propose dès le premier siècle une doctrine très développée, étoffée par la première Épître de Pierre et la *Lettre aux Hébreux*. Selon elle, le ministère des évêques-presbytres et des diacres, auxquels revient par un pouvoir remis d'en haut la direction de l'Église locale, est voulu par Dieu et par les apôtres ; défini de manière sacrée, il culmine dans la présidence de la célébration du sacrifice eucharistique. On ne connaît pas d'autres ministères, ou alors ils ne reçoivent aucune légitimation théologique ou

37 HEID 2019a, 32-42.

38 MOLL 1975, pp. 70-74.

39 HEID 2019a, pp. 37 sv.

40 Sur les évêques-presbytres défunts : 1 *Clément* 44, 5 ; sur les évêques-presbytres et diacres défunts, *Pasteur d'Herma*s vision 3, 13, 1.

41 COLSON 1966, p. 205.

42 Le « sacrifice de louange » est un sacrifice, réel, concret, et même eucharistique (HEID 2019a, p. 41). La spiritualisation du concept chrétien d'offrande n'entraîne aucune dématérialisation (voir COLSON 1966, p. 253).

apostolique. L'Église locale, qui forme un tout, est sacerdotale et offre le sacrifice de louange, ce qui ne s'oppose pas à la fonction exclusive des ministres dans le culte mais la suppose. La modulation et l'interchangeabilité des ministères du christianisme primitif, par pragmatisme selon les besoins et les désirs des communautés, est essentiellement une projection moderne qui n'est aucunement pertinente quand on l'applique aux principaux ministères sacrés. « Évêque », « presbytre » et « diacre » sont certes des fonctions nécessaires pour la direction de l'Église et le service du culte mais ce ne sont pas des métiers. Le ministère est imposé à la communauté. Le ministre est choisi de manière irrévocable, n'étant destituable qu'en cas d'abus de ses fonctions.

(Traduit de l'allemand par Eric Pesme)

*Mgr Stefan Heid, né en 1961, prêtre (Cologne, 1994), est un historien des origines de l'Église, professeur de liturgie et d'hagiographie à l'Institut pontifical d'archéologie chrétienne (depuis 2001), il est depuis 2011 le directeur de l'Institut romain de la Görresgesellschaft. Parmi ses nombreux travaux, on notera Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltensamkeitspflicht für Kleriker in Ost und West, Schönningh, Paderborn, 1997 (nombreuses rééditions) et Kirche und Altar. Prinzipien christlicher Liturgie, Schnell & Steiner, Ratisbonne, 2019 (bibliographie sur le site de la Deutsche National Bibliothek).*

### Bibliographie

- On trouvera une traduction française de l'Épître de Clément dans *Les évêques apostoliques*, Éd. Migne, Paris, 2000, pp. 29-85 (avec les sept lettres d'Ignace d'Antioche), en *Sources chrétiennes* (texte grec et trad.) n° 167, rééd. 2000 ou dans les *Premiers écrits chrétiens*, Pléiade, Gallimard, 2018, pp. 38-72. L'édition d'Hippolyte Hemmer, texte grec et traduction, est en ligne sur Gallica : <http://tiny.cc/ep-clement>
- On pourra lire Régis BURNET, *Épîtres et lettres, I<sup>er</sup>-II<sup>e</sup> siècle : de Paul de Tarse à Polycarpe de Smyrne*, Paris, Cerf, 2003.
- H. v. CAMPENHAUSEN<sup>2</sup>1963, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen.
- J. COLSON 1966, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*, Paris, Beauchesne.
- R. P. C. HANSON, 1985, *Studies in Christian Antiquity*, Edimbourg.
- S. HEID 2011, (Éd) *Petrus und Paulus in Rom*, Fribourg i.Br., Herder.
- S. HEID 2019a, *Altar und Kirche. Prinzipien christlicher Liturgie*, Ratisbonne, Schnell und Steiner.
- S. HEID 2019b, "Gab es in Rom eine Gemeinde der Quartodezimaner ? ", *Römische Quartalschrift* 114, pp. 5-26.

- B. KLEINHEYER 1962, *Die Priesterweihe im römischen Ritus*, Trèves.
- H. E. LONA 1998, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen.
- J. MARTIN 1972, *Die Genese des Amtspriestertums in der frühen Kirche*, Fribourg i.Br. u.a., Herder.
- H. MOLL 1975, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer*, Cologne-Bonn.
- A. PFLOCK, *Römische Quartalschrift*.
- F. R. PROSTMEIER 2018, „Cui bono?“ in: Th. J. Bauer / P. von Möllendorff (Éd.), *Die Briefe des Ignatios von Antiochia*, Berlin.
- K. H. SCHELKLE 1964, *Die Petrusbriefe. Der Judasbrief*, Fribourg i.Br. u.a.
- J. WAGNER 2011, *Die Anfänge des Amtes in der Kirche*, Tübingen, pp. 217-241.

Appendice:

### **Épître de Clément aux Corinthiens, ch. 44**

[L'Épître de Clément (de Rome) aux Corinthiens est un écrit grec de la fin du 1<sup>er</sup> siècle. Elle est un document exceptionnel pour connaître la vie d'une communauté chrétienne à l'âge apostolique. L'occasion de l'Épître était de ramener l'ordre à Corinthe où la communauté avait déposé des presbytres ou des évêques.]

« Et nos apôtres ont su, grâce à Notre Seigneur Jésus Christ, qu'il aurait une querelle au sujet du nom d'évêque. Donc, pour cette raison, parce qu'ils possédaient une connaissance parfaite de l'avenir, ils ont établi ceux dont il a été question<sup>43</sup> et, sur ce, ils donnèrent comme loi supplémentaire que, s'ils s'endormaient<sup>44</sup>, d'autres hommes qu'on aurait mis à l'épreuve recevraient leur service. Aussi, ceux qui ont été établis par eux ou, dans l'intervalle par d'autres hommes éminents, avec l'accord unanime de toute l'Église, qui ont servi le troupeau du Christ sans encourir de reproche, avec humilité, dans le calme et sans démeriter, et qui ont reçu un bon témoignage pendant longtemps et de la part de tous, nous estimons qu'il n'est pas juste que ces gens-là soient chassés de leur service. Car ce sera pour nous une faute qui ne sera pas petite, si nous chassons de l'épiscopat ceux qui ont offert les dons sans encourir de reproche, religieusement. Heureux les anciens<sup>45</sup> qui ont déjà parcouru leur route, dont le départ fructueux est accompli: ils n'ont pas à se soucier que quelqu'un les ôte du lieu où ils ont été établis. Nous voyons en effet que vous, vous en avez déplacé quelques-uns, alors qu'ils se conduisaient bien, hors du service qu'ils honoraient sans susciter de reproche. »

(Traduction de Matthieu Cassin, *Premiers écrits chrétiens, Pléiade, Gallimard, 2018, p. 61*)

Thème

43 C'est-à-dire les évêques et les diacres.

44 Euphémisme pour parler de la mort.

45 Les presbytres, apparemment confondus avec les évêques.

## Les rituels d'ordination presbytérale



Jean-Robert  
Armogathe

La manière dont on prie est la manière dont on croit (*lex orandi, lex credendi*). Mon propos est d'essayer de voir à travers l'histoire des rituels d'ordination comment les communautés chrétiennes ont envisagé l'identité presbytérale.

### Les premières communautés

À l'âge apostolique et subapostolique, les premières communautés identifient le Christ comme celui qui préside : cela est vrai d'abord de l'Eucharistie, où les paroles de la consécration sont à la première personne (1 Corinthiens 11, 23-26). Jésus n'a jamais baptisé, se distinguant ainsi de son cousin le Baptiste : il confiait cela à ses disciples (Jean 4, 1-2<sup>1</sup>). La finale de Matthieu 28, 19 contient une injonction (qui reprend peut-être une formule liturgique<sup>2</sup>) :

Allez donc, de toutes les nations faites des disciples, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit.

Enfin, dans le quatrième Évangile (Jean 20, 22-23), le Ressuscité accorde aux Onze le pouvoir de remettre les péchés.

Baptême, eucharistie, pénitence : les premières communautés-Églises se retrouvent, dans la variété de leurs origines, autour de ces trois signes concrets d'appartenance à la Voie de Jésus.

La difficulté vient d'une documentation d'interprétation difficile jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle. Les historiens de la liturgie (depuis Guillaume Durand, évêque de Mende, au XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à aujourd'hui !) ont eu tendance à transposer sous le vocabulaire ancien les réalités contemporaines qu'ils connaissaient sous les mêmes termes (évêque, prêtre, diacre). De surcroît, cet anachronisme (au sens strict du terme : remontée dans le temps) s'est doublé d'une projection mythique à partir du service du Temple tel que le rapportent les Écritures (or le sanctuaire décrit par Ézéchiel 40 à 48 est la vision idéale d'un Temple res-

1 Liste des péripécopes dans J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, Paris, 1985, p. 173 et 180-183.

2 Car l'annonce baptismale (par Pierre) dans les Actes 2, 38 se limite « au nom de Jésus Christ » avec le don du Saint Esprit.

tauré qui n'a jamais existé). Mais l'organisation des premiers groupes de fidèles, pour autant que les Lettres de Paul et les *Actes des apôtres* permettent de l'entrevoir<sup>3</sup>, calquait celle des synagogues, du moins dans le milieu des convertis du judaïsme. Je n'exclus pas du reste que l'expansion du christianisme en milieu païen ait entraîné des modèles d'organisation calqués sur les grands cultes initiatiques (Mithra, Isis).

L'organisation synagogale au 1<sup>er</sup> siècle nous est connue par les textes chrétiens (et aussi désormais par l'archéologie<sup>4</sup>), ce qui appelle à une grande prudence<sup>5</sup>. Elle était dirigée par un groupe d'« anciens » (*zekenim, presbuteroi*<sup>6</sup>). On peut penser (comme dans les prières d'ordination) aux soixante-dix Anciens désignés par Moïse et à qui le Seigneur donne une part de l'esprit de celui-ci (*Nombres* 11, 16-17, 24-25), mais le texte dit que Moïse choisit les soixante-dix *parmi les anciens*, les élus appartenant à un groupe déjà constitué, celui des plus âgés du peuple. Il semble bien que la surveillance générale de l'organisation du culte était confiée au chef de la synagogue (en grec : *arkhisunagogos*) qui désignait les membres devant prononcer la prière et en invitait d'autres à la prédication (par exemple Paul et Barnabas à Antioche de Pisidie, *Actes* 13, 15) ; il avait pour charge d'empêcher toutes les irrégularités (*Luc* 13, 14). Il était généralement élu parmi les anciens ; il n'y en avait qu'un dans chaque synagogue, l'existence de plusieurs *arkhisunagogoi* (*Actes* 13, 15) paraissant avoir été une exception. Dans la version syriaque de la *Didascalie des Apôtres* (1<sup>re</sup> moitié du III<sup>e</sup> s.), l'évêque chrétien est décrit sous les traits du *mebaqqer*<sup>7</sup> qui était à Qumrân le préposé au Conseil de la Communauté ; les citations bibliques qui l'accompagnent se trouvent aussi dans les textes de Qumrân. On a pu faire l'hypothèse d'un passage d'Esséniens convertis au christianisme important la fonction qui existait dans leur communauté. De plus la *Didascalie* est un texte antiochien et c'est bien à Antioche qu'apparaît l'épiscopat monarchique.

Dans les premiers groupes de chrétiens, le rassemblement du culte était ordonné par plusieurs responsables, *presbuteroi* en grec (qui n'étaient pas nécessairement les plus âgés de la communauté !). De façon permanente ou temporaire, l'un d'entre eux coordonnait les services, comme « chef de la communauté ». Ce sont ces chefs de communautés qui baptisent et jouent un rôle (difficile à préciser) dans le culte et dans « l'ordonnance de la table », en continuité avec le service apostolique. Une question, non résolue, demeure : dans les témoignages de la période « subapostolique »

3 Sur les douze occurrences de *presbuteros* dans le Nouveau Testament, huit renvoient à la communauté de Jérusalem.

4 HACHILLI, 2015.

5 Voir l'étude magistrale de LEVINE 2005<sup>2</sup>.

6 Dans les cités grecques, les « anciens » ayant autorité étaient des *gerontes*, et non pas des « vieux » (*presbuteroi*).

7 Qu'on retrouve dans une inscription nabatéenne (J. CANTINEAU, *Le nabatéen*, Paris, Leroux, 1932, vol. 2 p. 73).

(fin 1<sup>er</sup> siècle- début 11<sup>e</sup> siècle), dans quelle mesure les différents ministères mentionnés sont-ils perçus comme de condition sacerdotale<sup>8</sup> ?

Les écrits canoniques ne permettent pas de répondre à la question, sinon peut-être la liturgie céleste décrite dans l'*Apocalypse* 4, 4<sup>9</sup>. Vingt-quatre *presbyteroi* (on traduit d'habitude par : « vieillards ») sont assis autour du Trône, vêtus de robes blanches et une couronne d'or sur la tête. Or ce sont là les insignes du sacerdoce tels qu'ils sont décrits par exemple dans le *Testament de Levi* (ch. 8<sup>10</sup>) : robe de lin, ceinture pourpre, couronne, diadème du sacerdoce (cette cérémonie d'investiture de Levi semble provenir d'anciens rituels). La couronne est une dignité sacerdotale<sup>11</sup>. Leur nombre peut renvoyer aux vingt-quatre ordres sacerdotaux de *I Chroniques* 24, 1-19. Enfin, à une époque un peu plus tardive, les presbytres des communautés chrétiennes ont des sièges, tandis que les diacres restent debout<sup>12</sup>. Ce témoignage peut faire penser que dans certains milieux judéo-chrétiens de la fin du 1<sup>er</sup> siècle, en Asie mineure, les anciens avaient déjà une fonction liturgique et sacerdotale<sup>13</sup>.

### À partir du 11<sup>e</sup> siècle

Sur cette question, amplement débattue, nous ne retiendrons que deux textes, celui qu'on appelle couramment la *Didachè* (« Doctrine du Seigneur transmise par les Apôtres<sup>14</sup> ») et celui qu'on appelle la *Tradition apostolique*.

Jean-Robert  
Armogathe

La *Didachè* est une compilation, par un anonyme, des traditions diverses fixées par écrit à une date incertaine. Le texte tel que nous le connaissons (d'après un unique manuscrit) semble être du début du 11<sup>e</sup> siècle<sup>15</sup>. Le chapitre XV, qui est le dernier, demande :

Reprenez-vous les uns les autres, non pas dans la colère, mais dans la paix, comme vous le trouvez dans l'évangile.

8 Pour VOGEL 1964, le vocabulaire des ministères doit, avant le 11<sup>e</sup> siècle, être séparé de la catégorie sacerdotale.

9 Nous suivons ici COLSON 1966, p. 200 et sv.

10 Probablement un écrit essénien (Qûmrân), 1<sup>er</sup> moitié du 1<sup>er</sup> s. après J.C., tr. par Marc Philonenko, in *Écrits intertestamentaires*, Gallimard, La Pléiade, 1987, p. 843.

11 *Écclésiaste* 4, 2; *Zacharie* 6, 11, 14; *I Maccabées* 10, 20.

12 *Didascalie des apôtres* II, 57, 3 sv; 57, 4; VIII, 12, 3.

13 A. FEUILLET voit dans les vieillards « des hommes glorifiés », « les saints de l'Ancien testament » (« Les vingt-quatre vieillards de l'Apocalypse », *Revue Biblique*, 1958, 65, 1 p. 5-32).

14 Trad. du grec par Rose Varteni Chétanian, in *Premiers écrits chrétiens*, Gallimard, La Pléiade, 2016, p. 85-94.

15 COLSON 1966, p. 262, n. : «... un écrit composite dont la rédaction s'échelonne de la fin de l'âge apostolique aux années qui précèdent la crise montaniste, en gros la première moitié du 11<sup>e</sup> siècle » (italiques dans le texte).

Cette information pourrait permettre de penser que les chapitres précédents, qui ne mentionnent pas d'« évangile », sont antérieurs à la rédaction des textes canoniques. Quoi qu'il en soit, le chapitre XV témoigne de l'institution d'évêques fixes qui succèdent aux prédicateurs itinérants (dont il est question dans les chapitres précédents) :

Élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés, car ce sont eux aussi qui, pour vous, remplissent l'office des prophètes et des didascales [enseignants]. Ne les dédaignez donc pas; car ils sont parmi vous ceux qui sont honorés au même titre que les prophètes et les didascales.

Il semble donc que la communauté ait été invitée, en l'absence de prophètes et d'enseignants, à se choisir des ministres sédentaires, évêques et diacres. La distinction entre évêques et prêtres (présente chez Ignace d'Antioche, dès le début du I<sup>er</sup> siècle) n'intervient en latin que plus tard : chez Tertullien (entre 150 et 220 à peu près), nous ne relevons que le ministère de l'évêque (*sacerdos*). On relèvera dans son traité *Sur le baptême* 17, 1 : en premier lieu, celui qui a le droit éminent de baptiser est *summus sacerdos, si qui est, episcopus*; ensuite les prêtres (*presbyteri*), les diacres et les laïcs. Comment comprendre *si qui est*? « Le pontife suprême, s'il est là, l'évêque », ou bien « le pontife suprême, si on peut dire, l'évêque »?

## Thème

Dans sa Lettre 63, 14, un autre Africain, Cyprien de Carthage (vers 200-258) dénonce ceux qui ne mettent dans le calice que de l'eau :

Si le Christ Jésus notre Seigneur et Dieu est lui-même le pontife suprême (*summus sacerdos*) de Dieu son Père [...], alors ce pontife (*sacerdos*) officie vraiment à la place du Christ (*vice Christi*) qui re-produit ce qu'a fait le Christ<sup>16</sup>[...].

Le second texte notable est la *Tradition apostolique*, de datation et d'auteur incertains<sup>17</sup>. Là aussi, il s'agit d'une compilation de formules liturgiques. On aurait tort de la prendre comme un rituel; il s'agit plutôt de modèles. La compréhension du texte est rendue plus ardue par la tradition textuelle : l'original grec est perdu, on ne peut le reconstituer qu'à partir de traductions et d'adaptations; ces témoins sont dans des langues orientales (copte sahidique, syriaque, arabe, éthiopien) dont la structure est éloignée du grec. Enfin, la version arabe est une sous-traduction du copte, et la version éthiopienne est traduite de l'arabe<sup>18</sup>. Ce texte véné-

16 CYPRIEN, *Correspondance*, tr. de Michel Poirier, Paris, Éd. Migne, 2015, p. 314.

17 BALDOVIN 2003.

18 Une édition critique a été établie par dom Bernard BOTTE (Munster, Aschendorff,

1963) et une traduction allégée publiée dans *Sources chrétiennes* 11b (réédition de 1968).

19 Des termes grecs différents, conservés en copte, sont uniment traduits en latin par *ordinare*.

nable est tellement mutilé que son maniement est délicat<sup>19</sup>. C'est le premier texte qui envisage en détail le « comment » des ordinations.

La prière d'ordination du prêtre appartient à une strate ancienne, antérieure, semble-t-il, à celle de l'évêque<sup>20</sup> :

Dieu et Père de Notre Seigneur Jésus-Christ, regarde ton serviteur que voici et accorde-lui l'Esprit de grâce et de conseil du presbyterium, afin qu'il aide et gouverne ton peuple avec un cœur pur, de même que tu as regardé ton peuple choisi et que tu as ordonné à Moïse de choisir des anciens que tu as remplis de l'Esprit que tu as donné à ton serviteur [Moïse].

Maintenant encore, Seigneur, accorde, en le gardant indéfectible en nous, l'Esprit de ta grâce, et rends-nous dignes une fois remplis de cet Esprit, de te servir dans la simplicité du cœur, en te louant par ton Enfant Jésus-Christ, par qui à toi gloire et puissance, avec le Saint Esprit dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles<sup>21</sup>.

Plusieurs historiens ont parlé pour cette prière d'une source synagogale, mais ici encore il convient d'être méfiant : les textes juifs sont plus tardifs<sup>22</sup>. On demande au Père d'accorder à l'ordinand « l'Esprit de grâce et de conseil du presbyterium » ; c'est le même Esprit qui a été accordé en partage avec Moïse aux soixante-douze anciens. Le presbyterium est le groupe d' « anciens » qui peu à peu est devenu nécessaire pour répondre aux besoins du culte.

Jean-Robert  
Armogathe

Jusqu'au début du III<sup>e</sup> siècle, le terme prêtre (*iereus* en grec, *sacerdos* en latin) n'est pas utilisé par les écrivains chrétiens pour désigner un individu ou un groupe d'individus dans l'Église. En revanche, la terminologie sacerdotale est appliquée au Christ (souvent « grand prêtre », comme dans la *Lettre aux Hébreux*), ou encore aux chrétiens collectivement, selon *1 Pierre* 2, 9 et *Apocalypse* 1, 6 ; 5, 10 et 20, 6.

L'imposition d'une ou des deux mains est un geste ancien qui peut signifier plusieurs choses contradictoires : une consécration, une bénédiction, une malédiction. Au livre des *Nombres* 8, 10, le peuple impose les mains aux lévites, « pour qu'ils soient présentés comme une offrande au Seigneur ». Un usage analogue, sinon identique, apparaît dès le début de l'Église chrétienne : l'imposition des mains a servi à désigner certains fidèles en vue de charges spéciales. Pour se choisir des aides, les Apôtres imposent les mains aux nouveaux élus (*Actes* 6, 6).

20 Hypothèse de BRADSHAW 2013, p. 65-66 (elle ne fait pas l'unanimité).

22 Voir les réserves prudentes de HOFFMAN 1979.

21 Trad. Botte, p. 57.

Les chrétiens d'Antioche imposent également les mains à Barnabas et à Saul, au moment où ceux-ci sont désignés pour leur œuvre missionnaire (*Actes* 13,3). Une étude approfondie montre que dans le Nouveau Testament, l'acte est toujours accompagné d'une prière<sup>23</sup>. L'imposition des mains compose l'essentiel du rite d'ordination jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle, où des éléments nouveaux vont le rendre moins perceptible.

Relevons que dans la lettre circulaire qui relate son martyre (milieu du I<sup>er</sup> siècle), Polycarpe de Smyrne est appelé « didascale<sup>24</sup> », dans une énumération de titres :

(Il fut) de notre temps un maître apostolique et prophétique (*didaskalos apostolikos kai prophêtikos*).

### Le presbytérion<sup>25</sup>

Les Lettres d'Ignace d'Antioche, au début du I<sup>er</sup> siècle, sont la référence habituelle d'une hiérarchie tripartite, évêques, prêtres, diacres. Encore faut-il regarder de plus près, car si elles ont fourni de précieux enseignements sur l'épiscopat, le statut sacerdotal des ministères décrits est moins clair<sup>26</sup>. En vérité, on ne sait pas très bien ce que les termes employés désignent, et ici plus qu'ailleurs, le risque d'anachronisme est grand ! Il faut surtout relever que le corps des prêtres est désigné par un singulier, *presbytérion*, tandis que les diacres sont toujours nommés au pluriel.

Ce qui réunit le « clergé<sup>27</sup> », en effet, c'est l'appellation d'ordre<sup>28</sup>. *Ordo* désigne d'abord, dans les institutions de la Rome antique, des collèges ou des classes sociales déterminées (le Sénat, *ordo amplissimus*, ou bien l'ordre des décurions, ceux qui gouvernent la ville, dans les municipes<sup>29</sup> et les colonies, en opposition au peuple, *plebs*). La corrélation fonctionnelle chez Tertullien (vers 150/160-220) lorsque se constitue le latin chrétien, en Afrique du Nord :

C'est l'Église qui a institué la différence entre l'ordre et le peuple (*inter ordinem et plebem*) (*De exhortatione castitatis* 7, 3<sup>30</sup>).

23 Ce point est fortement argumenté par VOGEL 1970.

24 À deux reprises : *Mart. Polyc.* 16, 2 et 19, 2, PG 5, 1042 et 1044.

25 Précieuse mise au point de G. BORNKAMM in *TWNT* et étude fondamentale de JEREMIAS 1957.

26 Analyse détaillée dans COLSON 1966, p. 329-341.

27 L'étymologie (à partir du grec *klêros*, le lot, la part) fait l'objet de débats (BRADSHAW 2014, p. 41). *Klêros* au sens de clergé appa-

raît chez CLÉMENT D'ALEXANDRIE (c. 150-c. 215), *Quel riche peut être sauvé?* 42.

28 Gy, 1957, p. 126-133.

29 Les municipes sont des villes du Latium et de l'Italie qui gardaient leurs propres lois tout en ayant la citoyenneté romaine.

30 Rapprocher du canon romain (1<sup>ère</sup> prière eucharistique) : « Nous aussi tes serviteurs et ton peuple saint avec nous (*plebs tua sancta*) ». Voir aussi TERTULLIEN, *De monogamia* 12, 1-2.

Thème

Le premier à appliquer *ordo* aux institutions chrétiennes, Tertullien n'a pas trouvé d'imitateurs chez les auteurs chrétiens avant 313<sup>31</sup>. Il est vrai que le mot reçoit chez lui plusieurs sens : il signifie parfois la liste ou la succession des évêques ; au singulier, il parle de l'ordre des veuves, ou de celui des vierges, au pluriel, il désigne les différentes classes ecclésiastiques ... Une seule chose est nette : pour lui, les membres de l'*ordo sacerdotalis*, les *praepositi*, occupent dans les communautés une position particulière qui leur est propre, et Tertullien reproche aux schismatiques de confier à des laïcs des charges sacerdotales<sup>32</sup>.

Le mot a donc d'abord reçu une signification collective : dans le sacramentaire gélasien<sup>33</sup>, le pape annonce au peuple :

Nous avons choisi pour l'ordre du presbyterium le diacre Untel ...

Pour le vocabulaire, le terme *sacerdos* va devenir ambigu, désignant à la fois l'*episcopus* et le *presbyter* ; cette ambiguïté est la source de savants débats entre spécialistes de l'époque carolingienne. On en retiendra que *sacerdos* va de plus en plus désigner « le prêtre de second ordre » mais on se souvient encore, au XI<sup>e</sup> siècle, qu'il a aussi désigné l'évêque. Le *presbyter* étant devenu de façon courante le ministre habituel de l'eucharistie, l'usage l'emporta de le désigner comme *sacerdos*, l'évêque étant le successeur d'Aaron (grand prêtre), les prêtres étant les successeurs des fils d'Aaron.

Jean-Robert  
Armogathe

## Le Moyen âge

Après la *Tradition apostolique*, il faut attendre plusieurs siècles pour retrouver des documents liturgiques sur les ordinations<sup>34</sup> : ce sont des sacramentaires<sup>35</sup> compilés à Rome, pour la cathédrale du pape (le Latran). Le « sacramentaire léonien » est aujourd'hui daté vers 560 ; après avoir été longtemps considéré comme l'ancêtre des sacramentaires, on tient qu'il est un extrait d'un sacramentaire plus ancien, désormais perdu<sup>36</sup>. L'histoire du sacramentaire dit « grégorien » est complexe, comme son contemporain du VII<sup>e</sup> siècle, dit « gélasien ». Ils ne comportent pas de rites mais seulement des prières. La préface de l'ordination presbytérale mentionne Moïse et les soixante-douze anciens, Aaron et ses deux fils ; elle insiste sur la subordination des prêtres « du second ordre », « seconds en dignité ». Nous avons là le signe de la réaction romaine contre les prétentions des prêtres dont l'élection popu-

31 VAN BENEDEN 1974, p.140.

32 *De praescriptione haereticorum*, 41, 8.

33 Voir ci-dessous.

34 Nous suivons ici l'étude détaillée de BOTTE 1957.

35 Livre contenant les cérémonies de la liturgie et de l'administration des sacrements.

36 HOPE 1971.

laire est désormais supprimée. En se diffusant pour s'imposer, le rite romain a rencontré d'autres rites (germanique, gaulois, wisigothique, syriaque) avec lesquels il a dû composer : ainsi l'onction des mains vient d'une tradition gauloise, comme la vêtiture. On relève que l'oraison *Sanctificationum omnium auctor*, d'origine gauloise, a été insérée dans le Pontifical romain.

Il est notoire qu'aussi bien en Occident qu'en Orient, les ministères du prêtre ne sont presque pas évoqués ; l'essentiel porte sur la subordination à l'évêque, un trait qui s'accroît au XII<sup>e</sup> siècle. Le prêtre est appelé à être « compagnon de l'évêque », à « seconder sa faiblesse », en insistant sur les fonctions cultuelles (aux dépens de la prédication).

En revanche, les rites orientaux (grec, syriaque, arménien) mettent l'accent sur le ministère de la parole (probablement parce que l'Eucharistie était réservée à l'évêque, tandis que les prêtres prêchaient<sup>37</sup>).

L'élaboration de traités sur les sacrements, au XII<sup>e</sup> siècle (Pierre Lombard, Hugues de Saint-Victor), entraîne une distinction entre l'ordre et la dignité :

### Thème

*Ordinare* et *ordinatio*, qui avaient dans l'Antiquité un sens plus large qu'*ordo* et que le haut Moyen âge n'avait pas fait difficulté à appliquer aux rois, aux abbés et abbesses, éliminent les synonymes *consecrare* et *benedicere* et deviennent les termes techniques corrélatifs de l'*ordo* sacramentel ; inversement, l'on parlera de la *consécration* épiscopale et de la *bénédition* des abbés<sup>38</sup>.

Le sacrement de l'ordre fait entrer dans un groupe social précis (celui des évêques, des prêtres ou des diacres), ce que signifie l'imposition des mains par les autres membres de cet ordre : dans la *Tradition apostolique*, tous les évêques présents imposent les mains au nouvel évêque. Pour l'ordination presbytérale, le même texte précise que « l'évêque impose la main sur sa tête, tandis que les prêtres le touchent également » (7, 1<sup>39</sup>). L'imposition de mains des prêtres n'ajoute rien à l'ordination, mais manifeste l'unité du presbyterium.

Les prières médiévales romaines font peu référence au Christ ou au Saint-Esprit ; elles utilisent surtout des références à l'Ancien Testament. Les prières gallicanes et mozarabes accordent une plus large part au Nouveau Testament (les Épîtres pastorales) et, surtout, imposent l'onction des mains de l'ordinand.

37 BRADSHAW 1990.

38 GY 1957, p. 130. Depuis la définition conciliaire de l'épiscopat comme sacre-

ment, on parle d'*ordination* (et non plus de *consécration*).

39 Voir annexe 1.

## Les temps modernes

Les développements médiévaux, avec l'ajout de formules et de gestes, entraînent une dilution des principaux éléments du sacrement : pour certains, l'action liturgique et les formules qui l'accompagnaient (la forme et la matière du sacrement) avaient été prescrites par le Christ, pour d'autres l'Église en était maîtresse. Les premiers insistent sur l'imposition des mains par l'évêque, les autres sur l'onction des mains de l'ordinand (VIII<sup>e</sup> siècle), d'autres sur la transmission des instruments (calice et patène, ce qu'on appelait la « porrection », X<sup>e</sup> siècle). Une seconde imposition des mains fut ajoutée, pour donner le pouvoir de pardonner les péchés (XI<sup>e</sup> siècle<sup>40</sup>).

On doit constater que les effets sanctifiants de l'ordination ne sont pas mentionnés dans les rituels qui mettent l'accent sur les pouvoirs liturgiques et pastoraux des nouveaux ordonnés. Le prêtre est perçu d'abord comme le célébrant de l'Eucharistie, puis comme celui qui remet les péchés (Thomas d'Aquin distingue les pouvoirs donnés aux Apôtres à la Cène de ceux reçus dans les apparitions du Ressuscité<sup>41</sup>).

Le Concile de Trente se donna pour tâche de défendre les ministères ordonnés devant leur contestation par les Réformes protestantes. Sa législation ecclésiastique ne se limite pas au décret sur le sacrement de l'ordre de juillet 1563 (23<sup>e</sup> session) : il insiste ailleurs, dans les décrets de réforme, sur la formation du clergé (création des séminaires), sur la catéchèse des enfants et sur l'importance de la prédication. Le court décret sur l'ordre, qui a gommé les vifs débats entre les Pères, réaffirme l'existence de sept « degrés », quatre ordres mineurs (portier, lecteur, exorciste et acolyte) et trois ordres majeurs (sous-diaconat, diaconat et sacerdoce). L'épiscopat n'est pas mentionné comme un ordre (on sait que Vatican II l'a solennellement défini en 1964 comme « la plénitude du sacrement de l'Ordre », *Lumen gentium* 21).

Jean-Robert  
Armogathe

Le Pontifical romain, imprimé en 1485 sous Innocent VIII (reprenant les grandes lignes de Guillaume Durand de Mende, XIII<sup>e</sup> s.), ne connut que quelques modifications jusqu'aux réformes de Pie XII, par la constitution apostolique de 1947, *Sacramentum ordinis*, et par l'encouragement donné aux recherches historiques. Dans son allocution aux cardinaux du 2 novembre 1954, le pape reconnaît un *sacerdoce des fidèles*, tout en précisant qu'il diffère, non seulement de *degré*, mais

40 Le *Dictionnaire de théologie catholique* contient d'abondantes références aux articles « Imposition des mains » (P. GALTIER, VII, 1302-1425) et « Ordre »

(A. MICHEL, sur les rites: XI, 1193-1275).

41 THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique* III, q. 37, 5, 2.

aussi d'essence (*non gradu tantum, sed etiam essentia*), du sacerdoce proprement dit.

## Vatican II

Le Concile Vatican II hérita de ce mouvement de réformes : au lieu de centrer la définition du prêtre sur ses fonctions, comme cela avait été jusqu'alors le cas, il l'insère dans les *tria munera Christi*, enseigner, sanctifier, gouverner (*Lumen Gentium* 21). Il affirme aussi l'unité du sacerdoce :

Bien qu'ils n'aient pas accédé au degré suprême du pontificat<sup>42</sup> et que, dans l'exercice de leur pouvoir, ils dépendent des évêques, les prêtres (*presbyteri*) sont cependant unis à ceux-ci dans la dignité sacerdotale et, en vertu du sacrement de l'Ordre, à l'image du Christ, prêtre suprême et éternel, ils sont consacrés pour proclamer l'Évangile, être les pasteurs des fidèles et célébrer le culte divin en vrais prêtres (*sacerdotes*) de la Nouvelle Alliance (*LG* 28<sup>43</sup>).

Le décret conciliaire sur les prêtres, *Presbyterorum Ordinis* (7 décembre 1965), fut surtout l'occasion d'une série de malentendus :

### Thème

Le décret n'est clairement pas assez mûri, malgré ou peut-être à cause des nombreux remaniements dont il fut l'objet et en raison aussi de l'urgence qui présida à son achèvement<sup>44</sup>.

Ces lacunes pesèrent d'un grand poids sur la nouvelle rédaction du rituel des ordinations (qui fut publiée en 1968). Sa difficile rédaction et ses révisions successives entre 1965 et 1968 sont rapportées en détail par Mgr Bugnini<sup>45</sup>. Les interventions personnelles de Paul VI furent nombreuses : le travail aboutit à un rituel cohérent pour les trois degrés de l'ordre (diaconat, presbytérat, épiscopat<sup>46</sup>) et conforme aux enseignements de Vatican II. Des éléments adventices furent supprimés, pour mettre l'accent sur la partie essentielle : l'imposition des mains (en silence pour l'ordination presbytérale). Les rites de l'onction, de la vêtue et de la porrection ont été conservés, mais les formules in-

42 «*Quamvis pontificatus apicem non habeant*» : CYPRIEN, *Ép.* 61, 3.

43 Sur la confusion, dans les textes conciliaires (et le *Catéchisme de l'Église catholique*), entre *sacerdos* et *presbyter*, voir l'excellent article du P. Henry DONNEAUD, «*Ministère presbytéral et fonction sacerdotale*», dans MARGELIDON 2018, p. 59-92.

44 Il convient de relire l'article de P. HENRICI, «*Le Concile et les prêtres :*

*y a-t-il un malentendu?*», *Communio* XXXIX, 4 (juillet-août 2014), pp. 87-93 (en libre accès sur le site *communio.fr*). Ici, p. 89.

45 BUGNINI 1997, p. 685-700.

46 Rappelons que pour le diaconat (permanent), la rédaction du Code de droit canon et celle du CEC ont dû être révisées pour tenir compte de la différence essentielle avec le presbytérat et l'épiscopat.

diquent bien qu'il ne s'agit que de rendre explicites les fonctions conférées par l'imposition des mains et la prière consécatoire (qui n'a guère été modifiée, à la différence de celles pour les évêques et les diacres). Le nouveau rituel demande que l'ordination ait lieu, avec la participation du peuple fidèle, un dimanche ou un jour de fête. Les rites et les prières ont été révisés afin de rendre claire l'action liturgique et d'en faire une catéchèse adaptée.

Ce pontifical, le premier qui fut publié, se révéla néanmoins peu satisfaisant sur certains points : on a relevé en particulier l'absence de *praenotanda*, à la différence des autres livres liturgiques parus par la suite<sup>47</sup> et, pour les prêtres, le caractère christologique insuffisant de la prière consécatoire. Dès 1973, la Congrégation du culte divin en demanda la révision<sup>48</sup>. Une version révisée fut publiée en 1990 (tr. fr. 1996), avec une introduction générale et des introductions particulières pour chaque Ordre (inspirées par *Lumen gentium*), une nouvelle organisation des questions (le *scrutinium*) mettant en avant la prédication et la prière<sup>49</sup>. Une part plus grande est faite au sacerdoce du Christ et enfin le ministère sacramentel est davantage mis en valeur. La succession des ordres a substitué à la présentation « ascendante » traditionnelle une présentation « descendante », à partir de l'ordination de l'évêque, « plénitude du sacerdoce » (*Lumen gentium* 41), « plénitude du sacrement de l'ordre » (*Ibid.*, 25-26<sup>50</sup>).

Jean-Robert  
Armogathe

## Conclusion

Que faut-il retenir de ce rapide survol qui a essayé de fixer des moments-clés dans la manière dont l'Église a voulu instituer des ministres ? D'abord, qu'il est bien hasardeux de prétendre connaître l'organisation ecclésiastique dans les temps apostolique et subapostolique. On ne sait pas très bien ce que les termes désignent. Néanmoins une fonction liturgique semble se dégager pour des « anciens » dès la fin du 1<sup>er</sup> siècle. Quant au terme *sacerdos*, il désigne en gros l'évêque jusqu'au Moyen âge où un changement sémantique va lui faire désigner le prêtre « du second ordre ». Enfin l'ordination du prêtre : d'abord limitée à l'imposition des mains, elle a gagné en ampleur par des additions successives (onction, porrection des instruments) dans les rites, la prière consécatoire gardant une structure fixe : aujourd'hui encore, malgré les progrès des révisions<sup>51</sup>, elle insiste sur la soumission à l'évêque. Les fonctions pastorales du prêtre restent peu soulignées, ses fonctions rituelles passant au premier plan. Enfin, la participation des laïcs reste

47 La coutume des *praenotanda*, ou préliminaires pastoraux, a été introduite par le Rituel de 1614.

48 BUGNINI 1997, p. 698-699.

49 Voir annexe 3.

50 Remarque de GY 1997, p. 109.

51 Voir annexe 3 ci-dessous.

insuffisamment mentionnée : l'ordination se déroule de manière très « cléricale ». Une réflexion renouvelée sur ces différents points pourrait permettre de préciser et clarifier l'identité sacerdotale.

Né à Marseille en 1947, J.-R. Armogathe est prêtre (Paris) depuis 1976. Directeur d'études émérite à l'École pratique des hautes études (Sciences religieuses), correspondant de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, il appartient au Comité de rédaction depuis la fondation de la revue. Dernières publications : *Études sur Antoine Arnauld (1612-1694)*, Classiques Garnier, coll. Univers Port-Royal, 2018 ; (éd., avec A. Vauchez), *Dictionnaire des saints et des grands témoins du christianisme*, CNRS Éditions, 2019 ; (éd.), Newman, ou la sainteté de l'intelligence, coll. Communio, Parole et Silence, 2019.

Annexe 1 : *imposer les mains – toucher*

Thème

Le texte de la *Tradition apostolique* prévoit que l'évêque « impose les mains » à l'ordinand, tandis que les autres prêtres « le touchent ». On retrouve peut-être ici la distinction de l'Ancien testament entre *samakh yad al* (poser la main sur) et *šim* (ou *shith*, toucher), relevée par David Daube 1956, III, 2, p. 224-246. *Samakh* signifie appuyer du poignet, comme pour fermer une valise, *šim* signifiant seulement toucher du bout des doigts. Le premier verbe signifiait une consécration (comme passage d'une force d'une personne à une autre), le second un acte de bénédiction (comme une invocation), ce qu'attestent l'Ancien testament et les rituels d'ordination rabbinique.

Par ailleurs, les deux termes grecs *chéirotomia* (ordination) et *chéirotésia* (bénédiction) sont habituellement reçus comme équivalents jusqu'au VIII<sup>e</sup> siècle (le premier exemple serait dans une intervention de Taraise de Constantinople [v. 630-806] au II<sup>e</sup> Concile de Nicée, en 687, appliquant la *chéirotésia* au sous-diacre et la *chéirotomia* au prêtre). Cependant, en 2003, la Commission théologique internationale écrivait dans son document sur le diaconat (II, 1, 1) : « Quant à l'emploi des mots *chéirotomia*, *chéirotésia*, *ordinatio*, il existe à leur propos une incertitude terminologique ». Le dossier mériterait donc d'être repris.

Annexe 2 : « *Esprit de grâce et de conseil* »

La prière consécatoire évoque les « soixante-dix anciens » choisis par Moïse (*Nombres* 11, 24) : « Le Seigneur préleva un peu de l'esprit qui

était en Moïse pour le donner aux soixante-dix anciens ». L'analogie suggère que le prêtre a part au même esprit que l'évêque. Le diacre est ordonné *in ministerio* (*episcopi*) et non *in sacerdotio*. Quant à l'évêque, la prière demande pour lui le *spiritus principalis*, fâcheusement traduit en français par « l'Esprit qui fait les chefs », traduction révisée dans la nouvelle édition : « l'Esprit souverain ».

Annexe 3 : les demandes du rituel d'ordination (prêtre<sup>52</sup>)

... il convient que vous déclariez devant l'assemblée votre *ferme* intention de recevoir cette charge.

... pour servir et guider *sans relâche* le peuple de Dieu sous la conduite de l'Esprit saint

Voulez-vous accomplir *avec sagesse et dignement* (1976 : fidèlement) le ministère de la Parole, en annonçant l'Évangile et en exposant la foi catholique (1976 : c'est-à-dire annoncer .... et exposer ...) ?

Voulez-vous célébrer avec foi les mystères du Christ, *tout spécialement dans le sacrifice eucharistique et le sacrement de la réconciliation*, selon la tradition (1976 : la Tradition) de l'Église, pour la louange de Dieu et la sanctification du peuple chrétien ?

Jean-Robert  
Armogathe

*Voulez-vous implorer avec nous la miséricorde de Dieu pour le peuple qui vous sera confié, en étant toujours assidu à la charge de la prière ?*

Voulez-vous de jour en jour vous unir davantage au souverain prêtre Jésus Christ qui s'est offert pour nous à son Père *en victime sans tache*, et vous consacrer à Dieu avec lui (1976 : avec lui vous consacrer à Dieu) pour le salut *du genre humain* (1976 : des hommes)

Pour aller plus loin ....

- John BALDOVIN, 2003 « Hippolytus and the Apostolic Tradition: Recent Research and Commentary », *Theological Studies* 64, p. 520-542.
- Günter BORNKAMM, article « Presbus » in *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* VI, p. 651-683.
- Bernard BOTTE, 1957, « L'ordre d'après les prières d'ordination », in *Études sur le sacrement de l'ordre*, Cerf, p. 13-41. Ces Actes de la Session de

52 Les additions au rituel français de 1976 sont en italiques.

Vanves 1955 sont d'un grand intérêt. Parmi les participants (les débats sont transcrits) se trouvaient le P. Bouyer, dom Botte, M. Chavasse, le P. Congar, le P. Daniélou, M. Gelin, le P. Gélinau, le P. Lécuyer, le P. Liégé, M. Martimort, le P. Rouquette.

● Paul F. BRADSHAW, 1990, *Ordination Rites of the Ancient Churches of East and West*, New York, Pueblo.

● Paul F. BRADSHAW, 2013, *Rites of Ordination. Their History and Theology*, SPCK, Londres (est également l'auteur des articles *Ordination* et *Priester* dans la *Theologische Realenzyklopädie*, Berlin, De Gruyter).

● Annibale BUGNINI, 1997, *La riforma liturgica (1948-1975)*, Rome, C.L.V.-Edizioni liturgiche, 1002 p. (deuxième éd., revue et augmentée, du livre posthume de Mgr Bugnini, 1912-1982).

● A. J. Chupungko (ed.), 1998, *Scientia Liturgica. Manuale di liturgia*, vol. IV : *Sacramenti e sacramentali*, Piemme, Casale Monferrato.

● Jean COLSON, 1966, *Ministre du Christ ou le sacerdoce de l'Évangile. Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive*, Paris, Beauchesne.

● David DAUBE, 1956, *The New Testament and Rabbinic Judaism*, Londres, Hendrickson (une étude capitale).

● Everett FERGUSON 1963, « Jewish and Christian Ordination. Some Observations », *Harvard Theological Review*, 56, 1, p. 13-19.

● Everett FERGUSON 1975, « Laying on of Hands: Its Significance in Ordination », *The Journal of Theological Studies*, 26, 1, p. 1-12.

● P.-M. GY, 1957, « Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien », in *Études sur le sacrement de l'ordre*, Cerf, p.124-145.

● P.-M. GY, 1997, « La liturgie des ordinations en langue française et le fonctionnement de la *lex orandi* », *La Maison-Dieu*, 209, 1, pp. 107-120.

● Rachel HACHLIL, 2015, « The Architecture of the "Mourning Enclosure" at the "Goliath Tomb" at Jericho and the Synagogues of the Second Temple Period » *Eretz-Israel: Archaeological, Historical and Geographical Studies* (en hébreu), 2015, pp. 165–175.

● Lawrence HOFFMAN 1979, « Jewish Ordination on the Ere of Christianity », *Studia Liturgica* 13, pp. 11-41.

● D. M. HOPE, 1971. *The Leonine Sacramentary. A Reassessment of its Nature and Purpose*, Oxford University Press, 164 p.

● Joachim JEREMIAS, 1957, « Presbuterion ausserchristlich bezeugt », *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* 48, pp. 127-132.

● Lee I. LEVINE, 2005<sup>2</sup>, *The Ancient Synagogue: the First Thousand Years*, New Haven, Yale UP, 750 p.

● Edward LOHSE, 1951, *Die Ordination im Spätjudentum und im Neuen Testament*, Göttingen.

● Philippe-Marie MARGÉLIDON, éd., 2018, *Questions disputées autour du sacrement de l'Ordre*, Paris, Artège (reprend des articles parus dans la *Revue thomiste* entre 2005 et 2016, important).

● James F. PUGLISI, *Étude comparative sur les processus d'accès au ministère*

Thème

ordonné, Lille, ANRT, 1991 (Thèse Paris-IV, 1991, sur 7 microfiches).

● (3 vol. sont parus en tr. angl. *The Process of Admission to Ordained Ministry: A Comparative Study*, 3 vol., Collegeville, MN, Liturgical Press, 1996-2001-non consultés)

● Pierre VAN BENEDEN, 1974, *Aux origines d'une terminologie sacramentelle. Ordo, ordinare, ordinatio dans la littérature chrétienne avant 313*, Spicilegium Sacrum Lovaniense 38, Louvain.

● Cyrille VOGEL, 1964, « Unité de l'Église et pluralité des formes historiques d'organisation ecclésiastique du III<sup>e</sup> au V<sup>e</sup> siècle », in *L'Épiscopat de l'Église universelle*, Paris, Cerf, pp. 591-636.

● Cyrille VOGEL, 1970, « L'imposition des mains dans les rites d'ordination en Orient et en Occident », *La Maison-Dieu*, 102, repris dans *Ordinations inconsistantes et caractère inamissible*, Turin, Bottega d'Erasmus, 1978.

● Cyrille VOGEL, 1973, « *Laica communione contentus*. Le retour du presbytre au rang des laïcs (Éléments du dossier) », *Revue des Sciences Religieuses*, tome 47, pp. 56-122.

Jean-Robert  
Armogathe

## Charisme et presbytérat – L'approche d'Yves Congar



Pablo  
Arteaga

### Introduction

« Les charismes, au sens de saint Paul, ont fait une rentrée remarquable dans la théologie catholique contemporaine : Pie XII en parlait dans *Mystici Corporis* (1943). Vatican II les a largement reconnus et situés. Depuis lors, en liaison avec une théologie rénovée des ministères, y compris celui du prêtre et de l'évêque, on a réintroduit les charismes dans l'écclésiologie comme dons ou talents mis par l'Esprit au service de la construction de la communauté et du Corps du Christ<sup>1</sup> ».

Cette rentrée remarquable des charismes que rappelle Yves Congar pose des questions nouvelles à la théologie, que nous essayons d'étudier ici, à propos de la relation entre charisme et presbytérat.

Nous sommes témoins aujourd'hui d'une crise globale des institutions, qui atteint le ministère presbytéral. Crise qui provient, à la fois, de l'extérieur et de l'intérieur de l'Église autour de la compréhension du ministère sacerdotal : *Qu'est-ce qu'être prêtre aujourd'hui ?*

À partir de la conscience renouvelée du fait que les charismes donnés par l'Esprit Saint collaborent à la construction de l'Église<sup>2</sup>, nous pourrions peut-être nous demander s'il est nécessaire qu'il existe une *institution* : ne suffirait-il pas de nous laisser conduire par l'Esprit et ses charismes ? Peut-être le charismatique pourrait-il remplacer l'établissement ou, autrement dit, la liberté de l'Esprit pourrait-elle aujourd'hui rendre caduques les structures du passé instituées par le Christ en un moment déterminé de l'histoire ?

Il est légitime aujourd'hui de nous demander, par exemple, ce que sont les charismes, ce que sont les ministères ecclésiastiques. Quelle est la spécificité du ministère sacerdotal ? Comment le presbytérat se conjugue-t-il avec le charismatique ? Ou bien quel est le sens de l'autorité ecclésiastique dans un monde charismatique ? Les réponses ne sont pas évidentes ; il est nécessaire d'approfondir aussi bien la théologie

1 CONGAR 1995, pp. 61-62 ; CONGAR 1966, p. 127.

2 CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI 2016, § 1 (document très important pour notre propos).

des charismes que celle des ministères, pour révéler leur lien profond et leur interdépendance. Nous prendrons ici comme guide le cardinal Congar qui fut si influent sur l'ecclésiologie conciliaire.

## 1. Les charismes dans la théologie d'Yves Congar

Congar comprend l'Église, Peuple de Dieu, comme une réalité en développement permanent. L'institution fondée par le Christ il y a deux mille ans est en croissance constante, et les charismes sont nécessaires à sa construction. Ce ne sont pas des dons pour le seul profit spirituel de qui les reçoit, ni des ornements pour « embellir » le chrétien<sup>3</sup>, mais ils sont toujours au service de la communauté ecclésiale, et pour servir à l'édification du peuple de Dieu<sup>4</sup>.

Dons gratuits de l'Esprit Saint, les charismes ne s'obtiennent ni par la volonté ni par la force de celui qui les reçoit ; nul ne peut acheter la grâce de Dieu. Ils ne dépendent pas non plus de la sainteté de la personne, ni ne sont accordés d'abord pour sa propre sanctification. Ce qui est en jeu, ce ne sont pas les capacités de celui qui les reçoit mais l'action libre et gratuite du Paraclet (1Corinthiens 12,11).

### Thème

Les charismes n'exemptent pas du devoir des œuvres ordinaires et ne doivent pas être « ambitionnés témérairement » (*Lumen Gentium* 12, 2), mais ils peuvent être demandés avec humilité, non pour un bénéfice personnel, mais pour le bien de l'Église et la gloire de Dieu.

Trois critères nous aident à juger de la validité et de la véracité d'un charisme : qu'il soit pour le service de la communauté, qu'il aide à reconnaître que le Christ est Seigneur, et qu'il soit fondé sur l'amour<sup>5</sup>.

Congar nous met en garde contre deux erreurs souvent commises : a) opposer charismes et institution et b) ne les considérer que comme des dons extraordinaires, merveilleux, éblouissants.

a • La fausse opposition entre charismatique et institutionnel est levée en comprenant le lien intime qui existe, chez Congar, entre *christologie* et *pneumatologie*. Si nous attribuons au Christ les structures institutionnelles de l'Église et à l'Esprit les charismes qui continuent de l'édifier, nous comprenons qu'il n'y a pas là d'opposition mais une totale collaboration. L'Esprit distribue ses charismes pour édifier l'Église du Christ, il n'a pas d'autre tâche, sa mission est en vue de l'unique œuvre du Christ : le salut du genre humain. Congar comprend les charismes à la lumière de

3 GROPE 2004, p. 105.

4 CONGAR 1968, p. 245.

5 MUDAVASSERY, J. 2016, pp. 96-97.

sa christologie qui est nécessairement pneumatologique et qui cherche à équilibrer les aspects institutionnels et charismatiques de l'Église<sup>6</sup>.

**b** • Quant au risque d'identifier les charismes à l'extraordinaire, Congar affirme :

Je ne voudrais pas que l'extraordinaire, le spectaculaire, l'expression enthousiaste éventuellement excessive des manifestations ne ramènent les esprits à identifier charisme avec exceptionnel ou sensationnel<sup>7</sup>.

Car ce sont là « tous les dons de nature et de grâce que le Saint Esprit distribue dans les fidèles<sup>8</sup> » et ce qui comprend les services les plus quotidiens de la vie ecclésiale. Congar considère *la charité comme le plus grand des charismes* qui ne requiert aucun miracle pour se manifester, il suffit de considérer le plus simple geste fait par amour pour découvrir derrière lui l'impulsion de l'Esprit édifiant le Peuple de Dieu.

Congar reconnaît quatre caractéristiques essentielles aux charismes :

De ces dons ou talents venant de la grâce de Dieu, saint Paul nous dit 1° qu'ils sont distribués par l'Esprit "selon sa volonté" ; 2° qu'ils sont divers : il en donne plusieurs listes qui ne coïncident pas entièrement et ne prétendent pas être exhaustives ; 3° que l'Esprit les donne, différents, en vue du bien de tous, c'est-à-dire pour qu'ils servent à la construction de la communauté ecclésiale ou à la vie du Corps du Christ ; enfin 4° il élève, au-dessus de tous, le don ou charisme de l'amour...<sup>9</sup>.

Pablo  
Arteaga

Les charismes sont donnés directement par Dieu aux membres de l'Église, en raison de notre commune vocation à l'amour et au service : Congar affirme qu'il s'agit « d'un peuple tout entier vivant et tout entier voué au service dans la ligne de sa triple qualité royale, sacerdotale et prophétique, dans lequel cette vocation au service prend les formes les plus diverses, selon les charismes et les offices qu'y suscite le Saint Esprit<sup>10</sup> ».

Dans la théologie de Congar les charismes sont à l'origine des ministères et cela aide notre compréhension de l'Église-communion. Par les ministères charismatiques, de la hiérarchie et des laïcs, Dieu construit son Église<sup>11</sup>.

6 Sur cette christologie pneumatologique, CONGAR 1982, p. 8.

7 CONGAR 1980, p. 8.

8 CONGAR 1973, p. 64.

9 CONGAR 1995, P. 60.

10 CONGAR 1966, p. 130.

11 MUDASSAVERY 2016, p. 204 : « La conception de l'Église comme communion serait fortifiée par le caractère charismatique du clergé et du laïcat, qui ne sont pas parallèles, mais forment ensemble l'Église de Dieu, comme Congar l'envisage ».

## 2. Les ministères dans la théologie d'Yves Congar

Congar explique que le mot grec (*diakonia*) a donné naissance à deux termes qui ne sont pas totalement équivalents : *service* et *ministère*. Le premier est plus vaste et le second plus spécifique.

La diaconie caractérise l'existence chrétienne, on ne peut comprendre un fidèle du Christ sans cette dimension de service à l'intérieur de laquelle se développent les ministères. Congar dit : « Les ministères chrétiens ne sont qu'une participation au service, à la diaconie totale que Jésus-Christ a accomplie pour Dieu et pour le monde<sup>12</sup> » ; il parle des *ministères* au pluriel parce qu'il veut insister sur le fait qu'ils sont nombreux et qu'il ne fait pas uniquement référence au ministère du sacrement de l'Ordre<sup>13</sup>.

Les ministères dans l'Église sont une sorte de service aux caractéristiques précises : 1) ce sont des services précis ; 2) ils sont nécessaires à la vie ecclésiale ; 3) ils comportent une responsabilité ; 4) ils sont reconnus par l'Église locale ; 5) ils sont limités dans le temps.

Pour le dominicain, l'Église est tout entière ministérielle. Il y a une coresponsabilité différenciée de ses membres, c'est-à-dire organique, où les responsabilités sont diverses en degré et mode d'exercice<sup>14</sup>.

Congar distingue trois sortes de ministères : a) les services, b) les ministères et c) les ministères institués. Le premier comprend tout ce qu'un fidèle accomplit pour le bien d'autrui, c'est plutôt occasionnel et spontané, comme par exemple visiter un malade, enseigner le catéchisme en famille, organiser un groupe de prière... Le second exige plus de stabilité comme pour le catéchiste dans une paroisse, ou le servant de l'eucharistie, et est établi par la communauté ecclésiale. Le troisième est celui des ministres ordonnés : diacres, prêtres et évêques sont institués (c'est un acte juridique) et requièrent une consécration (acte liturgique) et, par suite du caractère sacramentel qu'ils reçoivent, la durée en est permanente. Ces trois sortes de ministères procèdent des charismes, dons de l'Esprit Saint<sup>15</sup>.

L'auteur expose une seconde possibilité de catégorie, les ministères *ex officio* (ou hiérarchiques), qui requièrent l'imposition des mains et

12 CONGAR 1966, p. 137.

13 En parlant des ministères au pluriel, Congar veut dire que « l'Église de Dieu ne se construit pas seulement par les actes du ministère officiel du presbytérat mais par une foule de services divers plus ou moins

stables ou occasionnels, plus ou moins spontanés ou reconnus, éventuellement même consacrés en deçà de l'ordination sacramentelle » (CONGAR 1971, p. 17).

14 CONGAR 1975, pp. 79-80.

15 CONGAR 1966, pp. 124-125.

sont associés au sacrement de l'Ordre : diaconat, presbytérat, épiscopat. Alors qu'il appelle les autres services suscités par Dieu des ministères *ex spiritu* : ils sont nombreux et divers, on ne peut pas en dresser une liste exhaustive : ministère catéchétique, liturgique, de la charité, de l'accueil, etc.

Il y a dépendance et coopération mutuelle entre les ministères qui s'exercent dans l'Église, qu'ils soient *ex officio* ou *ex spiritu*, mais il y a aussi ordre et hiérarchie, ce qui n'implique pas de différences dans la manière d'être chrétien de chaque membre du Peuple de Dieu<sup>16</sup>.

Cette seconde manière de voir est le fruit d'une évolution en ecclésiologie. Avec le concile Vatican II, on passe d'un schéma *pyramidal*, selon lequel on pense que Dieu établit la hiérarchie et que celle-ci construit la communauté, à un schéma communautaire où Dieu lui-même construit constamment son Église – toute sainte, sacerdotale, prophétique, missionnaire et apostolique – à travers des ministères divers : certains librement suscités par l'Esprit (*ex spiritu*) et d'autres reliés, par l'imposition des mains, à l'institution et à la mission des Douze (*ex officio*<sup>17</sup>).

### 3. Le ministère sacerdotal du prêtre

Pablo  
Arteaga

Par le baptême, chaque chrétien est un consacré, formant un Peuple sacerdotal, prophétique et royal, où personne ne peut se dispenser de participer au sacerdoce du Christ. Pour le bien et le service de ce Peuple, quelques-uns sont appelés au ministère sacerdotal : les évêques en plénitude et les prêtres en collaboration avec eux. C'est une configuration dans laquelle le Christ est la tête de l'Église, c'est une participation au sacerdoce de Jésus, différente de celle de tous les baptisés, distincte non seulement de degré mais aussi de nature.

Congar dit que les évêques et les prêtres sont appelés à être *chefs dans le service*, et ceci pour deux motifs : a) pour le ministère communautaire afin de nouer et d'organiser le service de tous ; et b) pour le ministère sacramentel des dons que le Christ répand par l'alliance scellée par son sang<sup>18</sup>.

L'Église étant « *communio* », tout ministère fait partie intégrante de la communauté du Peuple de Dieu, dont il est issu, à laquelle il appartient et dont il ne se sépare jamais : « Le ministère est intégré dans la communauté, dans la *communio fidelium*<sup>19</sup> ». Les ministres *ex officio*

16 MUDASSAVERY 2016, p. 219.

17 CONGAR 1971, p. 19.

18 CONGAR 1962, p. 94.

19 VAN VLIET 1996, p. 68.

ne sont pas extérieurs à la communauté, ni au-dessus d'elle, mais la servent de l'intérieur.

Congar affirme que le texte de *Dei Verbum* (10§1) « dit bien à la fois que toute l'Église est apostolique, que chaque fidèle l'est dans la communion du tout, et que les pasteurs ont, dans cette apostolicité, une fonction particulière répondant à leur mission et à leur charisme dans l'unité organique de l'ecclésia<sup>20</sup> ».

Le dominicain français affirme le caractère indispensable du ministère presbytéral pour l'Église parce qu'il est un des moyens concrets – non le seul – du lien avec les apôtres. C'est un ministère qui unit la communauté particulière avec l'Église universelle (*sincronia*) et sa tradition (*diacronia*), à travers sa propre communion avec l'évêque<sup>21</sup>.

Le prêtre, en raison du service qu'il rend, doit présider la communauté :

L'expérience montre qu'une communauté de charité se noue autour de l'autel et que le prêtre n'est pas seulement médiateur de la prière et des sacrements, mais comme le centre, le milieu, le président, le catalyseur d'une vraie communauté<sup>22</sup>.

## Thème

D'après C. Van Vliet, le ministère sacerdotal aurait quatre caractéristiques selon Congar : 1) il porte en lui les dimensions christologiques et pneumatologiques ; 2) il est intégré à la communauté du Peuple de Dieu, il n'en est pas séparé ; 3) il possède une structure collégiale ; 4) il doit être service de l'Évangile et du prochain<sup>23</sup>.

### 4. Le presbytérat est-il un charisme ?

Selon Congar, « les ministères institués ne sont aucunement étrangers à l'ordre des charismes<sup>24</sup> », rendant ainsi évidente la concordance entre l'institutionnel et le charismatique, entre le ministère de l'Ordre et les charismes.

Congar reconnaît qu'on a trop distingué entre les dons personnels – *ex spiritu* – et les dons propres à la fonction – *ex officio* – : il s'agit là d'une séparation artificielle, comme si les dons spirituels étaient étrangers à la fonction instituée. Ce serait trahir le Nouveau Testament et la tradition théologique. Le presbytérat doit se comprendre comme relié aux autres ministères et services dans l'Église, non seulement parce

20 CONGAR 1971, p. 22.

21 CONGAR 1973, pp. 65-66.

22 CONGAR 1966, p. 137.

23 VAN VLIET 1996, p. 68.

24 CONGAR 1962, p. 86.

qu'il est ordonné à leur service, mais aussi parce qu'ils ont une même origine charismatique. De même, le théologien dénonce comme une tromperie le fait d'opposer les fonctions ou pouvoirs hiérarchiques aux charismes personnels. Il affirme qu'il n'existe pas de ministère hiérarchique sans charismes :

Dans le Nouveau Testament, c'est à un homme rempli des dons de l'Esprit que sont confiées des charges de ministère. L'ordination sacramentelle confère certainement de tels dons, mais elle en consacre aussi d'autres déjà existants<sup>25</sup>.

Il rappelle ainsi qu'il y a des dons pour le ministère antérieurs à l'ordination et d'autres donnés à l'ordination même ou après elle.

On ne peut donc pas opposer charismes et ministères institués, ils sont différents et ne sont donc pas en opposition, « les ministères eux-mêmes supposent et engagent des charismes<sup>26</sup> ».

Pour Congar, le ministère sacerdotal naît d'un charisme : « Le ministère est donné par un charisme qui est à la fois grâce et mission, consécration et envoi<sup>27</sup> ». Puisqu'il est fruit d'un charisme, nous reconnaissons que le presbytérat ne naît pas d'un *choix populaire*, ni de la seule décision de la personne ou d'un groupe de personnes, mais c'est un don libre de Dieu. Personne ne peut s'attribuer le ministère sacerdotal, parce qu'il vient gratuitement de Dieu. Celui qui reçoit ce don peut l'accepter ou non, en toute liberté. Il incombe à la communauté le devoir de discerner et confirmer s'il s'agit bien d'un charisme reçu *d'en haut* (Jean 1,17), de l'Esprit Saint, mais ce n'est pas la communauté qui l'accorde.

Pablo  
Arteaga

Congar dit que le prêtre possède les *charismes du sacerdoce*<sup>28</sup>, reconnaissant ainsi un ensemble de dons particuliers de ce ministère institué, il les appelle aussi *charismes hiérarchiques*<sup>29</sup>. Le concile Vatican II aussi évoque une pluralité de charismes pour son exercice<sup>30</sup>. Né d'un charisme, le presbytérat reçoit des charismes pour sa mission.

Yves Congar est même allé plus loin dans cette relation, lorsqu'en 1973, devant l'assemblée plénière de l'épiscopat français, il affirma que « le ministère du prêtre est premièrement *un charisme lié à une charge ou à une mission*<sup>31</sup> », identifiant ainsi le presbytérat lui-même comme un charisme.

25 CONGAR 1953, p. 478-479.

26 CONGAR 1966, p. 123.

27 CONGAR 1968, p. 245.

28 CONGAR 1953, p. 431.

29 CONGAR 1953, p. 409.

30 « Il y a bien des manières d'exercer le ministère de la parole, selon les besoins différents des auditeurs et les charismes des prédicateurs », *Presbyterorum Ordinis* 4, 2.

31 CONGAR 1973, p. 64.

Nous pouvons donc apporter une triple réponse à la question de savoir si le presbytérat est ou non un charisme : le ministère presbytéral apparaît comme fruit d'un charisme, il reçoit des charismes pour son exercice, et il est en lui-même un charisme<sup>32</sup>.

## 5. Le presbytérat, un charisme d'autorité et de pouvoir ...en vue du service

La relation entre presbytérat et charismes nous mène à aborder un dernier point : la liberté charismatique semblerait s'opposer au pouvoir et à l'autorité du sacerdoce ministériel.

L'Église est un mystère institué par Dieu avec une structure hiérarchique. Pour le monde actuel, le concept de hiérarchie est lourdement connoté négativement, comme s'il donnait lieu à abus de pouvoir, à injustice ou élitisme. L'Évangile montre que le pouvoir qu'exerce le Christ est celui de l'abaissement, qu'Il n'est pas venu pour être servi mais pour servir (*Matthieu 20,27-28* ; *Marc 10,43-45*) et que tout en se dépouillant de son rang (*Philippiens 2,6*), Il est capable de parler avec une véritable autorité (*Matthieu 7,29*).

### Thème

L'exercice du ministère hiérarchique, *in nomine Christi Capitis*<sup>33</sup>, implique autorité et pouvoir, toujours en vue de la construction de l'*Ecclēsia*, comme participation à l'unique autorité de Jésus, sous l'emprise de son Esprit Saint.

Pour Congar, la caractéristique de la hiérarchie chrétienne doit être « le désintéressement, ne pas chercher *son* bien mais le bien des autres, ne pas chercher *sa* gloire mais celle du Maître<sup>34</sup> ».

Ainsi compris, le caractère hiérarchique du Peuple de Dieu, le pouvoir et l'autorité qui s'y exercent sont quelque chose de positif, un bien précieux dont nous sommes tous responsables. Ils se fondent sur les charismes que le Paraclet répand pour le bien de toute l'Église. Dieu a l'initiative et est à l'œuvre à tout moment : l'Esprit Saint donne les charismes nécessaires et la communauté, assistée par l'Esprit lui-même, les reconnaît et les confirme.

C'est le Seigneur qui distribue les charismes, et c'est Lui qui donne autorité et pouvoir à ceux qui doivent les exercer dans son Église, ce n'est pas le peuple.

Si l'autorité a une origine charismatique dans l'Église, et que tout charisme est pour le service du Peuple de Dieu, alors l'autorité dans

32 CONGAR 1973, p. 129.

33 Voir dans ce cahier l'article de DAN-

TAS.

34 CONGAR 1962, p. 87.

l'Église doit toujours être un service de charité, et non la recherche d'un bénéfice personnel. Congar nous le rappelle: « Le Concile souligne fortement, dans presque tous ses documents, que les fonctions hiérarchiques ne sont qu'un service<sup>35</sup> ».

Le ministre du sacerdoce de la Nouvelle Alliance agit *in persona Christi Capitis* comme un double serviteur: du Christ, Unique prêtre, et du Peuple sacerdotal.

Le fait d'agir *in persona Christi Capitis* signifie pour Congar laisser transparaître le Christ, à la manière d'une icône, c'est une capacité qui s'appuie non sur le pouvoir personnel donné au ministre pour consacrer, mais sur la mission de construire et présider l'Église, et c'est pour ce ministère pastoral qu'il lui revient de présider l'eucharistie et non l'inverse<sup>36</sup>. Selon le théologien dominicain, le point de départ ne doit pas reposer sur le pouvoir personnel acquis par l'ordination, ni sur la personne du ministre, mais sur l'objet de son ministère comblé des dons suscités par l'Esprit Saint pour construire le Corps du Christ (aspect pneumatologique et trinitaire<sup>37</sup>). Le centre est toujours le service d'amour auquel le ministre est appelé, et non le pouvoir, ce dernier étant uniquement un instrument pour l'amour. Le contraire serait attenter au message du Christ.

Pablo  
Arteaga

Congar comprend la *présidence* de la communauté comme une fonction qui aide à créer des liens. Celui qui préside est devant les autres membres de la communauté sans en être séparé, favorisant la communion en vue de la construction de l'Église à laquelle le prêtre collabore par la parole, les sacrements et la direction pastorale<sup>38</sup>.

Comme suite à la théologie des charismes, Congar soutient que

La puissance vient de l'Esprit (prière d'ordination de l'évêque chez Hippolyte) mais comporte une autorité qui dérive de celle des apôtres, reçue du Christ<sup>39</sup>.

Le presbytérat est toujours un ministère nécessaire pour la construction du Peuple de Dieu. En partageant le sacerdoce du Christ, en tant que Chef de la communauté, le prêtre est ordonné au service du sacerdoce baptismal des fidèles, pour cela « il participe à l'autorité par laquelle le Christ édifie, sanctifie et gouverne son Corps » (*Presbyterorum Ordinis* 2, 3).

35 CONGAR 1966, p. 127.

36 CONGAR 1995, p. 819-820.

37 CONGAR 1978, p. 14.

38 CONGAR 1973, p. 65.

39 CONGAR 1995, p. 820.

## Conclusion

Relevons quelques-uns des aspects les plus saillants de notre étude :

1) *L'accent porté sur la Trinité.* Le cardinal Congar soutient que Dieu construit sans cesse son Église, communauté à la fois charismatique et institutionnelle, à partir du Christ et au travers des charismes que l'Esprit Saint octroie.

2) *Une relation de mutuelle collaboration.* Les charismes donnent vie aux structures institutionnelles de l'Église et celles-ci, à leur tour, sont critère de discernement pour reconnaître à quel moment nous nous trouvons, en vérité, devant un don de l'Esprit. Un charisme authentique n'ira jamais à l'encontre de ce que le Christ a institué. C'est pourquoi, chez Congar, l'institutionnel et le charismatique ne s'opposent jamais mais au contraire s'enrichissent mutuellement. Ce dernier principe est évident pour la théologie actuelle et a été récemment confirmé par la Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans le document *Iuvenescit Ecclesia* :

L'antithèse entre une Église institutionnelle de type judéo-chrétien et une Église charismatique paulinienne, soutenue par certaines interprétations ecclésiologiques réductrices, n'a pas réellement de fondement dans les textes du Nouveau Testament<sup>40</sup>.

Le discernement des charismes revient à tout le Peuple de Dieu et en particulier aux pasteurs qui exercent l'autorité (*Lumen Gentium* 12, 2).

3) *Un ministère charismatique.* Le presbytérat est un ministère institutionnel—*ex officio*— qui se reçoit par l'imposition des mains et intègre à la hiérarchie de l'Église. Yves Congar souligne que le ministère sacerdotal est à la fois un charisme, issu des charismes reçus, et *requiert* des charismes pour être exercé en plénitude<sup>41</sup>.

4) *Un pouvoir de service.* Pour la théologie de Congar, l'exercice de l'autorité et du pouvoir, propre au ministère sacerdotal dans l'Église, est un service pour le bien du Peuple de Dieu. Il repose sur l'obligation d'agir *in persona Christi Capitis*, et sur les charismes reçus. En conséquence, il ne s'oppose pas à eux mais il en provient et y répond.

40 *Congr. pro doctrina fidei*, § 7.

41 CONGAR 1971, p. 46. Ce qui a été réaffirmé par la Congrégation pour la doctrine de la foi, 2016 (n. 110) : « Somme toute, il est donc possible de reconnaître une convergence du Magistère ecclésial récent

sur la coessentialité entre les dons hiérarchiques et charismatiques. Leur opposition, comme aussi leur juxtaposition, serait le symptôme d'une compréhension erronée ou partielle de l'action du Saint-Esprit dans la vie et la mission de l'Église. »

Nous sommes bien conscient que la relation entre charismes et presbytérat dans l'œuvre de Congar aurait pu être approfondie dans un autre contexte, par exemple à partir de deux questions que l'auteur lui-même n'a traitées que partiellement :

1) *Exemples de charismes presbytéraux.* Congar a évoqué la nécessité de charismes propres au presbytérat, aussi bien antérieurs à l'ordination sacerdotale que postérieurs à celle-ci ; quelques exemples, comme il le fit pour les charismes *ex spiritu*, auraient été les bienvenus.

2) *Tout n'est pas charisme.* L'usage répandu du concept de charisme peut mener à croire à tort que tout dans le presbytérat est charismatique, en ne donnant pas assez d'importance, par exemple, à la grâce sanctifiante, à la nature propre de l'individu, et même au péché. S'il est évident que tous les actes du ministre ordonné ne proviennent pas de l'Esprit Saint, il aurait été important que Congar l'affirmât nettement.

En définitive, une théologie équilibrée du presbytérat doit reconnaître, en même temps, la nécessité de la structure sacramentelle instituée par le Christ et la force dynamique des dons spirituels par lesquels l'Esprit Saint renouvelle, soutient et fait avancer le ministère de chaque prêtre.

Pablo  
Arteaga

(Traduit de l'espagnol par Nicole Bonnatere)

Pablo Arteaga (1976), prêtre de Santiago, Chili (2010), est doctorant à l'Université Pontificale Grégorienne, Rome. Il a fait des stages de recherche aux Facultés de Théologie Catholique de Strasbourg et Leuven. Sa recherche porte sur le rapport eschatologie-pneumatologie dans la théologie du cardinal Yves Congar. Dernière publication : « How an Orthodox accusation became a source of inspiration for Congar's pneumatology » *New Blackfriars* 100, 1089 (2019), p. 526-537. Pour plus d'information : <https://istoreo.academia.edu/PabloArteaga>

### Bibliographie

- CHÉNO, Remi 2007, « Les retractationes d'Yves Congar sur le rôle de l'Esprit saint dans les institutions ecclésiales », *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 91, pp. 265-284.
- CONGAR, Y.M. 1953, *Jalons pour une théologie du laïc, Unam sanctam* 23, Paris.
- CONGAR, Y.M. 1973, « Actualité d'une pneumatologie », *Proche-Orient*

chrétien 23, pp. 121-132.

● CONGAR, Y.M. 1973, « Intervention du père Yves-M. Congar », dans Conférence des évêques de France. Assemblée plénière, *Tous responsables dans l'Église? Réflexions de l'Assemblée plénière de l'Épiscopat: le ministère presbytéral dans l'Église tout entière ministérielle*, Paris, pp. 56-72.

● CONGAR, Y.M. 1962, « La hiérarchie comme service, selon le Nouveau Testament et les documents de la Tradition », dans B.D. Dupuy, éd., *L'épiscopat et l'Église universelle*, Unam sanctam 39, Paris, pp. 67-99.

● CONGAR, Y.M. 1966, « Le diaconat dans la théologie des ministères », dans P. Winninger, éd., *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Unam sanctam 59, Paris, pp. 121-141.

● CONGAR, Y.M. 1968, « Le sacerdoce du Nouveau Testament, mission et culte », dans *Les prêtres, formation ministère et vie*, Unam sanctam 68, Paris, pp. 233-256.

● CONGAR, Y.M. 1971, « Ministères et structuration de l'Église », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Théologie sans frontières 23, Paris 1971, pp. 31-49.

● CONGAR, Y.M. 1971a, « Mon cheminement dans la théologie du laïc et des ministères », dans *Ministères et communion ecclésiale*, Théologie sans frontières 23, Paris, pp. 9-30.

● CONGAR, Y.M., 1975, *Un peuple messianique: l'Église, sacrement du salut: salut et libération*, Cogitato fidei, Paris.

● CONGAR, Y.M. 1978, « Préface », dans B.D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère: in persona Christi, in persona Ecclesiae*, Théologie historique 51, Paris, 5-14.

● CONGAR, Y.M. 1980, « Renouveau charismatique et théologie du Saint-Esprit », dans *Recherches et expériences spirituelles, Notre-Dame de Paris*, Paris, 12.

● CONGAR, Y.M. 1982, « Pneumatologie Dogmatique », dans B. Lauret – F. Refoulé, éd., *Initiation à la pratique de la théologie*, II, Dogmatique I, Paris, pp. 483-514

● CONGAR, Y.M. 1995, *Je crois en l'Esprit Saint*, Paris (réédition en un vol. des 3 vol., Paris, 1979-1980)

● Congregatio pro doctrina fidei 2016, *Lettre Iuvenescit Ecclesia aux évêques de l'Église catholique sur la relation entre les dons hiérarchiques et charismatiques pour la vie et la mission de l'Église*, Città del Vaticano.

● GROPPE, E.T. 2004, *Yves Congar's theology of the Holy Spirit*, American Academy of Religion academy series, New York.

● MUDAVASSERY, J. 2016, *The role and function of charism in the theology of Yves Congar*, New York.

● VLIET, C. Van 1996, « Ministère et charisme chez Y. Congar L'ecclésiologie entre christologie et pneumatologie », *Communio*, 1996, 6, pp. 61-72.

Thème

L'expression « *in persona Christi capititis* » et l'identité sacerdotaleJoão Paulo  
de M. Dantas

Le concile Vatican II, dans son décret *Presbyterorum Ordinis*, a adopté pour la première fois dans l'histoire de la théologie l'expression *in persona Christi capititis*<sup>1</sup> afin de distinguer le sacerdoce ministériel du sacerdoce commun. Ce décret affirme que l'identité et la mission des prêtres dans l'Église doivent être comprises à la lumière du caractère sacramental spécial reçu lors de l'ordination qui « les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du Christ Tête en personne [*in persona Christi capititis*]<sup>2</sup> ».

Cette formule, après le Concile, a été largement reprise par les différents Papes, de Paul VI à Benoît XVI<sup>3</sup>. Selon la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans la déclaration *Inter Insigniores* de 1976, cette formule fut forgée dans l'intention de compléter et préciser, en référence à la capitalité du Christ, la traditionnelle formule théologique : *in persona Christi*<sup>4</sup>.

La formule conciliaire *in persona Christi capititis* a été préparée, pour ainsi dire, par la théologie de Pie XII. Plus particulièrement, il faut citer deux encycliques, *Mystici Corporis*<sup>5</sup> (1943) et *Mediator Dei* (1947). Dans ces documents, on constate un rapprochement entre la formule *in persona Christi* et la « capitalité du Christ » dans le domaine de l'ecclésiologie du Corps Mystique. Pie XII, dans l'intention évidente de souligner la différence ontologique entre le prêtre et les fidèles laïques lors de la célébration eucharistique, affirma, dans *Mediator Dei*, que celui-ci agit « dans la personne du Christ en tant que Tête [*personam Christi utpote Capititis gerit*]<sup>6</sup> ». Par cette affirmation, le Pape Pacelli s'opposait à certaines tendances théologico-pastorales, proches du protestantisme, qui tendaient à nier l'existence d'un véritable sacerdoce ministériel. Tendances, malheureusement encore présente dans la vie

1 Le concile Vatican II a ajouté le terme *capitis* à l'expression théologique traditionnelle *in persona Christi*. Sur l'histoire de cette expression, voir B.-D. MARLIANGEAS, « Clés pour une théologie du ministère : *in persona Christi, in persona Ecclesiae* » (Théologie Historique 51), Paris 1978.

2 Décret *Presbyterorum Ordinis* n. 2.

3 J. P. de M. DANTAS, *In Persona Christi Capititis. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella*

*discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Sienna 2010, pp. 11-309.

4 Congrégation pour la Doctrine de la Foi, Déclaration *Inter Insigniores*, V, in AAS 69 (1977) pp. 12-113.

5 PIE XII, Encyclique *Mystici Corporis* (Première Partie), in *Enchiridion delle Encicliche* n. 6, Bologne 1995, 163-179 (n, 183-200).

6 Pie XII, Encyclique *Mediator Dei*, in AAS 39 (1947) 556.

ecclésiale actuelle. D'où vient ce terme *caput*, quel est son sens théologique et quelle est sa pertinence pour le thème de ce numéro ?

## 1. La capitalité du Christ

Le terme *caput* appliqué au Christ vient de l'ecclésiologie somatique développée par saint Paul dans ses *Lettres aux Colossiens* et aux *Éphésiens*. Une étude des Lettres où le terme grec *kefalê* apparaît a démontré que ce dernier, appliqué au Christ dans le contexte de l'ecclésiologie somatique paulinienne, revêt trois sens complémentaires<sup>7</sup> :

- 1 « Autorité sur » ou « souveraineté » : c'est là le sens originel de ce terme chez saint Paul (1 *Corinthiens* 11, 3 ; *Colossiens* 1, 18 ; 2, 10). La position d'autorité ne doit pas être comprise négativement comme domination mais doit être comprise dans le sens d'un comportement de protection et de service à l'égard du subordonné<sup>8</sup>.
- 2 « Source » ou « principe vital » : le Christ comme *kefalê* est la source de croissance de l'Église vers lui, il conduit son corps à sa « plénitude ». Cela ne s'accomplit pas de manière mécanique mais le Christ, à travers ses dons (hiérarchiques inclus) et en comptant sur la liberté et la responsabilité des membres de son corps, fait en sorte que toute l'Église participe de manière « active » à cette croissance. Le Christ exerce sa « domination » avec amour, soin et attention personnelle, en nourrissant son « corps » avec sa propre vie (*Éphésiens* 5, 29) ;
- 3 Pour l'auteur de la *Lettre aux Éphésiens*, le rapport Christ-Église exprimé à travers la métaphore *kefalê-sôma* a une connotation nuptiale et matrimoniale qui fait partie du *mysterion* de Dieu révélé dans le Christ Jésus (*Colossiens* 2, 23). À travers cette connotation sont soulignées la distinction entre le Christ et son Église, ainsi que la forte union vitale entre les deux (*Éphésiens* 5, 23-29).

L'enseignement de Paul sur l'Église « corps du Christ » et sur le Christ « tête » de l'Église a été repris et développé par Augustin et, à travers l'évêque d'Hippone, cette doctrine a influencé tout le Moyen-Âge et l'ecclésiologie ultérieure<sup>9</sup>.

La « capitalité » du Christ chez saint Augustin, comme chez saint Paul, signifie deux choses : d'une part elle indique l' « autorité » du Christ sur

7 Voir aussi BENOÎT XVI, « Da Cristo viene la forza della Chiesa (14/01/2009), in *L'Ossevatore Romano* (Jeudi, 15 janvier 2009), 1.

8 A. SCOLA, *Uomo-Donna. Il « caso serio » dell'amore*, Milan 2002, 114.

9 L. MÜLLER, *Dogmatica Cattolica*, Milano 1999, 731 ; H. de LUBAC, *Corpus Mysticum*, Milano 1996, 326-327 ; *Id.*, *Augustinisme et théologie moderne*, Lyon 1965.

10 E. MERSCH, *Le Corps Mystique du Christ* (II), Paris 1951, 144-147.

Thème

l'Église (1 Corinthiens II, 3 ; Colossiens I, 18 ; Éphésiens I, 22-23) et d'autre part elle présente le Christ comme celui qui « vivifie » ses membres par sa vie surnaturelle (Éphésiens 2, 20-22 ; Éphésiens 4, 15-16). L'unité entre le Christ et l'Église, exprimée par l'image de la Tête-Corps, est souvent complétée par l'évocation du rapport sponsal (Éphésiens 5, 22-32) qui donne à cette union un caractère plus personnel, en même temps qu'elle souligne la distinction entre « tête » et « corps ».

Pendant le haut Moyen-Âge, l'enseignement de saint Augustin sur la fonction du Christ comme Tête de son Corps ecclésial était paisiblement acceptée<sup>10</sup>. C'est la suprématie et l'autorité de la Tête sur l'Église qui étaient soulignées.

Pendant la période scolastique, au-delà de l'intérêt pour le rapport de causalité Eucharistie-Église, une réflexion théologique sur la « capitalité du Christ » (*De Christo Capite*) se développe au sein de la doctrine du Corps Mystique<sup>11</sup>.

Selon les scolastiques, deux réalités sont nécessaires pour être « tête » : une certaine « conformité » au corps (communauté de vie avec les membres du corps<sup>12</sup>) et un « primat ». Concernant le primat, on peut distinguer plusieurs aspects, Thomas d'Aquin en a proposé quatre<sup>13</sup> : 1. de prééminence (excellence, dignité, ordre) ; 2. de gouvernement (pouvoir, présidence) ; 3. de perfection (supériorité) ; 4. d'influx vital.

João Paulo  
de M. Dantas

Le concile de Trente, dans son décret sur la justification (13 janvier 1547), a cité la « capitalité du Christ » et l'« influx de la grâce », influx qui arrive de la Tête à tous les membres de son corps<sup>14</sup>.

À la suite de l'École Française, on observe que la théologie tend à faire un usage réducteur de l'image du « corps du Christ », influencée par les Lumières et le besoin de défendre l'Église face aux prétentions affichées tant par le juridictionnalisme (xvii<sup>e</sup> et xviii<sup>e</sup> siècles) que par l'État libéral (xix<sup>e</sup> siècle). L'Église est vue comme un corps dont l'aspect visible est souligné au détriment de la dimension invisible de l'Église.

Lors du concile Vatican I, grâce aux théologiens de l'« École Romaine », et dans le sillage de J. A. Möhler, la doctrine du « Corps du Christ » est à nouveau proposée, comprise dans le sens « augustinien » de grâce communiquée par le « Christ-Tête » à l'ensemble des membres de son corps mystique. Ce point de départ fut refusé par de nombreux

11 G. Rossé, *Voi siete corpo di Cristo. Evoluzione storica: da San Paolo ai nostri tempi*, Roma 1986, 147.

12 *De veritate*, q. 29, a. 4 co.

13 *S. Theol.* IIIa, q. 8, a. 1 e a. 6.

14 Concile de Trente, *Décret sur la Justification* (chapitre XVI), in DH 1546.

pères conciliaires, formés à la tradition de l'ecclésiologie apologétique de Bellarmin, parce qu'il semblait influencé par le protestantisme ou le jansénisme.

Léon XIII (1878-1903) a offert à l'Église un grand enseignement ecclésiologique, inspiré par la doctrine de l'« École Romaine » et par le concile Vatican I (en incluant les documents non promulgués<sup>15</sup>), dans lequel il a cherché à affirmer avec force le primat papal mais aussi à reconnaître la mission et l'autorité des autres évêques. Dans ses encycliques *Satis cognitum* (1896) et *Divinum illud munus* (1897), Léon XIII développe, dans le cadre de sa réflexion sur l'unité ecclésiale, une théologie du « corps mystique ». La notion de « corps du Christ » sert à décrire le binôme visible-invisible au sein du mystère de l'Église. Pour le pape, le « Christ-Tête » gouverne l'Église, son « corps », à travers son Esprit et ses ministres ; le pape est son vicaire visible.

Après la fin de la Première Guerre mondiale, on observe dans le paysage théologique un véritable « réveil de l'Église dans les âmes », une période de grande fécondité en matière d'ecclésiologie. Parmi les théologiens, un courant ecclésiologique approfondit la notion de « corps du Christ » et la propose comme une image capable d'exprimer le mystère même de l'Église. Parmi les représentants de ce courant, on peut citer J. Anger, S. Tromp et E. Mersch.

Thème

Contre les erreurs au sujet de la doctrine du « corps mystique », d'une part le « rationalisme », d'autre part le « mysticisme », Pie XII, avec la contribution de S. Tromp, a approfondi dans l'encyclique *Mystici Corporis* (1943) le mystère de l'Église en sa réalité la plus intime, christologique et pneumatologique, intervention magistérielle qui parvint à réunir par l'image du « corps mystique » l'aspect visible (extérieur-juridique-hiérarchique) et l'aspect invisible (intérieur-charité-grâce), à l'aide d'une image ecclésiologique concrète et mystique. Pie XII a ainsi su concilier, par une pensée théologique rigoureuse, les deux grandes tendances selon lesquelles on considérerait l'Église comme « corps du Christ » : la ligne de saint Augustin et de saint Thomas qui souligne l'aspect intérieur et la ligne de saint Robert Bellarmin qui accentue l'aspect visible, extérieur.

Dans son Encyclique, Pie XII fait sienne la doctrine de Thomas quand il réfléchit sur la figure du Christ tête de l'Église. On peut regrouper les questions abordées par Pie XII à partir du schéma suivant :

15 Y. CONGAR, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris 1970, 450.

le Christ est Tête du Corps Mystique				
"Primat" de la "Tête" sur les autres membres du corps				« Conformité » de la « Tête » aux autres membres du corps
1. Motif de « Prééminence, Ordre » (excellentie ratione) S. Theol. IIIa, q. 8, a. 1, co	2. Motif de « Gouvernement » S. Theol. IIIa, q. 8, a. 6, co	3. Motif de « Perfection » S. Theol. IIIa, q. 8, a.1, co	4. Motif d'« influx vital » S. Theol. IIIa, q. 8, a. 1, co 5	5. Motif de « Conformité » (conformata ratione) De veritate, q. 29, a. 4 co.
Motifs associés avant tout au corps social		Motifs associés avant tout au corps physique		

Après avoir exposé le motif de « prééminence », le Pape Pacelli traite du motif de gouvernement : le Christ-Tête gouverne son Église d'une manière visible (médiante et ordinaire) et d'une manière invisible (immédiante : à travers l'Esprit Saint).

João Paulo de M. Dantas

Reprenant la doctrine de saint Thomas, le Pape distingue dans l'humanité du Christ, la « grâce d'union » de la « grâce personnelle » ou « capitale ». La « grâce habituelle » du Christ non seulement sanctifie sa nature humaine, mais se trouve communiquée à ses membres : à la lumière de *Jean* 1, 16, on introduit la quatrième raison pour laquelle le Christ est chef de l'Église : « l'influx vital ». Pie XII affirme que la hiérarchie participe à la « capitalité du Christ », ce qui implique un certain « primat-prééminence » à l'égard des autres membres du corps mystique ; l'encyclique présente la mission des ministres ordonnés comme « participation-représentation » de « Christ-Tête » et de ses *tria munera* : les ministres ordonnés, en participant à la « capitalité du Christ », sont les instruments grâce auxquels le « Christ-Tête » enseigne, gouverne et sanctifie son « corps mystique ».

Dans les documents du concile Vatican II concernant le ministère ordonné, la mission capitale du Christ est très souvent présentée à travers le schéma du triple *munus* du Christ. Ceux-ci semblent suggérer que le triple office de Jésus relève de la notion théologique de capitalité du Christ : « 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 » (*Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1581).

On peut alors affirmer que pour comprendre le sens de la capitalité du Christ concernant l'Église, son corps, au-delà de la triple signification biblique du terme « Tête » dans l'ecclésiologie somatique de saint Paul (recueillie et développée par Augustin, par Thomas et par l'encyclique *Mystici Corporis*), il faut ajouter le schéma du triple *munus* du Christ comme schéma valide, selon le concile Vatican II, pour décrire la mission du « Christ-Tête » avec toutes ses articulations et ses nuances.

## 2. Le ministre ordonné comme représentation sacramentelle du Christ tête de l'Église

Dans le magistère de Pie XII on observe le rapprochement entre la formule *in persona Christi* et l'idée de la « capitalité du Christ » dans le champ de l'ecclésiologie et de la théologie liturgico-sacramentelle. Le concile Vatican II et différents documents magistériels ultérieurs s'approprièrent ce rapprochement, approfondiront ses contenus et consacreront la formule *in persona Christi capitis* en référence au ministère ordonné et à sa spécificité théologique.

En 1992, Jean-Paul II a publié l'exhortation apostolique *Pastores dabo vobis*. Dans ce document le Pape écrit au n. 15 que « dans l'Église et pour l'Église, les prêtres représentent sacramentellement Jésus Christ Tête et Pasteur ».

Thème

Entre les notions de « représentation sacramentelle » du Christ Tête de l'Église et la formule affirmant que le ministre ordonné agit *in persona Christi capitis*, il existe un rapport analogue au rapport entre l'être et l'agir. À la lumière du célèbre adage philosophique *Agere sequitur esse* [l'action suit l'être], on peut affirmer qu'il ne peut y avoir de pouvoir sacerdotal (en vue de la « mission ») sans l'être sacerdotal (« consécration »). Du moment que l'agir suit l'être, il serait incongru de parler d'une conformation au Christ-Tête sur le plan de l'action (capacité d'agir *in persona Christi capitis*), en tant que l'on participe de la mission que le Christ a reçue du Père, et non sur le plan de l'être.

Les expressions désignant le fait d'être « représentation sacramentelle de Christ-Tête » et celui d'agir *in persona Christi capitis* servent à décrire le propre du ministre ordonné concernant le sacerdoce commun des fidèles. La première expression indique le caractère reçu grâce à l'ordination reçue (caractère sacramentel et grâce), la seconde souligne la mission du ministre ordonné qui est participation à la triple fonction du « Christ-Tête ». Tandis que la première expression, selon certains théologiens<sup>16</sup>,

semble caractérisée par une modification dynamique, « le rapport entre le ministre et le Christ est discontinu, la personne présente dans celui qui parle et agit n'y demeure pas durablement et ne forme pas avec la personne qui parle une unité non inséparable à l'avenir<sup>17</sup> ».

Jean-Paul II (voir *Pastores dabo vobis* n. 15) a voulu élargir l'usage du vocable « représentation », pour affirmer que le prêtre est quelque chose de plus qu'un « représentant » du Christ, « puisqu'il fait en sorte que le Christ soit à nouveau présent, ou mieux encore qu'il continue à être présent et pas seulement sous un aspect partiel – cela est caractéristique de la “représentation” – mais d'une manière intégrale comme tête et pasteur<sup>18</sup> ». Le préfixe « re » qui signifie étymologiquement « de nouveau » « n'indique pas de translation du Christ historique dans la personne du ministre, mais présence du Christ glorieux actuel : la visibilité de son humanité, interdite à nos yeux après l'ascension du Seigneur, se présente à nouveau à la perception des hommes » (Goyret, pp. 79-80). La « sacramentalité » qui qualifie cette « représentation » ne se réfère pas ici seulement à l'origine sacramentelle de la représentation mais qualifie la nature même de la *repraesentatio*. Le Christ se trouve sacramentellement présent dans les ministres ordonnés, grâce au caractère, dans leur action ministérielle :

Une présence sacramentelle certainement incomparable à celle qui est spécifique [substantielle] à l'Eucharistie mais où, malgré tout, la vertu instrumentale de l'humanité du Seigneur trouve place, parce que c'est précisément le caractère instrumental salvifique de cette humanité qui se rend présent dans l'acte ministériel (*Ibid.*, p. 80).

João Paulo  
de M. Dantas

L'adjectif « sacramental » veut mettre en relief le fait que l'acte du ministre ordonné est efficacement sanctificateur, étant donné que le ministre ordonné instrument du Christ est un signe permanent de sa présence dans l'Église.

L'humanité du Christ – corps et âme – et sa capitalité sont liées selon Thomas d'Aquin (*S. Theol.* IIIa, q. 8, a. 1). Pour cette raison P. Goyret affirme (*Ibid.*) que tandis que « l'incorporation au Christ provenant du baptême rend les chrétiens “participants de la nature divine” (2 Pierre 1, 4), la configuration au Christ provenant de l'ordination concerne plus directement [mais pas exclusivement] la vertu salvifique de l'humanité du Seigneur, instrument de sa divinité ». Il semble donc plus adéquat de parler de *repraesentatio Christi Capitis*, au lieu de *repraesentatio Christi*, quand on veut indiquer la mission du ministre ordonné.

17 P. GOYRET, *Chiamati, consacrati, inviati*, Città del Vaticano 2003, pp. 164 et 85.

18 A. MIRALLES, « *Pascete il gregge di Dio* ». *Studi sul ministero ordinato*, Roma 2002, p. 59.

Certaines expressions théologiques semblent avoir la même signification que la notion de représentation sacramentelle du Christ Tête: «prolongement du Christ», «icône» et «instruments vivants». La première de ces expressions apparaît dans l'exhortation *Pastores dabo vobis* aux n. 14, 15 et 16. Elle met en évidence le fait que c'est le Christ qui agit à travers ses ministres: le Christ Tête gouverne, sanctifie et enseigne son peuple à travers le ministère ordonné.

Quant à la seconde expression, l'idée que le sacerdoce ministériel est d'une certaine façon une icône vivante du Christ Tête de l'Église apparaît au n. 42 de l'exhortation *Pastores dabo vobis*: celui que Dieu appelle au sacerdoce devient, par le sacrement de l'Ordre, une image vivante de Jésus Christ Tête et Pasteur de l'Église. En affirmant l'«iconicité» de type sacramentel du ministère ordonné à l'égard du Christ «pasteur et époux», le Pape non seulement argumente théologiquement contre l'ordination des femmes mais présente la nature même du ministère sacerdotal dans sa racine christologico-sacramentelle.

En 1998, les *Normes Fondamentales pour la formation des diacres permanents* ont présenté le diaconat comme une «icône vivante du Christ serviteur<sup>19</sup>». La notion d'«iconicité» est très proche de celle de «représentation sacramentelle», quand on affirme que le ministre ordonné est icône vivante du Christ, on veut souligner que le ministre ordonné rend présent le Christ dans son être et dans son agir ministériel.

Thème

La troisième expression («instruments vivants») semble se fonder sur la notion thomiste du ministère ordonné comme cause instrumentale du Christ (cause principale) dans l'économie sacramentelle: «Les prêtres sont spécialement obligés de tendre à cette perfection [...] ils ont été consacrés à Dieu d'une manière nouvelle pour être les instruments vivants du Christ prêtre éternel, habilités à poursuivre au long du temps l'action admirable par laquelle, dans sa puissance souveraine, il a restauré la communauté chrétienne tout entière» (PO n. 12).

### 3. Les ministres ordonnés et leur participation à la capitalité du Christ

Le fait d'être «représentation sacramentelle du Christ-Tête» et d'agir *in persona Christi capitis* sont des expressions qui servent à décrire le propre du ministère ordonné par rapport au sacerdoce commun des fidèles. Comme on l'a vu, la première expression renvoie au caractère reçu grâce à l'ordination reçue, la seconde souligne la mission du ministre or-

19 Congregazione per l'Educazione *nis diaconorum permanentium*, n. 11. Cattolica, *Ratio fundamentalis institutio-*

donné, qui est participation à la triple fonction du « Christ-Tête ». Ajoutons, pour ce qui concerne la manière et le degré de présence du Christ tête de l'Église dans le ministre ordonné : 1. les trois degrés du sacrement de l'ordre semblent correspondre à trois niveaux de participation à la capitalité du Christ ; 2. comme il existe différents modes de présence du Christ dans l'Église, de même on pourrait parler de différents niveaux de présence du Christ Tête dans ses ministres ordonnés.

### 3.1 La participation à l' « autorité » du Christ

Thomas affirme que les ministres consacrés qui participent à la capitalité du Christ sont des instruments avec lesquels il gouverne (extérieurement) son Église (*S. Theol.* IIIa, q. 8, a. 6. co.). Le Christ exerce 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.

L'Encyclique *Mystici Corporis* (nn. 209, 210, 211) a enseigné que le Christ Tête exerce son autorité gouvernementale sur son corps mystique d'une manière visible et ordinaire à travers ses ministres consacrés.

Le n. 2 du Décret conciliaire *Presbyterorum Ordinis* affirme que les prêtres participent réellement de l' « autorité avec laquelle le Christ même fait croître, sanctifie et gouverne son propre corps ». João Paulo  
de M. Dantas

R. Lavatori relève que « en tant qu'ils sont investis de la *Gratia Capitis*, les ministres consacrés se situent non seulement dans l'Église en tant que membres du sacerdoce commun comme tout baptisé et confirmé, mais aussi et surtout face à elle, comme "serviteur du sacerdoce royal de tout le peuple de Dieu"<sup>20</sup> ».

L'autorité capitale du Christ est vécue comme véritable « diaconat » : « Jésus Christ est tête de l'Église, son corps [...] au sens nouveau et original de serviteur » (*Marc* 10, 45 ; PDV n. 21). Saint Augustin écrit : « Celui qui est chef du peuple doit avant toute chose se rendre compte qu'il est serviteur du plus grand nombre. Et qu'il ne néglige pas de l'être, je le répète, qu'il ne néglige pas d'être le serviteur du plus grand nombre, puisque le Seigneur des seigneurs n'a pas négligé de se faire notre serviteur<sup>21</sup> ». En participant à la consécration et à la mission du Christ tête de l'Église, les ministres ordonnés participent aussi à son autorité aimante et diaconale.

Au moyen du ministère ordonné, l'Église prend conscience, dans la foi, de ne pas être par elle-même, mais par la grâce du Christ dans

20 R. LAVATORI – R. POLIERO, *Ministero e identità del Presbitero*, Città del Vaticano

2002, p. 220.

21 *Sermo Morini Guelferbytanus*, 32, 1.

l'Esprit Saint. Goyret propose trois remarques importantes (pp. 83.84.101) : 1. « Il est nécessaire de comprendre que l'*auctoritas* [...] n'est pas la seule puissance juridique, dont on pourrait même se passer, mais celle "avec laquelle le Christ fait croître, sanctifie et gouverne" (PO 2, 3), qui correspond au sens originaire du mot, comme un "faire croître" » ; 2. *L'auctoritas* appartient au Christ, le Christ est l'*auctoritas* de l'Église parce que, étant sa Tête, il la gouverne. Les ministres ordonnés participent et sont des vicaires de l'autorité du Christ Tête ; 3. « La participation à l'*auctoritas Christi* est rendue possible par le sacrement de l'ordre qui insère le sujet dans la succession apostolique de manière à ce qu'il devienne le messager officiel de la parole et guide des fidèles. »

### 3.2 La participation au Christ, source de vie

Thomas a enseigné que l'humanité du Christ était « instrument de sa divinité », de sorte que l'on peut dire que son humanité est cause instrumentale du don de la *gratia capitis* : « Et ainsi ses actions humaines par l'influx de sa divinité nous furent salutaires en causant en nous la grâce par voie de mérite et d'efficacité » (S. *Theol.* IIIa, q. 8, a.1, ad 1). De cette manière, on peut déduire de la pensée de Thomas que la grâce divine communiquée aux membres porte l'empreinte même de l'instrument et donc la grâce sanctifiante porte l'empreinte du Christ. « La vie que le Ressuscité transmet à ses membres est alors pareille à la sienne, puisqu'il communique la vie divine caractéristique de son humanité<sup>22</sup> ». La grâce que le Christ communique, grâce qui « christifie », crée une communauté de nature avec le Christ, rend conforme au Christ, de sorte que le « corps », ainsi vivifié, mérite le titre de « corps du Christ ». Cet influx du « Christ-Tête », insiste Thomas, touche non seulement les âmes mais aussi le corps humain.

Thème

Si la cause efficiente principale des sacrements est Dieu et la cause efficiente instrumentale est l'humanité du Christ, les sacrements et les ministres sont considérés par Thomas comme des causes instrumentales dépendant de l'humanité du Christ : « En tant qu'elle est un instrument hypostatiquement conjoint à sa divinité, la nature humaine du Christ a, selon les explications données, une certaine supériorité et causalité sur les instruments séparés [*extrinsecorum*] que sont les ministres de l'Église et les sacrements » (S. *Theol.* IIIa, q. 64, a. 3, c).

L'Encyclique *Mystici Corporis* (nn. 215-216) réaffirme la participation des ministres ordonnés à la capitalité du Christ :

Celui-ci [l'Esprit Saint], bien qu'il soit personnellement présent dans tous les membres mystiques et agisse divinement en eux,

s'exerce toutefois dans les parties inférieures par le ministère des membres supérieurs [ministère ordonné].

En outre la même Encyclique affirme que le Christ transmet dans son Église sa force et sa vertu (n. 22).

Le concile Vatican II, sur les traces de *Mystici Corporis*, réaffirme que c'est du Christ, « comme de leur Source et de leur Tête, [qu'] émanent toute grâce et la vie du Peuple de Dieu lui-même » (LG n. 50).

Assimilé au Christ, le ministre ordonné participe à la capitalité du Rédempteur, il prend part sacramentellement à la *Gratia Capitis* par laquelle « le Christ continue de donner vie à son Église<sup>23</sup> », « comme origine permanente et toujours nouvelle du salut, "lui qui est le sauveur de son corps" (Éphésiens 5, 23) » (PVD n. 17).

La *Gratia Capitis* est le torrent de la sainteté de Dieu qui rejoint l'humanité à travers l'incarnation, passion, mort et résurrection du Verbe; c'est toute la grâce du Christ qui à travers le ministre ordonné participe à la *Gratia Capitis*, devenant instrument (sacramentel) au moyen duquel le Christ Tête élargit sa Vie (Grâce) dans son corps mystique.

João Paulo  
de M. Dantas

### 3.3 La participation à la sponsalité du Christ

De quelle manière se rapporte le ministre ordonné à la sponsalité du Christ? La réponse se trouve dans le domaine christologique où capitalité et sponsalité sont deux concepts très proches: la « mort en croix » a un caractère simultanément capital et sponsal. Jean Paul II affirme 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 (PVD n. 22).

L'image sponsale a une coloration fortement sotériologique, comme celle de Tête et de Pasteur, et plus précisément sacrificielle, de don de sa vie pour le salut des hommes: « Dans le [...] passage de la lettre aux Éphésiens surtout [ch. 5], le Christ apparaît formant l'Église à partir

23 Congregazione per il Clero, *Direttorio per il ministero e la vita dei presbiteri*, in *Enchiridion Vaticanum* 14, Bologna 1997, n. 768.

de son corps offert sur la croix, il la forme comme une épouse, distincte de lui-même, mais toujours unie à lui<sup>24</sup> ».

Le texte de l'Exhortation apostolique affirme encore que ce trait sponsal doit avoir un effet sur toute la vie spirituelle et apostolique du prêtre :

« En tant qu'il représente le Christ Tête, Pasteur et Époux de l'Église, le prêtre a sa place non seulement dans l'Église mais aussi en face de l'Église ». C'est pourquoi il est appelé, dans sa vie spirituelle, à revivre l'amour du Christ époux envers l'Église épouse. Sa vie doit donc être illuminée et orientée par ce caractère sponsal qui lui demande d'être témoin de l'amour sponsal du Christ ; ainsi sera-t-il capable 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 II, 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 » (PVD, n. 22).

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<sup>25</sup>.

## Thème

La dimension sponsale du ministère ordonné peut aussi aider à éclairer les raisons théologiques pour lesquelles l'Église ne peut pas permettre que les femmes soient ordonnées. Le prêtre étant le signe sacramentel du « Christ-Tête » (Époux) pour l'Église, il doit être de sexe masculin puisqu'il agit *in persona Christi Capitis* qui est de sexe masculin.

C'est pourquoi on ne peut négliger ce fait que le Christ est un homme. Et donc, à moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation, il faut admettre que, dans des actions qui exigent le caractère de l'ordination et où est représenté le Christ lui-même, auteur de l'Alliance, époux et chef de l'Église, exerçant son ministère de salut [...] son rôle doit être tenu (c'est le sens premier du mot *persona*) par un homme<sup>26</sup>.

A. Miralles fait deux remarques importantes sur le caractère sponsal du ministère ordonné<sup>27</sup> : **1.** Le ministre ordonné « garde les traits spirituels reçus lors du baptême qu'il a en commun avec les autres fidèles, et en tant

24 MIRALLES, « Pascete il gregge di Dio », p. 60.

25 BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 24.

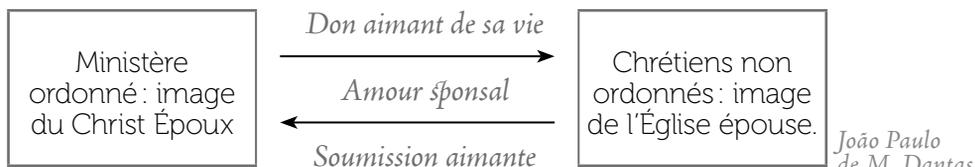
26 Congregazione per la Dottrina del-

la Fede, *Dichiarazione Inter Insigniores* (V), p. 111.

27 MIRALLES, « Pascete il gregge di Dio », pp. 60-61.

que baptisé il participe à la dualité sponsale du Christ et de l'Église: du Christ qui s'est rendu serviteur pour l'Église son épouse, et de l'Église qui se soumet au Christ son époux, de qui elle reçoit tout, et à qui elle fait en retour le don sincère d'elle-même». Dans la vie du ministre ordonné, le fait d'être « dans l'Église » implique tout cela; 2. D'autre part, on peut dire que le fait d'être « face à l'Église », qui caractérise la participation du prêtre à la sponsalité du Christ, dérive de sa configuration comme Christ tête. Dans l'exercice spécifique de son *munus*, le ministre ordonné est du côté du Seigneur, Tête et Époux, à l'égard des autres fidèles. Le ministre ordonné, dans son action ministérielle, exprime visiblement la présence et l'action du Christ Tête en tant qu'il sanctifie, enseigne et gouverne son Église distincte de lui mais unie à son Époux et recevant de lui la vie.

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 :



S'il se tient « face à l'Église », le ministre ordonné n'est pas pour autant « hors » de l'Église, mais il reste toujours un élément « dans » le Corps du Christ.

### 3.4 La participation à la « médiation » du Christ

Les ministres ordonnés, en tant qu'ils sont « représentants » du Christ Tête de l'Église et doués du pouvoir d'agir *in persona Christi capitis*, participent aussi à la médiation unique du Christ (1 *Timothée* 2, 5-6).

La participation des ministres consacrés à la médiation du Rédempteur ne peut être comprise en termes de « supériorité » ou de « privilège ». Elle ne peut consister qu'en un service dont la forme extrême est le don de sa propre vie.

Les ministres ordonnés participent à cette médiation du Christ qui comporte un double mouvement entre Ciel et Terre :

Par la médiation descendante il donne [...] le jour et la vie divine à l'humanité [...] Par la médiation ascendante, il intercède auprès de Dieu en faveur des hommes et s'efforce de conduire vers le Père la

communauté humaine, dans le culte « en esprit et en vérité » [...] Le médiateur est certainement sur le chemin qui va de Dieu à l'homme et sur celui qui va de l'homme à Dieu, c'est-à-dire, plus concrètement, sur la voie de la communication des dons divins (la Parole, les Sacrements...) et sur celle de la prière et de l'offrande du sacrifice au Père<sup>28</sup>.

Le concile Vatican II a affirmé la participation des prêtres à la médiation du Christ (dans son double mouvement) quand il a déclaré que le ministère de l'Ordre rend les prêtres capables d'agir *in persona Christi capitis*. La personne du Christ tête et unique Médiateur est présente et agit dans la personne du prêtre (*Ibid.*, pp. 152-153).

#### 4. Les modifications décrétées par le Motu proprio *Omnium in mentem* (2009)

Le Motu proprio *Omnium in mentem* du Pape Benoît XVI contient des décisions qui ont suscité plusieurs questions théologiques sur le diaconat. Tandis que le canon 1008 du Code de droit canon de 1918 affirmait l'action *in persona Christi capitis* pour les trois degrés du sacrement de l'ordre, on trouve dans la nouvelle version une description plus générique: « Par le sacrement de l'ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres consacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués; ils sont consacrés et députés pour servir, chacun selon son rang, à un titre nouveau et particulier, le Peuple de Dieu ». Dans le canon 1009 un nouveau paragraphe est inséré (§ 3) qui distingue l'épiscopat et le presbytérat d'une part du diaconat d'autre part: tandis que les évêques et les prêtres agissent « en la personne du Christ Tête », les diacres « servent » « le peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la parole et de la charité ». Tandis que, dans le canon 1008, le « service » est quelque chose de commun aux trois degrés du sacrement, dans le canon 1009 il est référé au diacre et distingué de l'action en la personne du Christ Tête.

M. Hauke rappelle que les modifications sont expliquées dans le Motu proprio de cette manière<sup>29</sup>: dans les canons 1008 et 1009 « sur le sacrement de l'Ordre, on confirme la distinction essentielle entre le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel et, en même temps, on met en évidence la différence entre épiscopat, presbytérat et diaconat ». Après avoir consulté la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, le Pape Jean-Paul II avait décidé en 1998 de « modifier le texte du numéro 875 du *Catéchisme de l'Église Catholique*, afin de reprendre plus adéquatement la doctrine sur les diacres de la Constitution dogmatique *Lumen gentium*

28 J. GALOT, *Teologia del Sacerdozio*, Firenze 1981, pp. 151-152.

29 M. HAUKE, "La specifica rappresentanza di Cristo del Presbitero e del Dia-

cono", in: *Id.* – H. Hoping (org.), *Il profilo specifico del diaconato*, Sienne 2019, pp. 305-306.

(n. 29) du concile Vatican II... ». En ce sens il faudrait « perfectionner » (*perficiendam esse*) « la norme canonique qui concerne ce thème ».

Quelques remarques sur ce texte<sup>30</sup> : 1) le diacre aussi fait partie du sacrement de l'ordre et se trouve conformé au Christ à travers le caractère indélébile que l'ordination diaconale lui communique ; 2) il n'est pas dit que l'affirmation précédente, selon laquelle le diacre aussi représente le Christ Tête de l'Église selon son degré, soit fautive ; 3) l'intention est de prendre à la lettre la formulation de *Lumen gentium* selon laquelle les diacres, « soutenus par la grâce sacramentelle », « servent le peuple de Dieu » « dans la "diaconie" de la liturgie, de la prédication et de la charité ».

On trouve une situation très proche dans le *Catéchisme de l'Église Catholique*. La version latine de 1997 a modifié le n. 875 (de 1992), tout comme le *Motu proprio Omnium in mentem* a modifié le canon 1009 du *CIC*. Le cardinal Coccopalmerio dans son commentaire au *Motu proprio* relève qu'un an plus tard, en 1998, une modification similaire fut apportée, c'est-à-dire après la publication de la version « définitive » du *Catéchisme* (désormais *CEC*<sup>31</sup>). Mais le *Catéchisme* ne fut pas modifié de manière conséquente. Toute une sous-partie, qui ne distingue pas les différents niveaux de l'ordre, est intitulée : « En la personne du Christ-Tête... » (n. 1548-1551). Dans la synthèse aussi il est souligné que le sacrement de l'ordre confère la fonction (*munus*) « de servir au nom et en la personne du Christ-Tête au milieu de la communauté ». C'est seulement dans l'affirmation suivante qu'une certaine restriction est faite : « Par le ministère ordonné, spécialement des évêques et des prêtres, la présence du Christ comme chef de l'Église est rendue visible au milieu de la communauté des croyants » (*CEC*, n. 1549). « Spécialement » pourrait signifier que l'action en la personne du Christ Tête revient prioritairement aux évêques et aux prêtres (mais en un sens non exclusif).

João Paulo  
de M. Dantas

Le document de la Commission Théologique Internationale de 2002 est déjà conscient de la modification du n. 875 du *CEC*, mais ne considère pas que le problème théologique soit résolu :

30 *Ibid.*, pp. 306-307.

31 Le *CEC* 1992 et 1997, n. 1581 : « Ce sacrement [l'ordre] configure au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint, en vue de servir d'instrument du Christ pour son Église. 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 ». La version modifiée de 1998 [qui ne semble pas avoir été intégrée au texte français - NdE] reprend le n. 875 de 1997 : « De Lui, les évêques et les prêtres reçoivent la mission et la faculté (le "pouvoir

sacré") d'agir *in persona Christi Capitis*, les diacres, la force de servir le peuple de Dieu dans la "diaconie" de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbytérium » (voir la présentation du cardinal Coccopalmerio sur le site du Vatican). La prise en compte du changement semble avoir connu des difficultés : R. CORONELLI, « Il diaconato alla luce delle modifiche apportate al Codice dal motu proprio *Omnium in mentem* », *Quaderni di diritto ecclesiale* 24 (2011), pp. 142-168 (pp. 143s.), article très important, accessible en ligne.

Dans la rédaction finale du n° 875 du *Catéchisme de l'église catholique*, la formule «*in persona Christi Capitis*» n'est pas appliquée aux fonctions diaconales du service. Ici, la capacité d'agir «*in persona Christi Capitis*» semble réservée aux évêques et aux prêtres. Cela signifie-t-il une exclusion définitive? Les opinions théologiques ne présentent pas d'unanimité à ce sujet. D'une certaine manière, ce n° 875 du *Catéchisme* est un retour au langage de *Lumen gentium*, n° 28, § 1, de *Presbyterorum ordinis*, n° 2, § 3 (ministère presbytéral), et de *Lumen gentium*, n° 29, § 1 (triple diaconie). Par ailleurs, d'autres textes du même *Catéchisme* semblent appliquer la formule à l'ensemble du sacrement de l'Ordre (nn. 1548, 1581, 1591) en reconnaissant un rôle prioritaire aux évêques et aux prêtres (n. 1549). Nous nous trouvons ainsi en présence d'une diversité de tendances, difficiles à harmoniser, qui se reflètent clairement dans les diverses compréhensions théologiques du diaconat. Et même si l'on part du principe qu'il est théologiquement exact de comprendre le service diaconal comme un agir «*in persona Christi (Capitis)*», il reste encore à déterminer ce qui caractérise sa manière propre de rendre le Christ présent (sa spécificité), distincte du ministère épiscopal et du ministère presbytéral<sup>32</sup>.

Thème

Il semble que cet avis reste valable après le *Motu proprio Omnium in mentem*. Reprendre les formulations de *Lumen gentium* ne signifie pas automatiquement que le diacre ne représente d'aucune façon le Christ «Tête». Il est en revanche nécessaire de procéder à une clarification plus précise, pour laquelle nous voulons présenter quelques éléments essentiels<sup>33</sup>.

## 5. Actualité de la formule

La formule *in persona Christi capitis* (et la notion de *repraesentatio Christi capitis*):

a • met en évidence la référence christologique essentielle à une juste compréhension théologique du ministère ordonné, sans oublier la référence ecclésiologique d'une importance fondamentale: l'Église est le Corps du Christ et les ministres ordonnés la représentent étant donné que la Tête est la partie éminente du Corps, autrement dit la *repraesentatio Christi Capitis* inclut et fonde la *repraesentatio Ecclesiae*. Le fait que le ministre ordonné agisse en qualité de «représentant» du Christ

32 Commission Théologique Internationale, *Le diaconat: évolution et perspectives* (Cerf, Paris, 2003), en ligne.

33 M. HAUKE, *loc. cit.* p. 308. Du même avis, H. HOPING, «Il sacerdozio del ministero sacramentale del presbitero e del

diàcono», in: M. Hauke – H. Hopping (éds.), *Il profilo specifico del diaconato*, Sienna, 2019, p. 260; en français, D. DUPONT-FAUVILLE, «Les inflexions du *Motu proprio Omnium in mentem*», *Communio* 2018, 3-4, pp. 181-186.

Tête de l'Église met en garde contre des positions théologiques qui tendent à nier toute épaisseur ontologique au ministère ordonné, en l'interprétant comme une réalité purement fonctionnelle;

**b** • rappelle la nature sacramentelle du ministère ordonné et de l'Église. La sacramentalité ne renvoie pas seulement à l'origine du ministère ordonné mais sert aussi à qualifier la nature et la mission du ministère ordonné: la représentation sacramentelle du Christ. Dans le ministre ordonné, le Christ tête se fait présent et agit comme guide et source de vie de son Corps Mystique. La Tête agit dans son Église, à travers ses ministres (instruments sacramentels), comme Maître, Prêtre et Pasteur;

**c** • renvoie à l'ecclésiologie somatique sacramentelle de l'Église, à la lumière de laquelle on peut comprendre qu'entre le sacerdoce hiérarchique et le sacerdoce commun il existe non seulement une différence substantielle et une orientation réciproque (voir *Lumen Gentium* n. 10), mais aussi une unité essentielle: tous (ministres ordonnés et laïcs) sont membres de l'unique Corps du Christ, grâce au baptême reçu;

**d** • se révèle d'une grande actualité pour la discussion théologique actuelle sur la doctrine et la pratique ecclésiale de ne pas admettre les femmes au ministère ordonné: le ministre étant signe sacramentel du Christ Tête (Époux) de l'Église et ce signe sacramentel devant avoir une similarité naturelle avec celui qui est représenté, l'Église ne peut, compte tenu de la substance du sacrement, admettre des femmes au ministère ordonné.

João Paulo  
de M. Dantas

En particulier dans les débats de ces dernières décennies la formule *agere in persona Christi (Capitis)* a été admise par ceux qui acceptaient la position magistérielles concernant l'interdiction d'ordonner des femmes et a été à l'inverse refusée par ses défenseurs. En effet, la formule renvoie à la capitalité du Christ, qui est associée par saint Paul à la notion de sponsalité et à l'anthropologie (*Éphésiens* 5): 1. le Christ Tête est l'Époux de l'Église (*Éphésiens* 5, 25), son corps; 2. le Christ est Tête de l'Église de manière analogue au fait que l'homme (de sexe masculin) est tête (« chef ») de la femme (*Éphésiens* 5, 23 et *1 Corinthiens* II, 3). La Déclaration *Inter insigniores* (1976), à la suite de saint Thomas, a rappelé que le sacerdoce ministériel est de nature sacramentelle, ce qui signifie qu'il est un signe qui doit être perceptible et que les fidèles doivent pouvoir le reconnaître facilement (critère de ressemblance). Ce critère de ressemblance vaut tant pour les choses que pour les personnes: de même qu'il faut exprimer sacramentellement le rôle du Christ dans l'Eucharistie (on peut penser aux autres sacrements), il n'y aurait pas cette ressemblance naturelle qui doit exister entre le Christ et son ministre si le rôle du Christ n'était pas attribué à un homme (le Christ

même fut et reste un homme). La même déclaration affirme encore qu'il existe un profond lien théologique entre la nature masculine du Christ et le fait qu'il soit Époux de l'Église. Cette réalité ne doit pas être négligée si l'on veut éviter de sous-évaluer l'importance de la condition masculine du Christ et du symbolisme sponsal pour l'économie du salut. Concernant la question de l'ordination diaconale des femmes, il semble très important de maintenir fermement l'unité du sacrement de l'ordre et la participation, à la lumière de *Lumen Gentium* n. 10, du diaconat au sacerdoce hiérarchique (si ce n'était pas le cas il serait un ministère exercé comme sacerdoce commun). Depuis la Lettre *Ordinatio sacerdotalis* (1994), les défenseurs du diaconat féminin ont souvent cherché à séparer, autant qu'il était possible, le presbytérat du diaconat, « une entreprise difficile, notamment parce que la dernière grande tentative en ce sens ne peut pas ne pas admettre que tant le diaconat que le presbytérat sont des pouvoirs qui se retrouvent unis dans le ministère de l'évêque<sup>34</sup> ». Contre des accentuations erronées il faut dire que les trois degrés de l'ordre sont trois niveaux différents de participation à la capitalité du Christ et à sa triple mission ;

Thème

e • pourrait être significativement éclairante en vue d'une compréhension théologique plus profonde du célibat clérical, dans la mesure où l'on rappelle la signification sponsale de la capitalité du Christ. Dans son Exhortation apostolique *Sacramentum Caritatis* (2007), Benoît XVI, après avoir rappelé que les évêques et les prêtres célèbrent l'Eucharistie *in persona Christi Capitis*, écrit que le célibat sacerdotal « représente une conformation spéciale au style de vie du Christ même. Ce choix est avant tout sponsal ; il est identification au cœur du Christ Époux qui donne sa vie pour son Épouse<sup>35</sup> ». La *repraesentatio Christi Capitis* assumée par les ministres ordonnés, de même que leur rôle spécifique dans la mission de l'Église, devrait être aussi une *repraesentatio Christi Sponsi* ;

f • est un chef d'œuvre de l'histoire de la théologie. La Congrégation pour la Doctrine de la Foi dans le Document *Inter Insigniores* (1976) a reconnu que le concile Vatican II, concernant le ministère sacerdotal, a « complété » l'expression traditionnelle *in persona Christi* avec la notion de la représentation du Christ tête de l'Église. Toutefois, la formule *in persona Christi capitis* (et la notion de « représentation sacramentelle du Christ tête de l'Église ») se révèle être en profonde syntonie avec la tradition théologique et magistérielle la plus ancienne qui, d'une part, a développé une compréhension sacramentelle du ministère ordonné à travers l'expression « *in persona Christi* » et, d'autre part, a conservé

34 M. HAUKE, "Il diaconato femminile: osservazioni sul recente dibattito", in *Notitiae* 418/37 (5/2001) p. 230.

35 BENOÎT XVI, *Sacramentum Caritatis*, n. 24, p. 95.

L'expression « *in persona Christi capitis* » et l'identité sacerdotale

**l'image paulinienne qui voit dans le Christ la Tête (guide et source de vie) de l'Église (Colossiens 1, 18 et Éphésiens 5, 23), son corps.**

*(Traduit de l'italien par Marie Lucas. Titre original: L'espressione "in persona Christi capitis" e l'identità sacerdotale)*

*João Paulo de Mendonça Dantas (né en 1975, prêtre en 2005), docteur en théologie 2009 ("In persona Christi Capitis". Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi, Sienna, 2010), habilité en théologie systématique (Lugano, 2015: Lo Spirito Santo "anima" del Corpo Mistico. Radici storiche ed esempi scelti dell'ecclesiologia pneumatologica contemporanea, Sienna, 2017), est professeur de théologie systématique à la Faculté catholique de Belem (Brésil) et professeur invité à la Faculté de théologie de Lugano. Dernière publication: Consagrados para a Missão: Teologia do sacramento da Ordem, São Paulo, 2018.*

## Le caractère sacramental du ministère ordonné — *Sur quelques difficultés de compréhension, une approche théologique*



Santiago del  
Cura Elena

Dans la situation actuelle de l'Église catholique, les questions relatives à la signification du ministère ordonné, en particulier le ministère presbytéral, ne manquent pas. La question se pose dès qu'il s'agit de la mission et de l'évangélisation du monde occidental (post-) chrétien<sup>1</sup>. Ce n'est pas en vain qu'elle représente un élément décisif pour la vitalité des communautés chrétiennes et pour l'avenir de l'Église elle-même.

Mais dans les conditions actuelles, un ensemble de facteurs rend plus nécessaire une réflexion théologique sur le thème: bien que minoritaire, il y a encore des séquelles de ce qu'on appelle la « crise d'identité<sup>2</sup> », particulièrement ressenties dans les années post-conciliaires et perceptibles dans les diverses propositions qui furent avancées à cette époque<sup>3</sup>; à cela s'ajoute une pénurie croissante de prêtres disponibles (du moins dans la plupart des pays d'Europe occidentale), devenue chronique et difficile à résoudre<sup>4</sup>. Plus récemment, 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<sup>5</sup>; en même temps, le « cléricisme » vilipendé, sans beaucoup de nuances, est devenu la principale déformation des pathologies ministérielles et l'objectif prioritaire des différentes réformes ecclésiales<sup>6</sup>.

1 JOIN-LAMBERT 2012 et 2019.

2 Voir infra, note 23.

3 DEL CURA ELENA 2012 et 2013.

4 BORRAS 2017, une étude fondamentale.

5 C'est la question du collectif dirigé par WERDEN 2019. Il y a sans doute bien des raisons pour repenser en profondeur la théologie du ministère ordonné et ses implications possibles; mais sur certains points, il faudrait apporter des nuances que nous ne pouvons pas aborder ici. Mon information est partielle mais il semble que le débat s'est surtout développé dans le domaine germanophone, étendu au rôle du prêtre dans la célébration liturgique, l'ADN même de l'Église compris comme une violence

structurelle, jusqu'à tenir l'Église pour « une organisation de malfaiteurs » (*eine Täterorganisation*, expression de Mgr Georg Bätzing, évêque de Limburg); voir à cet égard KRANEMANN 2019, HOPING 2019, GERL-FALKOVITZ 2019, BAUER 2019.

6 Dans la situation actuelle, où le « cléricisme » représente une espèce de bouc émissaire pour tous les maux et abus cléricaux, une meilleure précision est exigée pour ce mot: il faut distinguer entre la constitution apostolique de l'Église (dont le ministère ordonné fait partie) des déformations, pathologies, abus et manipulations (voir les indications éclairantes de SCHMIDT 2019).

Cette liste pourrait être beaucoup plus longue. Cependant, dans l'arrière-fond, on peut percevoir comme un fil conducteur venu de derrière, qui traverse les différents désaccords ou les essais d'adaptation entre ministère presbytéral et culture contemporaine<sup>7</sup> : c'est l'opposition entre une tendance plus « fonctionnelle » et une autre plus « sacramentelle », rappelée par Benoît XVI à l'ouverture et à la clôture de l'Année sacerdotale 2009 qu'il avait convoquée à l'occasion de l'anniversaire de la mort du curé d'Arns<sup>8</sup>.

## 1. Les difficultés des catégories sacramentelles

Si l'on consulte les propositions doctrinales et pastorales faites pendant ces années au sein de l'Église catholique<sup>9</sup>, on se rend compte que la compréhension sacramentelle du ministère ordonné est largement majoritaire. Néanmoins, il reste des difficultés externes et internes indéniabiles dans la compréhension même de la sacramentalité, ce qui exige d'affronter les obstacles et de redécouvrir leur véritable signification, afin de faciliter leur acceptation par les croyants et leurs communautés chrétiennes.

Thème

En ce qui concerne le caractère sacramentel du ministère ordonné, nous trouvons tout d'abord sa critique ou son rejet par la théologie protestante, obstacle qui persiste malgré les convergences atteintes dans les dialogues œcuméniques. Comme on le sait, Luther a rejeté le caractère sacramentel du ministère ordonné et son fondement dans un acte divin du Christ lui-même; tout baptisé aurait, en raison du sacerdoce baptismal, les mêmes pouvoirs pour le service de la parole et des sacrements, formation radicale égalitaire qui serait remise en question si certains d'entre eux s'approprièrent exclusivement cet exercice<sup>10</sup>. Cependant, dans la pensée de Luther, il y a des nuances et il y a une certaine évolution (par opposition avec l'aile la plus radicale du protestantisme). Ainsi donc, bien que tout baptisé soit en principe

7 Dans une perspective historique très éclairante, DEFOIS 2013 illustre bien comment la dimension proprement sacramentelle du ministère presbytéral a rencontré des difficultés croissantes, dans un contexte qui favorisait une compréhension plus séculière et fonctionnelle.

8 À l'ouverture, Benoît XVI parlait de deux conceptions différentes: "d'un côté une conception socio-fonctionnelle qui définit l'essence du sacerdoce par le concept de service [...] d'autre part, il y a la conception ontologico-sacramentelle qui, évidemment, ne nie pas le caractère de service du sacerdoce mais le voit aussi

ancré à l'être du ministre [...]" ; et à la session de clôture, il affirmait: "Le sacerdoce n'est pas seulement une 'charge', mais un sacrement: Dieu se sert d'un pauvre homme pour être, à travers lui, présent pour les hommes et agir en leur faveur"; voir DC 2431 (2009) 862, DC 2449 (2010) 602.

9 FONTBONA 2009; DE LA SOUJEOLE 2009; XIBAUT 2010; BARNERIAS 2010; OCHS 2008; AUGUSTIN 2010; SCORDATO 2009; CORDES 2010; CASTELLUCI 2010; FRAUSINI 2017; AUGUSTIN 2019.  
10 Parmi les nombreuses études sur Luther, voir ARNAU-GRACIA 1983; RITTNER 2001; LIENHARD 2016.

capable d'exercer le ministère par le baptême, cet exercice exige en fait un « appel » de la part de la communauté, c'est-à-dire une *ordination*. Que cela puisse être remplacé par une *délégation* ou une *commission* (*Beauftragung*), comme le propose un document récent de la VELK<sup>11</sup> (2006), est une proposition qui a donné lieu à de fortes discussions intra-protestantes sur l'interprétation correcte de la pensée luthérienne et de la *Confessio Augustana*<sup>12</sup>.

Cependant, avec cette difficulté qui a une longue histoire et qui continue à faire de la sacramentalité l'une des principales pierres d'achoppement du dialogue œcuménique<sup>13</sup>, il me semble justifié de mentionner une situation ambivalente, à mon sens, au sein de l'Église catholique. D'une part, dans les documents doctrinaux, dans la grande majorité des théologies du ministère ordonné et dans les convictions croyantes de la majorité des catholiques, leur caractère sacramentel est maintenu. D'autre part, cependant, on ne peut ignorer les difficultés réelles pour transmettre et affirmer le sens et la portée de la compréhension sacramentelle<sup>14</sup>; ces difficultés se font l'écho non seulement d'opinions théologiques, mais aussi d'études qui analysent l'image du prêtre dans les expressions littéraires et médiatiques de la culture actuelle<sup>15</sup>.

11 Je me réfère au document *Ordnungsgemäß berufen. Eine Empfehlung der Bischofskonferenz der VELKD zur Berufung, zu Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung nach evangelischem Verständnis*, octobre 2006 (sa version précédente, en 2004, portait le titre *Allgemeines Priestertum, Ordination und Beauftragung nach evangelischem Verständnis*). [La VELK est l'Église évangélique-luthérienne unie d'Allemagne (NdT)].

12 Voir par ex. l'opinion de D. WENDEBURG dans la version 2004 du document KÖRTNER, WILCKENS et KÜHN 2006. Ce document a été particulièrement étudié dans DEL CURA ELENA 2012.

13 Voir à ce sujet l'important ouvrage de MENKE 2012. Ce livre est très important pour comprendre l'idée même de « sacramentalité » et pour son incidence sur le ministère ordonné (voir FLIETHMANN, 2014; LERSCH, 2015).

14 Sur ces difficultés intra-ecclésiales, voir KELLER, 2010: selon lui, la sensibilité des croyants pour la compréhension sacramentelle du ministère ecclésial est en train de disparaître, et le prêtre est plus estimé en fonction de ses qualités et talents personnels qu'en raison

de sa qualification sacramentelle: « Les aspects qui, dans la tradition catholique, caractérisent réellement le prêtre, comme la célébration de l'eucharistie, l'absolution des péchés sont à peine entrevus; ce qui compte désormais, ce sont davantage les qualités propres, les talents personnels que la qualification sacramentelle. Que la sensibilité des fidèles diminue est peut-être dû également au fait que beaucoup d'entre eux ne sont plus guère capables de percevoir et de faire l'expérience du prêtre (ou pasteur) dans l'exercice complet de son ministère » (p. 442).

15 BORRAS 2017 (p. 88) parle d'« une dérive fonctionnaliste dans la compréhension du ministère des prêtres », encore plus accentuée. Selon lui, les difficultés culturelles pour comprendre aujourd'hui la dimension « sacramentelle » du ministère sacerdotal (pourtant bien accepté sous d'autres aspects, humains, caritatifs, sociaux) sont bien soulignées dans HURTH 2003 et 2019 (« La vocation singulière du prêtre, sa participation au sacerdoce de Jésus Christ est souvent méconnue, tandis que se dissout la compréhension de validité objective des sacrements et de leurs ministres »).

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. D'où l'obscurcissement, la critique ou le rejet plus ou moins voilé du sacramentel dans certains projets ou pratiques pastoraux<sup>16</sup>.

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<sup>17</sup>. Le ministère ordonné deviendrait finalement une création de l'institution ecclésiale pour survivre en tant que groupe organisé ; d'où sa versatilité constante et son ouverture permanente aux différentes configurations, en raison de sa fonctionnalité, de son intérêt ou de son utilité pastorale. L'adaptabilité et l'ouverture seraient entravées par la compréhension du ministère comme réalité sacramentelle. Il serait donc préférable de mettre de côté cette compréhension afin de répondre rapidement et efficacement à la pénurie parfois dramatique de ministres disponibles et d'avoir beaucoup plus de liberté dans les différentes manières d'articuler le ministère ordonné dans l'Église.

Thème

## 2. La pluralité des « modèles » ministériels

Cette liberté pour une versatilité ministérielle beaucoup plus large trouverait son soutien à la fois dans une perspective diachronique (du Nouveau Testament et des communautés post-apostoliques<sup>18</sup> à nos jours) et dans une perspective synchronique (qui prend en compte le spectre actuel des différentes communautés chrétiennes) : dans les deux cas nous sommes confrontés à l'existence de différents « modèles » ministériels. Ceci est confirmé, en ce qui concerne la situation actuelle, par les diverses études sociologiques et pastorales qui ont été

16 LEVERING 2010 énumère les difficultés rencontrées avec la « médiation sacramentelle » (pp. 225-276) et propose comme solution de redécouvrir et renforcer « la relation entre le sacerdoce hiérarchique et la communion trinitaire » (pp 23-65).

17 Selon DREWERMANN 1989, qui rejette l'institution divine du sacerdoce, « l'appel ou la vocation divine » ne diffère en rien de la vocation de tout poète,

peintre ou musicien (p.49). Son origine tire sa raison ultime des structures socio-religieuses et des besoins internes de la nature humaine, le rôle décisif revenant à la communauté post-pascale, au contexte sociologique et à la psychologie humaine. Voir GONNEAUD 1994, GONZALEZ FAUS 1996 et la récente relecture de HEIMERL, 2019.

18 SCHMELLER, EBNER, HOPPE 2010, DASSMANN 1994 et CATTANEO 1997.

menées dans différents contextes tels que l'Europe centrale<sup>19</sup>, l'Italie<sup>20</sup>, la France<sup>21</sup> et l'Espagne<sup>22</sup>.

La diversité des « modèles » ministériels est liée à plusieurs facteurs, allant des présupposés théologiques et des conceptions ecclésiologiques aux relations avec la société et l'évolution de la culture, au nombre de ministres ordonnés ou au conditionnement personnel et subjectif.

Ces observations sont importantes pour la réflexion théologique (et spirituelle), parce que le ministère ordonné n'existe pas dans l'abstrait, mais il s'incarne dans les différents ministres concrets qui l'exercent et qui le vivent. Et la référence au sujet concret du sacrement de l'Ordre permet de découvrir quelle est la compréhension « vécue » ou « traduite » personnellement par les différents ministres dans l'exercice du ministère. Et aussi comment ce ministère est « perçu » communément par les différents membres des communautés chrétiennes. Mais dans un cas comme dans l'autre, on note parfois que la compréhension sacramentelle du ministère ordonné est reléguée à l'insignifiance, à la dissolution ou à l'option.

Pendant, les résultats d'études historiques ou de données sociologiques et pastorales sur une pluralité de « modèles » ne suffisent pas à eux seuls pour déterminer la signification théologique et spirituelle du ministère ordonné. Ce qui est en fait donné, le « factuel », ne peut pas devenir simplement le « normatif » théologiquement parlant. C'est une question de méthodologie théologique qui est en jeu. Pour cette raison, les résultats obtenus à partir d'études historiques ou de données issues d'analyses sociologiques et pastorales, demandent à être discernés à la lumière de la Révélation, de la Tradition ecclésiale et des convictions croyantes. Il convient de rappeler cela lorsque la sacramentalité du ministère ordonné est défigurée ou disparaît de l'horizon global.

Il faut donc s'efforcer d'identifier *les éléments doctrinaux de validité permanente* au milieu des variations de leurs réalisations historiques. Un tel effort est inévitable : la diversité des formations pastorales ne peut pas

19 LENZ 2009; EGGENSBERGER 2010; RÖSER 2010; on peut noter en particulier ZULEHNER 2001. L'enquête ZULEHNER-HENNERSPERGER 2001 confirme la grande variété de styles, entre « le clerc intemporel », « l'homme de Dieu ouvert à son temps », « l'ecclésiastique proche de son temps » et « le chef de communauté logé à son époque ». Sur les résultats de l'enquête, voir MÜLLER 2005 et la critique des méthodes employées chez CORDES 2010 qui, tout en reconnaissant qu'« il s'agit d'un son-

dage purement pastoral et théologique », pense qu'à cause des questions posées, « le sondage ne parvient pas à toucher les motivations ni le profil de foi du prêtre » (p. 107).

20 BRESSAN 2002; GARELLI 2003; DIOTALLEVI 2005; un large éventail de figures de prêtres se trouve chez le psychiatre ANDREOLI 2009 qui, tout en s'affirmant non croyant, les traite avec un grand respect (voir CASTELLUCCI 2010).

21 BARNERIAS 2010.

22 RADIOGRAFÍA 2007.

finir par diluer le noyau théologique de la compréhension sacramentelle, maintenu dans la continuité de la succession apostolique. Ce qui ne signifie pas que ce noyau soit capable de déterminer par lui-même, dans une intemporalité fictive, en dehors des différentes situations contextuelles, les différentes formes de sa configuration historique et de son exercice concret, si variées et plurielles aujourd'hui encore.

### 3. Mission et identité

Au milieu de cette pluralité configuratrice, on peut dire que la situation de nos jours n'est certainement pas celle des premières années post-conciliaires, où le mot « crise » a marqué dès le début toute question sur « l'identité » du ministère ordonné ou sacerdotal; *Pastores dabo vobis* (1992) rappelle cela, par exemple dans sa recherche de solutions et dans le maintien d'une interprétation doctrinalement erronée comme cause de la crise<sup>23</sup> et des nombreux abandons du ministère<sup>24</sup>. Ce qui ne veut pas dire que la question de la relation entre identité et fonction soit devenue superflue ou que toutes les questions théoriques et les défis pratiques aient trouvé une réponse adéquate mais, à mon avis, la question se pose maintenant dans un contexte qui n'est plus marqué par les fortes controverses de l'époque.

#### Thème

Il ne fait aucun doute que *le ministère sacerdotal doit être exercé fondamentalement en faveur du sacerdoce commun et dans la perspective de la mission ecclésiale*. Certaines oppositions plus ou moins communes entre le « fonctionnel » et le « personnel » (ou entre la « fonctionnalité » et l' « ontologie ») représentent des alternatives erronées, puisque la « mission » fait partie de l' « identité ».

À cet égard, lors de l'audience générale du 1<sup>er</sup> juillet 2009 (à l'occasion du 150<sup>e</sup> anniversaire du Curé d'Ars), Benoît XVI a affirmé qu'il voulait souligner « ce qui brille avant tout dans l'existence de cet humble ministre de l'autel : "son identification totale avec son ministère" [...] le don de la grâce divine précède toute réponse humaine et spirituelle possible et toute réalisation pastorale; et ainsi dans la vie du prêtre, l'annonce et le culte

23 Selon PDV 11, « une interprétation erronée, parfois même volontairement tendancieuse, de la doctrine du Magistère conciliaire » est « indubitablement l'une des causes d'un grand nombre de défections alors subies par l'Église; défections qui ont gravement atteint le service pastoral et les vocations au sacerdoce, en particulier les vocations missionnaires ». Comme illustration de la situation théologico-pastorale affrontée par les différentes Églises locales, voir *Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst*, Bonn 1992; *Au*

*nom du Christ. La Parole, le sacrement, le ministère et l'ordination*, Lettre pastorale de la Conférence épiscopale des Pays-Bas, in DC n° 2057 (1992) 833-845; *Les ministres ordonnés dans une Église-communion*, Note théologique du Bureau d'études doctrinales de la Conférence des évêques de France, in DC n° 2071 (1993) 420-429.

24 Sur les conséquences de la crise en termes statistiques, voir SALVINI 2007, selon qui de 1964 à 2004, 69.063 prêtres ont quitté le ministère, tandis que 11.213 ont été réadmis entre 1970 et 2004.

missionnaires ne sont jamais séparables, tout comme l'identité ontologico-sacramentelle et la mission évangélisatrice ne sont jamais séparées<sup>25</sup>. »

Appartenant donc à l'« identité » du prêtre, la dimension « fonctionnelle » (du service) ne peut être opposée à la réalité « sacramentelle » (domaine ontologique) d'une manière alternative, mais les deux doivent être intégrées dans leur compréhension doctrinale et dans leur aspect ministériel-spirituel. Celui qui a reçu par l'imposition des mains un sacrement qui lui permet d'exercer des activités ministérielles et qui imprègne aussi la globalité de sa personne concrète, n'est pas et ne peut se comporter seulement comme un « fonctionnaire<sup>26</sup> ». C'est un risque contre lequel l'actuel Pape François met en garde de façon répétée et explicite<sup>27</sup>. Par conséquent, pour la compréhension catholique, la réduction du ministère ordonné à sa simple fonctionnalité est insuffisante. Et transcender cette vision réductrice est ce qui est garanti dans la conception sacramentelle de l'ordre dans ses trois degrés, épiscopal, presbytéral et diaconal.

#### 4. Unité et différenciation dans le sacrement de l'Ordre

L'élaboration d'un concept commun de sacrement et l'établissement du septénaire sacramentel ont contribué de manière décisive à l'inclusion de l'Ordre parmi les sept sacrements. Ce sera surtout l'œuvre de la réflexion théologique occidentale des XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, puisque les Églises orientales d'avant et d'après la séparation de 1054 ont conservé le septénaire sacramentel<sup>28</sup>. Mais encore au X<sup>e</sup> siècle, leur nombre était variable, allant de deux (Baptême et Eucharistie comme sacrements dans lesquels il y avait une convergence commune) à douze et même beaucoup plus<sup>29</sup>. La scolastique du XII<sup>e</sup> siècle posera la question de la définition formelle du sacrement et établira (apparemment pour la première fois dans une *Summa sententiarum* anonyme de 1145) la liste septénaire, en distinguant cinq sacrements communs à tous les chrétiens et deux (Mariage et Ordre) non partagés par tous<sup>30</sup>.

Le concile de Lyon II (1274) enseignera que les sacrements sont au nombre de sept<sup>31</sup>, la même affirmation sera réitérée par le concile de Flo-

Santiago del  
Cura Elena

25 Texte sur [www.vatican.va](http://www.vatican.va); voir supra n.8.

26 Voir à cet égard la proposition intéressante en termes de relation faite par OCHS, 2008.

27 « On n'a pas besoin [...] de prêtres fonctionnaires qui, en remplissant leur fonction, pensent y trouver leur propre satisfaction. Seuls ceux qui ont les yeux rivés sur l'essentiel peuvent renouveler leur "oui" au don reçu », Pape FRANÇOIS, *Oss. Rom.*, 12.11.14). La récente *Ratio fundamentalis*

de la Congrégation du clergé (n. 84) insiste sur le risque de se sentir « comme un employé de la communauté, ou un fonctionnaire du sacré, sans un cœur de pasteur ».

28 WARE 2002, pp. 356 sv.

29 GANOCZY 1988, p. 54 sv.

30 PELIKAN 1994, t. 3, p. 221, assure que « cette distinction ainsi que le chiffre 7 fut acceptée en une vingtaine d'années ».

31 « La sainte Église romaine croit et enseigne qu'il y a sept sacrements », DS 860.

rence<sup>32</sup> (1439) et répétée dans les canons du concile de Trente (1547) avec l'indication que les sept sont sacrements de la nouvelle loi et ont été institués par Jésus Christ<sup>33</sup>. Avec cette référence à Jésus Christ, on invoque la raison théologique décisive du septénaire sacramental qui est de type christologique (tous sont ancrés dans le mystère salvifique et dans la présence constante de Jésus Christ qui, dans ces actions sacramentelles et par l'Esprit Saint, signifie et réalise une fois pour toutes l'œuvre du salut réalisée par Lui). C'est dans cette perspective que Thomas d'Aquin élaborera son traité sur les sacrements comme une extension de la christologie, afin que le Christ demeure le sacrement primordial de la grâce salvifique (*sacramentum salutis*) et les sept sacrements soient comme renvoyés de nouveau aux mystères salvifiques du Christ, dont ils reçoivent toute leur puissance salvatrice (*signa Christi*).

Le sacrement de l'Ordre est ainsi intégré dans cet organisme sacramental, dont l'unité est essentiellement enracinée dans les sacrements du Baptême et de l'Eucharistie qui donnent lieu au déploiement des autres sacrements. L'Ordre est constitué pour servir ce déploiement sacramental et pour permettre à tous les membres de l'Église de participer au salut de Dieu. C'est un sacrement fondamentalement orienté vers les autres qui participent et célèbrent l'accès à la grâce divine et la communion avec Dieu. C'est un sacrement en faveur des autres, un sacrement dans l'Église et pour l'Église, comme le souligne à juste titre la théologie sacramentelle contemporaine en affirmant aussi sa dimension ecclésiologique, négligée dans le passé.

Thème

Le caractère sacramental de l'Ordre a été dogmatiquement défini par le concile de Trente<sup>34</sup>; le sens de ses déclarations doctrinales ne laisse aucun doute à cet égard<sup>35</sup>. Ainsi, face aux dénégations des réformateurs, elle rejette l'idée que l'Ordre ne soit qu'une simple invention humaine<sup>36</sup> et défend en même temps l'existence d'une hiérarchie ecclésiastique, instituée par « ordination divine », qui consiste en évêques, prêtres et ministres<sup>37</sup>.

32 « Les sacrements de la Loi nouvelle sont au nombre de sept », DS 1310, FC 658.

33 « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas tous été institués par notre Seigneur Jésus Christ, ou qu'il y en a plus ou moins que sept [...] ou encore que l'un de ces sept n'est pas vraiment et à proprement parler un sacrement, qu'il soit anathème » DS 1601, FC 663.

34 Voir DUVAL 1957, BECKER 1970, ROYON LERA 1976 et FREITAG 1991.

35 « Personne ne doit douter que l'ordre soit vraiment et à proprement parler un des sept sacrements de la sainte Église »

DS 1766, 1773, FC 894, 901.

36 Voir DS 1773, FC 901, où le Concile refuse que l'ordre « soit vraiment et à proprement parler un sacrement institué par le Christ » ou soit « une invention humaine, imaginée par des hommes qui n'entendent rien aux choses ecclésiastiques, ou seulement un rite par lequel on choisit les ministres de la Parole de Dieu et des sacrements ».

37 « Si quelqu'un dit qu'il n'y a pas, dans l'Église catholique, une hiérarchie instituée par une disposition divine, composée d'évêques, de prêtres et de ministres, qu'il soit anathème » DS 1776, FC 904.

Cette affirmation de la sacramentalité a été clairement comprise comme une référence au sacerdoce, faisant de sa relation avec l'Eucharistie le paradigme primordial du sacrement de l'Ordre. Le concile de Trente accorde également une attention particulière au ministère des évêques, en établissant leur rôle premier dans l'ordre hiérarchique et en affirmant leur supériorité sur les prêtres<sup>38</sup>, exprimée dans la prérogative qu'ils possèdent en matière de certaines fonctions, en particulier les sacrements de Confirmation et d'Ordre<sup>39</sup>. Cependant, Trente n'affirme pas explicitement le caractère sacramentel de l'épiscopat, ni que sa supériorité sur le sacerdoce a une origine sacramentelle. Les tensions intra-catholiques et les discussions conciliaires sur la nature et l'origine du pouvoir des évêques n'ont pas rendu cela possible.

L'affirmation explicite de la sacramentalité de l'épiscopat sera la contribution la plus nouvelle de Vatican II<sup>40</sup>. En affirmant le caractère sacramentel de la consécration épiscopale, Vatican II a réglé doctrinalement une question longtemps débattue dans l'histoire<sup>41</sup>. Il est vrai que le Concile n'établit pas une affirmation dogmatique au sens strict, mais sa prise de position constitue la norme de référence contraignante et le point de départ normatif de la réflexion sur l'épiscopat développé dans l'ère post-conciliaire. Trente est resté indécis pour diverses raisons. D'une part, des tensions intra-catholiques et des discussions conciliaires sur la nature et l'origine du pouvoir des évêques (appuyées par des tendances gallicanes, conciliaristes, papales, ou par l'urgence de la réforme pastorale du ministère épiscopal<sup>42</sup>); mais le poids de la tradition de saint Jérôme a aussi influencé l'égalité du pouvoir sacramentel entre évêques et prêtres<sup>43</sup>, une opinion qui a exercé une influence décisive et durable<sup>44</sup>. Et, d'autre part, la mise en place de plus en plus intense (voir saint Thomas) de la relation entre Ordre et Eucharistie comme critère décisif pour articuler l'unité du sacrement, établir la nécessité d'une consécration sacramentelle en vue de l'Eucharistie et exclure logiquement la sacramentalité de l'épiscopat<sup>45</sup>.

Santiago del  
Cura Elena

38 «Les évêques, qui succédèrent aux Apôtres, appartient, à titre principal, à cet ordre hiérarchique [...] et sont supérieurs aux prêtres», DS 1768, FC 897. Sur ce thème, voir FAHRNBERGER 1970; BECKER 1978.

39 «Ils confèrent le sacrement de la confirmation, ils ordonnent les ministres de l'Église et peuvent accomplir plusieurs autres actes et fonctions pour lesquels les autres d'un ordre inférieur n'ont aucun pouvoir» DS 1768, FC 897; voir aussi DS 967 «si quelqu'un dit [...] que ce (pouvoir) qu'ils ont leur est commun avec les prêtres [...] qu'il soit anathème».

40 «Le saint Concile enseigne que par la consécration épiscopale est conférée la

plénitude du sacrement de l'Ordre», *Lumen Gentium* 21.

41 J'ai développé ce point dans DEL CURA ELENA 2001.

42 Voir plus haut les nn. 34 et 38.

43 «Selon nous, l'évêque et le prêtre sont un [...] prêtre et évêque sont le même [...] chez les Anciens, les prêtres étaient les mêmes que les évêques», JÉRÔME, *Comm. in Ep. ad Tit.*, PL 26, col. 597.

44 BODIN 1966, pp. 174-215 et HENNINGS 1997.

45 «... Tout ordre est ordonné pour le sacrement de l'eucharistie; donc, comme l'évêque n'a pas de pouvoir plus grand que le prêtre, il n'y aura pas d'ordre épiscopal», *In IV Sent.* d. 24, 3, 2 et *Suppl.* 37, 3.

Affirmer le caractère sacramental de l'épiscopat peut être considéré comme l'une des grandes contributions de Vatican II qui, à quelques exceptions près, a subi un processus d'accueil post-conciliaire plutôt pacifique et généralisé<sup>46</sup>, malgré l'absence d'aspects laissés en suspens, liés à leur impact sur la compréhension de la collégialité et des trois *mumera* ministériels, ainsi qu'aux dimensions de leur aspect œcuménique<sup>47</sup> dans le dialogue avec la théologie protestante (s'accrochant à son rejet de l'idée de sacramentalité<sup>48</sup>) et avec la théologie orthodoxe (qui affirme la sacramentalité, mais sans partager la praxis catholique du ministère épiscopal<sup>49</sup>). Il faudra aussi mieux clarifier la différenciation sacramentelle entre évêque et prêtre<sup>50</sup> et élaborer une articulation ecclésiologique convaincante. Pour ne pas donner l'impression que, dans les textes conciliaires, le presbytre a été quelque peu « marginalisé », ni que la « plénitude » de l'épiscopat fait de lui un « évêque frustré », il faut développer une théologie du ministère ordonné qui assume la sacramentalité de l'épiscopat, comme la plénitude du sacrement de l'Ordre, comme pré-supposé pour élaborer la théologie presbytérale et diaconale<sup>51</sup>.

Vatican II a également décidé de rétablir le diaconat comme niveau propre et permanent de la hiérarchie<sup>52</sup>. Si l'on compare sa non-existence factuelle lorsque le Concile est célébré avec les milliers de diacres permanents qui existent aujourd'hui dans l'Église catholique<sup>53</sup>, alors nous devons parler d'une nouvelle réalité dans ses dimensions (nombre), dans sa forme de vie (détachée du célibat obligatoire) et dans sa configuration ministérielle (diacres à vie). Depuis sa recréation, il s'est produit un besoin progressif de clarifier des questions importantes liées à son statut théologique et à l'articulation de ce ministère dans le tissu de la vie ecclésiale<sup>54</sup>. Il n'est pas nécessaire de tout réinventer. Mais le rétablissement du diaconat permanent comporte sans doute des éléments novateurs<sup>55</sup> qui ont stimulé une réflexion théologique plus approfondie dont l'urgence n'était peut-être pas perçue lorsque le diaconat n'était qu'un ministère de passage.

En ce qui concerne le caractère sacramental du diaconat, les nombreux textes magistériels relatifs au diaconat<sup>56</sup> de Vatican II à nos jours, ainsi que le développement d'une réflexion théologique élaborée<sup>57</sup>, nous per-

Thème

46 WOOD 1990; GUILLEMETTE 1994, pp. 57-127; HENDRIKS 1994.

47 LEGRAND 2003; BIRMELE 2003.

48 SATTLER 2004; MEYER 2005.

49 LEGRAND 2004; TAMAYO 2006.

50 MÜLLER 1971; FALLERT 2007.

51 On ne peut pas, dans cette perspective, développer une théologie du presbytéat en laissant à la marge l'épiscopat et le diaconat.

52 Pour le développement antérieur au Concile, HORNEF-WINNIGER 1966. Le

Concile utilise plusieurs mots pour désigner la même chose : *restituer* (LG 29), *restaurer* (AG 16) et *instaurer* (OE 17).

53 En 2015, il y a 45.225 diacres permanents (selon l'*Annuaire Statisticum Ecclesiae*).

54 DEL CURA ELENA 2017; Id. 2018.

55 BORRAS 2007 (très intéressant).

56 Commission théologique internationale, *Le diaconat, évolution et perspectives*, 2003 et commentaire par GONNEAUD 2003.

mettent de parler de sa réalité sacramentelle comme suffisamment fondée. Même si elle ne constitue pas quelque chose de dogmatiquement défini, le poids de la tradition magistrale, la praxis de l'Église par rapport au diaconat et l'opinion théologique majoritaire permettent de considérer sa sacramentalité comme une doctrine suffisamment assurée et comme une référence décisive pour sa compréhension théologique et ecclésiale.

En conclusion : soutenir que l'épiscopat et le diaconat sont des réalités sacramentelles n'implique pas d'augmenter le nombre de sacrements (en passant de un à trois), puisque l'unité du sacrement de l'Ordre est le pré-supposé incontournable dans lequel la sacramentalité de ses différents degrés doit être pensée théologiquement et ecclésialement. Il s'agit d'approfondir le sens théologique de la sacramentalité.

## 5. Priorité et gratuité des dons divins

La sacramentalité exprime avant tout la primauté de Dieu dans quelque chose qui nous est donné et révèle le lien étroit entre le « ministère » ordonné et le « mystère » de Dieu. Déconnecté de ce mystère divin, le ministère ordonné resterait dépourvu de cohérence et de profondeur théologique.

Affirmer le caractère sacramentel du ministère ordonné implique donc un lien original et étroit avec Jésus Christ, véritable sacrement de la rencontre avec Dieu. Et cette référence au Christ est décisive, car ce n'est qu'enraciné en Jésus Christ que le ministère ne se réduit pas à un événement humain ou à une invention ecclésiastique. Strictement parlant, l'Église seule n'a pas la capacité de créer les sacrements comme signes efficaces de salut, puisqu'elle n'en est pas la source originelle, mais l'œuvre et la créature de Dieu<sup>57</sup>. La sacramentalité signifie alors que le ministère constitue un don de l'Esprit Saint, avec sa source ultime dans la même gratuité divine. Elle est née, s'est insérée et est certainement destinée à la vitalité chrétienne de chaque communauté, ce qui peut lui donner des configurations différentes ; mais elle ne peut être réduite au simple besoin sociologique d'un groupe humain qui, en institutionnalisant le ministère, cherche sa stabilité et sa survie.

En fin de compte, le caractère sacramentel du ministère ordonné se réfère à ses racines trinitaires, une perspective qui a récemment stimulé le discours théologique sur le sacrement de l'Ordre<sup>58</sup>. Jean-Paul II l'a rappelé dans *Pastores dabo vobis* (1992), se référant à la source trinitaire et affirmant que la personne ordonnée, « en vertu de la consécration qu'elle reçoit

Santiago del  
Cura Elena

57 DEL CURA ELENA 2002.

58 S. PIÉ-NINOT 2007.

59 Voir le recueil "*Ministerio sacerdotal y Trinidad*", Salamanca 1998, avec des

articles de H. GEIST, S. GAMARRA, E. ROMERO POSE, A. TRIACCA, D. BORBIO et J. ALDAZÁBAL ; F. GENN 1986 ; A. GILIBERTO 1997.

par le sacrement de l'Ordre, est envoyée par le Père, par Jésus Christ, avec lequel, en tant que Chef et Pasteur de son peuple, elle est configurée d'une manière spéciale, pour vivre et agir avec la puissance de l'Esprit Saint au service de l'Église et pour le salut du monde» (PDV 12).

J'ai déjà évoqué à plusieurs reprises les difficultés œcuméniques liées au caractère sacramental du ministère ordonné. Cependant, une tendance prédominante dans de nombreux dialogues œcuméniques conduirait au partage commun que l'« ordination » n'a pas seulement un sens juridique de *délégation*<sup>60</sup>, puisqu'elle a lieu dans un environnement de prière et d'invocation de l'Esprit Saint. Le ministère ordonné est fondé sur le Christ et se réfère constamment à lui. En tant que ministère « ordonné » dans la communauté et au service de la communauté, il constitue une « représentation » du Christ dans et devant la communauté<sup>61</sup>. Il rend le Christ visible *devant* la communauté (*gegenüber*), révèle la *primauté* de Dieu (*voraus*) et s'ouvre à la réalité d'une *gratuité divine* que la communauté en tant que telle ne peut se donner (*extra nos*<sup>62</sup>).

Si tout cela peut être partagé par les catholiques et les protestants, il est cependant insuffisant pour les deux de comprendre l'« ordination » uniquement comme une forme de délégation communautaire, de placement ou d'installation ecclésiale dans le ministère. La convergence œcuménique permettrait alors de parler d'une certaine « sacramentalité » du ministère dans certaines conceptions protestantes (ou de sa réalité comme un certain « événement sacramental »). Un horizon prometteur dans une perspective œcuménique<sup>63</sup> resterait donc ouvert : la primauté des dons divins comme point de départ pour la compréhension théologique du ministère ordonné.

## 6. L'enracinement en Jésus Christ, seul Médiateur du salut

Le lien entre le ministère ordonné et l'événement de Jésus Christ est donc décisif tant pour la réalité historique de ce ministère que pour sa cohérence théologique et spirituelle<sup>64</sup>. Le premier s'inscrit dans un processus complexe de différenciations ministérielles et de développe-

60 OCHS 2008, pp. 194-220.

61 Dans quelle mesure peut-on parler dans une perspective protestante d'une « représentation du Christ » de la part du ministre est envisagé par ex. dans le texte de la Commission mixte œcuménique (1986), in K. LEHMANN- W. PANNENBERG 1986, p. 158 : « Le ministère ecclésial ne provient pas de la communauté, mais tire son origine d'une

mission et d'une institution divines [...]

Les ministres agissent dans l'exercice de leur mission, selon la compréhension réformée, non en leur nom, mais comme représentants de la personne de Christ ».

62 Sur la présence et le sens de ces expressions dans des documents œcuméniques, voir OCHS 2008, p. 199-210.

63 SATTLER 2002, pp. 49-66

64 DEL CURA ELENA 2008.

ments successifs<sup>65</sup>, ouvert à la mutabilité ultérieure de ses configurations concrètes. Le second nous renvoie à un noyau constitutif qui, au milieu de la variabilité historique, demeure une référence normative et garantit l'identité théologique et ecclésiale du ministère ordonné au cours des siècles.

Comme l'affirme la tradition théologique, l'ordination permet au destinataire d'agir au niveau ministériel *in persona Christi* (*Capitis*)<sup>66</sup>. Mais cette action ministérielle n'élimine ni n'obscurcit, mais maintient toujours en vigueur la condition de Jésus Christ comme Prêtre définitif et seul Médiateur du salut, faisant apparaître les ministres ordonnés comme signes sacramentels et instruments vivants du seul Sauveur et Médiateur.

Strictement parlant, personne dans l'Église ne peut prendre la place du Christ, ni le remplacer, ni le supplanter. Par conséquent, quand la personne ordonnée agit sacramentellement *in persona Christi* (*Capitis*), elle agit comme un signe sacramental et serviteur d'un salut qui ne vient pas de lui. Et tant dans son ministère que dans sa propre personne, cette condition doit être manifeste : être transparent et au service d'un salut qui émane *extra nos*. C'est l'endroit qui appartient au ministre ordonné. Et il le renvoie constamment au Christ et le présente comme le serviteur d'un salut qui le transcende et ne s'identifie pas à lui<sup>67</sup>. Par conséquent, dans toute son activité ministérielle, *l'épiphanie du ministre ne devrait pas tant être l'épiphanie elle-même que l'admirable, gratuite et écrasante épiphanie de Dieu*<sup>68</sup>.

Santiago del  
Cura Elena

Il est possible que l'image traditionnelle du ministre ordonné ait souffert dans le passé de la surcharge d'un *fardeau sacré* (non sacramental), nécessitant une certaine dé-idéologisation. Mais, comme le dit à juste titre Greshake, sa relativisation la plus radicale et la plus authentique ne se fait pas par une simple fonctionnalisation sociologique ou par la dé-théologisation de sa compréhension, mais en approfondissant le sens néotestamentaire du service ministériel effectué *in persona Christi* (*Capitis*)<sup>69</sup>.

65 Sur ces développements, voir plus haut n. 18.

66 Une analyse détaillée de l'expression dans DANTAS 2010 et dans son article p. 79 et sv de ce numéro.

67 PDV 25. Voir CHAUVET 1999, p. 208 : « Ce qui est ici mis en cause, ce sont précisément des dérives, lesquelles sont sans doute largement liées à la conjoncture culturelle du sujet et de son désir de maî-

trise du réel. Or la liturgie, on le sait, est par excellence le lieu de la démaîtrise ».

68 Une défense claire de l'interprétation instrumentale et apophatique de l'expression chez FERRARA 1994, 1995, 1996, 1998. À l'opposé de Ferrara, pour une interprétation positive de l'instrumentalité sacramentelle du ministre ordonné, BUTTLER 1995.

69 GRESHAKE 2000.

## 7. Un charisme permanent : le caractère sacramentel<sup>70</sup>

La doctrine du caractère sacramentel de l'Ordre, établie à Trente et réaffirmée dans Vatican II, a également été reprise dans des textes magistraux ultérieurs. Mais la ratification magistrale n'a pas pu empêcher, surtout dans la période post-conciliaire immédiate, la remise en cause de sa validité ou de sa normativité même chez les catholiques. La dimension et l'intensité de la critique constituent un fait nouveau et sont l'expression d'une crise profonde<sup>71</sup>.

L'aspect problématique de certains projets contemporains n'est pas tant ce qu'ils cherchent à souligner (que le ministère sacerdotal est fondamentalement mission et service), mais ce qu'ils nient ou diluent (la condition objective de ce qui reste). Maintenir la réalité et la cohérence du caractère n'implique pas de nier la dimension fonctionnelle et dynamique du ministère sacerdotal, mais seulement de remettre en question son absolutisation.

En tant que charisme permanent, le *caractère* implique un approfondissement croissant de la grâce sacramentelle, une disponibilité sans restrictions ni réserves, un dynamisme pastoral et un service ministériel pour toute la vie. Après tout, le service et le dévouement, animés par la charité pastorale, dans un processus de configuration qui passe par la kénose ministérielle et qui sera toujours une tâche non entièrement accomplie, peuvent être considérés comme une traduction concrète du *caractère* compris dans son instance théologique profonde et dans sa signification nucléaire pour l'exercice et le vécu du ministère ordonné.

Le *caractère* peut donc être interprété comme une relation existentielle avec le Christ et avec l'Église, nouvelle par rapport à ce qui est propre au baptême, avec une cohérence objective comme une nouvelle manière d'être et d'être dans l'Église, irrévocable et permanente. Elle devient l'expression de la fidélité inébranlable de Dieu à sa parole, à ses dons et à ses promesses, qui ne sont pas remises en question par l'infidélité possible du ministre<sup>72</sup>. Et puisque la nouvelle situation ne peut être établie ni par le sujet ordonnateur ni par la communauté dans son ensemble, elle ne peut non plus être éliminée par eux.

70 Le caractère désigne l'empreinte ineffaçable conférée par un sacrement (non réitérable) : le baptême, la confirmation et l'ordre (voir DÖLGER 1911 ; LE GUILLOU 1981) (NdE).

71 DEL CURA ELENA 2005 (avec une bibliographie).

72 C'est la raison profonde de la position anti-donatiste de l'Église : garantir l'efficacité salvatrice des sacrements. Ce qui a conduit à la doctrine du sacrement *ex opere*

*operato*. Cette dissociation entre l'efficacité d'un ministère sacramentel objectif et l'indignité subjective possible du ministre est difficile à faire comprendre aujourd'hui et a pu donner lieu à des déformations et des abus. À cet égard, il conviendrait de repenser la théologie du ministère ordonné, en raison, par exemple, des abus sexuels commis par des prêtres (voir n. 5). Mais il faut distinguer entre des thèses théologiquement valides et leurs manipulations, parfois monstrueuses.

Thème

Le caractère est aussi l'équivalent d'une réalité dynamique. Dès le moment de l'imposition des mains, il y a dans la personne et dans la vie du ministre ordonné un dynamisme permanent qui non seulement qualifie pour des actions ministérielles mais configure en même temps un style d'existence. Le ministre ordonné ne s'appartient plus à lui-même, le fond de son être est radicalement ministériel, en quelque sorte exproprié en faveur des autres, en faveur de l'Église.

## 8. L'ecclésialité du ministère ordonné

L'Église, en tant que «sacrement universel du salut» (voir *Lumen Gentium* 1), est le lieu du salut reçu et l'horizon de la compréhension de la sacramentalité du ministère ordonné. Dans les deux cas, la présence salvifique de Jésus Christ est valable, puisque l'Église est elle-même en tant que telle (*ekklesia, convocatio*) fruit de la présence divine. D'où le risque d'éliminer la distinction entre le Christ et l'Église, en accentuant de manière exclusive leur unité; auquel cas l'Église trahirait sa propre nature, en oubliant une réceptivité qui précède toujours sa capacité à communiquer le salut. Il est donc nécessaire d'avoir une conception de l'institution ecclésiale et du ministère ordonné qui évite les risques d'autonomisation et d'affirmation de soi par référence. Ils seront ainsi mieux à même de rendre transparent un salut «pour la vie du monde».

Santiago del  
Cura Élena

C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre l'expression *in persona Ecclesiae*, appliquée aussi au ministère ordonné. L'expression a été largement utilisée par la théologie scolastique et a survécu jusqu'à nos jours, bien qu'elle ait connu une évolution historique qui a conduit à la substitution progressive de l'expression *in persona Ecclesiae* par (*in nomine Ecclesiae*).

La formule vise à souligner l'ecclésialité du ministère ordonné, son enracinement ecclésiologique: l'Église, en tant que communauté de foi, est représentée et incarnée dans le ministre; le ministre, à son tour, dans sa condition et dans son activité ministérielle, n'a aucun sens en dehors de la communauté ecclésiale de foi qu'il représente et au service de laquelle il a été ordonné<sup>73</sup>. Les dimensions christologique et ecclésiologique s'impliquent donc mutuellement et convergent dans l'unité organique d'une même action ministérielle. Cela n'empêche pas que les manières de justifier l'engagement réciproque varient.

D'une part, il y a une tendance théologique qui, en donnant la priorité au sacerdoce commun de tous les fidèles et en plaçant ici le sacerdoce ministériel

de certains, soutient une priorité claire de la dimension ecclésiologique du ministère ordonné; la tendance contraire finit par placer le prêtre en dehors et au-dessus de la communauté. Par conséquent, on affirme que le ministre ordonné pourrait agir *in persona Christi* parce qu'il est radicalement capable d'agir *in persona / nomine Ecclesiae*. La représentation ecclésiologique aurait la priorité et rendrait possible la représentation christologique<sup>74</sup>.

D'autre part, la tendance théologique qui, s'appuyant sur le fait que le sacerdoce commun et le sacerdoce ministériel ne sont que des manières différentes de participer à l'unique sacerdoce de l'unique prêtre et médiateur Jésus Christ, accorde une priorité claire au sacerdoce du Christ sur toute participation commune ou ministérielle et à la dimension christologique sur la dimension ecclésiologique. Par conséquent, il est affirmé que le prêtre est capable d'agir *in persona / nomine Ecclesiae* parce qu'il est radicalement habilité par l'ordination à agir *in persona Christi*. La représentation christologique est donc fondamentale, radicale et prioritaire<sup>75</sup>.

Sans tenter de régler la question dans la complexité de ses divers aspects, il convient de rappeler que les documents récents du Magistère, tels que *Presbyterorum Ordinis*<sup>76</sup>, *Pastores dabo vobis* (12, 6) ou le *Catéchisme de l'Église catholique* (nn. 1552-1553), sont inclinés vers une priorité christologique, puisqu'il n'y a pas d'Église ou de sacerdoce commun d'abord et ensuite vient le ministère ordonné (sacerdoce ministériel), mais les deux réalités viennent du Christ comme unique et première source. En établissant la racine christologique comme une priorité et un déterminant, le fondement ecclésiologique devient quelque peu christologique, puisque l'Église en tant que telle n'est pas une réalité autonome en marge du Christ, mais a plutôt son origine en lui et est théologiquement incompréhensible sans cette référence originale et primitive.

De cette façon, le prêtre n'est ni à l'extérieur ni au-dessus de la communauté chrétienne. Il est simplement dit que la condition du Christ comme seule « tête » de l'Église (sa capitalité), que le prêtre représente sacramentellement ou iconiquement, n'est pas une capitalité de direction, ni de sagesse, mais de salut librement communiqué. Ainsi la capacité du ministre de la présidence eucharistique à agir *in persona / nomine Ecclesiae* n'est pas tant le résultat d'une délégation communautaire, en vertu de laquelle il exercerait la représentation ecclésiale, que l'effet d'une capacité sacramentelle reçue par l'imposition des mains, « d'en haut », par le don du Saint Esprit.

74 WOOD 1995, 2000; POWER 1992, 1997; RAUSCH 1999; PHILIBERT 2000.  
75 BUTTLER 1992; 1996; WELCH 2001.

76 PO, n.2, utilise les deux expressions *in persona Christi capitis* et *nomine totius*

*Ecclesiae* pour référer au ministère presbytéral dans la célébration eucharistique. Il est important de connaître ici les débats sur ce § 2 et la réponse de la *Relatio*. Sur les schémas successifs de PO jusqu'à la rédaction finale, GIL HELLIN 1996.

Thème

## 9. Dans la puissance du Saint-Esprit

Il est significatif que l'exhortation *Pastores dabo vobis* explique l'ensemble du chapitre II, consacré à la nature et à la mission du sacerdoce ministériel, à la lumière de *Luc 4,18-21*, où le Christ apparaît comme oint et envoyé par l'Esprit pour l'accomplissement d'une mission qui consiste dans l'annonce de la Bonne Nouvelle. De plus, il présente l'Esprit comme protagoniste de la configuration avec le Christ, de l'exercice ministériel et de la vie du prêtre (*PDV 15*). Le lien avec l'Esprit est donc important non seulement pour comprendre la nature du ministère mais aussi pour concrétiser l'expérience personnelle comme « instruments vivants de l'Esprit<sup>77</sup> ». Car ce ministère implique certainement une configuration (ontologique) avec le Christ comme participation à son unique sacerdoce et à son onction par l'Esprit. Mais en même temps, il porte en lui un processus de configuration (spirituelle), dans lequel la puissance de l'Esprit « convertira existentiellement en prêtre, celui qui est déjà prêtre sacramentellement par l'ordination<sup>78</sup> ».

Les rituels et les prières de la liturgie de l'ordination<sup>79</sup> présentent un intérêt pneumatologique particulier à cet égard, car la référence à l'Esprit Saint est réitérée, tant à l'égard de l'évêque (sur qui on demande que la force venant de Dieu ou *Spiritus principalis*<sup>80</sup> descende), que du prêtre (dont on demande le renouvellement intérieur par *Spiritus sanctitatis*<sup>81</sup>), ainsi que du diacre (sur qui on demande l'envoi du *Spiritus Sanctus*<sup>82</sup>).

L'ordination, tant par le geste épiclétique de l'imposition des mains que par les textes des prières consécatoires, apparaît comme le don de l'Esprit Saint aux ordonnés, qui leur permet d'exercer le ministère ecclésial<sup>83</sup> et les remplit en les transformant en ses « vases<sup>84</sup> ». Ainsi, la primauté des dons divins et leur gratuité marquent la conscience ecclésiale avec une telle force que le fait d'être ordonné équivaut à être in-

Santiago del  
Cura Elena

77 DEL CURA ELENA 2010.

78 OÑATIBIA 1989.

79 BOTTE 1957; GY 1974; FERRARO 1977; DE CLERCK 1990, 2002 et l'article d'ARMOGATHE dans ce numéro.

80 PONTIFICALE ROMANUM, *De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum*, Città del Vaticano 1990, p. 44.

81 *Ibid.*, p. 73-75; GARCIA MACIAS 1995, pp. 74-77 (sur l'épiclèse) et 129-132 (sens de *Spiritus sanctitatis*).

82 *Ibid.*, pp. 121 sv.

83 DE CLERCK 2002, p. 102 remarque que dans l'*editio typica* du Pontifical

de 1968 ont été supprimées toutes les formules commençant par « Recevez le pouvoir de ... », remplacées par des formules épiclétiques. Il tient donc pour paradoxal que dans la seconde édition (1990), au moment où on a pris conscience des limites d'une théologie unilatéralement christologique du sacerdoce, on ait pu amplifier les références à cette théologie. Sur la nouvelle édition revue, JOUNEL 1991; VIDAL 1991; JONCAS 1994.

84 TRIACCA 1999.

vesti de l'Esprit Saint et le ministère ordonné peut vraiment être considéré comme son don, comme un « *charisme* » (voir 1 *Timothée* 4, 14<sup>85</sup>).

Le ministère sacerdotal, précisément parce qu'il est une participation à l'unique sacerdoce du Christ, est animé de l'intérieur par un dynamisme pneumatologique, comme le fut le sacerdoce du Christ (voir *Hébreux* 9, 14). Et celui qui a été ordonné est celui dont l'Esprit s'est emparé pour le mettre totalement au service de la mission du Christ et de l'Église. Le prêtre est donc invité à être disponible à ses inspirations, à se laisser conduire par elles, à les écouter, à s'ouvrir à leurs dons, à leur être fidèle. De cette façon, il sera également en mesure de maintenir la fidélité à des êtres humains concrets, auxquels elle est due en raison de son ministère.

Certaines propositions contemporaines ne remettent pas en question la nécessité d'un ministère ordonné, maintenu comme un élément inaliénable. Mais l'explication de sa légitimité finit par masquer la distinction propre à ce ministère spécifique par rapport à de nombreux autres ministères ecclésiaux, c'est-à-dire précisément sa réalité sacramentelle. Les ministres ordonnés le seraient parce que leur charisme a été reconnu par la communauté comme quelque chose de nécessaire pour cela, devenant ainsi institutionnalisé. La reconnaissance a certainement lieu sous la lumière et la direction de l'Esprit saint, mais c'est ce qui se passe aussi pour toutes sortes de charismes et de ministères. En d'autres termes, le ministère ordonné serait une réalité pneumatologique dans la mesure où il constituerait une réalité ecclésiologique, car c'est par la médiation ecclésiale que l'Esprit Saint agit. Les ministères naissant « d'en bas » dans la communauté seraient interprétés et reconnus par la communauté elle-même comme des dons de l'Esprit qui viennent d'en haut. Mais ce qui serait vraiment décisif, c'est cette reconnaissance institutionnelle de la communauté. La primauté divine, en revanche, qui garantit la sacramentalité d'un ministère reçu par l'imposition des mains, serait complètement relativisée; sa réalité charismatique serait équivalente à sa condition de réalité ecclésiale<sup>86</sup>.

Or l'antériorité de l'Esprit Saint précède toute capacité d'institution de l'Église et toute puissance donnée au prêtre par l'imposition des mains. Ceci est bien reflété dans les textes des prières eucharistiques : alors que dans la première (Canon romain), il n'y a pas de mention explicite de l'Esprit Saint, les trois suivantes contiennent une invocation de l'Esprit

85 Dans son discours du 17.9.1973 aux participants du II<sup>e</sup> Congrès de Droit canonique, à Milan, Paul VI a déclaré : « Le charisme ne peut être opposé au *munus* dans l'Église, parce que c'est ce même Esprit qui agit, en première ligne, dans et à travers le *munus* ». Distinction, certes, entre charisme et ministère, mais sans opposition exclusive

(MEUFFELS 1999; WENZ 1999).

86 MENKE 2002 retrace l'identification hasardeuse entre « ministère » et « charisme », qui relativise ou ignore le « *voraus* » du Christ et de l'Esprit saint devant la communauté et qui renvoie à une *Geist-Christologie* déficiente, qui relativise également la distinction entre *Logos* et *Pneuma* (pp. 268-275).

(épîclèse) afin que, par sa puissance sanctifiante, il puisse transformer les dons présentés (pain et vin) en Corps et Sang de Jésus Christ. Avec cela, non seulement la prière eucharistique acquiert une structure trinitaire, mais aussi le pouvoir sanctifiant de l'Esprit Saint apparaît comme le pouvoir consécrationnaire décisif qui permet au prêtre de reprendre *in persona Christi capitis* les paroles du Seigneur, dont on célèbre le souvenir, et qui en fait quelque chose de fécond et vivifiant pour tous ceux qui y participent. L'antériorité de l'Esprit Saint évite ainsi le risque de confondre le ministre de la liturgie avec l'auteur de la grâce et d'identifier le prêtre avec le véritable dispensateur des dons divins. Contrairement à d'autres formules sacramentelles (« Je te baptise », « Je t'absous »), les prières eucharistiques ne mettent pas l'accent sur le rôle du ministre, mais sur l'importance du « passif théologique<sup>87</sup> », en vertu duquel Dieu apparaît comme le véritable auteur de l'action sacramentelle et l'acteur liturgique comme instrument guidé et conduit par la puissance de l'Esprit Saint.

## Conclusion

Le caractère sacramentel du ministère ordonné constitue un noyau central dans la compréhension catholique de ce ministère. Aujourd'hui, il est devenu de plus en plus difficile de percevoir le vrai sens de cette sacramentalité, comme nous avons essayé de le faire au début. Mais dans la réflexion théologique, il y a suffisamment d'éléments pour en découvrir la portée et la signification réelles ; c'est ce que nous avons essayé de montrer dans cette contribution. Non seulement à cause du besoin de clarification théologique mais aussi pour faciliter une expérience et un exercice réaliste, joyeux et plein d'espérance du ministère ordonné.

Santiago del  
Cura Elena

(Traduit de l'espagnol par Ysabel de Andia. Titre original: La sacramentalidad del ministerio ordenado: dificultades de comprensión y sentido teológico)

Santiago del Cura Elena (1948), prêtre (Burgos), docteur en théologie (Université grégorienne, 1981), a été doyen, puis président de la Faculté de Théologie du Nord de l'Espagne (Burgos-Vitoria), membre de la Commission théologique internationale (1997-2009), de l'Académie pontificale de théologie (2007) et de la Real Academia de Doctores de España (2008). Professeur de Théologie systématique à Burgos (depuis 1994), il est professeur associé à l'Université pontificale de Salamanque (depuis 1988). Dernières publications: *Esperamos la vida eterna: su anuncio y transmisión en la situación actual*, Madrid, 2014; *El Vaticano II como evento, doctrina y estilo: su significado y interlazamiento*, Rome, 2015.

87 DE CLERCK 2002 pp. 107 sv. (s'inspirant d'un texte de JEAN CHRYSOSTOME sur les catéchèses baptismales).

**Bibliographie\***

- ANDREOLI, V. 2009, *Prete. Viaggio fra gli uomini del sacro*, Milan.
- ARNAU-GARCIA, R. 1983, *El ministro legado de Cristo según Lutero*, Valencia.
- AUGUSTIN, G. 2019, *Priester sein heute. Leben, Berufung, Sendung, Ostfildern*.
- AUGUSTIN, G. 2010, *Zur Freude berufen. Ermütigung zum Priestersein*, Fribourg/Br.
- BARNERIAS, D. 2010, «Évolutions actuelles du ministère sacerdotal. Apport des synodes diocésains et attentes des paroissiens», *Esprit et Vie* 222, pp. 1-13.
- BAUER, Ch. 2019, *Macht in der Kirche. Für einen postklerikalen, synodalen Aufbruch*, en *SdZ* 7, pp. 531-543.
- BECKER, K. 1970, *Der priesterliche Dienst, II: Wesen und Vollmachten des Priestertums nach dem Lehramt*, Freiburg.
- BECKER, K. 1978, *La diferencia entre obispo y presbítero en el Decreto del concilio de Trento sobre el sacramento del orden y en la Constitución sobre la Iglesia del concilio Vaticano II*, in K. Rahner (dir.), *La infalibilidad de la Iglesia*, Madrid, pp. 271-297.
- BIRMELE, A. 2003, "Episcopè. L'approche des Eglises issues de la Réforme et les perspectives du dialogue oecuménique", *Oecumenica Civitas* 3/1, pp. 45-65.
- BODIN, Y. 1966, *Saint Jérôme et l'Église*, Paris, pp. 174-215.
- BORRAS, A. 2007, *Le diaconat au risque de sa nouveauté*, Bruxelles.
- BORRAS, A. 2017 *Quand les prêtres viennent à manquer. Repères théologiques et canoniques en temps de précarité*, Paris.
- BOTTE, B. 1957, "L'Ordre d'après les prières d'ordination", *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, pp. 13-41.
- BRESSAN, L. 2002, *Prete di quale Chiesa, prete per quale Chiesa. Mutamenti di funzione, mutamenti di identità nella*

*figura presbiterale odierna*, *ScCatt* 130, pp. 507-538.

- BUTTLER, S. 1992, "The Priest as Sacrament of Christ the Bridegroom", *Worship* 66, pp. 408-517.
- BUTTLER, S. 1995, "In Persona Christi": A Reponse to Dennis F. Ferrara, *Th St* 56, pp. 61-80.
- BUTTLER, S. 1996, "Priestly Identity: "Sacrament" of Christ the Head" *Worship* 70, pp. 290-306
- CASTELLUCCI, E. 2010a, "Il ministero presbiterale. Approcci teologici contemporanei", en *Ricerche Teologiche* 21, pp. 151-177.
- CASTELLUCCI, E. 2010b, "Il ministero presbiterale negli ultimi anni. Rassegna bibliografica in occasione dell'anno sacerdotale", *RTE* 14, pp.189-198.
- CATTANEO E. (éd.) 1997, *I ministeri della Chiesa antica. Testi patristici dei primi tre secoli*, Milan 1997.
- CORDES, Card. P.J. 2010, *Perché sacerdote? Risposte attuali con Benedetto XVI*, Cinisello Balsamo (M).
- CHAUVET, L. M. 1999, *La liturgie demain: essai de prospective*, in *La liturgie, lieu théologique*, Paris.
- DANTAS, J. P. 2010, *In Persona Christi Capitit. Il ministro ordinato come rappresentante di Cristo capo della Chiesa nella discussione teologica da Pio XII fino ad oggi*, Sienna.
- DASSMANN, E. 1994, *Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden*, Bonn.
- DE CLERCK, P. 1990, "La théologie des prières d'ordination", *Prêtres Diocésains*, 1280, pp. 156-166.
- DE CLERCK, P. 2002, "Pour une pneumatologie du ministère ecclésial. Quelques ressources liturgiques", *MD* 230, pp. 93-112.
- DE LA SOUJEOLE, B.-D. 2009, *Prêtre du*

Elena et l'importance du sujet, il nous a paru nécessaire de garder l'information internationale qu'il a bien voulu nous fournir.

Thème

\* Une bibliographie de cette taille est exceptionnelle dans notre revue; mais étant donné l'autorité du professeur Del Cura

*Seigneur dans son Église. Quelques requêtes actuelles de spiritualité sacerdotale*, Paris.

● DEFOIS, 2013, *Le pouvoir et la grâce. Le prêtre, du concile de Trente à Vatican II*, Paris.

● DEL CURA ELENA, S. 2001, *La sacramentalidad del ministerio episcopal: sentido, implicaciones y recepción de la doctrina del Vaticano II (LG 21)*, in *Teología del Sacerdocio* 24, Burgos, pp. 11-73.

● DEL CURA ELENA, S. 2002, “La realidad sacramental del diaconado en los desarrollos postconciliares”, *Salmanticensis* 49, pp. 260-266.

● DEL CURA ELENA, S. 2005, *Carácter sacerdotal*, *Diccionario del Sacerdocio*, Madrid, pp. 73-80.

● DEL CURA ELENA, S. 2008, “Novedad del sacerdocio de Jesucristo: radicación trinitaria y implicaciones presbiterales”, in J.M. DE MIGUEL, *El ministerio presbiteral. Retos y tareas*, Salamanca.

● DEL CURA ELENA, S. 2010, “En la fuerza del Espíritu Santo”: dinamismo pneumatológico y espiritualidad sacerdotal”, *Theologica*, 45, pp. 59-92.

● DEL CURA ELENA, S. 2012, *El ministerio de la Palabra: comprensión católica y diálogo teológico en perspectiva ecuménica*, in *El ministerio de la Palabra*, Teología del Sacerdocio, vol. 27, Burgos, pp. 177-260.

● DEL CURA ELENA, S. 2012, *Le ministère presbytéral: thèmes majeurs de la théologie espagnole postconciliaire (1971-2011)*, in *NRT* 134 (2012) 369-388;

● DEL CURA ELENA, S. 2013, *El ministerio ordenado: renovación y profundización de su teología en la estela del Vaticano II*, in V. Vide – J.R. Villar (eds.), *El concilio Vaticano II: una perspectiva teológica*, Madrid, pp. 239-300.

● DEL CURA ELENA, S. 2017, “Cuestiones pendientes en la teología actual del diaconado: comentario y valoración”, *Burgense* 58, pp. 11-71

● DEL CURA ELENA, S. 2018, *Il documento de la Commissione Teologica Internazionale: contenuto e ricezione*, in M. HAUKE – H. HOPING (éd.), *Il profilo specifico del diaconato*, Lugano-Sienne, pp. 199-254.

● DIOTALLEVI, L. 2005, *La parabola del clero. Uno sguardo socio-demografico sui sacerdoti diocesani in Italia*, Bologna.

● DÖLGER, F. J. 1911, *Sphragis. Ein altchristliche Taufbezeichnung in ihren Beziehungen zur profanen und religiösen Kultur der Altertums*, Paderborn, 1911.

● DREWERMANN, E. 1989, *Kleriker. Psychogramm eines Ideals*, Olten (tr. fr. *Fonctionnaires de Dieu*, Paris, 1995) (voir aussi HEIMERL 2019)

● DUVAL, A. 1957, *L'Ordre au Concile de Trente*, in J. GUYOT (éd.), *Études sur le sacrement de l'ordre*, Paris, pp. 277-324.

● EGGENSBERGER, Th. 2010, *Zwischen Verklärung und Ernüchterung. Nachdenken über Priester und ihre Aufgaben*, *HK* 64 (2010) pp. 298-303.

● FAHRNBERGER, G. 1970, *Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient*, Vienne.

● FALLERT, M. 2007, *Mitarbeiter der Bischöfe. Das Zueinander des bischöflichen und priesterlichen Amtes auf und nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil*, Würzburg.

● FERRARA, D. M. 1994, *Representation or Self-Effacement? The Axiom “in Persona Christi” in St. Thomas and the Magisterium*, *Th St* 55, pp. 195-224;

● FERRARA, D. M. 1995, “*In Persona Christi*”: A Reply to Sara Butler, *Th St* 56, pp. 81-91

● FERRARA, D. M. 1996, “*In Persona Christi*”: Towards a Second Naïveté, *Th St* 57, pp. 65-88

● FERRARA, D. M. 1998, “*In Persona Christi*”: valeurs et limites d'une formule, *MD* 215, pp. 59-78.

● FERRARO, G. 1977, *Le preghiere di*

Santiago del  
Cura Elena

*ordinazione al Diaconato, al Presbiterato e all'Episcopato*, Naples.

● FERRETTI, G. 2009, *Essere prete oggi*, Leumann (Turin).

● FLIETHMANN, Th. 2014, *Sakramentalität. Plädoyer für ein geist-reiches Verständnis*, in G. Bausenhardt e.a. (ed.), *Zukunft aus der Geschichte Gottes*. FS P. Hünermann, Freiburg i.B., pp. 196-210.

● FONTBONA, J. 2009, *Ministerio ordenado, ministerio de comunión*, Barcelone.

● FRAUSINI, G. 2017, *Il sacramento dell'ordine*, Assise.

● FREITAG, J. 1991, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient. Ausgeblendeter Dissens und erreichter Konsens*, Innsbruck.

● GANOCZY, A. 1988, *La doctrine catholique des sacrements*, Paris, pp. 54sv.

● GARCIA MACIAS, A. 1995, *El modelo del presbítero según la actual "Prex Ordinationis Presbyterorum"*, Tolède.

● GARELLI, F. (éd.) 2003, *Sfide per la Chiesa del nuovo secolo. Indagine sul clero in Italia*, Bologna.

● GENN, F. 1986, *Trinität und Amt nach Augustinus*, Einsiedeln 1986.

● GERL-FALKOVITZ, H.-B. 2019, *Täterorganisation?*, en HK 4, pp. 16-17.

● GILIBERTO, A. 1997, *Il prete ministro di comunione. Un ripensamento del ministero ordinato in chiave pneumatologico-trinitaria*, San Cataldo.

● GONNEAUD, D. 1994, *Entre l'Évangile et le ministère, la psychanalyse?*, NRT 116, pp. 321-339.

● GONNEAUD, D. 2003, "Une lecture du document de la Commission théologique internationale", NRT 125, pp. 401-416.

● GONZALEZ FAUS, J.I.e.a., 1996, «Clérigos» en debate, Madrid. Para una relectura de la obra "Kleriker" (1989) desde la perspectiva del año 2019, voir Th. HEIMERL, *Prophet von gestern*, en HK 4 (2019) pp. 13-15.

● GRESHAKE, G. 2000, *Priester sein in dieser Zeit*, Freiburg i.B., pp. 106s.

● GUILLEMETTE, F. 1994, *Théologie des Conférences Épiscopales. Une herméneutique de Vatican II*, Paris, pp. 57-127.

● GY, P.-M. 1974, "La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres", *RevScPhTh* 58, pp. 599-617.

● HEIMERL, Th. 2019, *Prophet von gestern*, HK 4, pp. 13-15 (pour relire Drewermann dans la perspective de 2019).

● HENDRIKS, J. W. M. 1994, "On the Sacramentality of the Episcopal Consecration", *Studia Canonica* 28, pp. 231-239.

● HENNINGS, R. 1997, *Hieronymus zum Bischofsamt*, en ZKG 108, pp. 1-11.

● HOPING, H. 2019, *Missbrauchte Liturgie*, en HK 7, pp. 48-5.

● HORNEF, J. et WINNIGER, P. 1966, *Chronique de la restauration du diaconat (1945-1965)*, in P. WINNINGER – Y. CONGAR (éds.), *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*, Paris, pp. 205-222.

● HURTH, E. 2003, *Mann Gottes. Das Priesterbild in Literatur und Medien*, Mainz.

● HURTH, E. 2018, "In persona Christi". *Literarische Annäherungen an die Identitätssuche von Priestern, Rückkehr der Priester*, HK Spezial 1 (2018) 61-64.

● HURTH, E. 2019, *Der gute Hirte. Zum Priesterbild in der Unterhaltungsliteratur am Beispiel der 'Bergpfarrer-Heftromane'*, *TrThZ* 128 pp. 167-177.. (019) 167-177.

● JOIN-LAMBERT, A. 2012, *Prêtres catholiques en Europe occidentale au XXI<sup>e</sup> siècle. Aperçu de publications actuelles*, ETL 88, pp. 145-165.

● JOIN-LAMBERT, A. 2019, *Réflexions sur quelques livres récents sur les prêtres et la mission d'évangélisation en Occident*, *RThL* 50, pp. 257-270.

● JONCAS, J.M. 1994, "The Public Language of Ministry Revisited: De Ordinatione Episcopi, Presbyterorum et Diaconorum 1990", *Worship* 68, pp. 386-409.

● JOUNEL, P. 1991, "La nouvelle édition

Thème

typique du Rituel des ordinations”, MD 186, pp. 7-22.

● KELLER, E. 2010, *Der Priester als Ikone Christi. Betrachtung zur sakramentalen Christus-Repräsentanz des apostolischen Amtes*, in G. AUGUSTIN (ed.), “Christus – Gottes schöpferisches Wort”. FS Ch. Kardinal Schönborn, Freiburg i.B., pp.431-452.

● KÖRTNER, U., WILCKENS, U. et KÜHN, U. 2006, *Kerygma und Dogma* 52.

● KRANEMANN, B. 2019, *Probleme hinter Weibrauchschwaden*, HK 5. pp. 13-16.

● LE GUILLOU, M. J. 1981, « Le caractère sacerdotal », *Communio*, VI, 6.

● LEGRAND, H. 2003, “L’épiscopat: le cahier des charges oecuménique de la théologie catholique”, *Oecumenica Civitas* 3/1, pp. 3-29.

● LEGRAND, H. 2004, “Ein einziger Bischof für eine Stadt. Warum und wie zurückkommen zu can. 8 von Nizäa? Ein Plädoyer für die Katholizität der Kirche”, *Ostkirchliche Studien* 53, pp. 122-151.

● LEHMANN K. et PANNENBERG W. (éds.) 1986, *Lehrverurteilungen – kirchentrennend?*, I, Freiburg- Göttingen.

● LENZ, K. 2009 *Katholische Priester in der individualisierten Gesellschaft*, Konstanz.

● LERSCH, M. 2015, “Alleinwirksamkeit Gottes” oder “direkte Proportionalität”? Zur “Sakramentalität” als möglicher lutherisch-katholischer Grunddifferenz, en J. KNOP e.a. (éd.), *Die Wahrheit ist Person. FS K-H. MENKE*, Regensburg, pp. 356-376.

● LEVERING, M. 2010, *Christ and the Catholic Priesthood. Ecclesial Hierarchy and the Pattern of the Trinity*, Chicago.

● LIENHARD, M. 2016, *Luther. Ses sources, sa pensée, sa place dans l’histoire*, Genève.

● MENKE, K. H. 2002, “Identifikation vom Amt und Charisma? ”, *Th Gl* 92, pp. 263-276.

● MENKE, K. H. 2012, *Sakramentalität. Wesen und Wunde des Katholizismus*, Regensburg.

● MEUFFELS, O. 1999, “Kirche als Volk Gottes. Ein Plädoyer für die Einheit von Amt und Charisma”, *MThZ* 50, pp. 43-53.

● MEYER, H. 2005, *Evangelische Teilhabe am historischen Episkopat*, *SdZ* 223, pp. 244-256.

● MÜLLER, H. 1971, *Zum Verhältnis zwischen Episkopat und Presbyteral im zweiten Vatikanischen Konzil. Eine rechtstheologische Untersuchung*, Vienne.

● MÜLLER, Ph. 2005, *Zeuge sein für die Gnade. Zur theologisch-spirituellen Mitte priesterlicher Existenz*, Ph. MÜLLER – H. Windisch (ed.), *Seelsorge in der Kraft des Heiligen Geistes*, FS P. Wehrle, Freiburg i.B., pp. 119-140 (119-121).

● OCHS, Th. 2008, *Funktionär oder privilegierter Heiliger? Biblisch-theologische Untersuchungen zum Verhältnis von Person und Funktion des sakramental ordinierten Amtsträgers*, Würzburg.

● OÑATIBIA, I. 1989 “La espiritualidad del presbítero desde la sacramentalidad de su ministerio”, *Surge*, p. 495s.

● PELIKAN, J. 1994, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*, vol. 3, *Croissance de la théologie médiévale, 600-1300*, Paris.

● PHILIBERT, P. 2000, “Issues for a Theology of Priesthood: A Status Report”, in Goergen, D. – Garrido, A (éds.), *The Theology of Priesthood*, Collegeville, Minn., pp. 30-41.

● PIÉ-NINOT, S. 2007, *Eclesiología. La sacramentalidad de la comunidad cristiana*, Salamanca.

● POWER, D. 1992, “Representing Christ in Community and Sacrament” in *Being a Priest Today*, Collegeville, Minn., pp. 97-123;

● POWER, D. 1997, “Church Order: The Need for Redress”, *Worship* 71, pp. 296-309.

● Radiografía del clero secular español. *Análisis de la encuesta a los sacerdotes diocesanos*, Ed. Verbo Divino – Revista 21rs, Estella-Madrid 2007.

● RAUSCH, T. P. 1999, “Forum Priestly

Santiago del Cura Elena

Identity: Priority of Representation and the Iconic Argument”, *Worship* 73, pp. 169-179.

● RITTNER, R. (éd.), 2001, *In Christus berufen. Amt und allgemeines Priestertum in lutherischer Perspektive*, Hanovre.

● RÖSER, J. 2010, “Die Priesterfrage”, *Christ in der Gegenwart* 62, pp.1-4.

● ROYON LERA, E. 1976, *Sacerdocio: ¿culto o ministerio? Una reinterpretación del concilio de Trento*, Madrid.

● SALVINI, G. 2007, «Preti che “abbandonano”, preti che “ritornano”», *CivCatt* n° 3764 pp. 148-155.

● SARTORI, L. 1991, “In persona Christi, in persona Ecclesiae. Considerazioni sulla mediazione ministeriale nella Chiesa”, in R. Cecolin (éd), *Sacerdozio e mediazione*, Padoue, pp. 72-98.

● SATTLER, D. 2002, *Die Sakramentalität des kirchlichen Amtes. Ökumenische Anliegen*, in S. Demel e.a. (éds.), *Im Dienst der Gemeinde*, Münster, pp. 49-66.

● SATTLER, D. 2004, *Überlieferung des apostolischen Glaubens in der kirchlichen Gemeinschaft. Zum Stand der ökumenischen Bemühungen um ein gemeinsames Verständnis der Apostolischen Sukzession in Dialogen mit römisch-katholischer Beteiligung*, in Th. Schneider – G. Wenz (éds.), *Das kirchliche Amt in apostolischer Nachfolge*, I, Freiburg i.B. pp. 13-37.

● SCORDATO, C. 2005, “Teologia del presbiterato: orientamenti teologici postconciliari”, in P. Sorci (éd.), *Il presbitero nella Chiesa dopo il Vaticano II*, Trapani.

● SCHMELLER, Th., M. EBNER, M., HOPPE, R. (éd.) 2010, *Neutestamentliche Ämtermodelle im Kontext*, Freiburg i.B. 2010.

● SCHMIDT, A. 2019, *Klerikalismus. Diagnose und Therapiemöglichkeiten für eine tiefsitzende Kirchenkrankheit*, *MThZ* 70, pp. 145-157.

● STRIET, M. – WERDEN, R. (éds.) 2019, *Unheilige Theologie! Analysen angesichts sexueller Gewalt gegen Minderjährige durch Priester*, Freiburg i.B..

● TAMAYO, C. 2006, “La giurisdizione episcopale nell’alto medioevo. Riflessioni sul principio “un solo vescovo per città” sancito dal can. VIII del concilio di Nicea I (325)”, *Ius Canonicum* 46, pp. 623-636.

● TRIACCA, A. M. 1999, “Presbyter: Spiritus Sancti Vas”. “Modelli” di presbitero testimoniati dall’eucologia. Approccio metodologico alla “lex orandi” in vista della “lex vivendi”, in S. Felici (éd.), *La formazione al sacerdozio ministeriale nella catechesi e nella testimonianza di vita dei Padri*, Rome, pp. 211-215.

● VIDAL, M. 1991 “La nouvelle prière des prêtres. Réflexions théologiques”, *MD* 186, pp. 23-30.

● WARE, K. 2002, *L’Orthodoxie. L’Église des sept Conciles*, Paris, pp. 356s.

● WELCH, L. J. 2001, “For the Church and within the Church: Priestly Representation”, *The Thomist*, 65, pp. 613-637.

● WENZ, G. 1999 “Charisma und Amt” in ID., *Grundfragen ökumenischer Theologie*, Göttingen, pp. 237-257.

● WOOD, S. 1995, “Priestly Identity: Sacrament of the Ecclesial Community”, *Worship* 69, pp.109-127.

● WOOD, S. 2000, *Sacramental Orders*, Collegeville, Minn., pp. 1-27

● WOOD, S.K. 1990, *The Sacramentality of Episcopal Consecration*, *ThStud* 51, pp. 479-496;

● XIBAUT, B. 2010, “Année Sacerdotale. Quatre livres. Prêtre (s) du Seigneur et prêtre (s) dans l’Église», *Esprit et Vie* 220, pp. 23-30.

● ZULEHNER, P. M. 2001, *Priester im Modernisierungs-Stress. Forschungsbericht der Studie Priester 2000*, Ostfildern.

● ZULEHNER, P.M. et HENNESSPERGER, A. 2001, “Sie gehen und werden nicht matt” (*Jes 40,51*). *Priester in heutiger Kultur*, Ostfildern, pp. 25-60.

Thème