NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

93 Nº 8 1971

Quelques problèmes touchant le ministère

Yves CONGAR (o.p.)

p. 785 - 800

https://www.nrt.be/en/articles/quelques-problemes-touchant-le-ministere-1318

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Quelques problèmes touchant les ministères

Nous aborderons ici les trois questions très actuelles : I) Le « caractère ». II) « L'analogie du sacerdoce », formule que l'on peut expliciter ainsi : Qu'est-ce qui est commun ? Qu'est-ce qui est réservé au prêtre ordonné ? III) Reconnaissance des ministères des autres.

Mais les trois sujets sont solidaires. Ils dépendent tous les trois d'une certaine façon d'approcher la question du sacerdoce ou de la porte par laquelle on entre dans cette question.

Or l'approche de cette question, les concepts mis en œuvre, tout a procédé jusqu'ici, à travers le concile de Trente, celui de Florence et saint Thomas d'Aquin, des élaborations acquises au XII[e] siècle (Première Scolastique et Science canonique) [1]. Ce XII[e] siècle est caractérisé à cet égard par les traits suivants : a) Une primauté du clerc et du prêtre s'est substituée à la primauté du moine. Du reste, même chez les moines, augmentation du nombre des moines-prêtres. Multiplication des ordinations absolues. — b) Vigueur du point de vue christologique. Constitution du traité « De Christo capite ». La pneumatologie a été absorbée dans un « de gratia (Christi) ». — c) Création du traité des sacrements comme traité autonome, encore que le *De ordine* ait été d'abord souvent abandonné aux canonistes. Ce traité se développe pour lui-même, en dépendance de la christologie, *sans ecclésiologie,* comme ce sera encore le cas dans la *III[a] pars* de S. Thomas. — d) En toute hypothèse, il n'y a pas d'ecclésiologie de l'Eglise locale : on le constate par exemple dans la question *De schismate.* L'apport des fidèles à l'Eglise est absorbé dans la fonction des princes. Ces manques sont sans doute liés à

1. On trouvera précisions et documentation dans notre *L'Eglise de S. Augustin à l'époque moderne* (*Hist. des Dogmes* III/3), Paris, 1970.

celui de pneumatologie signalé plus haut. — e) Grâce aux textes d'Augustin, il reste quelque chose de l'idée que l'*ecclesia* comme telle est le vrai sujet des opérations de grâce, mais il en reste peu de chose : ce sont des textes que l'on cite, cela ne commande ni n'éclaire les questions. Depuis le IX^e^ siècle, la part active des fidèles a diminué. Elle n'est pas nulle (cfr, par exemple, la confession aux laïcs). Mais, d'une part la réaction contre les sectes antiecclésiastiques, d'autre part l'influence des thèmes dionysiens avec la traduction de « hierarchia » par « sacra potestas » (les *actiones hierarchicae* = les sacrements), tout cela a diminué les chances d'une considération du sacerdoce de la communauté des fidèles. D'autant que beaucoup étaient « illiterati », « idiotae ». Le clerc seul « savait ».

Tout cela, et d'autres éléments encore, a conduit à voir le sacerdoce des prêtres en soi, en dépendance d'une ordination conçue sans référence au service d'une communauté concrète, comme collation d'un pouvoir personnellement possédé de façon inamissible : « caracter indelebilis » = « potestas conficiendi ».

Une nouvelle situation, une nouvelle approche — qui, dans l'ensemble, retrouvent, par-dessus la contre-réforme et le moyen âge, les valeurs du premier millénaire et des Pères — s'instaurent aujourd'hui. Le concile n'a été ici qu'une étape. C'est surtout après lui que les problèmes ont été posés et certaines études ébauchées. Voici les principales composantes de la nouvelle approche : a) La poursuite des études historiques et la connaissance de l'Orient, de sa tradition, de sa discipline. — b) Un substantiel développement de l'ecclésiologie et particulièrement de la théologie de l'Eglise particulière ou locale. Le « sacerdoce ministériel » sera vu dans l'*ecclesia.* Celle-ci, comme communauté, surtout communauté eucharistique, réapparaît comme étant le vrai sujet intégral de l'action sainte. Le concile n'a pas consacré la théologie particulière de l'Eglise comme « Ursakrament », sacrement fondamental ou primordial, mais il a qualifié l'Eglise de « sacrement universel du salut ». C'est là une valeur qui comporte deux aspects majeurs, tout comme la Mission, avec laquelle elle est liée : d'une part, il y a l'*institution* positive du ministère apostolique, tout comme il y a le mandat de mission donné aux Douze (*Mt 28,* 18-20) ; d'autre part c'est toute l'*ecclesia,* tout le peuple de Dieu comme tel, qui est sacrement universel du salut, tout comme il porte la mission. D'autant plus que l'idée de sacrement universel du salut est liée au vif sentiment d'une Eglise (signe) pour le monde. Orienté vers la *communauté* qui est signe et service pour le monde, le « sacerdoce ministériel » sera vu plutôt comme « ministère sacerdotal », moins comme « pouvoir » de consacrer, personnellement possédé, que comme *ministère dans et pour une communauté tout entière* sacerdotale, diaconale (service), envoyée, « sacrement du salut ». —

c) D'autant plus qu'à une remise en valeur du sacerdoce baptismal des fidèles et de leur participation à la mission de l'Eglise, s'est ajoutée plus récemment une redécouverte des charismes, liée à la redécouverte de l'Eglise locale et à un début de renouveau de la pneumatologie. D'où la théologie des ministères (au pluriel). Le passage de « sacerdoce ministériel » à « ministère sacerdotal » pour désigner la même réalité, est significatif.

De tout cela il résulte qu'au lieu d'entrer dans la question par la porte d'une christologie sans ecclésiologie et d'un traité *de Ordine*, c'est-à-dire d'un « pouvoir » personnellement possédé, on y entrera par la porte de l'Eglise existant comme communauté concrète tout entière sacerdotale et d'un ministère spécifique à y remplir parmi d'autres ministères. « Ministère, ministre » seront les concepts préférentiels, non « pouvoir », même si ce dernier n'est pas éliminé.

Quel est ce ministère spécifique ? Que se passe-t-il à une ordination, à laquelle l'Eglise catholique d'Orient et d'Occident reconnaît la qualité d'un sacrement, c'est-à-dire d'une action *de Dieu* dans le cadre de l'Alliance réalisée aux temps messianiques ou eschatologiques ?

Un chrétien est « appelé » et « ordonné » pour continuer, avec le corps épiscopal et sous sa conduite, la mission des apôtres, le service de l'Eglise comme institution divine de salut. Il est appelé, ordonné et envoyé pour le service total d'une part du peuple de Dieu, lui-même envoyé dans et pour le monde. Ce service total comporte la construction d'une communauté messianique et eschatologique dont le Christ est le chef, par la parole et l'éducation de la Foi, par la présidence de la prière et de l'Eucharistie, par la communication sacramentelle de la vie du Christ, par l'harmonisation des services contribuant à édifier le corps du Christ (*Ep 4*, 12).

Que se passe-t-il à l'ordination d'un tel ministre, ordination inséparable de son choix et de son appel pour la mission ? L'appelé est habilité à exercer ce ministère ; il est publiquement désigné pour cela. L'évêque l'introduit dans la suite de la mission des apôtres et atteste publiquement qu'il y est effectivement introduit. Ceci nous amène à la première des questions posées, celle du « caractère ».

I. — Le « caractère »

Dans l'ordination il se passe quelque chose, et de définitif. Avant même que saint Augustin ne formulât une théologie du sacrement indélébile, on tenait qu'un baptême ou une ordination validement reçus l'étaient pour toujours. Augustin lui-même n'a pas parlé de « carac-

tère sacramentel »[2]. Il utilise le mot *character* pour parler de la marque de leur patron qu'on imprimait au fer rouge sur les soldats ou les animaux, et il se sert de cela *comme comparaison* pour revendiquer la qualité de définitif, d'inamissible, qui appartient au *sacramentum*, qu'il s'agisse du baptême ou de la *consecratio, ordinatio*. On ne devait pas faire injure au sacrement et, s'agissant du baptême, à sa forme d'invocation trinitaire, en le réitérant. C'est dans la seconde moitié du XII[e] siècle (Payen de Corbeil) qu'en reprenant la théologie augustinienne des sacrements on a dénommé *character* une réalité qui représentait leur qualité de non-réitérable. Encore à cette époque-là le terme était employé en des sens divers et pour diverses réalités. Vers le milieu du XIII[e] siècle, le vocabulaire que nous connaissons depuis lors était commun parmi les « moderni » (cfr S. THOMAS, *IV Sent.* d. 4 q. 1 sol. 1). Son interprétation ontologique était une thèse de *théologie* (« magistri », dit ALBERT LE GRAND, *IV Sent.* d. 6 a. 1 ; « magistraliter », dit HOSTIENSIS, *Summa*, éd. Venise 1542, fol. 35[rb]).

L'affirmation essentielle, traditionnelle, selon laquelle réitérer un sacrement valide serait lui faire injure, a été thématisée autrement en Orient. S'agissant du baptême, c'est le sceau ou l'onction de l'Esprit, gage eschatologique, qui est la consécration définitive du fidèle[3]. De même l'ordination ne se réitère pas parce que la grâce de l'ordre est permanente[4]. Ce que le prêtre y reçoit est exprimé en termes de charisme et de grâce. Mais même le Rapport de la Commission romaine internationale de théologie exprime ce qui se passe dans l'ordination en termes proches de ce point de vue Orthodoxe : « La venue de l'Esprit Saint dans la consécration sacerdotale est donc la source de la mission et des pouvoirs du prêtre, en même temps qu'elle

---

2. Pour l'histoire du thème du « caractère », outre la monographie classique de F. BROMMER (1908), qui va jusqu'à Thomas d'Aquin, divers articles de Fr. GILLMANN et d'A. LANDGRAF, voir l'étude excellente de J. GALOT (*infra*, n. 7) et les articles suivants de Nicholas M. HARING, *One Baptism. An historical study of the Non-repetition of certain sacraments* (résumé de thèse), dans *Mediaeval Studies* 10 (1948) 217-219 ; *St. Augustine's Use of the word Character, ibid.* 14 (1952) 79-97 ; *Character, Signum und Signaculum. Die Entwicklung bis nach der karolingischen Renaissance*, dans *Scholastik* 30 (1955) 481-512 ; *Character, Signum und Signaculum. Der Weg von Petrus Damiani bis zur eigentlichen Aufnahme in die Sakramentenlehre im 12. Jahrhundert* et *Die Einführung in die Sakramententheologie des 12. Jahrhunderts, ibid.* 31 (1956) 41-69 et 182-212.

3. S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatechesis* 16 et 17 (*PG* 33, 359 A, 365 A) ; S. BASILE, *Homil. in S. Bapt.* 5 (*PG* 32, 141 D) ; S. JEAN CHRYSOSTOME, *in 2 Cor.* hom. 4, 7 (*PG* 61, 417) ; S. GERMAIN DE CONSTANTINOPLE, *Rer. eccl. contempl.* (*PG* 98, 385-388).

4. Ainsi, parmi les contemporains, ANDROUTSOS (*Validity of English Ordinations*, p. 17), le canoniste PANAGIOTOS I. PANAGIOTAKOS. Dans le passé, des documents dits « symboliques » ont, sous influence occidentale, parlé de caractère indélébile : ainsi Pierre Moghila et Dosithée, dans leur Confession de Foi.

est source de grâce intérieure, principe de transformation profonde... » (*op. cit. infra*, n. 18, pp. 82-83). Il est vrai que Mgr Philarète a, en Russie, admis la disparition totale du pouvoir sacerdotal chez des prêtres ramenés à l'état laïc (1860), mais cette opinion, discutée en Russie même, a été récusée en Grèce comme anticanonique [5]. On trouve, chez les théologiens orthodoxes, tantôt des affirmations favorables à un « caractère » indélébile de l'Ordre, tantôt des négations, ou l'idée que cette affirmation n'est pas nécessaire pour rendre compte du fait que certains sacrements ne sont pas réitérés [6]. Volontiers ils en restent à l'idée que le sacrement lui-même demeure actif comme charisme et grâce.

L'interprétation systématique en termes d'ontologie a été, en Occident, coextensive à l'influence d'Aristote. Elle commence modestement, au début du XIII[e] siècle, avec Guillaume d'Auxerre. Elle n'a pas fait de longtemps l'unanimité [7]. Autre est l'interprétation de Hugues de Saint-Cher, autre celle d'Albert le Grand (qui en a d'ailleurs changé), autre celle de S. Bonaventure, autre celle de S. Thomas, qui voit dans le caractère une puissance cultuelle (active instrumentale chez le ministre ordonné) participant au Sacerdoce du Christ. Mais Olivi a une tout autre interprétation ; Durand de Saint-Pourçain aussi, qui fait du caractère une relation de raison signifiant simplement la députation de quelqu'un à des actions sacrées. Le concile de Trente, qui devait affirmer l'existence du caractère dans le sacrement de l'Ordre,

> a voulu expressément éviter toute détermination concernant la nature du caractère et ne condamner aucune opinion d'école, même pas celle de la pure relation de raison proposée par Durand.
>
> Il se borne à préciser que le caractère est « un certain signe spirituel et indélébile » (*Dz* 960 ; *DSch* 1767), et laisse expressément tomber une qualification retenue par le Décret pour les Arméniens (*Dz* 695 ; *DSch* 1313) : « qui distingue des autres » (*a ceteris distinctivum*), car cette qualification engage déjà une certaine doctrine sur la nature et la fonction du caractère.
>
> Le concile n'a pas voulu non plus définir le caractère comme raison de la non-réitération du sacrement. A la formule « ratione cuius ea iterari non possunt », il a substitué le terme plus vague : « unde » pour éviter de trancher ce point [8].

---

5. Cfr F. GAVIN, *Some aspects of Contemporary Greek Orthodox Thought*, Milwaukee, 1923, p. 373.

6. Cfr M. JUGIE, *La doctrine du caractère sacramentel dans l'Eglise gréco-russe*, dans *Echos d'Orient* 27 (1928) 17-23. Sur le refus de l'idée de caractère indélébile, cfr B. SCHULTZE, *Die byzantinisch-slawische Theologie über den Dienst der Laien in der Kirche*, dans *Ostkirchliche Studien* 5 (1956) 243 s.

7. Cette histoire est bien faite par J. GALOT, *La nature du Caractère sacramentel. Etude de théologie médiévale*, DDB, 1957.

8. J. GALOT, *op. cit.*, p. 224. Le concile de Trente a voulu respecter l'indétermination dont témoignait la diversité des positions théologiques et n'énoncer

Sous le vocabulaire médiéval de « caractère » la doctrine officielle met donc simplement l'affirmation de la valeur définitive de la consécration sacramentelle de l'Ordre, de telle sorte qu'un ministre qui aurait quitté le ministère ne redevient jamais un simple laïc et n'a pas à être réordonné s'il revient au ministère. C'est là un *fait* qui appartient à la tradition de l'Eglise indivise. *L'explication* de ce fait relève de la théologie ; la tradition et le dogme en supportent plusieurs.

Il n'est pas question de « *sacerdos in aeternum* », transposition aux ministres d'un texte messianique et christologique. Dans une perspective thomiste, les caractères, comme puissance cultuelle, sont relatifs « ad cultum *praesentis* Ecclesiae » (*III*ª 63, 1 ad 1 ; 3 ad 3). Tout au plus admettra-t-on, si l'on tient que le prêtre ordonné est spirituellement configuré au Christ d'une manière nouvelle (S. THOMAS, *IV Sent.* d. 24 q. 3 a. 2 qª 2 ad 2), que son titre sacerdotal propre lui reste, eschatologiquement, comme « auréole », comme élément de « gloire » [9] ... Mais on peut se demander si l'ordination apporte une nouvelle et originale participation au sacerdoce du Christ, au-delà de celle du baptême, ou tout au moins *autrement*.

J'ai personnellement fait, jusqu'ici, une réponse positive à cette question. La quatrième des six Propositions sur le sacerdoce votées par la Commission internationale des théologiens le 10 octobre 1970 s'exprime dans le même sens. Cette réponse me semblait appelée, sinon même exigée, par les prononcés du « magistère ». Par contre, les deux titres — baptismal personnel et ministériel public — étant tous deux des participations au même et unique sacerdoce du Christ, je n'ai d'abord pas goûté la formule de Pie XII, reprise par *Lumen gentium*, nº 10, « essentia et non gradu tantum differunt ». Cette formule énonce cependant une doctrine très importante. Si le sacerdoce du ministre ordonné différait de celui du baptisé par le degré, il ferait de ce ministre un super-chrétien. Mais le sacerdoce ministériel se situe, non dans la ligne de l'ontologie constitutive du chrétien, mais dans celle *du ministère*. C'est une participaiton *fonctionnelle*, qui comporte son fondement ontologique mais d'une ontologie de fonction ou de ministère [10].

Dès lors, une nouvelle fois, que se passe-t-il à l'ordination ? Il est réalisé et attesté (sauf circonstances exceptionnelles, *publiquement*)

---

que le nécessaire : cfr *Concilium Tridentinum*, éd. Goerresgesellschaft, t. V, Freiburg, 1911, pp. 858 s.

9. La liturgie distingue entre confesseurs pontifes et confesseurs non-pontifes. Mais, d'autre part, la prière sur les oblats de la messe pour un évêque ou un prêtre défunt, porte : « quibus in hoc saeculo pontificale seu sacerdotale donasti meritum... ».

10. On peut comparer P. GUELUY, *Le ministère de la nouvelle alliance*, Paris, 1967, pp. 114-121.

qu'un fidèle est définitivement habilité à exercer en Son nom les actes du ministère messianique ou eschatologique du Christ, roi, prêtre et prophète. Il l'est par son incorporation au collège ou à l'*ordo* des ministres qui sont tels « ex officio », par l'imposition des mains qui le relie au ministère des apôtres. Il est situé ainsi dans la réalisation de l'Eglise comme sacrement du salut au sens de l'institution et pas seulement au sens du témoignage et de l'action fraternels. De ce fait, il représentera le Christ au milieu, à la tête et en face de la communauté des fidèles. Celle-ci, cependant, intervient dans le processus d'élection que consomme l'ordination et qui en est inséparable [11] : influence de la communauté sur la formation du ministre, son témoignage, éventuellement même son acte d'élection : processus tout en dépendance de l'action du Saint-Esprit au sein de l'*ecclesia* (comp. *Ac 20*, 28).

II. — Qu'est-ce qui est commun ? Qu'est-ce qui est propre au ministre ordonné ?

Il faut partir du ministère eschatologique de Jésus, crucifié et ressuscité pour nous. C'est le ministère du Serviteur devenu Seigneur, son *exousia* eschatologique (*Mt* 28, 18). C'est une plénitude d'énergie salutaire dans laquelle il est classique de distinguer une fonction royale, une fonction sacerdotale et une fonction prophétique. Ces fonctions ne sont que des aspects ou des dimensions de l'*exousia* salutaire du Christ. Un peu comme pour les quatre propriétés classiques de l'Eglise, il existe entre elles une sorte de circumincession : la fonction royale est sacerdotale et prophétique, la fonction sacerdotale est prophétique et royale, la fonction prophétique est royale et sacerdotale. Cela signifie qu'il ne faut pas être dupe lorsqu'on parle de participation au sacerdoce du Christ. Le Christ est prêtre, il est même l'unique et souverain prêtre de l'ordre eschatologique (cfr *He*), mais on ne peut pas isoler ce sacerdoce de son ministère messianique et eschatologique total [12].

Dans son exercice, ce ministère connaît deux moments : un moment eschatologique, l'instauration du Royaume qui assumera la création tout entière (nouveaux cieux, nouvelle terre, où la justice habitera ! cfr *2 P 3*, 13 ; *Ac 3*, 1 ; *Lumen gentium* 48) ; un temps où le Royaume est cherché jusque dans les recherches du monde, que le Nouveau

11. Ce point ressort du livre de Luciana MORTARI, *Consacrazione episcopale e Collegialità. La testimonianza della Chiesa antica*, Firenze, 1969.

12. On peut tirer un grand profit du petit livre de J.-P. AUDET, *Le projet évangélique de Jésus* (*Foi vivante*), Paris, 1969.

Testament compare souvent aux douleurs d'un enfantement, et où aussi le Christ a posé, au milieu du monde et de façon publique, ce « sacrement universel du salut » qu'est le Peuple de Dieu ou Eglise. L'Eglise, Peuple de Dieu, est la présence active et le signe de Jésus-Christ, Serviteur royal, sacerdotal et prophétique.

Elle l'est tout entière. Le concile a retrouvé le sens biblique et antique des choses que la théologie actuelle s'efforce d'élaborer, et la pastorale de mettre en œuvre : la valeur première n'est pas la création d'une « hiérarchie » qui constituerait un corps de fidèles (selon un schéma de causalité agente), c'est la formation d'une communion de fidèles dans laquelle le Seigneur suscite des dons et des services par lesquels il construit son corps [13]. En ce sens, on peut dire que les charismes sont le principe constitutif de l'Eglise. La première valeur est donc que tout le corps a part à la mission et aux énergies du ministère sacerdotal, royal et prophétique de l'unique Tête de l'Eglise.

Mais pas à tous égards de la même façon. C'est le même Seigneur, mais il y a diversité de ministères. Tous ne sont pas apôtres, tous prophètes, tous docteurs... (cfr *1 Co 12,* 4 s. et 28). Tous ont part à la même réalité finale de salut (*res*) et même à la mission, à la réalité du sacrement de salut. En ce sens, tous font tout, mais pas de la même façon.

Tous font tout. Les fidèles témoignent, éduquent, catéchisent, enseignent et, parfois, prêchent. Les distinctions et restrictions médiévales ne sont pas adéquates [14]. Les fidèles prient et peuvent diriger la prière d'une assemblée. Les fidèles exercent le ministère de la réconciliation (cfr *2 Co 5,* 17 s.). Ne présidant pas *ex officio* l'*ecclesia,* ils ne prononcent pas le jugement d'exclusion ou d'absolution, mais ils y ont une part (cfr *1 Co 5,* 4). Ils n'exercent pas le « pouvoir » des clefs, mais la « confession aux laïcs » a eu une place pendant des siècles, et S. Thomas lui reconnaît une valeur à quelque degré sacramentelle [15]. Les fidèles « offrent » et « consacrent » l'Eucharistie. Les textes anciens sont nombreux et formels ; on ne peut édulcorer la force des expressions, soit des Pères soit de la liturgie, qui parle toujours en termes collectifs : « nos ; offerimus ; offerunt ; ecclesia offert ; celebrant », etc. [16] ; « non solus sacrificat (sacerdos),

13. Voir notre « retractatio » dans *Ministères et Communion ecclésiale* (*Théologie sans frontières*), Paris, 1971.

14. Celles que j'ai exposées dans *Jalons pour une théologie du laïcat,* 1953, pp. 401-432 : distinction entre privé et public, entre exhortation et enseignement.

15. Voir nos *Jalons,* pp. 301 s. et *« Dieu a besoin des hommes » : propos d'un théologien,* dans *La Vie Intellectuelle,* 1951, II, 4-22.

16. Outre *Jalons,* pp. 276-296, voir *L'« ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique,* dans *Vatican II. La Liturgie après Vatican II* (*Unam Sanctam* 66), Paris, 1967, pp. 241-282.

non solus consecrat, sed totus conventus fidelium qui astat cum illo consecrat, cum illo sacrificat » [17].

« Cum illo ». Qu'en serait-il « sine illo » dans le cas où des fidèles seraient, sans faute de leur part, privés pour une longue durée de ministre régulièrement ordonné ? On peut à tout le moins appliquer ici la théologie thomiste de la confession aux laïcs : « à quelque degré sacramentelle ». Le pénitent a fait ce qu'il pouvait ; sa démarche ne peut réaliser toutes les conditions du sacrement, elle est sacramentelle de façon intentionnelle (*in voto*) et inchoative [18]. Certes, s'agissant de l'Eucharistie, Dieu pourrait couronner ce sacrement imparfait en donnant la *res* du sacrement qui, de toute façon, n'est pas automatiquement donnée par le sacrement parfait (« res non contenta »). Et pourquoi pas la « res et sacramentum » qui est la Présence du Seigneur, acquise déjà, selon sa modalité propre, dans la réunion de deux ou trois en son nom (*Mt 18,* 20) ? Certes, s'il s'agit d'apprécier et de préciser le statut des Communions chrétiennes séparées du tronc catholique, il faut dire que la *res* ecclésiale n'est complète que là où le *sacramentum* ecclésial est complet. Mais l'authenticité ou la plénitude objective ne préjuge pas de ce qui se produit dans les cas particuliers. Dans l'hypothèse envisagée, il manquerait, pour que le sacrement ecclésial soit complet — à savoir l'Eglise comme sacrement du salut positivement instituée, s'exprimant et se réalisant elle-même au suprême degré dans la célébration du corps et du sang du Seigneur —, le ministre ordonné et relié par l'imposition des mains au ministère des apôtres, pour présider l'Eucharistie de la communauté comme représentant du Christ au milieu d'elle et en face d'elle.

Quel est le lieu exact de ce rôle nécessaire du ministre ordonné ? Une tradition très puissante depuis le XII[e] siècle en Occident, mais

17. GUERRIC D'IGNY (XII[e] s.), *Sermo* 5, n. 19 : *PL* 185, 87.

18. Cfr *supra,* n. 15. Application à l'Eucharistie : W. KASPER, *Accents nouveaux dans la compréhension dogmatique du service sacerdotal,* dans *Concilium,* n° 43, 1969, pp. 23-34 : cfr p. 32. Pour l'idée de degrés dans l'Eucharistie, comp. B. SESBOÜÉ, cité *infra* n. 21. — La critique faite par le Rapport de la sous-commission de la Commission théologique (publié sous le titre : *Rapport de la Commission internationale de Théologie : Le Ministère sacerdotal,* Paris, Ed. du Cerf, 1971, p. 93) ne nous paraît pas de tous points heureuse. Réfutant l'idée que « dans un cas d'urgence, la communauté pourrait reconnaître que Dieu seul lui a fait en l'un de ses membres le don du sacerdoce ministériel », le texte dit : « On lie de façon rigide la foi et le salut aux sacrements de l'Eglise, au moment même où on affirme l'intervention charismatique de l'Esprit ». Reconnaissons que la formule de l'hypothèse était critiquable : il s'agirait, non du don du sacerdoce ministériel, mais de celui de l'Eucharistie. Mais la réfutation fait trop bon marché de ce que représente *le sacrement* pour une communauté croyante et sacerdotale qui se veut de toutes ses forces Eglise. Dans la mesure où nous entrons dans l'hypothèse d'une Eucharistie sans ordination régulière, il ne s'agit nullement d'une opposition ou même d'une disjonction entre structure charismatique et structure institutionnelle de l'Eglise (point de vue suivi par le *Rapport* sus-cité, pp. 91 s.) : il s'agit de la réalité d'une *communauté* de fidèles, radicalement sacerdotale.

dont nous n'oserions dire qu'elle ne soit pas beaucoup plus ancienne, exprime la chose en termes de « *potestas* conficiendi ». Sans que cela contredise cette tradition, il est certainement plus conforme avec le mouvement général des idées résumé plus haut d'interpréter le fait en termes de vérité liturgique et ecclésiologique. C'est la structure ecclésiale et liturgique de la communauté tout entière sacerdotale qui veut que l'Eucharistie de celle-ci soit présidée par un ministre relié à l'institution apostolique par l'imposition des mains de l'ordination (laquelle, nous l'avons vu, suppose les charismes de ce ministère et l'intervention de la communauté : aspect pneumatologique).

Pourrait-il y avoir d'autres formes de lien avec l'institution apostolique que l'imposition des mains ? Quand Ignace d'Antioche (s'il est vraiment l'auteur des lettres qui lui sont attribuées) écrit « Que cette Eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous (la présidence de) l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé » [19], est-on obligé de supposer la désignation d'un prêtre ordonné ou peut-on penser à une simple délégation, la valeur essentielle étant le lien unissant à l'évêque ? Les faits bien connus de concession, par le pape, à des Abbés cisterciens, du droit d'ordonner des diacres et des prêtres, pourraient appuyer les chances théologiques de la seconde hypothèse.

Finalement, on ne peut éviter la question posée par H. Küng à partir de ce que les épîtres aux Corinthiens nous apprennent de cette Eglise [20]. Selon Küng, rien ne témoigne que l'Eucharistie aurait été célébrée, à Corinthe, par des ministres institués. Si les choses ont été telles alors, on doit admettre qu'elles *pourraient* l'être encore aujourd'hui. Il est possible que Küng ne se soit pas suffisamment affranchi de la fausse opposition entre charisme et fonction instituée (*Amt*). Il reste que plus d'un auteur, non pas quelconque mais qualifié par une étude formelle du problème des ministères et du sacerdoce, admet qu'il est impossible d'établir qu'aux origines seuls des ministres ayant reçu l'imposition des mains aient célébré l'Eucharistie [21]. De fait, on peut se demander *qui* présidait la fraction du

19. *Smyrn.* VIII, 1 : trad. P. Th. Camelot.

20. H. Küng, *L'Eglise,* trad. H. Rochais et J. Evrard, Paris, 1967, pp. 494, 556, 607 suiv.

21. Ainsi M. Villain, dans *Concilium,* n° 34, 1968, p. 92; J. Duss von Werdt, *Que peut le laïc sans le prêtre, ibid.,* pp. 95-102 ; Rund J. Bunnik, *Dienaren van het Aggiornamento...,* Nimègue, 1967, trad. française *Prêtres des temps nouveaux,* Casterman, 1969 ; trad. allemande *Das Amt in der Kirche...,* Dusseldorf, 1969, (cfr pp. 68 s.); W. Kasper, *loc. cit. supra,* n. 18 ; D. N. Power, *Ministers of Christ and His Church. The Theology of Priesthood,* Londres, 1969, p. 173 avec la n. 5 et 177-178 (que se passait-il dans les églises avant que les Apôtres ne désignassent des anciens, *Ac 14, 23*? les prophètes de *Didachè 15,* 1 ; le texte d'Ignace, *Smyrn.* 8, 1-2, cité *supra.* Des diacres ont célébré l'Eucharistie : **cfr concile d'Arles de 314, *Kirch* n° 373); F. Klostermann, *Priester für Morgen,**

Pain accomplie dans les maisons au lendemain de la Pentecôte (*Ac 2*, 46 ; comp. *5*, 42).

Nous dirons, en tout cas, et qui peut récuser cela ? que l'Eglise, Peuple de Dieu structuré, sacrement global et primordial, a très vite organisé les ministères intéressant son être et son unité. Le fait est acquis avant la fin de la période constitutive qui est celle de la Révélation proprement dite (les Pastorales). L'histoire ne nous présente pas d'autre moyen normal d'établir des célébrants de l'Eucharistie et de relier leur ministère à celui des apôtres, sinon par l'imposition des mains, c'est-à-dire par l'ordination. Le ministère de l'unité, qui est par excellence celui du collège des évêques, assure l'authenticité du sacrement de l'unité. Nous ne voulons connaître d'autre *règle* que celle-là. Nous pensons que, dogmatiquement, on ne peut pas exclure l'hypothèse qu'autre chose soit *possible*.

III. — Reconnaissance du ministère des autres

L'Eglise catholique n'a jamais éprouvé la moindre difficulté à reconnaître les ministères sacramentels, non seulement des Orthodoxes, mais des Eglises non-chalcédoniennes. C'est que, malgré des différences d'explication des réalités sacramentelles, des divergences sur plusieurs points de doctrine et d'une opposition à la conception latine du ministère de Pierre dans l'Eglise universelle, la structure sacramentelle de ces Eglises est foncièrement la même que celle de l'Eglise catholique. On sait qu'il n'en va pas de même pour les Communions ou Eglises issues de la Réforme, même pour celles qui, comme l'Eglise luthérienne de Suède et la Communion anglicane, ont maintenu un épiscopat et une « succession apostolique » au moins historique ou matérielle [22]. Deux éléments semblent décisifs dans les critères mis en œuvre jusqu'à ce jour, qui, dans le fond, ne font qu'un : 1°) la communauté de foi. Mais elle n'est pas totale avec les Eglises orientales. Elle doit porter au moins sur les structures sacramentelles de ministère [23]. 2°) Que la rupture initiale ne se soit pas produite

---

Tyrolia, 1970, p. 89 (ajoute le cas des confesseurs. *Can. Hippolyti* 6 ; celui des Abbés cisterciens) ; J. FLAMAND, *La fonction pastorale. Ministère et sacerdoce au-delà de l'ecclésiologie de Vatican II*, Paris, 1970, p. 19, n. 29 (cite *1 Co 14*, 16 et *Didachè 10*, 6) ; B. SESBOÜÉ, dans *Serviteurs de l'Evangile. Les ministères dans l'Eglise*, Paris, 1971, p. 115.

22. Jusqu'ici le jugement porté par LÉON XIII sur les Ordres anglicans, *Apostolicae curae*, 13.IX.1896 ; (*DSch* 3315-3319) est toujours en possession. Une reconsidération de la question est tout juste ébauchée (recherches du P. John Jay HUGHES). Pour la Suède, cfr L.-M. DEWAILLY, *L'Eglise suédoise d'Etat a-t-elle gardé la succession apostolique ?*, dans *Rev. Sc. philos. théol.* 27 (1938) 386-426.

23. Le même fait peut rendre compte du fait, assez étrange, que l'Eglise catholique reconnaisse le mariage mixte célébré dans l'Eglise Orthodoxe, qui

sur *cet* article. Ce qui, finalement, fait qu'il y a une autre Eglise, ou plutôt qu'une Communion religieuse s'est séparée du tronc unique de l'Eglise, semble être l'inauguration d'une nouvelle Eucharistie et d'un nouveau ministère de sa célébration, en rupture avec celui de la tradition reçue.

Ce n'est pas seulement l'œcuménisme, avec les progrès qu'il a permis dans le sens d'un consensus profond de Foi, qui permet d'approcher les problèmes d'une façon renouvelée, c'est le renouvellement de notre regard dont nous avons indiqué, en commençant, les principaux points d'application. L'axe de vision change si, au lieu de se concentrer uniquement sur le pouvoir transmis, il se porte sur une communauté de baptisés dans et pour laquelle l'Esprit Saint inspire la Foi et suscite charismes et ministères : une communauté qui « célèbre dans la sainte Cène le mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur » [24]. L'axe de vision se transforme si, au-delà d'une pure référence christologique à l'institution originelle par succession historique — ce qu'on appelait, à Amsterdam, été 1948, une ecclésiologie verticale, de type « catholique » — on considère l'actualité de l'acte du Seigneur qui, par son Saint-Esprit, construit présentement des communautés de ses disciples, c'est-à-dire, dans le vocabulaire paulinien, des Eglises... Or nous reconnaissons que les Communions protestantes sont des communautés de disciples qui sont unis au Christ par la foi en Sa Parole et dans lesquelles l'Esprit suscite des ministères. En ce sens elles sont des Eglises. Dans la mesure où nous leur reconnaissons une réalité d'Eglise, ne devons-nous pas leur reconnaître une authenticité de ministères ?

Mais est-ce aussi simple et peut-on aller aussi vite ? Je n'ai pour ma part aucune difficulté à reconnaître chez les protestants la vérité du ministère telle qu'eux-mêmes la conçoivent, la définissent et l'exercent. Mais pour que l'Eglise catholique reconnaisse chez eux des ministères tels que nous puissions rétablir la communion de célébration eucharistique, il faut une unanimité substantielle de conception. Car cela équivaudrait à déclarer que la division est finie et à redevenir une même Eglise, serait-ce dans une variété de discipline et d'expressions.

Il y a la voie de la conversion : que les protestants acceptent la doctrine et reçoivent l'ordination catholiques. Mais il s'agit aujourd'hui d'autre chose ; l'œcuménisme suit une autre voie. On nous pose d'ailleurs une autre question, à savoir la reconnaissance (mutuelle) des ministères.

---

admet la dissolution du mariage, alors qu'elle ne le reconnaît pas s'il est célébré dans les Eglises protestantes qui, sur ce point, sont plus conformes à notre doctrine.

24. **Décret conciliaire sur l'Oecuménisme, n° 22 § 3.**

Quelle que soit la voie, on ne peut faire l'économie d'une venue à l'unanimité substantielle de Foi. L'œcuménisme n'en dispense pas. Mais peut-être avons-nous ici la voie que nous cherchons.

Dans une note ajoutée plus tard à son étude de 1840 sur la Catholicité de l'Eglise anglicane, Newman écrivait : « La différence entre les deux peut être exprimée de la façon suivante : Les catholiques croient que leurs Ordres sont valides parce qu'ils sont membres de la vraie Eglise ; les Anglicans croient qu'ils appartiennent à la vraie Eglise parce que leurs Ordres sont valides »[25]. Newman prenait ses distances par rapport à une position fort répandue, pour laquelle *la raison* de l'authenticité du ministère serait la transmission matériellement ininterrompue d'un pouvoir : alors qu'un évêque ne sacre pas son successeur. L'épiscopat est un office qui existe dans l'Eglise et que Dieu y maintient par sa Providence ou y renouvelle par sa grâce *parce que* c'est *Son* Eglise, dont l'indéfectibilité n'est autre que celle de sa Foi et de sa confession de Foi (cfr *Mt 16,* 16-18).

Le P. George H. Tavard a proposé, de son côté, une perspective digne d'attention[26]. Il critique d'abord ceux qui, comme Fr. J. van Beek et H. Küng, partent de la réalité du baptême et du sacerdoce baptismal. La théologie sacramentaire, dit-il, comporte un autre pôle. On peut centrer la vie chrétienne sur le baptême, on peut la centrer sur l'Eucharistie. Dans la synthèse thomiste, celle-ci est même le centre absolu, auquel le baptême lui-même est intérieurement ordonné[27]. S'agissant du ministère de celui qui célèbre l'Eucharistie, on peut, dit le P. Tavard, apprécier son authenticité de deux façons : soit à partir de son ordination : est-elle valide, en dépendance de la fameuse « succession apostolique » ? Soit à partir de son rôle dans la communauté : fonctionne-t-il comme un prêtre célébrant le mémorial de la Passion du Seigneur selon la foi de l'Eglise, en prenant garde de ne pas identifier celle-ci avec une théologie particulière ? Le P. Tavard propose de suivre cette voie ecclésiologique de la foi professée et de la fonction exercée au sein d'une communauté, et il a cette formule : « It is not apostolic succession which makes the church Catholic, but the catholicity of the church which guarantees

25. J. H. card. NEWMAN, *Note on Essay X,* dans *Essays Critical and Historical,* 8e éd., Londres, 1888, t. II, p. 87.

26. *The Function of the Minister in the Eucharistic Celebration,* dans *Journal of Ecumenical Studies* 4 (1967) 629-649 ; *Does the Protestant Ministry have Sacramental Significance ?,* dans *Continuum* (Chicago) 6 (1968) 260-269.

27. S. THOMAS argue de *Jn 6,* 54 (cfr *III*a 73, 3 ; et comp. 58, 2 ; 65, 3). Le P. J. M. R. TILLARD part de là et du fait que, dans le baptême, les protestants perçoivent déjà la *res* de l'Eucharistie, pour valoriser leurs célébrations dans un sens sacramentel : *Le votum eucharistiae : l'Eucharistie dans la rencontre des chrétiens,* dans *Miscellanea Liturgica in onore di S. Em. il Cardinale Giacomo Lercaro.* Rome, 1967, pp. 143-194. Mais le *votum* vise la *res* de grâce sans **procurer la *res et sacramentum* de la présence sacramentelle du Seigneur offert.**

apostolic succession ». Par « catholicité » il entend l'insertion dans la foi de l'Eglise indivise et universelle. Dans ces conditions « le problème ne serait pas de chercher une transmission de grâce sacramentelle et de succession apostolique comme par une canalisation (pipeline), mais l'assurance de la conformité d'une doctrine eucharistique donnée avec la tradition catholique ».

C'est ce qui a été fait, aux Etats-Unis, au cours d'un dialogue méthodiquement et très sérieusement mené entre représentants de l'Eglise catholique romaine et représentants de trois Synodes luthériens les plus importants. Après avoir examiné le Symbole de Foi, le baptême, l'Eucharistie comme sacrifice, on en est venu au ministère dans son rapport à l'Eucharistie. Et voici les conclusions : du côté catholique on demande « si l'urgence œcuménique dérivant de la volonté du Christ n'impose pas que l'Eglise catholique romaine reconnaisse la validité du ministère luthérien, et en conséquence la présence du corps et du sang du Christ dans la célébration eucharistique des Eglises luthériennes ». Du côté luthérien, on invite les Eglises à déclarer « que les ministres ordonnés de l'Eglise catholique romaine sont engagés dans un ministère valide de l'Evangile... et que le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus Christ sont vraiment présents dans leur célébration du sacrement de l'autel »[28]. Tout en reconnaissant le sérieux et l'intérêt du travail accompli aux Etats-Unis par les deux commissions de théologiens, nous ne sommes pas sûrs que ces conclusions ne soient pas trop optimistes. En toute hypothèse ce sont des conclusions et des propositions de théologiens, soumises au jugement des Eglises et de leurs pasteurs responsables.

La proposition du P. Tavard n'est pas à elle seule une solution car, si l'on s'en tient à elle, elle laisse ouverte la question du jugement à porter sur le ministère protestant tel qu'il existe actuellement, *selon les critères catholiques.* Mais cette proposition ouvre une perspective que d'autres études corroborent. Je ne connais pas assez les « Thèses des Dombes » sur cette question (Père B. Sesboüé) pour en faire état ici, mais je citerai un intéressant article du P. Jean Budillon[29]. Il s'agit d'apprécier les projets de Services de réconciliation tels qu'il en était prévu un entre Anglicans et Méthodistes, Services qui devraient aboutir à une reconnaissance mutuelle des ministères. Le projet anglicans-méthodistes comportait, entre autres,

---

28. *Lutherans and Catholics in Dialogue.* IV. *Eucharist and Ministry.* Published jointly by Representatives of the USA National Committee of the Lutheran World Federation and the Bishop's Committee for Ecumenical and Interreligious Affairs, 1970. Respectivement p. 32 et 22.

29. *Le principe de communion et les Services de réconciliation. Un point de vue catholique,* dans *Istina* 15 (1970) 7-16. *Istina* a donné toute la documentation des tractations et du projet d'union entre Anglicans et Méthodistes : 14 (1969) 413-449 et 15 (1970) 3-6 et 17-95.

une imposition mutuelle des mains. Il n'a pas été accepté. Le P. Budillon propose de ne pas faire de la reconnaissance des ministères une condition préalable au rétablissement de la communion, mais de faire des deux le contenu d'un seul et même acte. La base indispensable serait, comme pour le P. Tavard et pour moi-même, un processus de maturation, d'explications, de purification et d'expression de la doctrine touchant l'Eucharistie et le ministère qui la célèbre, tel qu'il aboutisse à un accord substantiel [30]. C'est sur la base de ce fait que serait reconnue et proclamée une communion de Foi qui serait *la* Communion et comporterait la reconnaissance mutuelle de la qualité d'Eglise ayant un ministère de célébration de l'Eucharistie.

Faudrait-il qu'une mutuelle imposition des mains ait, du côté catholique, le sens éventuel d'une ordination ? Ou pourrait-on se contenter de faire appel à un principe d'« économie » ? Ce principe n'a guère été formulé, dans l'Eglise catholique latine, que sous la forme de l'« Ecclesia supplet », mais sa réalité et son exercice sont, à notre avis, absolument *indispensables* si l'on veut éviter qu'un grand nombre d'actes sacramentels aient été invalides au long des siècles, à telle enseigne qu'on ne pourrait pas savoir avec certitude où l'on en est présentement. Faits et textes existent par douzaines. En maints épisodes également, en particulier face aux questions de simonie, des ordinations valides ont été déclarées invalides et traitées comme telles. La monographie de L. Saltet (1907), si remarquable soit-elle, serait à refaire. En réalité, l'Eglise a considéré comme valides *les sacrements ou Ordres qu'elle recevait*. Les positions des Orthodoxes sur la question de l'« économie », pour intéressantes qu'elles soient, sont trop disparates pour nous aider beaucoup [31]. Nous ne faisons appel qu'à *l'histoire* de l'Eglise catholique elle-même. Il est vrai que deux choses étaient acquises dans les cas où, à notre avis, l'usage d'un principe d'économie ou un large « Ecclesia supplet » s'impose : 1°) un certain acte sacramentel, objectivement invalide mais subjectivement loyal ; 2°) au moins implicitement et en intention, une complète communion dans la foi et même dans la vie ecclésiale réglée par les pasteurs légitimes. Mais ces conditions pourraient être substantiellement remplies par le processus préparant une célébration de réconciliation, étant entendu que, sur le dernier point, on n'a pas à

30. La base solide de l'argumentation qui a conduit Léon XIII à déclarer nuls les Ordres anglicans n'est pas le défaut de forme, mais le défaut d'intention, par défaillance dans la foi en matière d'Eucharistie et de ministère sacerdotal. Mais si l'Eglise d'Angleterre retrouvait une foi incontestablement correcte sur ces points, qu'est-ce qui empêcherait de recevoir ses Ordres ?

31. Voir K. Duchatelez, *L'économie baptismale dans l'Eglise Orthodoxe*, **dans *Istina* 16 (1971) 13-36 ; plus général : *La notion d'économie et ses richesses théologiques*. dans *N.R.Th.* 92 (1970) 267-292.**

demander aux protestants ou aux anglicans plus qu'on ne demande aux Orthodoxes.

Pour nous résumer, on pourrait penser à un rétablissement de la communion dans laquelle la reconnaissance des ministères serait donnée, sur la base d'une profession de la même foi substantielle, sans ambiguïté comme sans surcharge de théologie particulière. La reconnaissance des ministères se ferait par mode de « réception ». A notre avis, un usage de l'économie serait engagé, du côté catholique, dans cette réception.

Resteraient d'ailleurs les problèmes de l'avenir. Dans les unions réalisées (Inde du Sud) ou projetées (Anglicans-Méthodistes) on a toujours établi une structure épiscopale. Avec quel sens et quelle valeur exactement ? Quelle substance la chose devrait-elle comporter pour satisfaire aux requêtes dogmatiques de l'Eglise catholique d'Orient et d'Occident, et pour assurer la valeur d'un ministère *universellement* reconnu ? On pose ces questions sans les traiter. Elles engagent la vérité du lien de continuité avec l'apostolat issu de la consécration et de la mission du Christ (cfr *Jn 10,* 36).

Ce qui précède n'est d'ailleurs rien d'autre que des hypothèses de recherche, des propositions en vue de répondre à des questions posées, à la fois, par un ressourcement historique sainement critique et par l'actualité œcuménique.

F - 91 - Soisy-sur-Seine **Yves CONGAR, O.P.**
Le Saulchoir - Etiolles