NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 2 1990

Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale

Pierre GRELOT

p. 161 - 182

https://www.nrt.be/fr/articles/le-ministere-chretien-dans-sa-dimension-sacerdotale-208

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le ministère chrétien dans sa dimension sacerdotale

Je précise le titre de cette étude. Je ne parle pas de «sacerdoce ministériel» ou de «ministère sacerdotal»: deux dénominations concurrentes qui mettent l'accent soit sur le «sacerdoce», soit sur le «ministère». C'est seulement au terme que je pourrais choisir entre les deux en y mettant les nuances nécessaires. Je prévois sans difficulté l'agacement de ceux qui ont des idées préconçues. Il n'y a pas lieu, diront-ils, de faire sur ce point une étude quelconque, puisqu'il s'agit d'un dogme défini par le Concile de Trente, dans sa Session 23 du 15 juillet 1563, ch. I: «Sacrificium et sacerdotium ita Dei ordinatione coniuncta sunt, ut utrumque in omni lege exstiterit. Cum igitur in Novo Testamento sanctum eucharistiae sacrificium visibile ex Domini institutione catholica ecclesia acceperit: fateri etiam oportet, *in ea novum esse visibile et externum sacerdotium,* in quod vetus translatum est (cf. Hebr 7, 12 ss.). Hoc autem a Domino Salvatore nostro institutum esse atque Apostolis eorumque successoribus in sacerdotio potestatem traditam consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, necnon et peccata dimittendi et retinendi, Sacrae Litterae ostendunt, et catholicae Ecclesiae traditio semper docuit» (DZ-SCH [1963] 1764).

On peut proposer cette équivalence pour le texte latin du Concile:

> Le sacrifice et le sacerdoce, en vertu d'une disposition de Dieu, ont été tellement liés ensemble que l'un et l'autre existent sous chaque Loi. C'est pourquoi, puisque l'Église catholique, dans le Nouveau Testament, a reçu par l'institution du Seigneur le sacrifice visible de l'Eucharistie, il s'ensuit aussi qu'il y a en elle un sacerdoce nouveau, visible et extérieur, dans lequel l'ancien a été changé (*He 7,* 12, cité d'après la Vulgate). Ce sacerdoce, les saintes Écritures montrent, et la tradition de l'Église catholique a toujours enseigné, qu'il fut institué par le Seigneur, notre Sauveur, et qu'au titre du sacerdoce, le pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer son corps et son sang a été transmis aux Apôtres et à leurs successeurs, de même que le pouvoir de remettre et de retenir les péchés.

Il faut toutefois constater que le seul texte auquel on est directement renvoyé (*He 7,* 12 ss.) ne concerne pas les ministres de l'Eucharistie ou des sacrements, mais exclusivement le sacerdoce du Christ.

Or, le Concile spécule apparemment sur ce texte pour en tirer ce principe général: la mutation du sacerdoce de l'une à l'autre alliance, liée à la mutation du sacrifice qui a substitué l'unique sacrifice du Christ à la multiplicité des sacrifices anciens, a entraîné la collation de ce sacerdoce, par le Christ lui-même, à ses Apôtres et à leurs successeurs. Si c'était la seule preuve de la thèse définie dogmatiquement, il faudrait la regarder comme très faible, car l'épître aux Hébreux ne s'occupe pas du «sacerdoce visible et extérieur» des ministres de l'Évangile. On doit toutefois remarquer que la suite du texte conciliaire insiste sur le double pouvoir conféré aux Apôtres et à leurs successeurs — par quoi il faut entendre les ministres de l'Église — en vue de la célébration eucharistique et de la rémission des péchés: ici, d'autres textes du Nouveau Testament peuvent être cités, mais il aurait été utile de le dire clairement.

En outre il n'y a, dans ce chapitre de la Session 23, aucune allusion à la prédication de l'Évangile et à son explication dans l'Église, ce qui semble mettre ce point dans une situation très latérale dans l'exercice du «sacerdoce» conféré aux Apôtres et à leurs successeurs, contrairement à ces textes très clairs du Nouveau Testament, relatifs à l'exercice du ministère. E. Schillebeeckx a argüé de ce fait pour estimer que, dans la conception tridentine du sacrement de l'Ordre, «il n'est pas dit un traître mot de la prédication et de l'enseignement, tâches qui, dans l'Église ancienne, marquaient si fortement l'image ecclésiale des ministères[1].» J'ai fait remarquer à ce propos que l'auteur avait oublié de lire le Décret très important sur la prédication, publié après la 5e Session (1546), où il était dit que celle-ci est «le grand devoir des évêques et de tous ceux qui ont charge d'âmes[2].» Malheureusement, ce texte n'est pas reproduit dans le recueil de Denzinger, mais il faut aller aux sources. C'est la méthode de travail du Concile de Trente, commandée par les besoins les plus urgents, que l'on peut incriminer: certains sujets essentiels ont été traités en plusieurs fois sans qu'on en fasse une synthèse raisonnée. Quant à sa définition du sacerdoce en fonction du sacrifice, elle reprend simplement ce que saint Thomas en avait dit à propos du ministre de l'Eucharistie (III^a, q.82). Mais il faut rappeler que Thomas est mort avant de terminer la *Somme théologique*: il n'est question de l'Ordre que dans le *Supplément* (q.34-40): on ne peut pas présumer la façon dont il en aurait parlé. Quant à

1. E. SCHILLEBEECKX, *Plaidoyer pour le peuple de Dieu,* tr.fr., Paris, Cerf, 1987, p. 224.

2. Voir ma critique du livre d'E. SCHILLEBEECKX: *Les ministères dans le peuple de Dieu,* Paris, Cerf, 1988, p. 21, n. 7; cf. p. 133, n. 32.

l'enseignement, c'est-à-dire l'explication de l'Évangile, c'est la fonction propre de l'évêque (III[a], q.67, a.1, solution). Ne raisonnons pas de travers en examinant des textes particuliers sans recourir à leur contexte littéraire et historique[3].

Pour revenir au problème posé, il est nécessaire de repartir des textes du Nouveau Testament, seuls témoins directs de la «tradition apostolique» qui constitue la régulation suprême de la foi. Quand il s'agit de vérifier l'existence et le fonctionnement pratique des institutions — ici, celles des ministères et des rites sacramentels —, on peut examiner ce que les Églises du II[e] siècle ont reçu comme un «dépôt» sacré de la «tradition apostolique» (au sens large du terme qui englobe tout le Nouveau Testament). Mais pour l'expression verbale de sa foi, c'est au Nouveau Testament qu'il faut s'adresser. L'enquête doit donc partir d'une question précise: quels emplois du vocabulaire sacerdotal y trouve-t-on et quelle est leur portée réelle? Ensuite, on en viendra à examiner la façon dont ce vocabulaire a été progressivement appliqué aux ministères, et en quel sens il le fut.

I. - Le vocabulaire sacerdotal dans le Nouveau Testament

Les modalités de cette enquête sont rendues difficiles en français par un fait linguistique: si nous avons gardé le mot «sacerdoce» et l'adjectif «sacerdotal», nous avons perdu le nom d'agent correspondant qui correspondrait au grec *hiereus* et au latin *sacerdos*: leur sens a été absorbé par le mot «prêtre», qui vient du latin *presbyter,* lui-même calqué sur le grec *presbyteros* (littéralement: «ancien»). La dérivation est claire: presbyter > presbtre > prestre > prêtre. L'allemand et l'anglais, avec *priester* et *priest,* sont aussi mal lotis que nous. Mais l'italien a gardé *sacerdote* à côté de *prete.* En français, *hiereus* et *sacerdos* se traduisent donc par le mot équivoque (ou bivalent): prêtre. Cela ne facilite pas l'enquête présente, si l'on veut éviter toute équivoque. Mais il faut constater que le vocabulaire sacerdotal n'est appliqué, dans le Nouveau Testament, qu'au sacerdoce du Christ et au «sacerdoce universel» (en quel sens?) du peuple de Dieu que constitue l'Église avec les baptisés qui la composent. Une dérivation particulière existe dans l'Apocalypse pour ses membres qui ont expérimenté le témoignage du

3. Cf. *ibid.*, p. 109, n. 21.

martyre. Commençons par le constater et demandons-nous ensuite la raison d'être de ce fait linguistique.

1. *Les emplois du vocabulaire sacerdotal*

a. *Le sacerdoce du Christ.* — Dans les évangiles et les Actes, les mots *hiereus,* «prêtre», *hierateia,* «prêtrise», *hierateuô,* «faire le service sacerdotal», sont employés exclusivement pour désigner le sacerdoce juif ou, une seule fois, un sacerdoce païen (*Ac 14,* 13: «le prêtre de Zeus»). L'épître aux Hébreux n'ignore pas cet usage; mais elle oppose à ce sacerdoce lévitique un sacerdoce d'une autre sorte qu'elle attribue au Christ, en prenant pour point de départ le texte du *Ps 110 (109),* 4: «Tu es prêtre à jamais selon l'ordre de Melchisédech» (*He 5,* 6, et à partir de là tout le ch. 7, où les deux sacerdoces sont opposés l'un à l'autre; l'opposition se poursuit dans *8,* 4; *9,* 6; *10,* 11.21). Ce parallèle des deux sacerdoces permet d'opposer, au service cultuel des offrandes et des rites sacrificiels qui se déroulent dans «la Tente», c'est-à-dire le temple de Jérusalem, le sacrifice du Christ, «grand Prêtre» (*10,* 21): accompli une fois pour toutes par le versement de son sang sur la croix et l'offrande de son corps, il est achevé par son entrée «dans la Tente plus grande et plus parfaite qui n'est pas faite de main d'homme, c'est-à-dire qui n'est pas de cette création» (*9,* 11), autrement dit, par *sa glorification céleste qui fait essentiellement partie de son acte sacrificiel.* Tout le reste du culte de l'ancienne alliance, aussi bien le rituel du Sinaï (*9,* 18-23) que celui du Jour des Pardons (*9,* 1-8.12-13), n'avait qu'une valeur *figurative* par rapport à cet acte sacerdotal du Christ qui a opéré notre salut. Ce n'est pas ici le lieu pour analyser la façon dont l'auteur représente le rapport symbolique entre les deux alliances en faisant usage des catégories cultuelles. L'essentiel est de constater qu'il trouve par là le moyen de définir l'acte rédempteur du Christ en termes sacerdotaux et sacrificiels, tout en élaguant du salut apporté par le Christ le culte et le sacerdoce anciens. C'est d'ailleurs uniquement sur ce point qu'il déclare abrogée *(athetêsis ginetai)* la prescription antérieure (*He 7,* 18): il n'y a pas d'abrogation de toute la première alliance, lorsque la nouvelle vient la conduire à sa «perfection» (nombreux emplois du verbe *teleio-ô,* 10 fois dans l'épître).

Mais la corrélation du souverain sacerdoce attribué au Christ et du sacrifice qu'il offre en sa propre personne, par l'oblation de son corps et l'obéissance radicale à la volonté de Dieu (*He 10,* 5-10),

attire l'attention sur tous les autres textes où le thème sacrificiel, considéré sous divers angles, est employé pour interpréter la mort de Jésus. En effet, s'il y a un rapport indissociable entre sacrifice et sacerdoce, il faut présumer la présence implicite de ce dernier partout où la mort de Jésus reçoit une connotation sacrificielle. Les responsables de cette mort sont les exécutants inconscients d'un dessein de Dieu auquel Jésus a donné son plein consentement par une entière obéissance: c'est en cela que sa mort est un sacrifice de lui-même. «Le Fils de l'homme est venu afin ... de donner sa vie *(dounai tên psykhên autou)* en rançon pour beaucoup» (*Mc 10,* 45 = *Mt 20,* 28). «Le bon Berger livre sa vie *(tên psykhên tithêsin)* pour ses brebis» (*Jn 10,* 11). Or, «personne n'a de plus grand amour que celui-là: qu'on livre sa vie *(hina tis tên psykhên autou thê)* pour ses amis» (*Jn 15,* 13). L'essence du sacrifice de soi-même n'est donc pas la *matérialité de la mort* subie par l'action de ceux qui tuent la victime, mais *l'offrande volontaire de soi* au bénéfice *(anti, Mc-Mt,* ou *hyper, Jn)* de ceux qu'on aime jusque-là. Ainsi compris, le sacrifice est spiritualisé à l'extrême, et celui qui s'offre ainsi joue en même temps le rôle de sacrificateur (*hiereus,* au sens où l'entend l'épître aux Hébreux en qualifiant de cette façon l'acte suprême du Christ, représenté symboliquement comme entrée dans le sanctuaire du ciel «avec son propre sang» — *He 9,* 12).

On voit que les implications de l'idée de sacrifice, appliquée à la mort de Jésus, conduisent directement au thème sacerdotal, pour peu qu'on fasse jouer les parallélismes figuratifs fournis par le culte ancien. Il peut s'agir alors du *sacrifice pascal* où «le Christ est immolé comme notre pâque» (*1 Co 5, 7*), du *sacrifice d'alliance* qui se réalise «en son sang» (*Mc 14,* 24 = *Mt 26,* 28; *1 Co 1,* 9 et *Lc 22,* 20; cf. la citation d'*Ex 24,* 8 dans *He 9,* 20), ou du *sacrifice d'expiation* offert «pour les péchés de beaucoup» (*Mt 26,* 28) et la purification des consciences (*He 9,* 14). Il n'est évidemment pas question d'assimiler le déroulement de cette activité de sacrificateur et de victime sacrifiée à celui des rituel anciens: c'est le Christ qui est le prototype *(typos)* de ces rituels figuratifs, et non l'inverse; ils ne l'annonçaient que comme ses copies anticipées et ses ombres (sens des mots *antitypos, hypodeigma* et *skia,* dans l'épître aux Hébreux). Mais comme tous les rites sacrificiels étaient confiés au sacerdoce ancien, il s'ensuit que le Christ, en s'offrant lui-même en sacrifice, jouait sur un autre plan un rôle qui se rapproche analogiquement de celui des sacrificateurs lévitiques.

S'il fallait trouver un parallélisme plus immédiat, on le chercherait dans le texte d'*Is 53,* 10-12, où le serviteur de YHWH «livre sa vie en sacrifice expiatoire» (*tāśîm 'āšām nafšô,* différent dans LXX, qui porte *peri hamartias,* mais rattache «votre âme» au verbe suivant). Dans cette offrande de soi, il n'y a pas de distinction entre le sacrificateur et le sacrifié: c'est le Serviteur qui livre sa vie en «portant le péché des multitudes» (*rabbîm* = gr. *pollôn*), afin d'obtenir la justification des multitudes *(dikaiôsai ... pollois)* (*53,* 11-12). La doctrine de la rédemption obtenue grâce au sacrifice de soi est exprimée ici beaucoup plus directement, sans aucune allusion cultuelle (sauf *'āšām*) ou sacerdotale. C'est pourquoi le Nouveau Testament pourra recourir à ce texte d'une façon immédiate, sans transposition figurative. Mais l'épître aux Hébreux elle-même ne manquera pas de le faire pour conclure un exposé sur le sacrifice du Christ (*He 9,* 28). Retenons pour l'instant que toute interprétation de la mort du Christ en croix comme sacrifice suppose une allusion indirecte à son sacerdoce, qui met fin au sacerdoce de la première alliance. L'épître aux Hébreux est la seule qui en parle explicitement.

b. *Le thème sacerdotal appliqué au peuple chrétien.* — On trouve dans le Nouveau Testament une autre application du thème sacerdotal. Partant du texte d'*Ex 19,* 6, la 1re lettre de Pierre emploie le mot *hierateuma* pour évoquer l'un des privilèges des baptisés. On sait que les allusions baptismales abondent dans la lettre. Dans *1 P 2,* 4 et 9, le mot rare en *-ma,* spécial au grec de la Bible, désigne un «corps sacerdotal». Il est employé sous la forme qu'il revêt dans la Septante pour désigner la dignité à laquelle sont promus les baptisés. L'expression empruntée à l'Exode ne traduit d'ailleurs pas littéralement son arrière-plan hébraïque: *mamlèkèt kôhᵃnîm.* H. Cazelles a fait remarquer à juste titre qu'ici *mamlèkèt,* lu à l'état construit, désigne une forme institutionnelle où des prêtres jouent un rôle dirigeant[4]. C'est la forme institutionnelle d'Israël après l'exil: la royauté n'existe plus, mais c'est Dieu qui est roi et les prêtres qui gouvernent en son nom. Il n'y a pas d'universalisation de la dignité sacerdotale en raison d'une spiritualisation du culte. L'adaptation grecque du titre dans la traduction grecque renverse au contraire la relation des deux mots et fait de *basileion*

4. H. CAZELLES, «Royaume de prêtres et nation consacrée», repris dans *Autour de l'Exode,* Paris, Gabalda, 1987, p. 289-294 (texte paru en 1976 dans *Humanisme et foi chrétienne.* Mélanges scientifiques du Centenaire de l'Institut Catholique de Paris, Paris, Beauchesne 1976, p. 541-545).

hierateuma (avec *basileion* comme adjectif, sans virgule entre les deux mots) une désignation du peuple entier comme «corps sacerdotal» qualifié par la royauté divine. Cela suppose une spiritualisation de l'idée du sacerdoce et du culte: c'est une mission religieuse que les Juifs dispersés remplissent au milieu des nations. Ce point a été bien mis en évidence par L. Cerfaux dans une étude ancienne sur «Regale sacerdotium»[5].

Pour la lettre de Pierre, le texte fait l'objet d'une allusion puis d'une citation formelle. Une allusion: «Comme des pierres vivantes, insérez-vous dans la construction de la demeure spirituelle pour [former] une sainte corporation-sacerdotale *(hierateuma hagion),* en vue d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus Christ» (*1 P 2,* 5)[6]. La substitution d'un culte spirituel à l'ancien culte du Temple est marquée ici nettement. L'Église, qui est elle-même la «demeure spirituelle» de Dieu, ne comporte donc plus de caste sacerdotale analogue au sacerdoce lévitique: c'est la sainte communauté des fidèles qui présente par sa vie entière les «sacrifices spirituels» par la médiation de Jésus-Christ. Cela laisse intact le problème de ses structures internes, où la lettre de Pierre n'ignore pas l'existence de fonctions ministérielles qui doivent «paître le troupeau de Dieu» (*1 P 5,* 1-4). La suite du texte, après une série de *Testimonia* qui tournent autour du thème de la pierre (*2,* 6-8), définit la condition des chrétiens en reprenant d'après la Septante des titres qui entremêlent des emprunts à *Is 43,* 20 s. et *Ex 19,* 5 s.: *hymeis de genos eklekton, basileion hierateuma, ethnos hagion, laos eis peripoiêsin,* «une race élue, un royal collège-sacerdotal, une nation sainte, un peuple [pris] comme bien-propre...». La relation des baptisés à Dieu se définit donc en reportant sur eux des titres qui caractérisaient Israël lors de la première alliance et que le *Message de consolation* a utilisés dans une perspective d'avenir. Mais ils sont repris dans la perspective spiritualisante ouverte par la Bible grecque, en reportant sur le peuple des baptisés, où Juifs et membres des nations sont réunis, le rôle du «collège-sacerdotal» attaché au culte spirituel du Dieu-Roi. C'est en s'offrant eux-mêmes à Dieu dans tous les actes de leur vie que les fidèles lui présentent ce «sacrifice spirituel», qui n'a de valeur et de sens que par son

5. «Regale sacerdotium», reproduit dans *Recueil L. Cerfaux,* II, Gembloux, 1954, p. 283-315 (voir p. 288-295, la confrontation avec Philon; mais les p. 284-287 sur l'Ancien Testament sont critiquables).

6. La traduction est empruntée à C. SPICQ, *Les épîtres de saint Pierre,* Paris, Gabalda, 1966, p. 83s.

union à la croix et la résurrection de Jésus. Une fois encore, il faut rappeler que ceci n'exclut aucunement la structure ministérielle de l'Église, pas plus ici que dans l'épître aux Hébreux, où les fidèles «offrent à Dieu un sacrifice de louange en tout temps» (*He 13,* 15), sans cesser d'«obéir à leurs chefs *(hêgoumenois)* qui veillent sur leurs âmes et devront en rendre compte» (*He 13,* 17).

c. *Le thème sacerdotal dans l'Apocalypse*

L'Apocalypse se distingue de la 1re lettre de Pierre par trois applications du mot *hiereus* (au pluriel) au peuple chrétien ou aux martyrs. Dès l'adresse du livre, on lit que le Christ «nous aime et nous a délivrés de nos péchés par son sang, et il a fait de nous *un royaume, des prêtres* pour Dieu son Père» (*Ap 1,* 5 b). L'allusion à *Ex 19,* 6 n'est pas douteuse, mais elle ne provient pas de la Septante du texte. Elle suppose apparemment une lecture du texte hébreu qui portait deux mots séparés à l'état absolu: *mamlākāh kohᵃnîm.* Aucun manuscrit hébraïque ne présente cette leçon, mais elle n'a pas dû être inventée exprès par le traducteur dont l'Apocalypse reproduit la version.

L. Cerfaux, dans l'article déjà cité[7], rappelle qu'elle est supposée par les versions syriaque Peshitta et syro-hexaplaire. (Peshiṭta: *w'ntwn thwwn ly mlkwt', wkhn' wʿm' qdyš'*[8]; la Syr-hex. supprime la première copule = «regnum, sacerdotes»). C'est aussi le texte utilisé dans le *Livre des Jubilés* en version éthiopienne (Jub 16, 18: *mangesta wakehenata waḥezba qeddusa* = «regnum et sacerdotium et populum sanctum»; mais la version latine porte: «regnum sacerdotale et populum sanctum»)[9]. Les Targoums appuient aussi cette leçon: on a dans les recensions de TJ: «des rois et des prêtres et une nation sainte», tandis que TO porte: «des rois et des prêtres et un peuple saint» (mais le Pseudo-Jonathan amplifie ce texte de base sans en supprimer le fond[10]). Pour la tr.fr. des Jubilés, on peut se fier à la version très fidèle de A. Caquot dans *Écrits intertestamen-*

7. Voir L. CERFAUX, «Regale sacerdotium», dans *Recueil...* II, cité n. 5, p. 284. Les textes syriaques y sont cités d'après leur version latine.

8. Texte dans *The Old Testament Syriac: Peshitta version,* I/1. Leyde, Brill, 1977, p. 161.

9. Je transcris d'après l'édition critique de CHARLES, qui n'a pas été remplacée. L'édition critique de la version latine par H. RÖNSCH, *Das Buch der Jubiläen oder die kleine Genesis,* Leipzig, 1974, est très précieuse, car elle donne en parallèle la transcription du manuscrit latin et la traduction latine du texte éthiopien dans la 1re édition de A. DILLMANN (voir le texte cité ici, p. 16-17).

10. Les textes araméens sont à prendre dans l'édition de A. DÍEZ MACHO, *Biblia polyglotta matritensia,* IV/2, Madrid, 1980, p. 138-141. Une traduction française «synoptique» est donnée par R. LE DÉAUT, *Targum du Pentateuque,* II. *Exode et Lévitique,* coll. *SC,* 256, Paris, Cerf, 1979, p. 154.

taires: «une royauté, un clergé et un peuple saint» (avec une légère paraphrase du mot «des prêtres»)[11].

On sait que la version syriaque Peshiṭta, dans le dialecte de la région d'Édesse, a probablement été faite à partir d'une version juive locale plus ancienne. Dans ces conditions, la coïncidence entre sa recension et celle des Targoums suppose une recension hébraïque commune où *mamlākāh* était un mot indépendant, à moins que *mamlèkèt* ait été compris comme un mot féminin à l'état absolu avec finale ségolée[12]. Cette interprétation aurait déjà existé au moment où fut composé le Livre des Jubilés (que je regarde comme qumrânien, écrit vers 110 avant notre ère[13]). Il pouvait s'agir d'une interprétation relativement courante, qui aurait passé dans la lecture de l'Apocalypse, faite sur l'hébreu. De fait, on la retrouve dans *Ap 5,* 10 pour le cantique nouveau qui célèbre l'Agneau immolé: ceux qu'il a «rachetés par son sang», il en a fait «un royaume et des prêtres, et ils règneront sur la terre». Dans *Ap 20,* 6, l'expression double est dissociée. Il s'agit de ceux qui participent à la «première résurrection»[14]: «Ils seront *hiereis* de Dieu et du Christ, et ils règneront avec lui pendant mille ans.» L'allusion au «règne» rejoint l'image du «royaume» présente en *1,* 5 et *5,* 10. Mais la précision apportée à l'idée du «règne», qui n'est qu'une participation au règne du Christ, éclaire le sens du sacerdoce accordé aux *hiereis*: c'est au même titre qu'ils participent au sacerdoce du Christ pour offrir à Dieu le culte qu'il attend de son peuple. Il ne s'agit pas d'une fonction cultuelle remplie dans l'Église, mais de la condition même des fidèles rachetés dans le sang de l'Agneau. L'idée rejoint celle de la 1re lettre de Pierre, où l'on parlait du *hierateuma hagion* et du *basileion hierateuma.*

11. *La Bible: Écrits intertestamentaires,* sous la direction de A. DUPONT-SOMMER et M. PHILONENKO, coll. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard, 1987, p. 704.

12. Sur le féminin à finale ségolée, voir P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique,* n° 89g.

13. La date du livre est discutée par les critiques. L'usage strict du calendrier solaire de 364 jours, avec une suppression de toute référence à la lune pour compter les jours et les mois, renvoie à l'usage de Qumrân. Une date vers 110 était déjà admise par R.H. Charles dans son commentaire du livre (1902). On ne peut discuter ici toutes les opinions émises depuis lors. Je rejoins sur ce point celle de M. PHILONENKO dans *Écrits intertestamentaires,* cité n. 11, p. lxxiv, qui place la composition en milieu qumrânien sous le règne de Jean Hyrkan. Mais cela ne veut pas dire que cette lecture du texte hébraïque soit exclusivement qumrânienne (le ch. 16 n'est pas représenté dans les fragments manuscrits des grottes du Désert de Juda).

14. Ce sont ceux «qui furent décapités pour le témoignage de Jésus et la Parole de Dieu» qui ressuscitent et règnent avec le Christ pendant mille années (*Ap 20,* 4). Le thème du sacerdoce est donc reporté ici sur les martyrs.

2. *Le sens d'un silence*

Il est clair que le vocabulaire sacerdotal n'est appliqué nulle part au ministère des *episkopoi* et des *presbyteroi* dans l'Église, pas plus qu'à celui des Apôtres, des prophètes, des docteurs, etc. Ce silence n'est pas impressionnant du tout: il demande seulement une explication claire. Il signifie que l'Église de Jésus-Christ («mon Église», dit Jésus dans *Mt 16,* 18) n'a plus les institutions cultuelles — sacrificielles et autres — qui exigeaient l'existence d'un clergé lévitique *(arkhiereus, hiereis* et *leueitai)* dans la religion fondée sur la première alliance. Comme l'explique l'épître aux Hébreux, Jésus a personnellement remplacé par sa mort et sa glorification céleste ce culte qui est désormais devenu caduc. Mais il n'a rien fondé qui lui soit analogue. Il a appelé des disciples, envoyé des Apôtres, transformé l'*ekklêsia* qui existait depuis le Sinaï et le temps du désert (*Ac 7,* 38), de sorte que l'*ekklêsia* de Dieu est devenue son Église.

Mais il faut expressément distinguer les fonctions qui y sont remplies en son nom des fonctions remplies par le sacerdoce juif et, à plus forte raison, par les sacerdoces des divers cultes païens. Sous ce rapport, la structure de l'*ekklêsia* chrétienne est entièrement neuve et elle n'entre dans aucune catégorie prévue. Il y a dans l'Église des services qui sont remplis, des «ministères». Ceux qui les détiennent reçoivent un titre général *(diakonos)* qui n'avait pas de sens cultuel dans la Bible grecque, puisque son correspondant hébraïque *m*^{e}*šār*^{e}*tîm* (part. act. du verbe *šārēt,* à la forme intensive) était régulièrement traduit par le verbe *leitourgein,* quand il avait un rapport avec le culte. Les seuls emplois (*Est 1,* 10; *2,* 2; *6,* 1.3.5) sont tous civils pour le mot *diakonos.* Dans le Nouveau Testament, la nouveauté est de voir que Jésus lui-même se présente en situation de service, et non de maîtrise, et qu'il invite ses disciples à en faire autant (*Mc 10,* 45 et divers parallèles, avec une association de cette *diakonia* avec le don de soi en «rançon» pour un grand nombre). En conséquence, les mots *diakonein, diakonia* et *diakonos* seront employés dans la littérature apostolique pour désigner la condition de tous ceux qui remplissent des fonctions dans l'Église. Saint Paul y joint le titre de *doulos,* qu'il serait un peu excessif de traduire par «esclave», pour expliquer sa situation et celle de ses compagnons par rapport au Christ, car le mot prend alors un sens figuré tout en insistant sur le fait du service. En parlant de «ministres» et de «ministères», on montre bien la différence des serviteurs de l'Évangile et des membres du sacerdoce juif: on change de registre dans le mode de service de Dieu.

Est-ce à dire que rien n'indique le caractère «sacré» de ce service? Quelques indices peuvent être relevés, à condition de ne pas les ramener au vocabulaire sacerdotal. J. Colson les avait soigneusement indiqués en 1966 dans son étude: *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile*[15]. Son but était de montrer que, si «le titre *hiereis* n'est jamais appliqué explicitement aux ministres de l'Église», et même «soigneusement évité», il semble évident, «étant donné la mentalité de la primitive Église», que «la porte reste ouverte quant à la fonction sacerdotale de la hiérarchie apostolique et cultuelle, au sein du peuple sacerdotal»[16]. Mais les indices relevés dans le vocabulaire de saint Paul restent ténus. Il est clair qu'il y a désormais, de la part des fidèles, un culte spirituel offert à Dieu (*Ph 3,* 3; *Rm 12,* 1)[17]. Paul écrit même aux Philippiens, à un moment où il envisage sa condamnation à mort: «Si même je dois être répandu en libation sur l'offrande sacrificielle *(thysia)* et la *leitourgia* de votre foi...» (*Ph 2,* 17): il pense donc en termes cultuels. Mais il s'agit de sa mort pour la prédication de l'Évangile et non de son ministère lui-même. Une seule fois il parle de celui-ci comme d'un service sacré: «...en vertu de la grâce que Dieu m'a faite d'être un officiant *(leitourgon)* du Christ Jésus, accomplissant le service sacré de l'Évangile de Dieu *(hierougounta to euangelion tou theou)* afin que les nations deviennent une offrande *(prosphora)* agréable, sanctifiée dans l'Esprit Saint» (*Rm 15,* 16). Tout se passe comme si l'annonce de l'Évangile avait pris la place de l'ancien culte pour procurer la gloire de Dieu dans le Christ Jésus. On est proche de la conception de l'épître aux Hébreux qui présente le Christ dans son souverain sacerdoce: Paul est au service de ce sacerdoce par l'annonce de l'Évangile, pour que son apostolat auprès des nations fasse de celles-ci une offrande cultuelle qui réalisera le sacrifice spirituel, présenté par la «sainte corporation sacerdotale royale» dont parle la 1re lettre de Pierre. Mais il ne s'agit là que d'un *service sacré* du sacerdoce du Christ, où Paul est *l'officiant.* Le vocabulaire sacerdotal n'est pas encore appliqué directement au ministère apostolique, car il faut le distinguer à tout prix du sacerdoce lévitique qui fait le service cultuel de la première alliance. Le problème qui se pose est donc le suivant: quand le transfert sera-t-il fait du

15. J. COLSON, *Ministre de Jésus-Christ ou le sacerdoce de l'Évangile: Étude sur la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive,* Paris, Beauchesne, 1966, p. 176-207.

16. *Ibid.,* p. 206.

17. *Ibid.,* p. 181.

vocabulaire cultuel sur le ministère chrétien, et quelle sera la signification exacte de ce transfert?

II. - L'interprétation sacerdotale du ministère chrétien

1. *L'entrée progressive du vocabulaire sacerdotal*

Il est rare que les ouvrages consacrés au(x) ministère(s) n'abordent pas explicitement cette question. Certains le font d'une façon trop générale: ils se soucient de prouver une thèse, en cherchant dans le Nouveau Testament un fondement indubitable pour le canon du Concile de Trente qui affirme l'existence, dans l'Église, d'un «sacerdoce visible et extérieur», contre la thèse protestante qui réduit le ministère à une fonction et un simple service de la prédication de l'Évangile (DZ-SCH, 1771). Mais cette méthode peut entraîner certains excès dans l'exégèse elle-même. B. Sesboüé, «Ministère et sacerdoce», dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*[18], le reproche au livre de A. Feuillet, *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres*[19]. B. Sesboüé remarque à juste titre que le Nouveau Testament ne fournit qu'une «pierre d'attente qui pourra légitimer l'emploi du vocabulaire sacerdotal à propos du ministère chrétien»[20]. Mais il remarque à juste titre que la confusion des deux vocabulaires du sacerdoce et de la prêtrise, qui se sont superposés jusqu'à se substituer l'un à l'autre, a constitué une «évolution sémantique néfaste»[21], car la conception exacte de la prêtrise s'en est trouvée plus ou moins embrouillée. Ajoutons que la discussion théologique entre le protestantisme et l'Église catholique n'en a pas été éclairée, bien au contraire.

Il faut donc revenir aux sources, pour voir comment cette évolution sémantique s'est faite, et comprendre à partir de là le sens exact qu'il faut mettre sous les mots. L'enquête sur l'entrée du vocabulaire sacerdotal dans la théologie du ministère chrétien avait

18. Voir B. SESBOÜÉ, «Ministère et sacerdoce», dans *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament,* sous la direction de J. DELORME, Paris, Seuil, 1974, p. 477, n. 3.

19. Éditions de Paris, 1972 (dans le titre, corriger «Crhist» en «Christ»). Le livre veut appuyer le caractère sacerdotal du ministère donné aux Apôtres en interprétant *Jn 17,* 19 sous la forme suivante: «Je me consacre moi-même (comme victime) pour qu'ils soient, eux aussi, sanctifiés (comme prêtres).» Mais c'est introduire trop de parenthèses dans la littéralité d'un seul texte.

20. Voir B. SESBOÜÉ, «Ministère...», cité n. 18, p. 477.

21. *Ibid.,* p. 482: citation de F.-X. Durrwell.

été fort bien esquissée, dès 1957, par P.-M. Gy: «Remarques sur le vocabulaire antique du sacerdoce chrétien»[22]. L'étude remontait le cours du temps à partir du XI[e] siècle pour atteindre les premiers emplois de «sacerdos-sacerdotium» vers 200[23]. Une recherche parallèle sur «la sacerdotalisation du ministère aux premiers siècles de l'Église», a été présentée par M. Jourjon dans un «dossier théologique» sur *Le ministère sacerdotal*[24]. La question est la suivante: à partir de quand et pourquoi a-t-on expliqué les ministères dans l'Église par le vocabulaire sacerdotal? Il répond: «Dès qu'on a voulu expliquer ce ministère par l'Écriture, et pour montrer qu'il est selon les Écritures»[25]. J. Colson, dans son étude sur «la condition sacerdotale des ministres chrétiens dans l'Église primitive»[26], analyse minutieusement les premiers textes patristiques, mais il s'arrête au seuil de celui qui, pour la première fois, applique formellement le titre de grand-prêtre à l'évêque, dans sa prière du sacre épiscopal: la *Tradition apostolique* d'Hippolyte.

La première comparaison entre les ministères et la hiérarchie de la première alliance se trouve dans la lettre de Clément aux Corinthiens[27]. Il ne s'agit que d'un parallélisme général: sa finalité n'est pas d'interpréter sacerdotalement les fonctions ministérielles mais de fonder sur l'Écriture leur permanence en faisant appel à l'autorité de Dieu qui est exprimée dans l'Écriture. Dans les ch. 40-41, on voit ainsi exposer l'ordonnance de la hiérarchie et des fonctions lévitiques[28]. Or, il y a un ordre semblable dans l'Église, en raison de la façon dont les Apôtres ont institué les ministères d'épiscopat et de presbytérat en suivant les instructions du Christ, pour assurer leur propre succession (ch. 42 et 44)[29]. Il n'y a pas d'interprétation sacerdotale des ministères; mais le parallélisme des situations pourrait aisément y conduire, si on prolongeait la réflexion sur la «présentation des dons» (44, 4) en l'entendant au sens liturgique[30].

22. P.-M. Gy, dans *Études sur le sacrement de l'Ordre*, coll. «Lex orandi», 22. Paris, Cerf 1957, p. 125-145.
23. *Ibid.*, p. 133-145.
24. *Le ministère sacerdotal: Un dossier théologique*, Faculté de théologie de Lyon, 1970, p. 72-83.
25. *Ibid.*, p. 83.
26. Voir la note 15.
27. Voir l'édition d'Annie Jaubert, *Clément de Rome: Épître aux Corinthiens*, coll. *SC*, 167.
28. *Ibid.*, p. 166-169.
29. *Ibid.*, p. 168-171 et 172-175.
30. C'est la suggestion de J. Colson, *Ministre de Jésus-Christ...*, cité n. 15, p. 245-253.

De fait, il semble que la réflexion sur la liturgie chrétienne, où le «culte spirituel» est centré sur la célébration eucharistique, a joué un rôle majeur pour rendre tout naturel le report sur les évêques et les presbytres de l'ancien vocabulaire de la hiérarchie lévitique, à laquelle les ministères chrétiens sont désormais substitués. Il y a ainsi, dit J. Colson, une «ritualisation du culte nouveau»[31], l'Eucharistie ne pouvant être célébrée qu'autour de l'évêque et des autres ministres, sur l'autel où est partagé le «pain de Dieu». Ces notations prises dans les lettres d'Ignace d'Antioche montrent l'orientation d'une réflexion qui, sans aucunement nuire au sacerdoce souverain du Christ (cf. *Philadelphiens 9,* 1), attire l'attention sur le service liturgique de l'Eucharistie comme centre cultuel de la vie de l'Église. Encore un pas, et l'on a la prière pour le sacre épiscopal donnée par Hippolyte. Ici, la version latine est appuyée par l'*Epitome* des *Constitutions apostoliques.* L'édition manuelle de Dom B. Botte[32], fondée sur une édition critique préalable, fournit un texte très caractéristique qui donne une idée claire des rites sanctifiants confiés par Dieu aux évêques pour le bien des fidèles:

> Accorde, Père qui connais les cœurs, à ton serviteur que tu as choisi pour l'épiscopat, qu'il fasse paître ton saint troupeau et qu'il exerce à ton égard le souverain sacerdoce *(primatum sacerdotii = arkhierateuein)* sans reproche, en te servant nuit et jour; qu'il rende sans cesse ton visage propice et qu'il offre les dons *(prospherein ta dôra)* de ta sainte Église; qu'il ait, en vertu de l'esprit du souverain sacerdoce, le pouvoir de remettre les péchés suivant ton commandement (cf. Jn 20, 23); qu'il distribue les charges suivant ton ordre et qu'il délie de tout lien en vertu du pouvoir que tu as donné aux apôtres (Mt 18, 18); qu'il te plaise par sa douceur et son cœur pur, en t'offrant un parfum agréable par ton Enfant *(paidos = puerum)* Jésus Christ, par qui à toi gloire, puissance, honneur, Père et Fils avec le Saint Esprit dans la sainte Église, maintenant et dans les siècles des siècles. Amen[33].

Ce qui frappe ici, c'est la façon dont la fonction du souverain sacerdoce dévolue à l'évêque est reliée à l'offrande des dons (allusion eucharistique), à la rémission des péchés, au gouvernement de l'Église qui est présenté comme pastoral. Toute la théologie du sacrement

31. *Ibid.,* p. 337 s.

32. HIPPOLYTE DE ROME, *La tradition apostolique,* coll. *SC,* 11bis, Paris, Cerf, 1968, préparé par *La tradition apostolique de saint Hippolyte: Essai de reconstitution,* coll. Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen, Münster i.West., 1963. (J'avais coopéré avec Dom Botte pour l'examen du texte éthiopien dans certains passages difficiles.)

33. Édition manuelle, p. 44-47.

de l'Ordre se développera dans cette direction exacte. Il y a une logique interne dans ce développement qui aboutit à l'interprétation sacerdotale du ministère épiscopal. Il faut maintenant réfléchir sur la façon dont il s'accorde avec les données de la tradition apostolique fixées dans le Nouveau Testament. On comprend fort bien pourquoi la rupture avec la tradition juive et l'opposition radicale aux traditions des cultes païens avaient fait éviter tout d'abord la terminologie sacerdotale pour désigner les ministères chrétiens. Il faut voir maintenant quel sens peut comporter ce retour en force de la même terminologie, sans nuire à la spécificité du (ou des) ministère(s).

2. *Fondement et signification du vocabulaire sacerdotal*

Les Églises orientales, attachées à la théologie des Pères (surtout grecs) et aux Saints Canons des premiers Conciles œcuméniques, n'ont jamais mis en question l'emploi du vocabulaire sacerdotal pour désigner les ministères d'épiscopat et de presbytérat, bien que ce vocabulaire n'ait été employé dans le Nouveau Testament que pour le souverain sacerdoce du Christ et pour la qualification du peuple chrétien comme *basilikon hierateuma.* En Occident, il faut reconnaître que la corrélation entre ce «sacerdoce» reconnu aux évêques et aux prêtres et l'aspect cultuel de la vie ecclésiastique, essentiellement représenté par la célébration eucharistique au détriment de la prédication, tendit à infléchir son image dans un sens qui risquait de rejoindre les institutions de l'ancienne Alliance, en même temps que la société civile reprenait à son compte une certaine sacralisation du pouvoir politique analogue à celle d'Israël, mais étrangère à la tradition apostolique[34]. La multiplication des

34. L'incorporation de la foi chrétienne comme religion officielle de l'empire romain ne s'effectua que dans les années 380, en Occident d'abord sous le règne de Gratien, puis dans l'Occident et l'Orient réunis par Théodore, sous l'influence de saint Ambroise, ancien préfet de Milan. Personne ne songeait alors à un État qui n'eût pas de religion officielle: le christianisme prit donc la place du paganisme traditionnel de Rome et des religions locales de l'Orient grec. Les évêques eurent une place officielle comme ministres du culte officiel. Plus tard, dans l'Occident conquis par les barbares, le sacre des rois reprit les rites utilisés pour les rois d'Israël dans l'A. T. Mais la Tradition apostolique, dans la lettre du N. T. comme dans les pratiques léguées à l'Église du II[e] s., ne comportait rien de tel. Ce n'était pas *contraire* à la foi chrétienne, mais il s'agissait d'*un élément culturel et historique* qui en conditionnait la mise en œuvre dans un milieu déterminé. La situation officielle du clergé dans la «christianitas» médiévale, tant en Occident que dans l'Orient byzantin, comportait ainsi une mesure d'ambiguïté qui risquait d'entraîner des abus. En signalant ceux du XV[e] siècle, on touche du doigt la crise où une réforme de l'Église «tam in capite quam

«messes pour les morts» et des ordinations de prêtres faites exclusivement dans ce but, jointes à l'abandon ou à la médiocrité de la prédication dans un clergé souvent atteint par la décadence intellectuelle et morale, marquaient par trop, à la fin du XV^e^ et du début du XVI^e^ siècle, une situation très éloignée de l'idéal légué par la tradition apostolique. Il ne faut donc pas s'étonner de la position contestataire adoptée par les premiers «réformateurs» protestants. Mais il faut mesurer exactement les limites de leurs positions.

a. *La contestation protestante.* — Ce point n'est pas l'objet précis de la note présente, mais on ne peut pas l'omettre, du moment qu'il peut invoquer l'absence du vocabulaire sacerdotal dans le Nouveau Testament pour désigner le «ministère de la nouvelle alliance». J.-J. von Allmen y a consacré tout un chapitre de son livre sur *Le saint ministère*[35]. Le grand intérêt du livre est de fournir une documentation grâce à une foule de citations empruntées aux auteurs du XVI^e^ siècle. Assurément, beaucoup sont engagées dans la polémique contre la papauté romaine et certains abus patents de l'Église catholique au XVI^e^ siècle. Mais ces textes peuvent être lus d'une façon calme, car ils concernent un état de l'Église pré-tridentin. Il reste une difficulté fondamentale: le principe du recours à la seule Écriture pour retrouver le contenu et les règles de la «tradition apostolique» exigerait une discussion de fond qui dépasse l'enquête présente. Mais l'auteur ne cache pas les questions qui se trouvent posées aux différentes étapes de sa propre étude, car son souci du dialogue œcuménique avec l'Église romaine est évident. Le chapitre qu'il consacre à «Sacerdoce et ministère»[36] et dans lequel il préfère parler de «sacrificature» et de «sacrificateurs» pour désigner le sacerdoce à l'aide d'une terminologie mieux adaptée au legs de l'ancienne alliance — ce chapitre, donc, se termine par la question suivante:

> Il est permis de se demander si le malaise qui a fini par se répandre dans l'Église réformée, tant en ce qui concerne les sacrements qu'en ce qui concerne le ministère, ne provient pas du fait que l'on n'a pas osé (par crainte de porter atteinte à l'unité du sacrifice du Christ) voir le ministère dans une perspective sacerdotale aussi, alors que la plénitude et la suffisance de la révélation par le Christ, ou sa

in membris» — réclamée depuis longtemps par les esprits les plus clairvoyants — ne tarda que trop à venir. Il fallut la contestation protestante pour en précipiter la venue.

35. J.-J. VON ALLMEN, *Le saint ministère, selon la conviction et la volonté des Réfomés du XVI^e^ siècle,* Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1968.

36. Sur «sacerdoce et ministère», voir les p. 55-64.

seigneurie souveraine, n'ont pas entraîné un refus parallèle de comprendre le saint ministère comme un ministère prophétique ou doctoral et comme un ministère pastoral[37].

De fait, un peu plus loin, dans sa conclusion, l'auteur se demande si, par la Constitution *Lumen gentium* de Vatican II, en précisant «la spécificité de l'épiscopat par rapport aux autres ministères», et surtout en rattachant «à l'apostolat plutôt qu'à la sacrificature» le ministère essentiel du Christ qui l'a institué, l'Église catholique romaine n'a pas répondu au souhait profond de ceux à qui l'on doit le ch. VIII de la «Confession helvétique postérieure»[38]. Il faut constater qu'en effet certaines confusions étaient évitables, à condition de ne pas réfléchir dans un climat de polémique. Quand, par exemple, l'auteur explique que «la doctrine réformée refuse résolument d'aborder la doctrine du ministère par le biais du sacerdoce», afin de ne pas admettre «l'opinion alors courante qui expliquait l'eucharistie comme une sorte de *re-sacrifice* du Christ offert par le prêtre en propitiation pour les vivants et pour les morts», car on porterait «atteinte à l'unicité et à la suffisance de la mort réconciliatrice du Christ»[39], on peut être stupéfait du contresens ainsi commis, car je n'ai pas l'impression que l'Église romaine ait jamais nié le principe posé par saint Paul: le Christ «est mort pour nos péchés une fois pour toutes» (*Rm 6,* 10, en mettant *hamartia* au pluriel; cf. *He 7,* 27).

À moins que certains théologiens de la décadence «nominaliste» (XV^e siècle) n'aient interprété en ce sens l'offrande de l'Eucharistie «pour les vivants et pour les morts»: ce texte de l'épître aux Hébreux est explicitement rappelé dans le chapitre du Concile de Trente sur le sacrifice de la Messe (22^e Session, ch. I; DZ-SCH, 1740). On regrette seulement que, dans un développement marqué par la controverse contre les protestants, le ch. 2 de la même Session, pour réaffirmer que «le sacrifice visible est propitiatoire pour les vivants et pour les morts» (DZ-SCH, 1743), exposé théologique qui commande le canon 3 (*ibid.,* 1753), n'ait pas suffisamment marqué *l'unité et l'identité absolue entre le sacrifice sanglant de la Croix et l'oblation non sanglante de la Messe.* Le texte dit bien que c'est «une seule et même victime» et que c'est «le même qui, s'étant offert alors sur la croix, offre maintenant par le ministère des prêtres» ce qu'il avait offert d'une façon sanglante une fois pour

37. *Ibid.,* p. 64.
38. *Ibid.,* p. 115.
39. *Ibid.,* p. 111.

toutes. Tout cela est juste, mais le recours aux catégories cultuelles des anciens sacrifices figuratifs, avec leur valeur propitiatoire, gêne plutôt la présentation de la mort du Christ comme sacrifice *dans sa spécificité,* qui échappe à ces anciennes catégories cultuelles (voir *He 10,* 5-17). Il aurait été préférable de dire que le Christ *rend présente son unique oblation de lui-même,* avec tous les aspects qu'elle comporta et tous les fruits qui en découlent, par le ministère de ceux qui, à la suite des Apôtres, célèbrent dans l'Église l'unique «Repas du Seigneur»[40]. Ce n'est pas là une correction du texte, c'est une simple explication de sa portée exacte. Le Concile Vatican II, dans la Constitution *Lumen gentium,* a pris suffisamment de recul avec l'esprit de controverse qui marqua les conciles du passé, pour donner sur ce point un exposé serein de la doctrine, puisé à toutes les sources de la Tradition apostolique (essentiellement, le Nouveau Testament) et de la tradition ecclésiastique. C'est ce qu'il reste à voir pour terminer cette courte enquête.

b. *La dimension sacerdotale du ministère.* — Le ministère épiscopal et presbytéral, solidement rattaché au ministère des Apôtres, à qui il doit sa fondation et dont il tire son sens, tient de lui — et du Christ derrière lui — ses trois dimensions: prophétique, sacerdotale et pastorale. Il n'a pas pour unique finalité l'annonce de la Parole de Dieu — de l'Évangile — dans l'Église, peuple de Dieu: c'est sa *dimension prophétique,* liée à l'une de ses fonctions essentielles, bien que la «prophétie» puisse aussi se manifester comme un charisme personnel alloué par pure grâce de Dieu à n'importe quel membre de l'Église; mais pour le ministère épiscopal et presbytéral, c'est un devoir pur et simple. De même, la conduite des Églises ou des communautés plus restreintes qui y sont rassemblées, sous la direction du Pasteur suprême (cf. *1 P 5,* 4), est une *fonction pastorale* qui demande prudence, persévérance et fidélité. Mais on ne peut pas oublier que, dès la première alliance, les fonctions

40. Insistons sur *l'unique Repas du Seigneur.* La célébration eucharistique n'en est pas une *réitération* effectuée par le prêtre. Un trait essentiel de son rituel le marque avec évidence. Au milieu de la prière faite par le célébrant au nom de l'assemblée, celui-ci s'efface soudain complètement derrière le Christ en proclamant *le récit* de la dernière Cène, où figurent les paroles consécratoires du Christ lui-même: c'est *le Christ* qui rend présent son unique repas, inauguré lors de la dernière Cène, mais repris avec un sens nouveau au cours des apparitions du Ressuscité, qui «rompt le pain» avec les siens. On ne met pas toujours assez en valeur la place essentielle de ce récit, présent comme tel au cœur de la célébration. Il manifeste la présence du Christ comme célébrant essentiel du Repas, qui nous dit lui-même: «Prenez et mangez, ceci est mon Corps», etc.

exercées par le sacerdoce répondaient à un but précis: *la sanctification du peuple de Dieu* par la transmission de sa bénédiction et le fonctionnement du culte. Il est entendu que, dans la personne du Christ, «livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification» (*Rm 4,* 24), les moyens destinés à la sanctification du peuple de Dieu ont complètement changé de forme. Mais deux problèmes restent nécessairement posés: d'une part, celui du pardon des péchés et de la réconciliation des pécheurs; d'autre part, celui de la communication visible de la grâce «sanctifiante» par le moyen des signes visibles qui en traduisent concrètement l'action invisible. Au sommet de ces moyens «sacramentaires» se trouve évidemment la participation des baptisés au «Repas du Seigneur».

On remarquera que le Concile de Trente, tout en construisant son exposé autour du sacrifice eucharistique, n'en avait pas moins lié l'un à l'autre deux «pouvoirs» donnés par le Sauveur à ses Apôtres et à leurs successeurs: «potestatem consecrandi, offerendi et ministrandi corpus et sanguinem eius, nec non et peccata dimittendi et retinendi» (DZ-SCH, 1764 — «le pouvoir de consacrer, d'offrir et de distribuer son corps et son sang, ...ainsi que le pouvoir de remettre et de retenir les péchés»). La Constitution *Lumen gentium,* 28, fournit à ce sujet un exposé plus étoffé, qui situe les ministères des évêques, des prêtres et des diacres dans le cadre du peuple de Dieu, dont elle souligne le «sacerdoce commun» (10) spécifiquement distinct du «sacerdoce ministériel et hiérarchique», les deux «participant de l'unique sacerdoce du Christ, chacun selon son mode propre» (10b). Ce ne sont pas deux «degrés de participation» de même nature et de même ordre. C'est pourquoi, comme on l'a vu en commençant, le vocabulaire sacerdotal n'était pas utilisé originairement pour désigner les fonctions ministérielles. Pour plus de précision, on dira que le «sacerdoce commun» désigne les baptisés en tant qu'ils sont conviés à «offrir leurs corps en victimes vivantes, saintes et agréables à Dieu» (*Rm 12,* 1) — ce qui englobe la vie de tous les jours —, tandis que le «sacerdoce ministériel» (épiscopal ou presbytéral) suppose l'appel spécial à exercer une charge au nom du Christ *(«in persona Christi»),* afin de manifester sacramentellement sa présence comme Parole sanctificatrice par les actes spécifiques de cette charge. À ce titre, on pourrait dire que le sacerdoce ministériel est d'ordre «fonctionnel», à condition de ne pas entendre par là que les détenteurs des ministères **exerceraient leur fonction par délégation du «peuple de Dieu» et**

en son nom[41], car on viderait alors les ministères en question de leur contenu et de leur sens, en oubliant qu'ils tiennent leur origine des Apôtres et que la triple fonction des Apôtres provient de la Parole fondatrice du Christ Jésus.

Cela dit, il faut remarquer que le Concile insiste sur le fait que la charge ministérielle conférée aux évêques (et après eux, aux prêtres) est essentiellement un «service» *(diakonia)* exercé au bénéfice du peuple de Dieu, soit pour la fonction d'enseignement (25), soit pour celle de la sanctification (26), soit pour celle du gouvernement (27). En ce qui concerne la sanctification, il est clair que la célébration eucharistique, le «mystère de la Cène du Seigneur», en est le centre et que tout le reste y est subordonné (cf. les détails du n° 26). On voit par là que le registre linguistique du sacerdoce ne peut prendre un sens exact pour l'Église que dans une théologie du ministère comprise en sa plénitude. Sous ce rapport, le mot «sacerdotal» est un des trois qualificatifs de «ministère», avec «prophétique» et «pastoral». On comprend alors que la célébration eucharistique y occupe une telle place. Voici ce que la Constitution de Vatican II dit des prêtres du «second ordre» (non-évêques):

> Participant, à leur niveau de ministère, de la charge de l'unique médiateur qui est le Christ (*1 Tm 2*, 5), ils annoncent à tous la parole de Dieu. C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence leur charge sacrée: là, agissant en nom et place du Christ, ils réunissent les demandes des fidèles au sacrifice de leur Chef, rendant présent et appliquant dans le sacrifice de la

41. C'est en comprenant le terme de cette façon que certains se refusent à l'emploi de l'expression «sacerdoce fonctionnel», parce qu'ils y soupçonnent l'infiltration d'une thèse protestante qui ne verrait dans le ministère qu'une fonction externe déléguée par la communauté ecclésiale à certains de ses membres. Il faut exclure ce sens impropre pour constater seulement une réalité essentielle: par le baptême, le Christ fait participer les membres de son Église à son propre sacerdoce royal, pour que leur existence soit offerte avec la sienne en vue de la gloire de Dieu le Père; mais par l'ordination, il confère aux ministres de son Église une fonction qui fait participer les actes effectués pour la remplir à sa propre activité prophétique, pastorale et sacerdotale. Il va de soi que ce don gratuit (= *kharisma*), non occasionnel mais constant, les marque dans leur être. (C'est à ce titre qu'on parle d'un «caractère».) Son but est de faire que leur activité ministérielle étende à tous les temps et tous les lieux l'activité prophétique, pastorale et sacerdotale du Christ lui-même, pour l'évangélisation, la régence et la sanctification des fidèles. Ce point mériterait une étude spéciale. On expliquerait alors comment la notion de «caractère», utilisée d'abord par Tertullien et employée abondamment par saint Augustin à propos du baptême qui imprime dans le chrétien la «marque» de Jésus Christ, peut être appliquée au sacrement de l'Ordre en un sens analogique (cf. Concile de Florence, Décret pour les Arméniens, DZ-SCH, 1313; Concile de Trente, DZ-SCH, 1767 et 1774). La marque permanente n'est pas du même ordre dans les deux cas.

> Messe, jusqu'à ce que le Seigneur vienne (*1 Co 11,* 26), l'unique sacrifice du Nouveau Testament, celui du Christ s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée (cf. *He 9,* 11-28) (28, in corp.).

La suite concerne immédiatement le *ministère de la réconciliation,* pour lequel on peut renvoyer à *2 Co 5,* 18, sans compter les paroles de Jésus aux Apôtres dans *Mt 18,* 18 et *Jn 20,* 23. Il est clair qu'en tout cela les prêtres ne sont jamais que des serviteurs du Seigneur Jésus, des instruments entre ses mains, des ministres de sa Parole active. L'objection protestante du XVI[e] siècle sur le retour aux «sacrificateurs» de l'Ancien Testament tombe d'elle-même.

Je ne suis cependant pas sûr que tous les membres des Églises réformées d'aujourd'hui soient prêts à entrer dans cette vue. Voici, par exemple, un texte du Pasteur J.-P. Monsarrat inséré dans un numéro spécial de *La foi aujourd'hui* consacré à l'Eucharistie[42]. Il explique à des lecteurs catholiques quelle est la foi des Protestants (du moins, celle du groupe auquel il appartient):

> La Cène n'est pas le point culminant du culte. C'est une action de grâces: Jésus ressuscité se donne à nous vivant. Certes, le pain et le vin ne deviennent pas le corps et le sang physiques du Christ: il n'y a pas de transformation de matière. (N.B. Je ne suis pas sûr que cette allusion à l'idée de «transsubstantiation» ne soit pas fondée sur un contresens pur et simple.) Mais il a bien «présence réelle» pendant le repas. Sur ce point, il n'y a pas de différence avec les catholiques. (Je pense que l'appréciation reste ambiguë: la suite va le montrer.) En revanche, la consécration du pain et du vin cesse une fois le repas terminé, l'assemblée étant la condition indispensable de l'eucharistie. Un prêtre célébrant seul n'a pas de sens pour nous. (N.B. Ce n'est pas inexact, mais pour d'autres raisons.) L'autre divergence porte sur l'idée de «sacrifice». *Nous faisons mémoire de la mort du Seigneur sans l'actualiser.* (N.B. Cette exclusion de toute référence à la glorification du Christ qui «consomme» son sacrifice, d'après *He 10,* et qui seule peut le rendre présent à tous les lieux et tous les temps, entraîne une conception du «mémorial» du Christ comme un simple «souvenir» de passé. Ce qui suit en découle logiquement:) ...Et le prêtre n'est pas celui en qui le Christ se manifeste pour s'offrir en sacrifice. (En quel sens? Celui d'une réitération impossible?)... N'importe qui peut présider l'eucharistie.

---

42. *La foi d'aujourd'hui,* numéro du 15 octobre 1989: le texte cité figure dans un «encadré» de la p. 13. Il s'agit de montrer quelle est, en face de la foi des catholiques, la foi des autres chrétiens. Le texte cité ici montre la difficulté du dialogue entre les confessions chrétiennes pour rétablir leur unité dans le Christ. Les problèmes essentiels doivent être examinés sur le fond. Il ne faut pas rêver **d'un œcuménisme au rabais.**

Je conclus que, s'il en est ainsi, aucun rapprochement des points de vue n'est possible, ni pour la pratique eucharistique, ni pour la compréhension des ministères. Je le regrette, car il faut reprendre à la base l'étude de tous ces points. Je n'ai fait ici que l'esquisser. On ne peut m'en demander davantage pour aujourd'hui.

F-75270 Paris Cedex 06 Pierre GRELOT
21, rue d'Assas

Sommaire. — Le N. T. n'emploie jamais le vocabulaire sacerdotal pour parler du ministère: sous ses désignations diverses, celui-ci n'est jamais désigné qu'en termes de «service». Il se différencie ainsi radicalement du sacerdoce juif et des sacerdoces païens. Le vocabulaire sacerdotal n'est alors appliqué qu'au Christ, dont le «souverain sacerdoce» est corrélatif à son offrande de lui-même en sacrifice pour notre salut (cf. épître aux Hébreux), et au «sacerdoce royal» qui définit la dignité du peuple chrétien, parce qu'il fait l'offrande de lui-même avec le Christ. Mais le parallèle entre les ministères du N. T. et les degrés du sacerdoce ancien conduisent, dès la fin du IIe s., à reprendre l'ancien vocabulaire pour le leur appliquer, parce que la liturgie eucharistique assure la présence de l'unique sacrifice du Christ dans l'Église. Il y a donc une dimension sacerdotale du ministère chez l'évêque et le prêtre, conjointement à ses dimensions prophétique et pastorale.