

# PROBLÈMES DE L'ŒCUMÉNISME

## **Sacerdoce ministériel et Ministère pastoral**

**d'après les livres symboliques luthériens\***

G. SIEGWALT (*luth.*)

1. Lorsqu'un théologien protestant doit aborder en commun avec un théologien catholique-romain une question théologique controversée et que le théologien catholique base son exposé sur les documents conciliaires de Vatican II, force lui est de choisir des textes qui ont, du côté protestant, une signification sinon égale, du moins, toutes proportions gardées, comparable. Quels sont ces textes ? Il ne peut y avoir aucune hésitation dans la réponse à cette question : ces textes sont les livres symboliques du XVI<sup>e</sup> siècle — il n'y a pas eu, pour nous, *d'aggiornamento* ecclésial depuis ! Nous nous référerons ici essentiellement aux livres symboliques luthériens, simplement pour une question de temps. Il apparaîtrait cependant, pour le sujet qui nous concerne, que les écrits symboliques réformés, s'ils étaient analysés à leur tour, présenteraient des affirmations substantiellement identiques, pour tout l'essentiel, à ce que disent les textes luthériens. La limitation à ces derniers n'a donc aucune signification étroitement confessionnaliste. Luthériens et Réformés se retrouveront dans les assertions de la *Confession' d'Augsbourg* (C. A.), de *l'Apologie de la Confession d'Augsbourg* (Apol.) et des autres documents qui font partie des écrits symboliques luthériens<sup>1</sup>. C'est dire que je présenterai ici la conception protestante du sujet donné en me basant sur les textes symboliques luthériens .

Les écrits ainsi caractérisés sont, d'une certaine manière, compa-

\* Texte, abrégé pour l'introduction et pour la conclusion, de l'exposé fait le 24 mai 1967, à la rencontre entre évêques et théologiens catholiques et pasteurs et théologiens protestants, après une conférence parallèle du R. P. Congar qui traitait le même sujet d'après les documents conciliaires de Vatican II.

1. On trouvera tous ces textes dans *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Göttingen, 5<sup>e</sup> éd. 1963.

rables aux textes dogmatiques catholiques en ce qu'ils jouissent, dans l'Église luthérienne, d'une autorité, qui dépasse tout autre texte « protestant » ; ils expriment en effet le consensus doctrinal qui a cours à l'intérieur de cette Église. À ce titre ils constituent, dans la succession des expressions anciennes de la foi (le symbole des apôtres et les symboles œcuméniques), la norme doctrinale dans cette Église. La même chose vaut pour les textes symboliques calvinistes et pour leur signification dans l'Église réformée ; tout ce qui est dit ici de l'Église luthérienne et des textes luthériens peut être transposé sans autre à l'Église réformée et à ses écrits symboliques.

Il faut cependant immédiatement préciser que les livres symboliques, luthériens ou réformés, ne sont que la norme *dérivée* de l'une ou l'autre Église de la Réforme. L'autorité doctrinale, en effet, des écrits symboliques du XVI<sup>e</sup> siècle, est subordonnée à l'Écriture Sainte (cf. *Formule de Concorde, Epitomè* 1-3; *Confession de La Rochelle*, art. v). Celle-ci est la *norma normans*, les textes symboliques dans la suite des symboles œcuméniques sont la *norma normata*. Il ne peut être question ici de confronter la conception protestante de la tradition qui apparaît dans cette subordination des écrits symboliques par rapport à l'Écriture, avec la conception catholique qui place l'Écriture et la tradition sur le même plan (cf. *Dei Verbum*, ch. II). Mais il apparaît que les textes protestants, luthériens ou réformés, n'érigent pas la prétention d'être, eux, la norme absolue.

Cela signifie que si, dans cet exposé, nous nous référons à ces textes, cette référence n'est pas dernière et que nous devons obligatoirement, si tant est que nous voulons être plus que des historiens, aller au-delà des textes du XVI<sup>e</sup> siècle, à l'Écriture elle-même. L'exposition de ce que les livres symboliques affirment à propos de notre question ne peut être que l'introduction à une présentation des données bibliques sur notre sujet. On peut même dire qu'on aurait pu se passer, à la limite, d'un recours aux textes du XVI<sup>e</sup> siècle pour se baser uniquement sur l'Écriture. Ç'aurait cependant été faire abstraction d'une signification de la tradition que, du côté protestant, nous redécouvrons actuellement et qui consiste dans le fait que l'Église est une réalité historique, une réalité qui devient, qui croît dans l'histoire. Il en est ainsi aussi des Églises protestantes : nous ne pouvons croître vers une plus grande plénitude dans la vérité qu'à partir de ce que nous sommes ; autrement nous improvisons, et l'improvisation est bien le vice protestant par excellence, même si on le qualifie de vertu charismatique. La spontanéité charismatique est édifiante dans le sens de l'édification de l'Église là où elle s'intègre à l'Église ; autrement elle est une puissance de dissolution. À cause du caractère historique de l'Église, y compris des Églises de la Réforme, la référence à ce que nous sommes, conformément à nos textes symboliques, est nécessaire dans un premier temps. Mais parce que l'Église, à toute époque de l'histoire, doit se repenser elle-même à la

lumière de l'Écriture, nous devons passer des textes du XVI<sup>e</sup> siècle aux textes scripturaires. C'est là la chance du dialogue que nous voulons avoir ici, les uns avec les autres, entre catholiques et protestants. Nous ne sommes pas sans savoir que les textes de Vatican II, en particulier celui sur l'Église (*Lumen Gentium*) nous posent, à nous protestants, à notre ecclésiologie, des questions importantes, parce que ces textes sont imprégnés de substance biblique et présentent pour une large part une ecclésiologie biblique. Les Églises de la Réforme se laisseront-elles réformer dans leur ecclésiologie par l'ecclésiologie de Vatican II dans la mesure où elle s'impose à nous comme biblique ? Il est en effet indéniable que l'ecclésiologie protestante — sans doute faut-il d'ailleurs parler ici au pluriel des ecclésiologies protestantes — comporte, comme nous le verrons à propos des textes luthériens, une réduction de l'ecclésiologie biblique. Par ailleurs, le dialogue peut aussi être enrichissant, sans doute, pour les catholiques, car on sait la part, au Concile, du renouveau biblique qui n'a pas de limites confessionnelles mais qui est largement redevable à l'exégèse dite protestante. Le dialogue peut et doit donc se faire, à partir de nos textes dogmatiques respectifs, sur la base de l'Écriture Sainte. Nous avons à nous aider les uns les autres à croître vers une plénitude dans la vérité toujours plus grande.

Ainsi est donné le plan de cet exposé qui doit traiter le sujet : Sacerdoce ministériel et ministère pastoral.

— Dans une première partie, la question sera envisagée à partir des textes symboliques luthériens tels qu'ils ont été définis ;

— dans une deuxième partie, j'esquisserai la conception biblique ;

— dans une troisième et dernière partie, qui sera plutôt une conclusion, il s'agira d'éclairer l'ecclésiologie luthérienne du XVI<sup>e</sup> siècle concernant notre sujet à la lumière de la conception biblique, comme il s'agira d'éclairer à la lumière de cette dernière l'ecclésiologie catholique de Vatican II, à propos de la question traitée.

Il va de soi que, dans le temps dont nous disposons, nous ne pourrons donner plus qu'une simple esquisse de cet immense sujet. Seuls les points essentiels seront présentés, et encore de façon nécessairement sommaire.

2. Avant de passer à la première partie et d'entrer dans le vif du sujet, il faut encore dire un mot sur la manière dont je comprends le sujet posé : Sacerdoce ministériel et ministère pastoral. J'ai failli, un instant, le concevoir dans un sens large, et on aurait indubitablement pu le comprendre ainsi : par sacerdoce ministériel on aurait pu entendre le sacerdoce (tel qu'il est compris dans l'Église catholique) dans sa constitution hiérarchique, c'est-à-dire l'épiscopat, les évêques

étant considérés dans un premier sens comme les successeurs des apôtres (cf. *Lumen Gentium*, ch. III ; *Presbyterorum ordinis* : décret sur le ministère et la vie des prêtres, ch. I). Les prêtres, en effet, sont « établis dans l'ordre du presbytérat pour être les coopérateurs de l'ordre épiscopal dans l'accomplissement de la mission qui lui a été confiée par le Christ » (*Presb. Ord.*, ch. I) ; en d'autres termes, ils représentent l'évêque localement, « la fonction ministérielle de ce dernier est transmise par lui aux prêtres à un degré subordonné » (*ibid.*). Notre sujet aurait alors été : Sacerdoce ministériel hiérarchique et ministère pastoral, ou encore Épiscopat et presbytérat d'un côté, ministère pastoral de l'autre. Sans aucun doute, c'est là une question importante, l'ecclésiologie protestante traditionnelle identifiant pratiquement l'épiscopat avec le presbytérat et faisant du pasteur l'episcopos : le congrégationalisme, c'est-à-dire la conception selon laquelle la paroisse locale est autonome, est la tentation inhérente à une telle confusion, et il n'est habituellement tempéré dans le protestantisme — je me limite à la France — que par une structure synodale de l'Église supra-locale, régionale ou nationale. Or, un peu partout aujourd'hui, la question de l'épiscopat ou de ce qu'on peut appeler le ministère d'unité est reposée dans le protestantisme et on ne peut que souhaiter qu'elle soit élucidée par une confrontation véritable avec la conception catholique. La même compréhension du sujet sur le rapport entre le sacerdoce ministériel hiérarchique et le ministère pastoral aurait été intéressante, dans le sens inverse, par l'éclairage qu'elle aurait permis de jeter, à partir d'une réflexion commençant avec le ministère pastoral tel qu'il est compris du côté protestant, sur la constitution hiérarchique de l'Église. Peut-être que cette question qu'on pourrait formuler simplement : Ministère épiscopal et ministère pastoral, sera abordée à une autre occasion. Je ne l'ai signalée que pour dire que je l'exclus du sujet proposé. — Cette limitation n'est pas arbitraire, puisqu'en fait, la compréhension mentionnée du sujet néglige un terme qui pourtant est décisif : celui de *sacerdoce*. C'est à partir de ce terme que notre sujet veut être compris. Il ne propose pas — en tout cas pas premièrement — de réfléchir sur le rapport entre le ministère d'unité supra-local (l'épiscopat) et le ministère pastoral local, mais il invite à réfléchir sur le ministère du prêtre catholique avec sa prétention d'être, non pas simplement un ministère spécial et même, au plan local, le ministère spécial par excellence, mais ministère sacerdotal au sens de sacrificiel ; cette réflexion doit être faite en confrontant le sacerdoce ministériel du prêtre catholique avec le ministère pastoral tel qu'il est compris du côté protestant. Il a déjà été dit que cette confrontation sera menée sur la base de l'Écriture Sainte ; en d'autres termes elle aura pour but de nous faire croître dans la vérité et donc dans la plénitude.

Circonscrivons encore le sujet afin de savoir avec quelles questions aborder les textes du XVI<sup>e</sup> siècle et par-delà eux l'Écriture, et quelles questions pourront être laissées de côté. Si on parle de *sacerdoce spécial*, il faut nécessairement définir ce dernier par rapport au *sacerdoce universel* et montrer quelle lumière l'un jette sur l'autre. Il faudra en particulier considérer la notion de *sacrifice*, le sacerdoce se définissant par le sacrifice, et dire dans quel sens cette notion de sacrifice est entendue à propos du sacerdoce universel et dans quel sens elle est employée à propos du sacerdoce spécial ou ministériel ; ici apparaîtra alors la question de *l'ordination* ou du *sacrement de l'ordre*. Il sera nécessaire, aussi, d'exposer le sens du terme « *ministère* » par quoi est désigné un ou le ministère dans l'Église, non le ministère de l'Église, de dire ce qu'il faut entendre par ministère *pastoral* et de définir ce dernier par rapport au troupeau, ou, ce qui dans notre contexte est la même chose, par rapport au sacerdoce universel. Cela fait, on pourra situer critiquement le sacerdoce ministériel et le ministère pastoral l'un par rapport à l'autre. Voilà les questions impliquées dans notre sujet. Il ne sera pas nécessaire de parler des ministères autres que le ministère pastoral, encore qu'il faut savoir qu'il y a d'autres ministères que celui-là dans l'Église et que ces ministères participent tous, d'une manière qu'il serait important de préciser, au ministère pastoral. Mais envisager cette question nous mènerait trop loin ; du reste, il ne s'agit pas là, me semble-t-il, d'une question qui fait véritablement problème entre catholiques et protestants,

I. *Conception protestante du sacerdoce et du ministère, d'après les textes symbolique luthériens du XVI<sup>e</sup> siècle.*

Les textes symboliques soumettent la conception catholique romaine du sacerdoce ministériel du prêtre à une sévère critique, tant à cause du caractère sacerdotal particulier attribué au ministère du prêtre par le sacrement de l'ordre, qu'à cause du sens sacrificiel de la messe, ce dernier conférant au prêtre précisément son caractère sacerdotal. C'est en liaison avec la messe que se définit le caractère sacerdotal du prêtre, c'est donc en liaison avec la messe qu'il est réfuté.

Apol., art. XIII sur les sacrements (7) : « Par sacerdoce ou sacrement de l'ordre les adversaires (catholiques) n'entendent pas le ministère de la Parole et de l'administration des sacrements, mais le ministère du prêtre qui doit sacrifier, Comme s'il était nécessaire qu'il y ait dans le Nouveau Testament un sacerdoce semblable au sacerdoce lévitique, qui sacrifie pour le peuple et qui lui obtienne la rémission des péchés. Quant à nous, nous enseignons que l'unique sacrifice du Christ sur la croix a satisfait pour les péchés du monde entier et qu'il n'est point besoin d'un autre sacrifice. » L'art. XXIV de la C.A. sur la messe précise (21-22) : « Nous condamnons l'erreur

qui consiste à enseigner que Notre Seigneur Jésus-Christ, par sa mort, n'a expié que le péché originel, et qu'il a institué la messe comme sacrifice pour les autres péchés. Il aurait ainsi fait de la messe un sacrifice pour les vivants et les morts, destiné à ôter les péchés et à réconcilier Dieu. » La théologie catholique de la messe est une atteinte à la seule médiation et prêtrise de Jésus-Christ. Les textes symboliques citent, à propos du culte des saints — mais cela vaut également à propos de la messe — 1 Timothée 2, 5 : « Car il y a un seul médiateur entre Dieu et les hommes, Jésus-Christ. » Et l'art. XXI de la C. A. sur le culte des saints ajoute (2) : « C'est lui l'unique Sauveur, l'unique souverain sacrificateur, propitiatoire et avocat devant Dieu. » Il ne peut donc être question que dans la messe il y ait un acte sacrificiel au sens du sacrifice propitiatoire. L'appui que la conception catholique croit trouver dans Hébr. 5, 1 est expressément récusé ; ce verset dit : « Tout souverain sacrificateur pris du milieu des hommes est établi pour les hommes dans le service de Dieu, afin de présenter des offrandes et des sacrifices pour les péchés » (Apol., art. XXIV, 52). Or, est-il affirmé (ibid., 53 ss) — et l'argument est exégétiquement inattaquable — l'épître aux Hébreux parle ici du sacerdoce lévitique : les sacrifices que celui-ci offrait ne méritaient pas la rémission des péchés devant Dieu, ils n'étaient autre chose qu'une image du sacrifice du Christ qui est le seul vrai sacrifice propitiatoire. Du reste, le sacrifice du Christ met fin au sacerdoce lévitique ; dans la nouvelle alliance, il n'y a plus de sacerdoce spécial ou ministériel si on entend par là un sacerdoce qui offre un sacrifice propitiatoire à Dieu, même si ce sacrifice est le Christ lui-même. Un tel sacrifice propitiatoire n'est plus à offrir à Dieu, le Christ l'a offert une fois pour toutes en s'offrant lui-même. Cependant, le rejet du caractère sacrificiel (au sens du sacrifice propitiatoire) de la messe n'implique en aucune manière que la messe (les textes luthériens emploient ce mot aussi pour désigner la Sainte Cène telle qu'elle est comprise par les protestants) ne serait pas sacrement ; de plus, tout caractère sacrificiel n'est pas dénié à l'eucharistie. À la suite de saint Thomas qui distinguait entre *sacramentum* et *sacrificium*, nos textes affirment, d'une part que la messe (l'eucharistie) est un *sacrement* : « Le sacrement est une cérémonie ou un signe extérieur ou une oeuvre, dans laquelle Dieu nous donne ce que la promesse divine, jointe à la cérémonie, promet » ; ce qui est donné dans l'eucharistie, c'est le pardon des péchés, selon la parole du Christ que son corps et son sang sont offerts pour la rémission des péchés. Mais d'autre part, la messe est aussi un *sacrifice* : « Le sacrifice est une cérémonie ou une oeuvre que nous rendons à Dieu afin de l'honorer par là » (Apol., art. XXIV, 17-18). Cependant, deux sortes de sacrifices sont distinguées ici : le sacrifice propitiatoire et le sacrifice de louange (*sacrificium eucharisticum*). La messe n'est pas un sacrifice propitiatoire, mais un

sacrifice de louange. Certes, elle n'est pas seule à être cela, puisque toute la vie du chrétien doit être sacrifice de louange. L'offrande (*oblatio*) ou le sacrifice de louange, « ce sont tous ces sacrifices spirituels par lesquels le nom de Dieu est magnifié, à savoir la foi, la prière, la prédication de l'évangile, la confession de la foi » (Apol., art. XXIV, 33) ; ailleurs il est ajouté que la souffrance (il s'agit de la souffrance acceptée dans le Christ) et les bonnes œuvres font partie du sacrifice de louange (ibid., 25, 67). Ce sont là, selon nos textes, les sacrifices spirituels par lesquels 1 Pierre 2 définit le sacerdoce qu'est le peuple de Dieu : « Vous êtes un saint sacerdoce, afin d'offrir des sacrifices spirituels agréables à Dieu par Jésus-Christ » (ibid., 25-26). L'eucharistie, selon son nom déjà, est elle-même sacrifice de louange, dans un sens éminent. Car ici le sacrifice de louange de toute la vie est directement branché sur le sacrifice propitiatoire du Christ, et ce dernier est commémoré dans une action cultuelle de l'Église qui est précisément un sacrifice de louange. La messe, l'eucharistie, est « memoriale mortis Christi », et la commémoration de la mort du Christ, l'anamnèse, est, dans l'unité de toute la cérémonie ou célébration eucharistique, le *sacrificium*, c'est-à-dire le sacrifice de louange<sup>2</sup> (ibid., 38). La communauté eucharistique loue Dieu pour le sacrifice propitiatoire du Christ, et dans ce sacrifice de louange — dont l'agent est le Saint-Esprit — elle participe à ce sacrifice qui, dans cette eucharistie, est précisément représenté (rendu présent), actualisé. Le sacrifice de louange rendu dans la messe pour le sacrifice propitiatoire du Christ contient l'offrande de soi de la communauté eucharistique : elle se donne elle-même à Dieu par Christ, dans cette louange pour son sacrifice propitiatoire. Le sacrifice quotidien (*juge sacrificium*), c'est ce culte spirituel et ce sacrifice du cœur, c'est-à-dire ce don de soi compris comme sacrifice de louange (ibid., 39) et ce sacrifice quotidien peut impliquer, mais ne le fait pas nécessairement, la célébration quotidienne de la messe (ibid., 35). Par ce sacrifice de louange de la messe et le sacrifice de louange de la vie, l'Église et le chrétien participent au sacrifice propitiatoire du Christ, dans les deux sens de vivre de ce sacrifice et de vivre dans l'esprit de ce sacrifice en s'offrant eux-mêmes avec et en Christ, en son sacrifice propitiatoire. Ce dernier sens est cependant à peine esquissé et c'est là un point où la conception du XVI<sup>e</sup> siècle devra être approfondie ; nous y reviendrons dans la deuxième partie.

Ainsi « la messe n'est pas un sacrifice propitiatoire offert pour d'autres, qu'ils soient vivants ou morts, en vue d'ôter leurs péchés ». Elle n'agit donc pas *ex opere operato*, mais « elle est destinée à être une communion où le prêtre et les autres reçoivent le sacrement cha-

2. Cf. à ce propos R. PRENTER, *Sacerdoce et ministères*, in *Positions luthériennes*, 1962, n° 2. pp. 98-100.

cun pour soi-même », par la foi (C. A., art. XXIV, 34).

Aussi, puisque la messe n'a pas de caractère sacrificiel propitiatoire, le prêtre n'est pas sacrificateur au sens lévitique : il n'offre pas de sacrifice pour obtenir la rémission des péchés. Il n'y a donc pas, au sens propre, de sacerdoce ministériel, de prêtrise. Il y a un peuple de prêtres — le sacerdoce universel des chrétiens — qui offre des sacrifices spirituels, des sacrifices de louange à Dieu. Les textes reconnaissent cependant clairement qu'il y a un ministère particulier dans l'Église, ministère qui est inadéquatement caractérisé comme un sacerdoce, et qu'il nous faut maintenant définir dans son rapport au sacerdoce universel.

Ce ministère spécial dans l'Église est le ministère de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements. C'est lui le ministère pastoral — ou ce qui est la même chose pour nos textes : le ministère épiscopal ; pasteur et évêque sont en effet expressément identifiés (C. A., art. XXVIII sur le pouvoir des évêques ; cf. aussi *Tractatus de potestate papae* de 1537, de Mélanchton comme C.A. et Apol. et considéré par lui comme un appendice à la C.A., 61 ss). Sa spécificité consiste dans le pouvoir des clés ; celui-ci est défini comme se réalisant premièrement dans la prédication de l'évangile et l'administration des sacrements. « Le pouvoir des clés ou le pouvoir des évêques est, d'après l'évangile, le pouvoir et le commandement donnés par Dieu de prêcher l'évangile, de pardonner ou de retenir les péchés et d'administrer les sacrements » (C. A., art. XXVIII, 5). L'Apol. précise quelque peu en distinguant avec la tradition entre la *potestas ordinis* et la *potestas jurisdictionis*. La *potestas ordinis* se réalise dans la prédication et la distribution des sacrements, la *potestas jurisdictionis* est une puissance de juridiction spirituelle et elle consiste dans le pouvoir d'excommunier de la communauté les pécheurs publics et impénitents et de les réintégrer à la communauté là où ils se repentent, en leur donnant l'absolution (Apol., art. XXVIII, 12 s). Ce pouvoir, et donc fondamentalement le ministère de la prédication et de l'administration des sacrements, est, en tant que tel, de droit divin (C. A., art XXVIII, 20) ou institué par Dieu (C. A. art. V). Que faut-il entendre par là ? Ce ministère est fondé sur l'apostolat, c'est-à-dire sur la vocation et l'envoi des apôtres. Les textes citent à ce propos principalement deux paroles du Christ adressées aux disciples, Jean 20, 21 : « De même que le Père m'a envoyé, je vous envoie », et Luc 10, 16 : « Qui vous écoute, m'écoute » (C. A., art. XXVIII, 22 ; Apol., art. XXVIII, 18 ; *Tractatus*, 31), mais aussi Matthieu 18 (*Tractatus*, 31) et Matthieu 16 : « Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église » (*Tractatus*, 22 ss), cette dernière parole étant interprétée à la lumière de Matthieu 18, 18 et de Jean 20, 21-23 comme s'appliquant à tous les apôtres et même, comme nous le verrons encore, à toute l'Église. L'autorité qui est conférée par le Christ aux apôtres est aussi conférée



à travers eux à ceux qui sont leurs successeurs, les pasteurs ou évêques. Les textes reconnaissent indubitablement à ce ministère, si tant est qu'il est fidèle, c'est-à-dire s'il est bien ministère de la prédication de la Parole de Dieu et de l'administration des sacrements, un caractère sacramentel, encore qu'ils restent réservés quant à la question de savoir si on peut parler d'un sacrement de l'ordre. À ce propos, on peut citer Apol., art. XIII sur les sacrements (11-12) : « Si on entend par sacrement de l'ordre (*ordo*) le *ministerium verbi*, il n'y a pas d'obstacle à appeler l'ordination un sacrement. Car le ministère de la Parole a son mandat de Dieu et a de magnifiques promesses... Si on comprend cela par ordre, nous pouvons à la rigueur appeler l'imposition des mains ou l'ordination un sacrement. » La réserve qui apparaît dans ces phrases quant à la question de savoir si l'ordination est un sacrement, tient uniquement à l'absence d'un signe extérieur lié par le Christ lui-même à l'ordre et à la promesse qu'il adresse aux apôtres. La définition du sacrement est en effet la suivante : « il est un signe extérieur ou un rite ordonné par Dieu et auquel est lié une promesse » (Apol., art. XIII, 3). Or, si l'imposition des mains est pratiquée dès la première chrétienté, elle ne repose pas expressément sur un ordre du Christ, mais relève de la tradition de l'Église néo-testamentaire déjà. L'argumentation est assez spécieuse, quoique typiquement protestante. Il ne fait aucun doute que pour nos textes l'ordination est fondamentalement un sacrement, même si à cause d'un vice de forme on hésite à l'appeler ainsi. Mais plus importante que la question de l'ordination elle-même est celle de la réalité de ce ministère, et celui-ci doit être caractérisé de sacramentel, car par ce ministère c'est Dieu qui agit et qui actualise son salut pour les hommes ; cf. C.A., art. V : « *Ut hanc fidem consequamur* (il s'agit de la foi justificante), *institutum est ministerium docendi evangelii et porrigendi sacramenta. Nam per verbum et sacramenta tamquam per instrumenta donatur spiritus sanctus, qui fidem efficit, ubi et quando visum est Deo, in his qui audiunt evangelium...* » Le ministère de la prédication et de l'administration des sacrements apparaît nettement comme le moyen par lequel Dieu en Christ est agissant par le Saint-Esprit de manière salvatrice, puisque par lui l'œuvre du Christ est actualisée.

Il se pose alors la question du rapport entre le ministère pastoral ainsi défini et l'Église en tant qu'elle est le sacerdoce royal (1 Pierre 2). À ce sujet, le *Tractatus de potestate papae* semble faire dériver à première vue le ministère pastoral entièrement du sacerdoce universel et se mettre en contradiction avec le point de vue présenté jusqu'ici selon lequel le ministère pastoral dérive immédiatement de Dieu, étant institué par lui. Nous lisons en effet ici que le pouvoir des clés est donné non seulement à Pierre et à tous les apôtres, mais à toute l'Église (24 : « *Claves non ad personam unius certi hominis, sed ad*

*ecclesiam pertinent.* ») C'est là le ministère de l'Église, et les apôtres et leurs successeurs n'ont ce ministère qu'au sein de ce même ministère en tant qu'il est celui de toute l'Église. Cela signifie que l'Église est juge du ministère en tant qu'exercé par les évêques ou pasteurs ; l'Église qui est juge, c'est l'Église en tant qu'elle est fondée sur la confession de Pierre : « Tu es le Christ. » De par cette confession de l'Église qui résume tout ce qui fait d'elle un sacerdoce royal, l'Église détient le pouvoir des clés tel qu'il a été défini, et cela veut dire aussi : là où ce pouvoir des clés est mal exercé par les évêques ou pasteurs, l'Église se substitue à eux pour l'exercer à leur place. Elle le fera en ordonnant elle-même des évêques ou pasteurs fidèles à l'évangile ; cf. *Tractatus*, 66 ss : « Lorsque les évêques (= les pasteurs) ordinaires sont des ennemis de l'évangile et ne veulent pas ordonner des personnes capables, il appartient à l'Église d'ordonner au ministère, car là où est l'Église, là l'évangile doit aussi être annoncé. C'est pourquoi l'Église a le *jus vocandi, eligendi et ordinandi ministros*. Ce droit est un don qui a été donné à l'Église par Dieu, et nulle autorité humaine ne peut le ravir à l'Église... Il s'ensuit que là où il y a la (ou une) vraie Église, là il y a aussi le droit d'élire et d'ordonner des ministres, de même qu'en cas de nécessité un laïc peut absoudre un autre et peut devenir ministre ou pasteur de l'autre. » Le *Tractatus* se réfère à ce propos à la pratique ancienne où la communauté choisissait ou élisait les pasteurs ou évêques et où l'évêque du lieu ou de la région ne faisait que confirmer l'élu en lui imposant les mains ; l'ordination n'était alors que la confirmation par l'évêque institué (c'est-à-dire par l'évêque déjà en place) du choix fait par la communauté (70). Si donc le *jus vocandi* etc., appartient à l'Église, il en découle que, comme dit C, A., art XIV, « nul ne doit publiquement enseigner ou prêcher ni administrer les sacrements sans une vocation régulière (*nisi rite vocatus*). » Du fait que le ministère ecclésiastique est confié à tous les croyants, son exercice n'est pas livré à la bonne volonté de chacun<sup>3</sup>. Au contraire, l'exercice public du ministère est lié à la vocation par l'assemblée des croyants. Le rapport entre le sacerdoce universel et le ministère pastoral peut être ainsi défini : le *ministerium verbi* est dans l'Église au service du sacerdoce royal de tous les chrétiens, c'est-à-dire de l'Église dans sa totalité. Le *jus vocandi* qui est celui de l'Église, elle l'exerce afin que par ce ministère pastoral elle devienne elle-même, à savoir Église de Jésus-Christ. Est-ce à dire que le ministère pastoral émane de la communauté ? Certes non, car comme nous l'avons vu, c'est Dieu qui a institué ce ministère par l'ordre et la promesse du Christ. Il n'est pas possible de dégrader le ministère pastoral par rapport au sacerdoce

3. Cf. pour la fin de ce chapitre E. SCHLINK. *Theologie der lutherischen Bekenntnisschriften*, rééd. Berlin, 1954, pp. 201-204.

royal constitué par toute l'Église, comme si ce dernier seulement était d'institution divine immédiate, tandis que le ministère pastoral serait simplement une institution humaine, une institution ecclésiastique. Il n'y a pas de délégation de pouvoir par la communauté au pasteur. « L'Église ne délègue pas à quelques-uns de ses membres le ministère de la prédication de l'évangile et de l'administration des sacrements qui est le sien, mais elle appelle quelques-uns de ses membres dans ce ministère institué par Dieu. L'autorité du ministère n'est donc pas celle que la communauté lui reconnaît, mais celle de Dieu » (Schlink). Le pasteur appelé à son ministère par l'Église, « n'est pas un membre de l'Église qu'elle a chargé d'un ministère spécial, mais par son ministère il est placé *vis-à-vis* de l'Église comme représentant de Dieu » (id.). Le Seigneur de l'Église et le Seigneur du ministère pastoral, c'est également Jésus-Christ.

## II. Conception biblique du sacerdoce.

Il n'est pas possible de reprendre l'ensemble des points abordés dans la précédente partie pour vérifier leur conformité biblique. Nous devrions pour cela en partie nous répéter, car l'évidence exégétique confirmerait beaucoup des affirmations faites ; nous devrions ici et là apporter des nuances, mais cela ne ferait pas avancer le débat. Nous devrions dire beaucoup de choses nouvelles, en particulier sur *les* ministères et les charismes, mais ces questions nous feraient sortir du sujet tel que nous l'avons limité au départ.

Beaucoup plus profitable que tout cela est de nous poser la question, à la lumière de l'Écriture Sainte : le témoignage des livres symboliques du XVI<sup>e</sup> s., leur témoignage positif sur le ministère pastoral et son rapport au sacerdoce universel des chrétiens, leur rejet aussi du sacerdoce sacrificiel nous ont-ils fait saisir la plénitude de ce que l'Écriture et en particulier le Nouveau Testament entendent par « *sacerdoce* » ? Les textes que nous avons brièvement analysés montrent bien — et le Nouveau Testament ne viendrait que les confirmer en cela — qu'il n'y a pas de sacerdoce qui offre des sacrifices propitiatoires à Dieu ; la théologie catholique de la messe reste, à ce propos, un obstacle insurmontable, à moins d'une interprétation biblique de la *repraesentatio* du sacrifice propitiatoire du Christ dans l'eucharistie : cette *repraesentatio* n'est pas le fait du prêtre, mais celui du Christ lui-même qui, dans cette commémoration de son sacrifice propitiatoire par la communauté, actualise par le Saint-Esprit ce sacrifice en attribuant ses effets à la communauté ; le prêtre est celui qui, envoyé par le Christ dans le Saint-Esprit dans la continuité des premiers apôtres, annonce l'évangile et administre les sacrements, c'est-à-dire commémore publiquement avec la commu-

nauté et pour elle et avec elle pour tous les hommes la mort propitiatoire du Christ qu'il n'actualise pas lui-même, mais que le Christ qui l'a envoyé dans le Saint-Esprit actualise par lui dans l'unité de la Communauté, non en répétant son sacrifice, mais en le rendant présent dans son efficace. Quoiqu'il en soit de cette question que nous ne pouvons approfondir ici, le rejet du caractère sacrificiel propitiatoire de la messe — rejet qui me semble bibliquement justifié — n'a-t-il pas amené la Réforme telle qu'elle nous est apparue, à négliger ce que je n'hésiterai pas à appeler le caractère sacrificiel propitiatoire du sacerdoce de l'Église entière à la suite de celui du Christ ? Car si le caractère sacrificiel propitiatoire de la messe doit être rejeté dans le sens qui lui est donné par la théologie catholique (c'est-à-dire dans le sens d'une répétition du sacrifice du Christ par le prêtre), la question se pose de savoir si l'Église en tant que sacerdoce royal, en tant qu'elle présente des sacrifices spirituels à Dieu, n'a pas, à la suite du Christ et dans l'unité du sacrifice propitiatoire du Christ, une qualité propitiatoire (cf. par ex. 2 Cor. 2, 14-15 où il est dit : « Nous sommes pour Dieu la bonne odeur de Christ, parmi ceux qui sont sauvés et parmi ceux qui périssent »). Cette question dépasse celle du sacerdoce ministériel ou du ministère pastoral, puisqu'elle concerne l'Église en tant que telle. Mais peut-être qu'une réflexion biblique sur ce qu'est le sacerdoce, le sacerdoce de l'Église, jettera-t-elle quelque lumière aussi sur ce qui me semble bien devoir être appelé le caractère sacerdotal du ministère pastoral. — Peut-être faut-il que je précise ici que si la 1<sup>re</sup> partie de cet exposé présentait ce qui constitue le consensus officiel de l'Église luthérienne et sans doute le consensus communément protestant au sens que j'ai dit, dans cette 2<sup>e</sup> partie il est possible que je sois amené à présenter non pas des idées personnelles — celles-ci n'ont aucun droit de cité ici —, mais des points de vue bibliques qui certes ne sont guère nouveaux en théologie protestante, mais qui y sont, me semble-t-il, souvent négligés.

Il s'agit donc de voir ici quelle est la signification du mot « sacerdoce » appliqué à l'Église. Pour cela, du fait que le sacerdoce de l'Église n'est que par son rapport au sacerdoce du Christ, la première question est de savoir ce en quoi consiste le sacerdoce du Christ. Or, il faut noter ici que pour répondre à cette question, il faut faire intervenir les trois notions bibliques suivantes, quels que soient les termes bibliques pour les exprimer : celles de substitution, de sacrifice et de médiation.

Nous ne pouvons pas développer ces notions dans le sens qu'elles ont en rapport avec le Christ ; d'ailleurs dans ce sens nous sommes habitués à les manier. Le texte fondamental à propos de la *substitution*, c'est Ésaïe 53. Jésus rapporte ce texte explicitement à lui-même quand il dit, selon Marc 10, 45 : « Le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en

rançon pour beaucoup. » Jésus est le Serviteur Souffrant, en lui se produit la substitution. Cela résulte déjà de la parole de Jean-Baptiste : « Voici l'agneau de Dieu qui ôte (porte) le péché du monde. » Toute l'histoire de la passion de Jésus est placée dans cette optique. Qu'il suffise de rappeler ici l'insistance de Jésus, lors de l'institution de la Sainte Cène, sur le « *pro vobis* » : « Ceci est mon corps donné pour vous. Ceci est mon sang répandu pour beaucoup. »

Jésus prend notre place, en s'offrant comme *sacrifice*. On sait l'ampleur de ce thème dans l'épître aux Hébreux, mais il est aussi présent dans les Romains par exemple. Ce sacrifice est propitiatoire. Jésus, en se substituant à nous, expie pour nos fautes et nous rend Dieu propice.

En cela il est le *médiateur* entre Dieu et les hommes.

Jésus est grand prêtre en se substituant à nous, en s'offrant comme sacrifice, en étant médiateur.

Or, ce qui importe ici, c'est qu'il est aussi question de *substitution* en rapport avec l'Église. Il s'agit d'une substitution que l'Église vit à la suite de celle du Christ, dans l'unité de la substitution du Christ, sur la base de cette substitution. La substitution de Jésus a été accomplie une fois pour toutes ; elle est le fondement sur lequel repose la communauté chrétienne. Appliquée à l'Église, la substitution exprime le fait qu'ici, dans l'Église, la substitution opérée par Jésus réalise ses fruits et qu'ici des hommes sont amenés, à la suite de la substitution de Jésus et sur sa base, à vivre eux-mêmes la substitution. La substitution de Jésus, là où elle se réalise dans ses effets dans les hommes, les rend tels qu'ils pratiquent eux-mêmes la substitution. L'Église, en vivant de la substitution du Christ, l'actualise, la représente et d'une certaine manière l'accomplit vis-à-vis de l'humanité. C'est dire que la substitution du Christ se réalise au bénéfice de l'humanité par la substitution de la communauté chrétienne, par laquelle celle-ci vit la substitution du Christ, l'actualise, la représente pour l'humanité entière.

Nous avons cité, à propos de la substitution de Jésus, Ésaïe 53 et Jean 1, 29 : « Il a porté nos maladies » et « Voici l'agneau de Dieu qui ôte (ou porte) le péché du monde ». La substitution de l'Église consiste aussi dans le fait de porter les poids des autres, cf. Galates 6, 2 : « Portez les fardeaux les uns des autres, c'est ainsi que vous accomplirez la loi du Christ. » C'est dire qu'amour et substitution sont la même chose.

La substitution de l'Église, en tant qu'actualisation et représentation de la substitution du Christ pour le monde, se fait comme pour le Christ par le *sacrifice*. « Sacrifice » (*thusia*) désigne dans le Nouveau Testament le don de lui-même du Christ dans sa mort et le don d'eux-mêmes des chrétiens à Dieu pour les hommes. Éph 5, 1-2 : « Devenez donc les imitateurs de Dieu... et marchez dans l'amour comme le Christ aussi vous a aimés et s'est donné lui-même pour nous à Dieu comme une offrande (*prosphora*) et un sacrifice (*thusia*)

de bonne odeur » (cf. aussi Hébr. 9, 14). Il s'agit dans ce sacrifice — offrande est un terme équivalent — de l'offrande de toute la personne à Dieu ; cf. Rom. 12, 1 : « Présentez (offrez) vos corps en sacrifice vivant, saint et agréable à Dieu ; c'est là votre culte authentique. »

Cette substitution et ce sacrifice de l'Église, qui actualisent et représentent ceux du Christ, sont une nécessité ; ils sont nécessaires pour le salut du monde. Cela ressort d'un texte comme Colossiens 1, 24 où l'apôtre écrit : « Je me réjouis dans mes souffrances pour vous et j'achève (j'accomplis) dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ, pour son corps qui est l'Église. » Ce texte permet de parler non seulement d'une actualisation et d'une représentation de la substitution et du sacrifice du Christ dans la substitution et le sacrifice de l'Église, mais même d'un accomplissement de la substitution et du sacrifice du Christ dans ceux de l'Église. Non sans doute que la substitution et le sacrifice de l'Église ajouteraient quelque chose à ceux du Christ, mais la substitution et le sacrifice du Christ accomplissent leur route dans la substitution et le sacrifice de l'Église en s'y épanouissant à travers l'histoire des hommes. La souffrance pour l'Église dont il est question est évidemment la souffrance pour le monde qui doit devenir Église, la souffrance donc par laquelle l'Église doit être constituée.

Nous touchons alors à la troisième notion qui s'avère concerner l'Église : la notion de *médiation*. Dans ce qui a été dit apparaît la position médiatrice de l'Église, position médiatrice entre le Christ et le monde : l'Église offre le Christ au monde ; position médiatrice entre le monde et le Christ : l'Église offre le monde au Christ. Elle offre le Christ au monde en vivant du Christ et à la suite du Christ : ainsi elle est transparente au Christ devant le monde. Elle offre le monde au Christ en vivant dans le monde et en prenant sur elle les fardeaux du monde dont elle se décharge sur celui qui a tout accompli.

L'Église est un peuple sacerdotal par la substitution, le sacrifice, la médiation.

Quelle lumière cela jette-t-il sur le ministère pastoral ? C'est que le ministère pastoral, en tant qu'il est un ministère particulier dans le peuple de Dieu, dans le peuple sacerdotal, ne peut s'accomplir autrement que comme un sacerdoce, c'est-à-dire par la substitution, le sacrifice, la médiation. Car si l'Église est fondamentalement un peuple sacerdotal, les différents ministères qui existent en elle, et principalement le ministère pastoral, sont des ministères sacerdotaux. Ce n'est pas seulement le simple chrétien qui est un prêtre, le pasteur aussi est prêtre.

Il l'est d'une manière spécifique. Il l'est en prêchant la Parole de Dieu et en administrant les sacrements, et cela signifie : il l'est dans le culte, dans la cure d'âme, dans le catéchisme, dans tous les aspects de son ministère. Le pasteur est ainsi prêtre comme tout chrétien ;

mais de plus il est un prêtre ministériel. Le ministère pastoral est, dans ce sens biblique, un sacerdoce ministériel.

### III. Conclusion.

— Qu'est-ce que ce qui vient d'être dit signifie-t-il pour la conception protestante du ministère pastoral telle qu'elle a été décrite dans la première partie ?

Je dirai simplement que cela signifie quelque chose pour la *spiritualité* pastorale. Car il est bien évident que la substitution, le sacrifice, la médiation ne sont réelles qu'en étant vécues. Nous sommes-nous jamais posé la question de savoir ce que cette exigence de spiritualité, pour le ministère pastoral en tant qu'il est un sacerdoce ministériel, pourrait signifier pour la formation de nos étudiants en théologie et pour la vie dans nos séminaires protestants ? Est-ce une chose normale que la formation spirituelle de nos étudiants soit laissée au hasard ? Je souhaiterais que nous nous posions une bonne fois sérieusement cette question dans le protestantisme français et que nous ayons la simplicité de demander conseil et aide à nos frères séparés catholiques qui ont peut-être une fausse théologie de la messe — selon notre compréhension —, mais qui ne piétinent pas comme nous la spiritualité. Mais je n'ai posé la question de la spiritualité qu'en rapport avec nos étudiants en théologie et nos séminaires. Elle nous concerne pourtant tous, nous pasteurs et théologiens, et elle concerne aussi nos communautés. Peut-être que là aussi, d'abord nous et ensuite nos communautés, nous avons beaucoup de chemin à faire, nous chez qui les églises sont fermées six jours sur sept et dont on dit que nous savons parler, mais que nous ne savons pas prier. Nous avons besoin avant tout de personnes spirituelles, d'hommes sacerdotaux, de communautés sacerdotales. Le ministère pastoral, de prédication de l'évangile et d'administration des sacrements, est un ministère sacerdotal. Le XVI<sup>e</sup> siècle avait quelque peu négligé cet aspect, par réaction contre une spiritualité sauvage. Nous ne devrions pas, par fidélité à l'évangile nous ne devrions pas perpétuer une conception qui, malgré toute sa grandeur et toute sa vérité, s'est avérée souvent dans ses conséquences comme unilatérale. Nous devrions nous ouvrir à une compréhension sacerdotale du ministère pastoral ; du même coup, nous retrouverions alors le fondement de la dimension authentiquement prophétique de ce ministère comme de l'Église.

Et qu'est-ce que ce qui vient d'être dit signifie pour l'ecclésiologie de Vatican II et pour la conception qui y apparaît du sacerdoce ministériel ?

Il faut d'abord constater (en particulier dans *Presbyterorum ordinis*) qu'apparaît ici une conception sacerdotale du ministère du

prêtre, également indépendante du caractère sacrificiel de la messe. Il faut aussi dire, me semble-t-il, que le caractère sacrificiel propitiatoire, que l'Église catholique reconnaît à la messe au sens que nous avons vu et qui nous paraît comme non biblique, dépasse la messe elle-même (au sens indiqué au § II) et se propage sur tout le ministère pastoral du prêtre, et cela est, nous l'avons vu, authentiquement scripturaire. Le principal point de contestation — celui qui, d'une certaine manière, porte en lui tous les autres ou dont les autres sont dépendants —, c'est ce que j'appellerai — mais peut-être le terme doit-il être reconsidéré — la chosification du sacrifice propitiatoire du Christ dans la messe. Il y a du côté catholique effectivement une double notion du sacrifice, comme les textes du XVI<sup>e</sup> siècle que nous avons étudiés l'ont justement relevé. Le sacrifice propitiatoire dans la messe est objectif dans un sens chosiste ; le sacrifice de louange de la vie est d'une autre essence : il est aussi propitiatoire comme nous l'avons dit, dans l'unité du sacrifice propitiatoire du Christ et à sa suite, mais il n'est pas chosiste, il est le sacrifice vivant de l'Église et du chrétien. Il y a là une tension entre ces deux acceptions du sacrifice telles qu'elles coexistent dans la théologie catholique, mais ce n'est pas une tension, me semble-t-il, correctement vue. Ce que le premier sens veut exprimer, c'est sans doute le caractère objectif du sacrifice du Christ. Mais d'après l'Écriture, ce caractère objectif que les Églises de la Réforme affirment aussi, doit être exprimé autrement que d'une manière chosiste. Car il s'agit du sacrifice du Christ, du sacrifice propitiatoire accompli une fois pour toutes et qui, en tant que sacrifice propitiatoire, ne nous est accessible que dans ses effets que le Christ vivant, élevé à la droite du Père, nous attribue par le Saint-Esprit. Cette actualisation (*repraesentatio*) du sacrifice propitiatoire du Christ et cette attribution de la grâce rédemptrice se font précisément dans la messe en tant que *sacramentum*, selon la définition donnée plus haut. Le sacrement est le fait du Christ qui se donne lui-même aux siens. Le sacrifice comme *sacrificium eucharisticum* est, en tant que réponse de l'Église au sacrifice propitiatoire du Christ actualisé dans ses effets par le Saint-Esprit, aussi le lieu où le sacrifice est commémoré. Cette commémoration est le cœur du sacrifice eucharistique de l'Église. Dans la Cène, le *sacramentum* exprime le donné objectif : le Christ mort et ressuscité ; le *sacrificium* exprime le donné subjectif : la foi de l'Église.

Il me semble vraisemblable que la théologie catholique, fortement imprégnée de substance biblique depuis Vatican II, sera amenée à réinterpréter sa conception de la messe. Peut-être que pour ce faire ne sera-t-elle pas sans tirer quelque profit de la conception protestante de l'eucharistie telle qu'elle a été esquissée, et qui est aussi, autant que je puisse voir, la conception biblique.