

## ***Le ministère comme fonction de médiation dans l'Eglise*** ***Situation actuelle, origine et évolution***

La communication que je vais faire sera centrée sur le ministère dans l'Eglise. C'est de propos délibéré que j'emploie l'expression "ministère dans l'Eglise" et non pas "ministère ecclésial" ou "ministère clérical". Ce qui m'occupe, ce n'est pas la question de savoir si dans l'Eglise un ministère est pratiquement nécessaire et théologiquement légitime. Cela me semble évident. La question qui m'occupe est de savoir si l'essence du ministère dans l'Eglise peut être comprise comme une fonction de médiation et si, dans cette conception, tout ministère dans l'Eglise suppose nécessairement l'insertion dans une classe sacrée, le clergé. C'est sous cet angle que je vais m'occuper des nombreuses données dont nous disposons sur la situation actuelle du ministère dans l'Eglise et sur son origine et son évolution.

On a depuis toujours consacré des études au ministère dans l'Eglise. Au siècle dont nous vivons la dernière décennie et que dans les années vingt on a nommé, plein d'espérance, "le siècle de l'Eglise", le ministère est plus que jamais sujet à discussion, surtout depuis le Deuxième Concile du Vatican. Que ces discussions soient menées avec un grand engagement, n'a pas de quoi nous étonner. Ceux qui défendent les différents points de vue dans ce débat sont pour la plupart membres ou anciens membres de la classe sacrée dans l'Eglise ou remplissent des fonctions qui les en rapprochent de près. L'émotivité qui est en jeu nous oblige à définir nettement les termes employés. Avant d'analyser donc la situation actuelle du ministère dans l'Eglise, considérée en général comme une situation de crise, j'expliquerai d'abord les termes qui jouent un rôle central dans ma communication : ministère, médiation et approche théologique.

### **I. Les points de départ d'une vision théologique sur le ministère dans l'Eglise**

#### **Le ministère**

Pour bien des gens le ministère dans l'Eglise n'a pas un contenu neutre, loin de là. La tradition catholique connaît une théologie du ministère très profilée qui a trouvé juridiquement son expression dans une organisation ecclésiastique hiérarchique avec au centre la puissance sacrée ("potestas sacra" ou "potestas ordinis"). Pourtant il est prématuré d'identifier le ministère dans l'Eglise avec l'"ordo" sacramentel. Les exégètes des écrits du Nouveau Testament, ou de ceux qui y sont apparentés, aussi bien que les historiens de l'Eglise des premiers siècles, ne risquent en général pas facilement une telle identification.

Ainsi ils admettent bien que, historiquement, le principe ministériel a été mis à côté de la structure charismatique de la communauté chrétienne, ou même -de plus en plus- au dessus ou à la place de cette structure. Mais ils n'en tirent pas la conclusion qu'au moment où des gens furent désignés pour des fonctions dans la communauté, ils furent par là insérés dans une classe cléricale ou sacrée nettement distinguée de la communauté (1).

Je veux opérer avec la même circonspection et définir le ministère dans l'Eglise de façon pragmatique comme une fonction publique, juridiquement consignée, dans une organisation existante, en l'occurrence une organisation ecclésiastique. Ce faisant je ne veux pas me mettre hors de la tradition catholique; bien au contraire, je reconnais pleinement l'existence effective et la légitimité théologique de l'"ordo" comme sacrement dans l'Eglise catholique, mais cette définition me permet de donner au ministère dans l'Eglise un sens plus large que celui de l'ordre sacré avec la "sacra potestas" qui y est inhérente.

#### **Médiation**

Une même amplification de sens est produite par le cadre dans lequel je veux mettre le ministère dans l'Eglise, à savoir l'idée que le ministère remplit essentiellement dans l'Eglise une fonction de médiation.



Médiation signifie pour moi qu'on jette un pont entre deux positions et que l'intermédiaire fait la navette entre ces positions. Reste encore à en définir le contenu ou le but. Dans la philosophie et la théologie le terme évoque surtout la notion d'interprétation: médiatiser le sens de textes afin de les faire comprendre. On présuppose qu'il y a un abîme entre le texte et le lecteur et que pour vaincre cet obstacle il faut un intermédiaire qui soit familiarisé avec les deux contextes. Ce modèle de médiation, je voudrais le voir comme le trait de caractère le plus général du ministère dans l'Eglise.

Le Deuxième Concile du Vatican a repris le triple schéma de fonctions de la Christologie pour spécifier les fonctions ("munera") dans l'Eglise. Ce sont la fonction de l'enseignement ("munus propheticum" ou "docendi"), la fonction de la gérance ("munus regale" ou "regandi") et la fonction sacerdotale ("munus sacerdotale" ou "sanctificandi") (2). Du point de vue de la médiation il s'agit dans tous les cas de jeter un pont entre Dieu, respectivement Jésus-Christ, et la communauté.

En décrivant le ministère en termes de médiation je veux faire droit au principe qu'il doit toujours avoir en vue l'édification de l'Eglise et qu'il n'a pas comme premier but la sanctification ou la mise à part personnelle de celui qui en exerce les fonctions.

En désignant la médiation comme principal objet du ministère dans l'Eglise je veux faire ressortir en même temps que le ministère est une grâce donnée par Dieu. Pour que la médiation réussisse, l'Eglise peut et doit agréer et confirmer ce don, mais elle ne l'accorde pas. Dans les termes du triple ministère du Christ la fonction prophétique du ministère médiatise pour la communauté chrétienne la nouvelle évangélique, le kérygme de la révélation de l'amour de Dieu pour les hommes; la fonction de gérance médiatise le fait que le Christ est le souverain de la communauté; et la fonction sacerdotale médiatise la réconciliation entre Dieu et les hommes opérée par l'unique sacrifice de la Croix du Christ. Le but de la médiation est chaque fois autre. On peut l'indiquer succinctement par les lemmes suivants : l'enseignement opère communication, la fonction de gérance communio et la fonction sacerdotale unio.

Considérer la médiation comme caractérisation générale du ministère ne va pas sans problèmes, comme nous le verrons plus loin, mais dès à présent je peux en signaler un avantage: les fonctions différentes du ministère peuvent être comparées les unes avec les autres comme formes de médiation. Le déplacement d'accent qu'on peut constater historiquement et qui fait valoir surtout la fonction sacerdotale comme signe distinctif du ministère, a été causé par un changement de la conception de médiation.

## **Théologie**

On a beaucoup écrit sur le ministère dans l'Eglise. Je ne donne pas une vision toute nouvelle dans cette communication. Mais je ne me contente pas non plus de donner un aperçu global de l'état de choses actuel de la pratique et de la théorie du ministère dans l'Eglise, et de résumer les résultats des études exégétiques et historiques dans ce domaine. Je me propose d'entreprendre, à la base de quelques données significatives, une évaluation théologique de la situation et des possibilités de ce ministère.

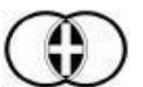
Je le ferai dans le cadre de la tradition catholique dans laquelle je travaille comme théologien, d'ailleurs sans avoir reçu aucune ordination. D'autres Eglises posent d'autres questions et donnent d'autres réponses au sujet du ministère, dont nous pourrions tirer profit.

Mais les expériences d'autres Eglises ne nous dispensent pas du devoir d'examiner, dans le cadre des présuppositions de notre Eglise, les possibilités et impossibilités de réponses spécifiques.

Dans ma vision la recherche théologique elle-même est déjà pour une part médiation, et à coup sûr l'évaluation par les méthodes de la théologie systématique. Des expériences dans le domaine de la vie de foi ecclésiale actuelle suscitent des questions sur la vérité, la légitimité et l'utilité de structures ecclésiales.

De telles questions nées de la participation des fidèles à la vie de l'Eglise joueront un rôle dans la recherche sur l'origine et l'évolution du ministère, recherche qui jette à son tour une nouvelle lumière sur la situation actuelle et qui fait naître de nouvelles questions. Dans ce cercle herméneutique, ce mouvement de va et vient continu entre l'origine et la situation d'aujourd'hui, le théologien peut exercer une fonction de médiation pour que la communauté religieuse voie plus clair dans la tradition séculaire.





## II. La crise du ministère : renouveau ou restauration?

Personne ne doute plus de la crise profonde dans laquelle se trouve le ministère dans l'Eglise et dont la baisse numérique du clergé de plus en plus grande est un symptôme. Symptôme important, puisque, à la longue, des paroisses sans responsable chargé des fonctions du ministère, ne peuvent plus fonctionner comme Eglises locales. Les paroisses sans curé résidant deviennent de plus en plus nombreuses tant en Europe qu'ailleurs dans l'Eglise universelle (3). Personne ne peut plus nier désormais le manque de prêtres, mais on est loin d'être d'accord sur les mesures à prendre pour conjurer cette crise. Les solutions proposées diffèrent essentiellement en fonction de l'évaluation qu'on donne de la situation et, surtout, de l'opinion qu'on a sur la place à donner au ministère dans l'Eglise. Globalement deux réactions prédominent: 1. renouveau non seulement de la place occupée par le ministère dans l'Eglise, mais encore de la fonction de médiation de l'Eglise comme telle; ou 2. confirmation des tâches du ministère sacerdotal et action pour stimuler les vocations à la prêtrise.

### Renouveau du ministère dans l'Eglise

Les problèmes créés par l'insuffisance de plus en plus cuisante du service pastoral et liturgique dans l'Eglise ouvrent, d'après certains, la possibilité d'évaluer de façon critique le fonctionnement de l'Eglise dans son ensemble comme institution médiatrice du salut. Ils sont convaincus que la distance entre le ministère sacré et le Peuple de Dieu que sont les croyants est devenue trop grande, trop institutionnellement ancrée et sacralement légitimée. Ils cherchent une forme du ministère où l'édification de l'Eglise prime tout et où l'essence et les tâches du ministère ne soient définies qu'en fonction de cette édification. Pour Hervé Legrand cela signifie, par exemple, que le ministère doit être orienté vers les fonctions enseignantes, administratives et sanctifiantes dont l'Eglise locale concrète a besoin (4).

L'ouvrage retentissant d'Edward Schillebeeckx sur les officiants dans la communauté de Jésus Christ doit sa genèse pour une large part au manque de prêtres dans l'Eglise, et l'auteur insère dans son analyse des thèmes comme les communautés de base et le droit d'une communauté à l'eucharistie (5). Le livre a suscité à son tour de nombreuses réactions, dont certaines étaient positives, mais d'autres nettement négatives (6).

Pour diminuer la distance entre le ministère et l'Eglise locale on peut, depuis le Deuxième Concile du Vatican, s'en rapporter à la place centrale du Peuple de Dieu qui, selon la constitution dogmatique sur l'Eglise, *Lumen Gentium*, participe au triple ministère du Christ et constitue ainsi la base de la structure hiérarchique de l'Eglise (7).

Sur base de cette nouvelle ecclésiologie, qui, du reste, n'a pu être développée que de façon partielle et ambiguë dans les documents du Deuxième Concile du Vatican, la défaillance numérique du clergé peut donner lieu à entreprendre une différenciation dans les fonctions ministérielles dans l'Eglise et dans les tâches qui dans l'Eglise sacerdotale sont exclusivement confiées à l'"ordo" sacré de l'évêque, du prêtre et du diacre. Mais cela peut aboutir seulement à condition qu'il se fasse une percée dans la sacralisation de toutes les tâches de cet "ordo". Alors seulement des ouvriers pastoraux, des lecteurs, des catéchistes et des théologiens pourront assumer des fonctions officielles dans l'Eglise qui coïncident pour une large part avec des tâches partielles du ministère sacré, sans que pour eux l'ordination et l'insertion dans la classe cléricale soient requises (8).

Traduite en termes de médiation, cette conception du ministère renouvelée marque une plus grande différenciation des tâches de médiation dans l'Eglise.

D'une part on discerne des médiations qui visent à la transmission et à l'actualisation de l'évangile et de la gérance dans l'Eglise.

A ce genre de médiation ressortissent non seulement l'apostolat des laïcs et l'Action catholique, mais encore un certain nombre de tâches partielles plus officielles, telles que la direction pastorale, la catéchisation, la réflexion théologique et le service liturgique; ces tâches peuvent être exercées officiellement dans l'Eglise hors du ministère sacré. Cette médiation est un service rendu à l'Eglise locale et peut se savoir assurée de l'assistance du Seigneur de l'Eglise et des dons de l'Esprit. Pour pouvoir médiatiser en cet Esprit entre le message évangélique originel et la forme que l'Evangile doit revêtir chaque



fois de nouveau, entre les façons de constituer l'Eglise dans le passé et à l'heure actuelle, entre l'Eglise universelle et la gérance ecclésiale locale, il faut, outre l'esprit de foi, une habileté professionnelle et du bon sens.

D'autre part la différenciation rend clair que la fonction sanctifiante est une autre forme de médiation. Pas si différente, il est vrai, qu'elle opère une médiation verticale directe entre le divin et l'humain dont les autres médiations, plus horizontales, auraient été dérivées. Nous verrons encore qu'une telle médiation directe n'est pas nécessaire. Le Deuxième Concile du Vatican a décliné expressément la doctrine médiévale de la double "potestas", la "potestas ordinis" et la "potestas jurisdictionis". Le "munus sacrificandi" opère autrement.

Ensemble avec les autres fonctions elle constitue l'unique "potestas sacra" qui accorde le charisme de l'ordination, la marque sacramentelle.

Cette différenciation des médiations qui sont propres aux tâches du ministère a pour effet de relativiser la position élevée et isolée du ministère sacerdotal. Le ministère sacré sera moins orienté vers la médiation sacrale; primaires sont les formes de médiation plus pratiques qui visent l'édification de l'Eglise, telles que la médiation entre l'origine de l'Eglise et la nouvelle situation ecclésiale; celle entre le gouvernement du Christ, le chef de l'Eglise, et la gérance de l'Eglise en son Esprit; et celle entre la révélation du salut trinitaire et la vie chrétienne.

Les qualités qu'on requiert de ceux qui prennent à leur charge des tâches de médiation partielles du ministère presbytéral, on les requiert à base d'autres principes.

En mettant l'accent sur le service dans et à l'Eglise locale on crée aussi pour des hommes et des femmes mariés la possibilité de remplir des tâches de médiation.

### **Restauration du ministère sacré**

La conception de l'Eglise et du ministère du Deuxième Concile du Vatican était ambiguë: à côté de tendances de renouvellement on peut désigner dans les textes, nés de compromis, aussi une ecclésiologie qui suit le fil de la conception ecclésiale centraliste et dualiste du Premier Concile du Vatican (9).

Une part non négligeable des dirigeants dans l'Eglise catholique réagit à la crise pastorale qu'est la baisse numérique du clergé en isolant l'Eglise et le ministère de tout mouvement d'émancipation et de renouvellement, avec un appel aux tendances restauratives des textes conciliaires.

Ce qui est caractéristique pour cette conception, c'est la distance créée entre le clergé et les laïcs à base de l'axiome que l'ordination opère une différence ontologique dans la personne de l'ordinand: la marque perpétuelle. Par là le prêtre est élevé à une classe à part. Il participe à la "potestas ordinis" qui accorde aux gens qui sont ordonnés prêtres, le mandat exclusif de célébrer la messe, c'est à dire de dire les paroles de la consécration, et de pardonner les péchés. Dans la conception post-tridentine la formation sacerdotale, la spiritualité et l'obligation du célibat sont basées sur ces fonctions sacrales. Le prêtre doit être isolé du monde profane dans les séminaires et des presbytères. L'exercice pastoral du mandat sacré reçu à son ordination, la "potestas jurisdictionis" lui est accordé hiérarchiquement par l'évêque au nom du pape.

Dans une telle conception le peuple de Dieu, les laïcs, dépend entièrement du prêtre non seulement pour le sacrement qui constitue par excellence une communauté, l'Eucharistie, mais pratiquement pour tous les sacrements et toutes les célébrations liturgiques. Elle avait fait de l'Eglise une Eglise typiquement sacerdotale (10).

Le pape, les principales instances curiales et beaucoup d'évêques considèrent le retour à cette ecclésiologie et à cette idée du prêtre comme le moyen principal pour tenir tête à la crise de l'Eglise et du ministère dans la société sécularisée moderne.

Tout en admettant l'unité de la "potestas ordinis" et de la "potestas jurisdictionis", de la parole et du sacrement, préconisée par le Deuxième Concile du Vatican, ils encouragent une grande activité pastorale pour faire naître des vocations cléricales, avec un accent particulier sur la fonction serviable, pastorale du prêtre; ils (re)créent des séminaires et essaient de sauvegarder la position spéciale de la prêtrise par le refus de conférer les ordres aux femmes, par la conservation stricte de l'obligation du célibat et par un durcissement des procédures pour les demandes de dispensation. Le but ouvertement affirmé est la restauration de l'Eglise sacerdotale.



L'effectivité de cette offensive est agrandie par le fait que beaucoup d'évêques pâtissent de la défaillance pastorale de leurs paroisses qui, d'un côté, les oblige à recourir à des diacres, à des représentants d'autres fonctions ecclésiales et à des laïcs, mais qui, d'un autre côté, leur fait confirmer l'image traditionnelle du prêtre, par peur d'une escalade. C'est cette peur qui a bloqué la discussion sur l'ordination d'hommes mariés au Synode des évêques de 1971 (11).

Le Synode particulier des évêques néerlandais fut dominé par la peur qu'un élargissement de la compétence des Ouvriers Pastoraux ne donnât lieu à la naissance d'un clergé parallèle.

Les "lineamenta" pour le Synode des évêques sur la formation actuelle des prêtres qui aura lieu cet automne, signalent, il est vrai, des symptômes de crise, mais également la diminution des projets de réforme. Et dans le document de travail de ce Synode on préconise des conditions de formation préparatoire et de formation continue qui visent à un maintien intégral de l'image traditionnelle du prêtre.

Une centralisation croissante de la gestion de l'Eglise s'accorde avec cette effort de restauration provoqué par la baisse numérique du clergé. Des nomination d'évêques, la régularisation des fonctions officielles de laïcs au moyen d'une "missio canonica" et d'un "nihil obstat" central, la demande de confessions de foi et d'un serment de fidélité à l'entrée en charge pour certaines fonctions, des instructions d'instances curiales, toutes ces mesures contribuent à réaliser centralement une gestion uniforme de toute l'Eglise universelle.

La "potestas jurisdictionis" s'étend ainsi également à toutes les fonctions officielles (partielles) exercées par des non-ordonnés. Un exemple significatif est l'Instruction sur la vocation ecclésiale du théologien qui a paru récemment et dans laquelle la relation entre le magistère ordinaire et extraordinaire d'une part et le travail des théologiens d'autre part est réglée de façon très centralisatrice, probablement en réaction à la Déclaration de Cologne et à la fondation de l'Association Européenne de Théologiens catholiques (12).

En termes de médiation, cette restauration de la conception post-tridentine du ministère marque le maintien d'une médiation sacrale du prêtre. Par sa conformité au Christ le prêtre est aussi le médiateur entre Dieu et les hommes. Il prend la place du peuple et en même temps il représente la personne du Christ, de sorte qu'il se trouve sous le Christ mais au dessus du peuple (13). L'unité de la "potestas ordinis" et de la "potestas jurisdictionis" implique que la médiation sacerdotale opère dans l'exercice de sa tâche pastorale entière.

Aussi David Powers, dans sa contribution au dernier numéro de Concilium, exprime-t-il des doutes sérieux que bien des "nouveaux prêtres", formés dans le système des séminaires qu'on préconise de nouveau, soient à même de collaborer avec les nombreux volontaires dans les paroisses, vu leur spiritualité entièrement orientée vers le culte et l'administration des sacrements (14).

Peut-être réussira-t-on à résoudre le problème du manque de prêtres, mais est-ce qu'on mettra ainsi fin à la crise de l'Eglise et du ministère?

### III. Vers un renouvellement du service de médiation dans l'Eglise

L'inventarisation très globale des deux réactions prédominantes à la crise actuelle du ministère évoque la question de savoir laquelle de ces deux visions fondamentalement différentes est dans le vrai. A partir de leur point de départ elles ont toutes les deux une cohérence interne et peuvent prétendre à une certaine plausibilité. Cela déplace la question à leur fondement dans l'Ecriture et la Tradition, les deux instances normatives dans la théologie catholique. Chaque vision sur le ministère se réfère aux nombreuses études sur l'origine et l'évolution du ministère dans l'Eglise. Bien que dans la plupart des études on prétende avoir fait sa recherche exégétique et historique de façon scientifique, il est évident que personne n'a pu encore démontrer d'une façon qui puisse emporter une adhésion générale que c'est à sa réaction à lui qu'il faut donner gain de cause. Car comment se fait-il que dans l'Eglise catholique personne n'a tiré des conséquences de la "communis opinio" parmi les exégètes que dans les textes du Nouveau Testament il n'est pas question d'une structure institutionnalisée, non-équivoque, du ministère, pour ne pas parler de la triple hiérarchie d'évêque, de prêtre et de diacre?

Pourquoi les défenseurs de l'image traditionnelle du prêtre se réclament-ils précisément des lettres de Clément de Rome, d'Ignace d'Antiochie et de Cyprien de Carthage comme autorités importantes pour appuyer leur opinion? Comment se fait-il alors qu'en même temps pour Schillebeeckx tout le premier millénium -ou, comme il le formule plus tard plus prudemment: le début du premier millénium- peut servir d'appui à sa conception rénovatrice du ministère Et pourquoi la "Traditio Apostolica" d'Hippolyte de Rome



peut-elle être pour Legrand un modèle heuristique pour rompre avec l'image courante du prêtre qui isole et autonomise le titulaire de cette charge par rapport à l'Eglise locale (15)? Apparemment il y a un accord sur la norme, mais en fait chaque parti se sert de ses propres critères de sélection.

Il faudra un débat herméneutique approfondi pour démêler les fils des différentes argumentations. Je m'en tiens à la constatation que pour les dirigeants actuels de l'Eglise l'évolution progressive du ministère jusqu'à la structure atteinte depuis le Concile de Trente est le principe herméneutique le plus important (16). Pour les rénovateurs, par contre, la conception originelle de l'Eglise avec sa structure pluriforme du ministère crée la possibilité de déroger à la notion du ministère qui s'est développée ainsi. Il va de soi que les promoteurs de l'évolution progressive essaient de trouver pour le point de départ de ce développement des témoins aussi anciens que possible, même s'ils constituaient des exceptions à l'opinion générale (17). Mais il va également de soi que les rénovateurs signalent des situations d'exception, des situations de force majeure où l'on a admis des ministres extraordinaires. Ainsi on relativise des structures du ministère qui se sont développées en institutions ecclésiales.

Pour éviter tout malentendu, je souligne que les deux positions herméneutiques sont des interprétations, à base de la foi, de l'action révélatrice divine en Israël, en Jésus de Nazareth et en l'Eglise. Ce qui les distingue essentiellement l'une de l'autre, c'est la vision sur la manière dont la trinité de Dieu par laquelle s'exerce l'économie du salut détermine l'histoire de l'Eglise et sur la mesure dans laquelle elle le fait. Dieu opère-t-il directement le salut dans l'Eglise? Ou faut-il des instances de médiation? En administrant les moyens de la grâce divine, les médiateurs agissent-ils en représentants de Dieu, ou médiatisent-ils pragmatiquement sous la libre action de l'Esprit? C'est sur cette question par rapport au ministère dans l'Eglise et à la médiation du salut que je vais concentrer l'analyse qui suit.

### **Médiation dans le Nouveau Testament**

Les textes de Nouveau Testament témoignent tous du salut eschatologique, définitif qui a été révélé en Jésus-Christ (cf. Lc. 2, 29-32; Jn. 3,17; Ac. 2, 32-36; 2 Co 5,19; Ap. 19, 11-16). Mais les différences en genres littéraires, traditions, époque de la genèse et situation de la genèse ont mené à une grande pluriformité de professions de foi dans le même kérygme pascal. Il y a des traces de diverses christologies, qui varient de récits la proclamation du royaume de Dieu par Jésus, sa mort sur la croix et le tombeau vide (l'évangile de Marc avec sa fin primitive) jusqu'à des doxologies sur la préexistence du Fils de Dieu qui opère la réconciliation cosmique universelle par son incarnation et sa kénose (Ep. 1, 3-4; Col. 1, 15-20). Encore plus diversifiée est la façon dont les premiers chrétiens organisaient leurs communautés et leurs assemblées. Dans un aperçu récent Paul Hoffman récapitule les résultats de l'exégèse (18).

La structure charismatique des Eglises pauliniennes a persisté longtemps comme la forme primitive de l'organisation d'une communauté à côté de structures postérieures dans lesquelles des fonctions fixes étaient prévues pour les charges principales, notamment le diaconat et le presbytérat, dans lesquels était incluse la fonction de surveillant (l'épiscopat) (19). Pour chaque communauté la médiation du kérygme était évidemment le fondement.

L'"ecclesia" était bâtie sur les apôtres et les prophètes qui exerçaient cette fonction médiatrice (Ep. 2, 20). L'apparition du presbytérat, à l'exemple du conseil des anciens du sanhédrin à Jérusalem et des synagogues juives dans la diaspora, s'explique en rapport direct avec la succession des générations, les anciens constituant une garantie pour une transmission sûre du message à la deuxième génération. Cette structure patriarcale, renforcée encore par le fait que dans la défense contre des doctrines aberrantes dans le corps des presbytres le rôle dirigeant fut confié à l'épiscopat, marquait dès le début du deuxième siècle une élimination progressive de la structure charismatique et du rôle important des femmes dans les communautés chrétiennes (20).

Fondamentale pour l'Eglise primitive est l'annonce du kérygme par les prophètes et les apôtres, saint Luc ayant réduit la fonction apostolique aux Douze élus par Jésus par analogie avec les douze tribus d'Israël. Ils ne sont pas fondateurs de l'Eglise au sens de créateurs, mais ils médiatisent ce dont ils avaient été témoins: la vie, la mort de Jésus le Messie. Alors qu'à l'origine l'interprétation, l'enseignement et la propagation de la doctrine apostolique furent rendus sûrs par les libres dons de l'Esprit, ces tâches furent plus tard prises à son compte par le presbytérat et finalement par l'évêque qui les exerçait à lui seul. Un même déplacement



d'accent vers des fonctions fixes est survenu pour les tâches de gérance et de diaconie. Mais cette structure fonctionnarisée qu'on peut désigner tôt dans certains écrits, notamment dans les lettres pastorales (21), ne peut pas être alléguée comme une forme ancienne du ministère sacerdotal tel que nous le connaissons. Car à cette fonction dans le christianisme primitif il manque la dimension de la médiation sacerdotale si fortement accentuée plus tard. Le ministère dans son articulation bientôt classique d'évêque, presbytérat et diaconat fut transmis, il est vrai, par l'imposition des mains et par la prière du peuple invoquant le Saint Esprit (22). En d'autres termes, les titulaires d'une fonction, d'abord les évêques et ensuite également les presbytres, furent introduits sacramentellement dans un ordre sacré, il est vrai, et étaient par là les desservants primaires des sacrements et les officiants dans l'eucharistie. Mais c'est toute la communauté qui célébrait l'eucharistie sous la présidence de ses chefs (23). Comment alors peut-on faire valoir plus tard le service médiateur presbytéral, ou plus exactement: sacerdotal, comme la substance du ministère dans l'Eglise? C'est ici que nous touchons le coeur de la discussion sur le ministère.

### **La médiation sacerdotale dans l'Eglise**

Jeter un pont sur la distance entre Dieu et l'homme, entre le sacré et le profane, entre le surnaturel et le naturel, c'est là l'essence de la religion. Dans ses fascinants Discours sur la religion Frédéric Schleiermacher parle de la contemplation et du sentiment qui unifie l'homme à l'univers. Au début de ses études scientifiques, non-dogmatiques, du phénomène de la religion il a formulé ce que les mystiques avaient vécu bien avant lui en de telles paroles que même les gens cultivés parmi ceux qui dédaignent la religion peuvent s'en former une bonne conception (24). L'homme religieux désespère souvent du fond de son coeur de pouvoir réaliser ce que l'homme moderne croit pouvoir faire par lui-même en cultivant la contemplation et le sentiment : l'anéantissement de la distance infinie entre l'homme enclin au péché et le Dieu élevé qui transcende tout. Inversement le rabaissement de tout le sacré jusqu'à la mesure humaine est devenu si général dans la société radicalement sécularisée du monde occidental que pour Jean Baptiste Metz la quintessence de la religion est la rupture; la rupture de la continuité pour pouvoir percevoir la discontinuité, la propre dimension du divin (25).

Dans beaucoup de religions c'est la tâche d'un médiateur de jeter un pont sur cette distance. Il a commerce avec Dieu, il connaît sa révélation, il a conscience de la colère de Dieu suscitée par la méconduite de l'homme et il sait comment il faut adoucir cette colère et opérer une propitiation. A cette fin il se sert souvent de sacrifices qu'il offre comme substituts de l'homme-pécheur et qu'il transfère du monde de l'homme au domaine sacré de la divinité. Pour cette tâche de médiation sacrée la tribu de Lévi fut mise à part des hommes en état de porter des armes et «donnée» à Dieu comme son propre patrimoine (Nb. 3,11-51). Ils remplissaient la tâche sacerdotale du culte du temple et du sacrifice.

Dans l'Eglise primitive on voit bien vite des fonctions fixes mais pas de prêtres. Jésus n'était pas prêtre, n'était pas membre de la tribu de Lévi, mais il s'est opposé, bien au contraire, jusqu'à sa mort au culte du temple et à la classe des prêtres de ses jours. Sa souffrance et sa mort honteuse sur la croix semblaient impliquer en première instance l'échec total de sa proclamation du futur royaume de Dieu. Mais à la lumière de Pâques ses disciples, et selon toute vraisemblance Jésus lui-même aussi, se sont mis à interpréter sa mort comme don de lui-même en tant que sacrifice pour «la multitude». Ce sacrifice a été agréé par Dieu. L'élévation de Jésus dans l'événement pascal marque la fin de tout sacrifice ultérieur: selon l'évangile de Matthieu le rideau du Temple se déchira en deux, du haut en bas, après la mort de Jésus (Mt. 27,51). Quand on célébrait dans les assemblées de l'Eglise primitive le repas eucharistique, on commémorait le sacrifice de Jésus comme la médiation du salut eschatologique. Jésus lui-même est le médiateur entre Dieu et la communauté.

L'épître aux Hébreux a argumenté amplement en faveur de la théologie de l'unique intercession de Jésus et a qualifié la prêtrise du culte du temple de superflue et dépassée par le seul sacrifice du Christ. Puisque Jésus est l'unique (archi)hiereus, sacrificateur et sacrifice en même temps, la distance entre Dieu et l'homme, entre le sacré et le profane, a été surmontée fondamentalement, malgré le péché (He. 10,19; cf. Rm.3,25). L'accès à Dieu n'a pas à être médiatisé une nouvelle fois. C'est pourquoi l'Eglise, en tant que corps du Christ, peut être appelé un peuple sacerdotal (1P.2,1-10; Ap.1,6). Le terme grec pour prêtre est



(archi)hiereus; de façon conséquente il est employé dans le Nouveau Testament seulement pour la prêtrise de l'Ancien Testament, de Jésus et de toute la communauté chrétienne.

Différentes études sur l'identification progressive du ministère dans l'Eglise avec la fonction du hiereus ou sacerdos prouvent que la soi-disant sacerdotisation du ministère n'a été achevée dans l'Occident que dans les années de transition de la période post-antique à la période franco-mérovingienne, mais dans l'Orient déjà bien plus tôt (26). Cela va de pair avec un changement dans la conception de l'eucharistie. Dans l'Eglise primitive une réunion pour célébrer l'eucharistie était l'expression de la "communio" de l'Eglise locale avec l'Eglise universelle. La célébration eucharistique n'était jamais une célébration privée (27). Elle l'est devenue, lorsque dans le haut Moyen âge, dans une situation culturelle et économique entièrement changée, la fonction cultuelle du prêtre devint primaire. L'eucharistie devenait sacrifice de la messe. La consécration devenait de plus en plus la tâche proprement dite du prêtre, surtout lorsque, après la polémique sur l'eucharistie tranchée par Lanfranc, on mettait tout l'accent sur les offrandes du corps et du sang du Christ rendues réellement présentes par la consécration. Alors que dans le premier millénum la fonction médiatrice du ministère était surtout mise au service de l'édification de l'Eglise, le presbytre devenait dans le deuxième millénum avant tout prêtre, l'«alter Christus», qui, comme le dit le Concile de Trente, célébrait de façon non-sanglante le sacrifice de la croix du Christ (28).

La focalisation sur la fonction sacrificielle sacerdotale est trop exclusive. C'est seulement par une identification du prêtre avec le Christ qu'elle n'entre pas en conflit avec la doctrine de l'unique médiation du Christ et de l'accès essentiellement libre à Dieu de toute la communauté des croyants. Aussi nomme-t-on le prêtre "alter Christus" dans la conception du ministère du deuxième millénum. Il représente le Christ non seulement dans la célébration du sacrifice de la messe, mais toujours et en tout son être. En cette conception ontologique de l'ordre et de l'ordination par laquelle une élévation surnaturelle permanente met le prêtre à même de représenter réellement le Christ, le prêtre peut être aussi médiateur entre Dieu et les hommes, comme Bellarmin et, à sa suite, Pie XII l'ont affirmé (29). Paul Joseph Cordes a décliné cette conception ontologique statique de la prêtrise; il plaide pour la formule beaucoup plus dynamique, que le prêtre agit "in persona Christi" c'est à dire qu'il parle à la place et au nom du Christ (30). Cela présente l'avantage que le Christ lui-même reste celui qui médiatise, le prêtre n'étant pas médiateur sacerdotal dans le sens que ce mot à pris dans l'histoire religieuse. Ainsi on relativise par mal l'accent exclusif mis sur la fonction sacerdotale.

Y a-t-il lieu de démythifier entièrement la fonction sacerdotale de ceux à qui les ordres ont été conférés? La sacerdotisation a-t-elle été une dérogation au message originel? Je crois que la tâche médiatrice du ministère implique toujours des actes sacramentels qui rendent présent la salut opéré par le Christ pour l'Eglise et qui médient le salut en ce sens-là. Cela ne porte pas atteinte à la médiation unique du Christ (31). La relation spéciale avec le Christ de celui qui est entré dans les ordres devrait trouver son expression, non dans un statut ontologique spécial qui l'isole du peuple, mais plutôt dans une praxis, une attitude devant la vie qui procèdent de l'imitation du Christ. En d'autres termes: c'est précisément la médiation sur le plan sacré de l'eucharistie et de la rémission des péchés qui doit viser à rendre sensibles, à concrétiser au milieu du peuple de Dieu la présence et la direction du Christ comme chef de l'Eglise.

### **La médiation ecclésiale**

Le ministère dans l'Eglise n'est pas un but en soi. Il n'est pas non plus une voie d'accès exclusive à Dieu. Le ministère est médiateur, mais non pas en répétant l'oeuvre de médiation ou le sacrifice expiatoire du Christ. Par anamnèse et en agissant dans l'Esprit du Seigneur, il rend le Christ, image ou "eikoon" de Dieu, présent dans l'Eglise. Cette fonction médiatrice est indispensable à l'Eglise: comment pouvons-nous croire en Dieu sans avoir entendu parler de lui; et comment pouvons-nous entendre parler de lui, si personne ne l'annonce? (Rm. 10,14) Comment la communauté chrétienne, le "sacerdoce royal", peut-elle offrir des sacrifices spirituels (1 P. 2,1-10) et offrir la vie de tous les jours comme "hostie vivante, sainte" (Rm. 12,1), si l'on ne charge pas des personnes dans la communauté d'en prendre la direction? Et comment l'Eglise peut-elle se réaliser sur le plan local comme communauté du Christ, si la réunion eucharistique n'est pas présidée?



La participation de tous les fidèles au sacerdoce universel du Christ est la condition du ministère dans l'Eglise. La fonction sacrée, l'«ordo» sacramentel n'en est pas dérivée, mais fonctionne principalement au service de cette participation. C'est pourquoi le ministère ne trouve pas principalement son fondement dans sa relation directe avec le Christ mais dans la médiation de son Esprit et de son oeuvre dans la communauté. Le ministère est lié directement à l'Eglise locale. On charge quelqu'un de la fonction médiatrice par l'imposition des mains et par la prière.

Mais c'est une tâche qui de tout temps a été remplie aussi sans cette ordination. Legrand qui combat de façon convaincante l'autonomisation du ministère et la disqualification simultanée des laïcs, est d'avis que la médiation sacramentelle de la présence et des oeuvres du Christ la fonction vraiment chrétienne, sacerdotale du ministère - est le facteur qui sépare le moins le ministère sacré et le laïc (32). Et c'est pourtant sur ce point-là qu'on craint le plus le nivellement des différences. Pourquoi?

J'essayerai une dernière fois de jeter, à l'aide de la notion de médiation, quelque lumière sur ce qui lie l'un à l'autre l'«ordo», le ministère dans l'Eglise, et le «laos», les fidèles, et sur les différenciations entre eux. Les instances chargées du «munus regendi» et du «munus docendi» médiatisent la forme, l'unité et la norme de l'Eglise à travers les temps et les cultures. Dans ce domaine la parenté avec la médiation herméneutique est la plus grande. La ligne horizontale semble prédominer; un appel au secours professionnel de gens sans ordination est concevable et, en fait, c'est la praxis ecclésiale.

Le «munus sacerdotale» a été lié à travers les siècles à l'ordre, sacrement qui est censé opérer l'identification au Christ. Dans ce domaine le terme de médiation est un terme qui est religieusement et théologiquement très lourd de sens. Comme nous l'avons vu, l'histoire de la théologie met à nu dans cette médiation le risque d'un intérêt plus grand pour le statut spécial du médiateur que pour l'acte même de la médiation. On peut désigner une même tendance dans le débat christologique. La doctrine des deux natures du concile de Chalcédoine (451), qui affirme que le Christ est vraiment Dieu et vraiment homme et qui le peint aussi comme le médiateur idéal, est orientée davantage vers des représentations ontologiques statiques que vers des représentations dynamiques de l'économie du salut. L'incarnation - le Christ devenu médiateur y est plus importante que l'acte de se sacrifier lui-même sur la croix pour tous les hommes et l'acceptation de ce sacrifice par Dieu dans la résurrection (33). Un plaidoyer pour une conception plus dynamique tant de la médiation christologique que de la fonction de sanctification de l'ordre fait voir davantage l'importance de l'édification de l'Eglise. Du même coup la ligne en apparence exclusivement verticale de la médiation sacerdotale se rapproche de plus en plus de la ligne apparemment plus horizontale de la médiation du "munus docendi" et du "munus regendi".

Or quel est le fruit de ces considérations théologiques abstraites? Tout d'abord elles appuient les plaidoyers de ceux qui veulent faire face à la crise du ministère en cherchant les arguments de légitimation de l'ordre non pas exclusivement au niveau sacré de la conformité au Christ mais également au niveau pneumatologique de l'édification de l'Eglise. En plus elles amoindrissent la distance entre le ministère, le ministère sacerdotal compris, et l'Eglise (locale). Le ministère a des aspects de médiation qui impliquent une mission pour tous les membres de l'Eglise. Des membres sans ordination peuvent être chargés de fonctions professionnelles. La différence entre des titulaires de fonctions sacrées et non-sacrées sera fort relativisée.

Cette voie ne mène pas à l'anarchisme et à des Eglises libres, comme Kasper reproche à Schillebeeckx (34). Dans des circonstances normales certaines tâches resteront réservées à l'ordre, notamment dans la célébration de l'eucharistie et la médiation sacramentelle. Dans la conception différenciée et essentiellement désacralisée que je défends la question de savoir si les titulaires non-sacrés d'une charge devraient recevoir une ordination formelle (35), a beaucoup moins d'importance que dans la conception ontologique traditionnelle.

On peut poser une question préalable à celle d'une ordination éventuelle : la question de savoir s'il est opportun que des laïcs remplissent des fonctions ministérielles dans l'Eglise. Osmund Schreuder, sociologue des religions à Nimègue, a formulé dès 1967 des arguments d'un grand poids contre une telle solution. Il craint un encastrement dans l'ordre, une menace de la fonction remplie dans chaque



organisation par le potentiel critique du «freischwebende Intelligenz» (36). Donc pas de participation au ministère dans l'Eglise d'«Ouvriers pastoraux», de catéchistes, de théologiens et d'autres, et plutôt une fonction de médiateur externe entre le ministère et les fidèles? Cela me semble une position peu réaliste. En outre cela rendrait encore plus grand l'isolement dans l'Eglise du ministère sacré. L'engagement de titulaires sacrés et non-sacrés de fonctions ecclésiales contribuera beaucoup à remplir de façon différenciée et efficace les tâches de médiation qui incombent au ministère comme service à l'Eglise.



## NOTES

1. Cf. P. HOFFMANN, Priestertum und Amt im Neuen Testament. Eine Bestandaufnahme. In: P. Hoffmann (Hg), *Priesterkirche*, Düsseldorf: Patmos Verlag 1987 [= *Theologie der Zeit*, 3]; E. SCHÜSSLER-FIORENZA, *Die Anfänge von Kirche, Amt und Priestertum in feministisch-theologischer Sicht*. In: *ibid* 62-95; J. WALDRAM, *Van presbyter tot priester. De betekenisverschuiving van het woord 'sacerdos' van de derde tot de achtste eeuw*. In: W. Beuken e.a. (red), *Proef & toets. Theologie als experiment*, Amersfoort: De Horstink 1977, 144-165.
2. Les éléments sont disposés dans un autre ordre dans les textes du Concile du Vatican : *munus sanctificandi*, *munus docendi*, *munus regendi* (L.G. 21, Cf. la participation du peuple de Dieu à la royauté, la fonction sacerdotale et la fonction prophétique du Christ - L. G. 10-12). Le nouveau *Codex Iuris Canonici* range ces termes plutôt théologiques que juridiques encore autrement : gestion (cc. 330-572), magistère (cc. 747833) et sanctification (cc. 834-1253).
3. Cf. l'*Annuario Statisticum Ecclesiae*, Cité du Vatican 1978, cité dans E. MICHEL e.a., *Parochies zonder residerende pastoor*, in: *Pro Mundi Vita Studies* (1989) nr.12.
4. H. LEGRAND, *Die Gestalt der Kirche*. In: P. EICHER (Hg), *Neue Summe Theologie, Teil 3: Der Dienst der Gemeinde*, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1989, 87-181, en particulier 116-172 : *Das Amt in der Ortskirche*.
5. DIE SOLIDARITÄTSGRUPPE KATHOLISCHER PRIESTER DER DIÖZESE SPEYER (Hg), *Das Recht der Gemeinde auf Eucharistie. Die bedrohte Einheit von Wort und Sakrament*, Trier 1978. Cf. 'le numéro spécial: "Het recht van de gemeente op een priester"' dans *Concilium* 16 (1980) nr.3.
6. E. SCHILLEBEECKX, *Kerkelijk ambt. Voorgangers in de gemeente van Jezus Christus*, Bloemendaal : Nelissen 1980 (2me éd. augmentée: 1980); Plus tard Schillebeeckx a repris les thèmes de cet ouvrage dans: *Pleidooi voor mensen in de kerk. Christelijke identiteit en ambten in de kerk*, Baarn: Nelissen 1985; J. AMBAUM, *Die Identität des Priesters. Bemerkungen zum ontologischen und funktionalen Amtsverständnis*, In: *Internationale katholische Zeitschrift Communio* 10 (1981) 421-435. [en hollandais: *Communio* 6 (1981) 334-351]; W. KASPER, *Das kirchliche Amt in der Diskussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx. "Das kirchliche Amt"*, in: *Theol. Quartalschr* 163 (1983) 46-53; A. VANHOYE, *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent I: Les données du Nouveau Testament*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 104 (1982) 722-738; H. CROUZEL, *Le ministère dans l'Eglise. Réflexions à propos d'un ouvrage récent II: Témoignages de l'Eglise ancienne*, in: *ibid.* 738-748.
7. LG 10-12, cf. LG 21 pour l'influence structurante que le *munus triplex* a pour la description du ministère sacré (épiscopal).
8. Pour les problèmes qui se présentent au cas que ces conditions ne soient pas remplies, voir W. Kasper, *Die schädlichen Nebenwirkungen des Priestermangels*, dans: *Stimmen der Zeit* 195 (1977) 129-135.
9. H.J. POTTMEYER, *Kontinuität und Innovation in der Ekklesiologie des II. Vatikanums. Der Einfluss des I. Vatikanums auf die Ekklesiologie des II. Vatikanums und Neurezeption des I. Vatikanums im Lichte des II. Vatikanums*. In G. ALBERIGO e.a. (Hg), *Kirche im Wandel. Eine kritische Zwischenbilanz nach dem Zweiten Vatikanum*, Düsseldorf: Patmos Verlag 1982, 89-110
10. Cf. P. HOFFMANN (Hg), *Priesterkirche* (voir la note 1)
11. Voir l'analyse consciencieuse, parsemée de citations, que E. Schillebeeckx a faite de ce synode sur le sacerdoce dans "*Kerkelijk Ambt*", 117-140, et qu'il a reprise dans "*Pleidooi voor mensen in de Kerk*", 209-232. Cordes estime lui aussi que le synode est resté au dessous du niveau des énoncés du Deuxième Concile du Vatican : P.J. CORDES, "*Sacerdos alter Christus*"? *Der Repräsentationsgedanke in der Amtstheologie*, dans : *Catholica* 26 (1972) 38-49, ici 38.



12. Congregation for the Doctrine of Faith, Instruction on the Ecclesial Vocation of the Theologian, Libreria Editrice Vaticana 1990. Le document traite les droits du magistère plus amplement que le statut scientifique et les possibilités spécifiques de la pratique théologique dans l'Eglise.

13. Cf. Pius XII, Enc. Mediator dei et hominum, 20 novembre 1947, nr. 83; voir aussi DS 3850.

14. D.N. Powers, Nieuwe Priesters, in: Concilium 26 (1990) nr.3, 5-8.

15. Cf. E. SCHILLEBEECKX, Kerkelijk Ambt, 1. c. 55 - 80: "Kerkelijk ambt in het eerste en het tweede christelijk millenium" et H. LEGRAND, o.c. (note 4), 126-138: "Ein heuristisches Modell für die Charakterisierung der pastoralen Dienste und die solidarische Verantwortung aller Christen".

16. Le magistère est par essence assisté du Saint Esprit dans ses proclamations de foi. Mais cette grâce ministérielle ne peut pas être considérée sans plus comme principe herméneutique dans la recherche scientifique.

17. Que des exceptions à la teneur générale puissent néanmoins servir de fondement à l'évolution postérieure, s'ensuit du principe herméneutique que des évolutions conduites par l'Esprit et confirmées par le magistère sont des cristallisations de l'archétype, même si celui-ci n'est présent dans l'Eglise primitive que sous un aspect très pluriforme. Cf. J. Ratzinger, Opfer, Sacrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche, dans: Catholica 26 (1972) 108-125, ici 110.

18. P. HOFFMANN, o.c. (voir la note 1).

19. Cf. la reconnaissance sans réserve aucune par W. Kasper de la structure originelle charismatique de l'Eglise primitive, dans W. KASPER, Kollegiale Strukturen in der Kirche, in: Id., Glaube und Geschichte, Mainz: M. Grünewald-Verlag 1970, 355-370, ici 356-361: "Die charismatische Grundstruktur der Kirche".

20. E. SCHÜSSLER-FIORENZA, o.c. (voir la note 1).

21. Sur le soi-disant "Frühkatholizismus" voir l'article instructif de H. -J. SCHMITZ, dans: Wörterbuch (1988) S.v. 377-378. des Christentums

22. Voir la description du sacre d'un évêque dans la Traditio Apostolica d'Hippolyte de Rome.

23. Voir E.L. GRASMÜCK, Vom Presbyter zum Priester. Etappen der Entwicklung des neuzeitlichen katholischen Priesterbildes, dans: P. HOFFMANN (Hg), Priesterkirche, I.c. 96-131, ici: 99.

24. ANONYMUS (= F.D.E. SCHLEIERMACHER), Über die Religion. Reden an die Gebildeten unter ihren Verfassern, Berlin 1801 (Ed. originale). Cf. le texte hollandais traduit avec introduction et annotation par A.A. WILLEMS, éd. chez Meinema, La Haye 1990, dans la série Sleutelteksten.

25. J.B. METZ, Hoffnung als Naherwartung oder der Kampf um die verlorene Zeit. Unzeitgemasse Thesen zur Apokalyptik, in: Id., Glaube in Geschichte und Gesellschaft, Mainz: Grinewald-Verlag 1977, 149-158, ici: 150.

26. E.L. GRASMÜCK, O.c. (la note 23), ici: 111-115: "Der Wandel des sazerdotalen Verstandnisses in frlihfrankischer Zeit".

27. J. RATZINGER, Opfer, Sakrament und Priestertum in der Entwicklung der Kirche, in: Catholica 26 (1972) 109-125, ici: 109-112.

28. L'accentuation de l'eucharistie comme sacrifice était parallèle au développement et à l'influence grandissante dans l'Eglise catholique de la doctrine de la satisfaction d'Anselme. Dans son Cur Deus homo Anselme essaie de prouver que seul le Christ en tant que Homme-Dieu est à même de donner satisfaction à Dieu du péché des hommes par le sacrifice de sa mort. Dans cette conception le Christ est le médiateur parfait. Voir sur Anselme l'étude intéressante de R. SCHWAGER, "Logik der Freiheit und des Natur-Wollens. Zur Elösungslehre Anselms von Canterbury", dans le cadre de son étude sur la doctrine de la rédemption où il compare la sotériologie



classique avec l'effort de R. GIRARD de renouveler la doctrine du sacrifice et de la rédemption, *Der wunderbare Tausch. Zur Geschichte und Deutung der Erlösungslehre*, München, Kösel Verlag 1986, 161-191. J. RATZINGER, o.c., esquisse, il est vrai, au début de son exposé, un tableau quelque peu caricatural mais frappant de théories modernes sur la fin du sacrifice cultuel dans l'Eglise primitive, mais lui-même n'indique pas ensuite comment la doctrine postérieure du sacrifice et de la satisfaction peut être légitimée théologiquement.

29. Pius XII, *Mediator Dei* (voir la note 13). Cordes (o.c. [voir la note 13] 40) signale que l'encyclique cite Bellarmin de façon abrégée et par là fausse.

30. P.J. CORDES, o.c.

31. Cf. K. RAHNER, *Der eine Mittler und die Vielfalt der Vermittlungen*, dans: Id., *Schriften zur Theologie*, 8, Freiburg/Basel/Wien: Herder 1967, 218-235.

32. H. LEGRAND, o.c. 146-151.

33. Comparez les remarques critiques sur les proclamations de Chalcédoine de R. SESBOÛÉ citées par W. LOGISTER, *Een mensenleven door God getekend. Inleiding in de Christologie*. Averbode/Kampen: Altiora/Kok 1987, 209-211. Voir aussi les remarques très critiques de F. WAGNER sur l'attribution du titre de médiateur au Christ basée sur une conception de l'incarnation statique, dans son article "Mittler" dans: *Wörterbuch des Christentums* (1988) 8225-8226.

34. W. KASPER, *Das kirchliche Amt in der Discussion. Zur Auseinandersetzung mit E. Schillebeeckx "Das Kirchliche Amt"* (Düsseldorf 1981), in *Theol. Quartalschr.* 163 (1983) 46-53.

35. Cf. M. LUYCKX, *Leken als kerkelijke ambtsdragers: het probleem van de wijding. Vragen rond het onderscheid tussen clerus en leken*, dans: *Tijdschr. voor Theol.* 21 (1989) 147-159.

36. O. SCHREUDER, *Die Kirchliche Amtsstruktur in unserer Zeit. Eine soziologische Betrachtung*, in: *Informationsblatt des Instituts für europäische Priesterhilfe* 2 (1968) Sondernummer: "Der Priester in einer sakularisierten Welt". Akten des 3. internationalen Kongresses zu Luzern, 18-22. September 1967, 76-87.

### **NICO F.M. SCHREURS (Velsen. 1941)**

Il a fait des études de théologie à Paderborn, Tübingen et Nimègue.

De 1969 jusqu'à 1984, il était maître de cours scientifiques à la Faculté de Théologie de l'Université de Nimègue.

Pendant ce temps il a été reçu docteur en Théologie avec la thèse "Justification de Foi. De l'Apologétique à une Théologie herméneutique de caractère apologétique".

Depuis 1984 jusqu'à aujourd'hui il est professeur de Théologie Dogmatique à la Faculté de Théologie de Tilburg. Ses intérêts sont Christologie, Eschatologie et Doctrine de Dieu.

Membre de Direction du Comité de Travail des théologiens catholiques aux Pays-Bas. Membre du Conseil de l'Association Européenne des Théologiens Catholiques. Membre de la Direction Générale de la Société Européenne des Théologiens Catholiques.

Il s'est marié en 1966 avec L. Arkenbosch. Ils ont trois enfants (22, 20 et 12 ans).

Cette conférence a été prononcée à DOORN (Pays-Bas) au 2<sup>e</sup> Congrès de la Fédération Internationale de Prêtres Catholiques Mariés, le 20 août 1990

