

# LE SACERDOCE A TRAVERS LES RESULTANTES DES CONTROVERSES THEOLOGIQUES

par MICHEL BREYDY.

1. *La "question sacerdotale" a besoin d'être émancipée de certaines opinions théologiques.*

Pour les théologiens de l'Occident la réalité visible et mystérieuse du sacerdoce chrétien implique un problème théologique devenu d'une haute actualité, soit à cause des nouvelles formules par lesquelles on affronte la solution de ce problème agité dans différents secteurs intellectuels, soit à cause des nouvelles idées, qu'on y lance et les conséquences de celles-ci qui prennent une envergure et une importance qu'on a peine à contenir.

En effet, le problème en soi n'est point nouveau: il avait été posé dans toute son acuité au début du xvi<sup>e</sup> siècle avec les revendications illégitimes de la Réforme protestante. Ce qui ne veut pas dire que ces revendications, pour illégitimes qu'elles soient, n'aient eu à leur tour une justification qui n'est pas loin de se retrouver plutôt du côté des théologiens catholiques, embrouillés dans leurs méthodes, que du côté des réformateurs, entêtés dans leurs tendances inspirées de l'humanisme classique et de la redécouverte des langues orientales en Occident.

Par le simple fait de glaner chez les différents auteurs modernes qui traitent la question sacerdotale, les divergences de vocabulaire employé, on constate combien on est encore loin d'avoir résolu ou déterminé des thèses fondamentales en théologie dogmatique. On parle bien de sacerdoce hiérarchique, et non hiérarchique, de sacerdoce général et spécial, de sacerdoce baptismal, et de sacerdoce d'ordre, de sacerdoce ministériel, fonctionnel ou institutionnel, et de sacerdoce spirituel, métaphorique, mystique ou sacramental.

«Salmanticensis», 11 (1964).

Or, le problème du sacerdoce implique toutes les branches caractéristiques de la science théologique, et ne devrait point être classé dans les seuls chapitres de la «sotériologie» et du «sacrement de l'Ordre».

Il est vrai que dans les manuels de théologie occidentale, ce n'est pas seulement de la réalité du sacerdoce qu'il s'agit. C'est encore la préoccupation de sauvegarder l'harmonie et la conséquence logique, avec d'autres données supposées déjà acquises par les uns (sans l'être pour les autres), qui compromettent (chez les théologiens de l'Occident), le problème sacerdotal avec le système de théologie sacramentelle, à savoir la spéculation théologique sur la causalité des sacrements, la nature du caractère sacramental, la dépendance entre grâce et caractère, le concept de sacrifice réel et spirituel, la corrélation entre sacerdoce et sacrifice, et entre sacrifice personnel et sacrifice social.

## 2. *Les principes de l'ANALOGIE, de la MEDIATION et de la PARTICIPATION.*

Toujours au niveau des préoccupations méthodiques et systématiques à sauvegarder, il y a encore une grande difficulté que les auteurs n'ont pu surmonter jusqu'à maintenant: L'entente sur la perspective «analogique» à adopter pour l'appréciation de cette réalité sacerdotale devenue si confuse et méconnaissable; car l'analogie joue, chez les auteurs de la théologie rationnelle un rôle capital dans la définition des réalités supra-rationnelles <sup>1</sup>.

A ces charges onéreuses aux épaules de ces théologiens, qui les ont cependant librement embrassées, il faut ajouter encore celles que toute bonne analyse philosophique du concept sacerdotal leur impose sous peine de dérouter quiconque les néglige: les principes aristotéliens sur le «Medium logicum, medium physicum et medium morale seu mediator», et les principes platoniciens sur la «participation, partem accipere in rem».

Ce sont là des affirmations ou des propositions fondamentales pour le sondage des idées historiques et religieuses concernant le sacerdoce en général, et la «Kohnouto des Kohanim» dans la religion révélée juive et chrétienne <sup>2</sup>.

1. Cf. BERNARDO MONSEGU, *La problemática del sacerdocio en la actualidad*, dans «Revista Española de Teología» (1954) 529-566. En p. 530, il écrivait:

«Lo que es propio para unos resulta impropio para otros, donde unos ven realidad viva y formal otros no ven más que metáfora llena de contenido místico, pero sin realidad aparente ni consistente. Se busca un *primer analogado* para entender debidamente la analogía sacerdotal, y los autores no se ponen de acuerdo al establecerlo. Sacerdocio espiritual, sacerdocio sacramental jerárquico, sacerdocio bautismal, tres realidades a las que no se coincide en asignar su primer analogado».

2. Cf. EMIL J. SCHELLER, *Das Priestertum Christi in Anschluss an den hl. Thomas von Aquin. Vom Mysterium des Mittlers in seinem Opfer und Unserer Anteilnahme*. Verlag F. Schöning, Paderborn 1934, pp. 42-74.

Etant donné la complexité à laquelle est ainsi parvenue la problématique sacerdotale chez les théologiens d'Occident, nous ne voudrions pas nous hasarder à dresser un bilan ou à reporter ici les détails de chaque position ou opinion, ou à en énumérer les détours ou les équivoques.

D'ailleurs tout classement méthodique ici s'avère impossible, car la confusion se perpétue sous nos yeux par les plumes les plus réputées.

### 3. COMPRENDRE pour JUGER à la lumière des dimensions oubliées.

Notre but n'est point donc de raconter les péripéties de la théologie du sacerdoce, mais de la comprendre d'abord pour en juger ensuite à la lumière de certaines dimensions oubliées et de certaines perspectives dont le moindre défaut de précision conduit nécessairement vers des erreurs lamentables tôt ou tard.

Tout théologien qui a coupé brusquement avec la littérature polémique anti-juive, dont la lettre aux Hébreux reste le prototype, et qui fut poursuivie ensuite dans les milieux de la langue et des peuples «bibliques», se trouvera, bon gré mal gré, dans l'impossibilité de reconstruire quoi que ce soit autour des sujets qui y ont été controversés et discutés.

Ces sujets peuvent être réduits à deux thèmes principaux et solidaires, soit entre eux soit avec d'autres thèmes qui en découleront. Il s'agit, si nous avons bien saisi la moëlle de cette controverse anti-juive, de consolider l'indépendance de l'Eglise chrétienne face à l'hébraïsme. C'est l'aspect extérieur, et l'on peut dire "*juridique*" de la controverse et que nous avons déjà exposé au chapitre précédent.

L'autre thème, concernant l'aspect *substantiel* de cette polemique se concentre sur la «primauté du Christ», vis-à-vis de toute la création, — le Christ est alors entrevu à travers la figure de Melchisedech— et en même temps vis-à-vis de la Rédemption des hommes. Dans ce dernier cas, le Christ est vu à travers le concept général du sacerdoce biblique.

De la détermination, donc, aussi claire que possible du sacerdoce du Christ entrevu comme «primogenitus omnis creaturae», «...in quo Pater sibi complacuit» <sup>4</sup>, et de la nature parfaitement dessinée de l'Eglise chrétienne découlera la compréhension exacte du sacerdoce chrétien.

3. KARL ADAM, *Der Christus des Glaubens*, Patmos Verlag, 1956<sup>2</sup>, pp. 11-19: «Das Christentum ist die Frohbotschaft von Christus... Christentum ist Christus (p. 11)... Ohne Christus keine Gnade, kein Sakrament, keine Kirche, keine Zukunftshoffnung (p. 12)... Ein jeder der Christus ohne die Kirche sucht... begibt sich der Möglichkeit, den lebendigen Christus zu finden (p. 13)... Irrig ist das Christentum nicht als Lebensbewegung sondern als etwas erstorbenes betrachten... Die radikale Bibelkritik verkennt das GEHEIMNIS DES LEBENDIGEN (p. 18).

4. Cf. Col. 1, 15 et Mt. 3, 17.

Or, même si l'on écarte volontairement la «question hypothétique», si mal formulée d'ailleurs par «Utrum si Adam non peccasset, Verbum incarnatum fuisset», et qui a divisé les théologiens occidentaux en deux clans opposés, l'on ne peut assurément point négliger de se poser l'autre question: «l'Incarnation est-elle ou non dépendante du péché d'Adam?».

Comme la réponse à cette question, ainsi formulée, doit venir spontanément claire et négative à la fois, quelle que soit l'école théologique à laquelle on appartient, on ne devrait pas louvoyer une seconde dans l'affirmation suivante: «Propter istum Filium hominis, gloria et honore coronandum, Deus omnia creavit»<sup>5</sup>. Pour toute bonne méthode théologique, l'affirmation de la finalité universelle du Christ comme homme, est une donnée *fondamentale*. De cette «primauté absolue du Christ» dépend aussi la définition claire du Sacerdoce, car la primauté du Christ, bien considérée, exclue catégoriquement la question théologique «si le sacrifice est le constitutif formel du sacerdoce».

#### 4-5. L'HAMARTIOCENTRISME, *écueil des théologiens qui négligent la "primauté du Christ"*.

4. Déjà au VII<sup>e</sup> siècle un auteur syrien, Isaac de Ninive, «partait en guerre contre la théorie qu'un moderne a appelé l'hamartiocentrisme et qui consiste à faire tout graviter autour de la faute d'Adam, à expliquer par elle tout l'ordre actuel de la Providence»<sup>6</sup>.

«Non ergo pudet, disait-il, nos hanc cogitationem assumere de mysterio oeconomiae Domini nostri ut detrahamus morti Christi et adventui ejus in mundum, eo quod rationem ei ponamus redemptionem nostram a peccato?»

«Num adeo validior erat potestas peccati quam potestas Dei, ut cum vellet ejus deletionem, non posset illud delere nisi per mortem Christi?...?»<sup>7</sup>.

Malgré la déclaration de Saint Thomas: «Nescimus quid Deus ordinasset, si non praescivisset peccatum»<sup>8</sup>, et malgré la raison proprement dite de l'Incarnation mise en vedette dans la question thomiste «Utrum conveniens fuit Deum incarnari»<sup>9</sup>, on n'a pas assez distingué la «BONTE DE DIEU» qui est la raison de toutes Ses oeuvres ad extra —donc de l'Incarnation aussi— des résultats obtenus postérieurement (rédemption des hommes, avantages et honneurs pour la Sainte Vierge, pour les anges, etc...).

5. RUPERT DE DEUTZ, († 1135), *De gloria et honore Filii hominis*, PL 168-1.628.

6. Cf. ISAACUS NINIVITA, *De Perfectione religiosa*, Leipzig, 1909, pp. 583-586.

7. La version latine est de I. HAUSHERR publiée dans «Recherches de Science Religieuse», 22 (1932) pp. 318-319.

8. Cf. S. THOMAS, *In Epist. Ia. ad Timot.*, c. 1, lib. 4.

9. *Summa Theolog.*, III, q. 1, a. 1

On n'a même pas suffisamment respecté l'indépendance absolue de la volonté de Dieu, ni la place du Christ dans la hiérarchie des êtres qui est négligée «par presque tous les auteurs»<sup>10</sup>.

La prédestination absolue du Christ, en tant qu'affirmant la primauté de Jésus-Christ sur toutes les créatures, est un motif théologique qui n'a pas encore réalisé son rôle dans l'agencement systématique de la théologie catholique.

Que nous soyons «*creati in Cristo Jesu*» et que le Christ soit l'*Alpha et l'Omega*<sup>11</sup> ce sont bien des données scripturaires dont l'oubli éventuel ou la négligence causent tous les torts à la théologie scholastique<sup>12</sup>.

Cette primauté est «une donnée de foi antérieure à toute théologie et s'imposant à elle»<sup>13</sup>. Dans les marasmes des manuels d'enseignement théologique, on commence aujourd'hui à relever et à reprocher la tendance consciente ou inconsciente, des auteurs théologiens vers une hantise des concepts corrélatifs «péché-rédemption» sur lesquels on concentre toutes les propositions théologiques, alors que, effectivement, aucun problème revêtant une certaine importance en matière théologique ne devrait que s'acheminer vers le «Centre de tous nos rapports et références à la divinité —Jésus Christ—, en survolant de haut l'incident péché»<sup>14</sup>.

10. Cf. J. F. BONNEFOY, *La question hypothétique*, dans «*Revista Esp. de Teología*» (1954) 367.

11. Eph. II, 10, et Apocal. 1, 8.

12. Cf. P. CHRYS. URRUTYBÉHÉTY, O. F. M., *Christus Alpha et Omega*, Paris 1910<sup>3</sup>, pp. 193-194.

13. Cf. P. FÉRET, O. P., *Creata in Christo Jesu*, dans «*Révue des Sciences Philos. et Théolog.*» (1914-42), 99: «Le Christ, sujet de la grâce la plus haute, c'est à la fois le sommet, la clef de voute, disons la fin de tout l'ordre (surnaturel) créé, et le principe de toutes les autres grâces répandues dans cet ordre.

Toute grâce est une grâce chrétienne, portant la ressemblance de cette première grâce qui est celle du Christ» (pp. 96-98).

La distinction de la *Summa Theolog.* (I, II, q. 109 ss.) entre la grâce considérée abstraitement comme secours divin de l'agir humain, et la grâce considérée selon sa réalisation concrète, c'est-à-dire, comme dérivation en nous de la grâce capitale du Christ, est une distinction réelle de deux grâces distinctes.

Il n'est qu'une grâce, et elle est d'abord grâce du Christ, dont la plénitude se répand jusqu'en nous (Cf. *Summa Th.* III, q. 7, a. 11, corp. et III, q. 8, a. 1) (ibid., p. 99).

«Affirmer l'étroitesse du lien qui existe entre la Rédemption, et l'Incarnation, partant entre la Rédemption et la Primauté qui découle de cette Incarnation, ne serait-ce pas (pour l'Écriture et pour S. Thomas qui la suit de si près) enseigner l'extension de cette Primauté jusqu'en ce domaine en quelque sorte négatif du mal et de tous les aspects que nous lui recontrons en cette création?... Cette dimension là de la Primauté du Christ... mesure en quelque sorte l'infinie charité de l'acte rédempteur du Christ en Croix.

A ne définir la primauté qu'en fonction de l'union hypostatique, ...est-on bien sûr de sauvegarder cet aspect-là de la «plénitude» du Christ» (ibid., pp. 103-104).

14. Cf. à ce propos OSWALD HOLZER, O. F. M., *Hamartiozentrische oder Christozentrische Theologie*, dans «*Wissenschaft und Weisheit*» 6 (1939) 268-282, et 7 (1940) 19-31.

Faisant une recension du livre de H. W. SCHMIDT, *Die Christusfrage*, Gütersloh 1929, HOLZER, en cite les passages suivants:

«Was ist das für eine Theologie, welche nur in einem bestimmten Teil der Dogmatik sich zu den wichtigsten und höchsten Aussagen über Christus versteigt (von

5. En partant de cette première donnée, le problème du sacerdoce en général, et celui du Christ, qui personnifie le sacerdoce à la perfection, ne peuvent que s'éclairer d'une nouvelle lumière à tel point que, ni les sacrifices des victimes, ni l'élévation des hommes à l'ordre surnaturel par la chrismation baptismale ou post-baptismale ne les peuvent assombrir, ou en rendre le concept équivoque.

Jésus-Christ, est le Médiateur par excellence, en toute perfection et dans toute la portée physique et morale de ce terme, entre Dieu et les créatures y compris les hommes, de même que ces derniers sont déjà par nature «les médiateurs» entre le monde matériel et visible et le monde spirituel et invisible.

Proportionnelle aux possibilités de l'être humain, cette médiation naturelle des hommes n'a, par conséquent, qu'une perfection relative.

Son importance n'en devient pas moindre, et sa prise en considération dans la clarification du «sacerdoce» n'en ressort que plus urgente afin de *ne plus recourir à d'autres hypothèses là où celle-ci est plus que suffisante.*

Que le concept de médiation —morale— ait commencé par la création de l'homme —(réconcilié lui-même plus tard par la médiation du Verbe Incarné)—, ou que cette création n'ait été que la première phase d'un plan divin orienté vers la réalisation de la plus grande manifestation de la Bonté de Dieu ad extra, il reste indéniable que le concept de sacerdoce

seiner Absolutheit, Einzigkeit, alles auf den MITTLER hin entwirft), in der Urstands und Schöpfungslehre sich aber über Christus ausschweigt und nichts von ihm zu sagen hat!» (1939, p. 270).

«Christus ist die Erfüllung aller Schöpfungsgedanken Gottes, weil er das Leben ist. Christus ist die GABE schlechthin...

Überall ist der Menschensohn der Vorläufer in Gottes Plänen... Christus im Mittelpunkt der Gottespläne...» (1940, pp. 20-23).

D'après le P. Basilio de S. Pablo, C. P., il faudrait croire qu'entre les Orientaux «nulla exorta est controversia» sur le motif de l'Incarnation. Dans une large étude, il énumère toutes les raisons qui constituent une belle nuance entre le concept de la Primauté absolue du Christ «chez les Pères Orientaux, particulièrement les Grecs, et chez les auteurs scotistes.

Cependant les auteurs syriens semblent avoir devancé tous les Occidentaux en discutant bien avant le IX siècle sur le motif de l'incarnation. Mais ils n'ont pas tardé à écarter cette discussion et à classer la proposition conditionnelle «Si homo non peccasset...» parmi les «casus irrealis». Cf. ISAAC NINIVITA, op. cit., supra, et le IV cantique du matin du vendredi au *Breviaire férial maronite*, verset «Lmetbah».

Un texte bien important de Tertullien à ce propos mérite aussi d'être rappelé ici : «Quodcumque enim limus exprimebatur, Christus cogitabatur ut homo futurus...» (d'où l'on peut dire aussi que tout ce qu'a été créé, l'a été à l'image du Verbe «ut incarnaturus»). «Id utique quod finxit, ad imaginem Dei fecit illum, sc. Christi. ...Ita limus ille, iam tunc imaginem induens Christi futuri in carne, non tantum opus erat sed et pignus». TERTULL., *De resurrectione carnis*, c. 6, PL 2, 802. Cf. Item, P. DE PETIT BORNAND, *Essai sur la primauté de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et sur le motif de l'Incarnation*, Paris 1900 (chap. 7).

Sur toute la question cf. l'article du P. BASILIO DE S. PABLO, dans la «Revista Española de Teología» XVIII (1958) 187-218 : «¿Por qué no han repercutido entre los Orientales las discusiones Occidentales respecto al motivo determinante de la Encarnación del Verbo?».

ne peut aucunement être suffisamment formulé dans l'état actuel de la création sans que le Médiateur par excellence n'y figure.

6-8. *Pourquoi le SACERDOCE est confondu avec l'ORDRE et l'EGLISE avec la HIERARCHIE?*

6. Il est regrettable de constater que l'étude du sacerdoce en théologie ne soit pas encore suffisamment guidée par un esprit de «science principielle ou culturelle» mais plutôt par un esprit d'apologétique souvent camouflé. Signalons, donc quelques écueils.

Lorsqu'un théologien traite du sacerdoce en tant que sacrement de l'Ordre<sup>15</sup>, quand celui-ci n'est que le Sacrement qui donne celui-là, ou qu'il confonde l'Eglise avec la Hierarchie sacerdotale quand celle-ci n'est que le lien qui unifie et organise celle-là, ce n'est pas de la science théologique qu'il fait mais une *étude théologique contre* l'erreur protestante qui veut nier la hiérarchie de l'autorité dans l'Eglise avec à la base le sacerdoce institutionnel, puisqu'il en est le dépositaire attitré.

Quand un théologien parle du «prêtre des chrétiens ou du prêtre de l'Eglise», ce n'est pas en fonction du concept sacerdotal et de la science du sacerdoce qu'il l'étudie, mais en fonction d'une idée préétablie au sujet de *l'Eglise* qu'il le fait. Voici un exemple: «Les prêtres sont les ministres de ce grand sacrement» qu'est l'Eglise catholique, Corps mystique du Christ. Sacerdoce de l'Eglise. L'expression peut étonner. Pour en comprendre le sens et la valeur, il faut se souvenir que selon l'enseignement de Saint Paul, le Christ qui a aimé l'Eglise et s'est livré pour elle (Ephes. 5, 25) lui a communiqué toutes les prérogatives de son Humanité sainte. Et donc *ses pouvoirs de prêtre* et de médiateur<sup>16</sup>.

Il est évident, qu'on néglige ici de souligner que, dans ce cas, les prêtres chrétiens —ainsi isolés et réduits, ne peuvent plus nous inspirer le concept exact du sacerdoce, et que, en plus, ils ne sont plus des médiateurs entre Dieu et les hommes, mais entre les hommes et l'Eglise. ¡Comme si l'Eglise, tout mystérieuse qu'elle soit, pouvait personifier l'un des deux termes de référence d'une médiation quelconque!

Or, même si le prêtre chrétien, n'a qu'un sacerdoce participé et en pleine dépendance du sacerdoce parfait du Christ, il n'en reste pas moins vrai que le «to Christus Sacerdos» est toujours Dieu, et que l'action et l'office du «prêtre chrétien, correspondent toujours à une médiation —devenue parfaite en raison de la participation et de la «vestitio sacramen-

15. Cf. DDC, art. *Ordre*, coll. 1193-1198, et la *Summa Theologica*, édit. BAC, Madrid, Tom. XV, pp. 130 ss.

16. Cf. l'article de HOLSTEIN dans «Etudes», Paris, avril 1954, pp. 5-12.

talis» du sacerdoce du Christ— entre Dieu et les hommes, et entre les hommes et Dieu.

N'est-il pas regrettable, alors, de perdre de vue, ces principes sûrs et acquis, avec le risque de réduire le «prêtre chrétien» un peu au rang d'un fonctionnaire de société, ou de gouvernement, quitte à le rapprocher insensiblement au rang d'un simple pasteur protestant (l'un étant désigné par la paroisse, l'autre par la Hiérarchie)?

7. Enfin, quand un théologien ne cherche le constitutif formel du sacerdoce que dans le sacrifice ou dans la capacité d'offrir un sacrifice <sup>17</sup>, et le rattache à la grâce de l'union ou à la grâce capitale <sup>18</sup>, ce n'est pas la seule «science sacerdotale» qu'il se propose, mais il a en vue principalement la défense de la thèse qui veut barrer la route au sacerdoce général de tous les fidèles entendu au sens fonctionnel ou sacramentel. En attendant, d'autres théologiens contemporains, cherchent à diminuer la portée du sacerdoce fonctionnel, et à le réduire, en quelque sorte, à une subdivision du sacerdoce spirituel avec ou sans pouvoirs sur certains actes culturels <sup>19</sup>.

Tout cela n'est que pour satisfaire les exigences de l'élite laïque dont on ne cesse de requérir la collaboration pour des oeuvres apostoliques, sans parvenir encore à déterminer justement le rôle que les laïques occupent dans l'Eglise du Christ.

Bref, c'est parce que le concept même de l'Eglise n'a pas eu jusqu'à maintenant sa juste et pleine formulation dans la science théologique <sup>20</sup>.

Cela ne veut point insinuer que la vie et la réalité de l'Eglise n'aient

17. Cf. RABANOS, op. cit.: «El sacerdote se ordena al sacrificio (!), El sacerdote es el que posee la potestad de sacrificar (!)» (pp. 44-61).

18. Cf. HUGON, *De formali constitutivo sacerdotii Christi*, dans «Angelicum» (Romae), 1926, pp. 462-464. Item: JANSENS, A. *De sacerdotio et sacrificio Christi*, dans «Divus Thomas» (Placent.), 34 (1931) 376 ss. Item: VAN HOOVE, *De constitutivo Sacerdotii Christi*, dans «Collectanea Mechliniensia», 1932, pp. 173-176.

19. Y. Congar, Durst, Dabin, et de Lubac entre autres, se sont exprimés en termes plus ou moins nuancés les uns des autres, dans le même sens.

Le P. H. DE LUBAC dans ses *Méditations sur l'Eglise*, Aubier, Paris 1953, pp. 106-107; l'abbé BERNARD DURST, *Das Wesen der Eucharistiefeier und des christlichen Priestertum*, dans «Studia Anselmiana», Rom., 1953, pp. 168 ss.; et P. DABIN, *Sacerdoce royal des fidèles...*, vol. II, pp. 51-52.

Cependant il faut avertir du danger de fausser les idées et le vocabulaire, de trucher le sens de «Mittler-Mediator», ainsi que le vrai sens religieux du «sacrifice» qui n'est pas seulement offert par le prêtre au nom de l'humanité, mais aussi accepté par le même prêtre au nom de Dieu dont il est le mandataire.

A travers des detours morphologiques on ne fait que manifester l'effort inavoué de morceler le «sacerdoce» pour que les laïques en profitent. Bien à tort cependant!

<sup>20</sup>. Jusqu'au concile I du Vatican, on n'avait pas élaboré une «Episcopologie» et encore moins une «Ecclesiologie». Devant l'imminence du Concile II du Vatican apparaissent continuellement des nouvelles recherches qui se complètent mutuellement.

Sur l'état de l'Ecclesiologie aux XIX-XX siècles, cf. *L'Ecclesiologie au XIX siècle*, dans «Revue des Sciences religieuses», 1960 nn. 1-3; et l'ouvrage de JAKI STANISLAS. O. S. B., sur *Les tendances nouvelles de l'Ecclesiologie*, Roma, Herder, 1957, 274 pp.

été saisies pleinement par les chrétiens depuis que chrétiens et Eglise existent! Bien au contraire.

Le concept du sacerdoce comme celui de l'Eglise ont été toujours vécus et sentis clairement. Ce n'est que lorsqu'on a prétendu personnifier exclusivement l'un ou l'autre de ces concepts —(exclusivité exagérée impliquant des conséquences injustes pour une bonne part des fidèles)—, que l'on a commencé à glisser vers la science apologétique au détriment de la science principielle ou apodictique.

8. Cette motivation nous est confirmée par l'histoire des schismes (favorisés parmi la hiérarchie par certains laïques pour assurer leurs droits et leurs buts civils et politiques) et par l'évolution des hérésies (favorisées parmi les fidèles par des membres du clergé éconduits dans leurs ambitions, etc....).

Elle est reconnue par plusieurs auteurs contemporains qui n'en usent cependant que dans la mesure où cela peut avantager leurs thèses apologétiques.

Voici ce qu'en dit le P. Sauras, un théologien espagnol dominicain :

«Le fait de se trouver en possession de certains pouvoirs que le Christ a réservé aux prêtres constitués en hiérarchie, a servi souvent à faire croire aux fidèles que nous sommes en possession aussi d'autres pouvoirs que nous avons en commun avec eux. A cela nous avions cru nous aussi, malgré les enseignements explicitement contraires de la théologie... Si les prêtres et les laïques ne se décident pas à vivre ensemble et à se comprendre, c'est parce que les uns ou les autres se sont attribués des choses qui étaient communes à tous; c'est parce qu'on a défendu aux laïques, et réservé aux prêtres, des choses qui appartenaient à tous et dans lesquelles tous trouvaient un point de contact; ou bien parce qu'on a attribué aux séculiers —civils— des choses dans lesquelles les prêtres pourraient intervenir et s'y mêler».

«Saint Paul n'était pas du monde, mais il vivait au monde, avec ceux du monde, afin de porter ceux du monde au Christ... Le thème est d'un très grand intérêt... Nous allons traiter de la consécration laïcale par laquelle les simples laïcs acquièrent une certaine dignité sacerdotale de type commun et populaire, dont la nature sera définie plus bas...» <sup>21</sup>.

«Nous faisons allusion au début à l'éloignement observé, à une époque encore récente et même contemporaine, entre le clergé et les laïcs. Et nous disions que l'une de ses causes était l'abandon de la doctrine théologique qui ennoblit les simples fidèles en les faisant participer à une dignité qu'ils considéraient comme exclusivité cléricale...» <sup>22</sup>.

21. Cf. P. EMILIO SAURAS, O. P., *El laicado y el poder sacerdotal. ¿Existe un sacerdocio laico?*, dans «Rev. Esp. de Teol.», 1954, pp. 275-276 et ss.

22. Idem, pp. 178-279. Mais, reppelons-le, ce genre de séparations peut parfois se dénommer un «schisme», et alors il pourra trouver une motivation historico-philosophique comme la suivante :

«On a pu parler sans paradoxe du bienfait des schismes. Négativement, ils dénoncent les conditions, qui, violées, ont provoqué la faillite. Positivement, ils permettent une dialectique de l'opposition, qui explicite au long de l'histoire, les richesses implicites, contenues dans la vérité originelle... (le schisme) demeure en suspens en notre liberté.

C'est notre avenir qui, s'il consent au schisme, en fera une catastrophe théologique.

9. *Les concepts "Eglise-Sacerdoce" s'éclairent et s'éclipsent ensemble.*

Cette soi-disant «doctrine théologique» dont on regrette l'abandon, ne nous empêche pas de voir comment les choses sont guidées vers les buts apologétiques de l'auteur ou du théologien. Un autre théologien espagnol, B. Monsegú, pour qui «le concept du sacerdoce est un concept clair dans l'Eglise aussi bien que celui du prêtre» élève la voix pour mettre les choses au point:

«Au concept de sacerdoce correspond un terme propre que le peuple chrétien a toujours compris sans difficulté, et que l'Eglise a employé en toute précision... On parlerait donc avec beaucoup d'imprécision, si l'on disait que dans les brutes il y a des fonctions ou des notes humaines, ou qu'ils sont "homme" parce qu'ils ont l'animalité de l'homme. Or, il arrive quelque chose de semblable quand on parle du sacerdoce des laïcs en insistant à voir dans cette expression quelque chose qui signifie un *sacerdoce proprement dit*. Parler ainsi, ce n'est plus définir ni clarifier, mais confondre et embrouiller... Et par conséquent, ni le sacerdoce commun des fidèles, ni celui de la Très Sainte Vierge, ne peuvent être pris au sens propre. Donc ni la Vierge, ni les fidèles sont des prêtres proprement dits. Et, s'ils ne le sont pas ou sens propre, *on a beau démontrer qu'il y a en eux des virtualités ou des notes sacerdotales*, que personne ne nie, puisqu'également aucun ne nie que dans l'animal il y a quelque chose de ce qu'il y a dans l'homme, ou dans la nature humaine...

«Il n'est donc pas convenable que les théologiens continuent à insister dans l'affirmation d'opinions qui favorisent la confusion»<sup>23</sup>.

Cette mise au point, ne l'a pas, cependant, empêché d'affirmer plus loin que «comme le sacerdoce du Christ se détermine en fonction du sacrifice de la Croix... de même le prêtre des chrétiens se définit en fonction du sacrifice de la Messe...»<sup>24</sup>.

Si, donc, le concept du sacerdoce n'est point clair chez les théologiens en général, malgré toute la littérature qu'on prodigue tout autour, c'est encore, je le répète, parce que «la théologie de l'Eglise» et la formulation de son concept chez eux, sont loin d'être définitifs ni satisfaisants.

Certaines dimensions oubliées et quelques défauts de précision doivent encore être signalées. Ici aussi, *l'Apologie de l'Eglise* a pris inconsciemment la place de la «théologie de l'Eglise».

Pour qui se rappelle que l'Eglise indépendante, mais toujours héritière légale des institutions valides de l'Ancien Testament<sup>25</sup> était l'objet prin-

et s'il le dépasse en fera une épreuve et une victoire». RÉNÉ HABACHI, *Conférences du Cénacle*, «Beyrouth», 11 (1957) pp. 91-104.

23. Cf. B. MONSEGU, *La problemática del sacerdocio*, *revist. cit.*, praesert. pp. 564-567.

24. Idem, p. 550: «...como el sacerdocio de Cristo se define por orden al sacrificio de la Cruz..., así el sacerdote de los cristianos se define por orden al sacrificio de la Misa»....

25. Cf. Mt. 5, 17: «Nolite putare quoniam veni solvere LEGEM... non veni solvere sed adimplere».

cial ou la moelle de la controverse anti-juive entamée par l'auteur de l'Épître aux Hébreux, il est hors de doute, que la clarification de la «science de l'Église» contribuera énormément à la mise au point du *concept théologique* du sacerdoce, dans la même mesure qu'elle nous éloignera des confusions, des équivoques, et des dimensions défectueuses auxquelles ont eu recours les «apologistes de l'Église».

#### 10. *Le problème de la "définition de l'Église" chez les théologiens.*

Avec un essayiste moderne, s'efforçant d'obtenir une «unité autour du concept de l'Église», on peut dire que celle-ci est généralement présentée en trois descriptions différentes:

- l'Église-peuple de Dieu;
- l'Église-Corps Mystique du Christ;
- l'Église-Épouse du Seigneur <sup>26</sup>.

A ces trois, il ajoute encore une quatrième: l'Église-Sacrament. Pour un théologien qui ne veut pas se déssaisir des positions apologistes de ses prédécesseurs, il était évident, qu'il ne pouvait, en vue de la solution qu'il propose, que choisir trois descriptions provenant des écoles théologiques qui méprisent ou méconnaissent au moins la valeur des sciences juridico-canoniques dans la détermination du concept de l'Église <sup>27</sup>. De l'importance de ces dernières nous aurons à nous occuper dans les paragraphes suivants. Mais auparavant nous allons emprunter à O. Semmelroth les passages où il expose le problème de l'Église avec une objectivité théologique remarquable:

«Die Kirche war bis ins späte Mittelalter hinein eine Wirklichkeit, die man lebte, ohne sie zum Gegenstand geschlossener theologischer Traktate zu machen. Gewiss finden sich in den Schriften der Kirchenwäter und grossen Theologen immer wieder Abschnitte, die Licht auf das Geheimnis der Kirche werfen, Hymnen die ihr Geheimnis preisen, und Mahnungen, die aus der Erkenntnis des Wesens der Kirche erhoben werden.

Ein dogmatisch ausgebautes Traktat über die Kirche ist aber weder bei den Vätern der Frühzeit noch bei den Theologen des Mittelalters zu finden.

Im Leben der Kirche von heute ist es nicht viel anders. Die Kirche lebt in ihren Gläubigen. Die Gläubigen leben die Kirche. Und dieses Leben ist recht wenig von einem reflexen Wissen um das Geheimnis der Kirche bestimmt.

Das geringe Wissen der Gläubigen über das Geheimnis der Kirche mag man bedauern. Dass die Kirche trotz dieser Ignoranz lebt, sollte man auch in seiner positiven Bedeutung sehen.

26. Cf. OTTO SEMMELROTH, *Um die Einheit des Kirchenbegriffes*, dans *Fragen der Theologie heute*, Benziger Verlag, Einsiedel, Suisse, 1960<sup>3</sup>, pp. 319-335.

27. Cf. E. SAURAS, art. cit., pp. 280-281.

Wäre das Leben der Kirche von der reflexen Erkenntnis ihres Wesen abhängig, so wäre dieses Leben zu rechter Kümmerlichkeit verurteilt. Nicht nur weil sich nur wenige um solche reflexe Erkenntnis bemühen, sondern weil eine klare und deutliche Erkenntnis dieses Wesens nicht leicht ist.

Sogar die Theologen von Fach haben hier zu ringen. ...Da aber bieten sich erhebliche Schwierigkeiten. Der heutige Mensch steht immer wieder in der Versuchung, die Kirche durch ihre Gesellschaftlichkeit restlos erklärt zu sehen.

So wäre es nach dem Geschmack des Pragmatismus unserer Zeit. Zudem konnte ja auch die Kirchentheologie der letzten Jahrhunderte den Eindruck erwecken, als wenn diese gesellschaftliche Erklärung den katholischen Glauben an die Kirche erschöpfe.

Dagegen ist den lebendig gläubigen Gliedern der Kirche seit längerem wieder selbstverständlich, dass die sichtbare Gesellschaftlichkeit nur eine Aussenseite der Kirche ist, die zwar zu ihrem Wesen gehört, dieses aber nicht ganz erfüllt.

Sie haben längst wieder gelernt, die Kirche als göttliches Geheimnis — nicht nur von ihrer Herkunft her, sondern in ihrem Wesen—, zu nehmen <sup>28</sup>.

Aber auch ein Geheimnis, muss, wenn es geglaubt werden soll, wenigstens einigermaßen greifbar sein...

Und da gibt es weitere Schwierigkeiten. Dass die Offenbarungsquellen das eigentliche Glaubensgeheimnis der Kirche nur in Bildern und Analogien ausdrücken <sup>29</sup>, könnte der gläubige Mensch noch in Kauf nehmen. Weiss er doch, dass Gottes übernatürlichen Heilsordnung nicht restlos in menschliche Begriffe einfangen kann.

Die Schwierigkeit aber liegt darin, dass die Vergleiche in denen die Offenbarung von der Kirche spricht, einander nicht zu ergänzen sondern zu widersprechen scheinen.

Wer die Vielfalt von Bildern und Vergleichen, in denen von der Kirche gesprochen wird, nacheinander anschaut, konnte fast den Eindruck bekommen, es sei gar nicht jedesmal die gleiche Kirche gemeint. Oder kann es dieselbe Kirche sein, die sich in staatlich anmutender Gesellschaftsordnung unserer Erkenntnis darbietet und doch von der Heiligen Schrift die Braut Christi genannt wird: also als Person erseheint, nicht als Gesellschaft, von Liebe belebt, nicht von rechtlich geprägter Struktur? <sup>30</sup>.

Oder kann die gleiche Kirche Braut des Herrn sein, und doch zugleich auch sein Leib heissen, wo doch eine Braut bei aller Liebeseinheit immer als eigne Person dem Bräutigam gegenübersteht, während ein Leib keinen vom Haupt getrennten Selbststand hat?

Wenn man dagegen zugibt, dass mit den verschiedenen Bezeichnungen stets die gleiche Wirklichkeit, allerdings unter jeweils verschiedenen Gesichtspunkten, gemeint sei, scheinen die Schwierigkeiten fast noch brennender.

Denn die eine und gleiche Wirklichkeit mit Begriffen bezeichnet zu sehen, die einander entgegenzustehen scheinen bringt den Betrachter in erhebliche Verwirrung <sup>31</sup>.

28. C'est beau et facile de recourir au «mystère» chaque fois que l'on ne veut pas admettre d'avoir eu tort ou d'avoir trop compliqué les choses par nos spéculations marginales et nos préjugés d'Ecole ou de Nationalisme!

29. Mais pourquoi prendre les images et les analogies pour la réalité elle-même ad litteram et mensuram?

30. Il faut bien se souvenir, cependant, qu'Israël aussi en tant que peuple élu avait reçu beaucoup de «personnifications», de métaphores et d'analogies; et pourtant, on n'a jamais pensé à en faire un «mystère», ni à le personnifier en une réalité existant en dehors des genres littéraires...!

31. Cf. O. SEMMELROTH, in op. cit., pp. 319-320.

11. *Le problème de la "définition de l'Eglise" chez les canonistes.*

Il ne faut point hésiter à reconnaître que la clarification du problème est devenue très difficile, puisque le concept de l'Eglise n'est pas seulement à l'étude chez les théologiens et les apologistes, mais aussi chez les canonistes, et par suite, chez les exégètes et les historiens de l'Eglise <sup>32</sup>.

Cela nous fait sentir le besoin pressant de récupérer éventuellement un matériel suffisant pour donner une définition réelle et synthétique de l'Eglise chez tous. Une définition qui convienne non pas aux besoins de telle ou telle science religieuse, mais aux besoins de «la science religieuse et de la foi chrétienne», en évitant coûte que toute tout ce qui pourrait lui donner l'air d'une définition provenant de l'arsenal technique de telle ou telle méthode ou système scientifique <sup>33</sup>.

Il ne faut pas qu'une définition de l'Eglise puisse donner l'impression qu'on n'y voit qu'une partie ou un aspect au détriment des autres, comme si les autres parties ou aspects pouvaient être séparés de l'Eglise.

En partant du point de vue de chaque méthode scientifique, on devrait aboutir à autant de définitions de l'Eglise qu'il y a des sciences qui l'étudient. On essaierait alors de trouver une «selbständige kanonistische Kirchendefinition» comme B. Panzram l'a fait <sup>34</sup>, ou bien une «kontroverstheologische Kirchendefinition» comme on l'a dit à bon droit de la définition donnée par Bellarmin.

Dans son «Lehrbuch des Kirchenrechtes» Moersdorf avait donné en 1949 la définition suivante de l'Eglise: «Die Kirche ist das in hierarchische Ordnung lebende neue Gottesvolk zur Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden» <sup>35</sup>.

Bernard Panzram, en donnait plutôt une description en 1953: «Kurzer kann man die Kirche in kanonistischem Sinne definieren als die von Jesus Christus für die Menschen aller Zeitung und Länder gestiftete ständisch und hierarchisch gegliederte HEILSANSTALT = (collegium salutis) in der Gehorsam und Liebe der geheimnisvolle Leib Christi erbaut wird» <sup>36</sup>.

Dans la première définition c'était l'aspect social et terrestre qui avait la prépondérance. Dans la seconde c'est plutôt l'Eglise du Code de Droit Canonique de 1917 sans aucune attache manifeste avec l'Eglise des époques précédentes.

32. Cf. B. PANZRAM, *Das Kirchenbegriff des Kanonischen Rechtes*, in «München. Theolog. Zeitschrift», 4 (1953) pp. 187-211.

33. Idem, p. 187 ss. «Jede selbständige Wissenschaft erarbeitet ihre Definitionen nach ihrer eigenen Methode und passt sie nach ihren eigenen Maßstäben in ihr wissenschaftliches System ein».

34. Idem, p. 209 et ss.

35. Cf. MOERSDORF, *Lehrbuch des Kirchenrechts*, I Band (1949) p. 20 ss.

36. Art. cit., pp. 209-211.

Dans sa dernière édition, Moersdorf (1959) vient de réviser sa première définition pour les motifs suivants: «Da die Kirche ein Geheimnis des Glaubens ist, kann sie nicht streng logisch definiert werden. Um ihr Wesen zu erfassen, sind wir daher wie bei jeder theologischem Aussage über ein Glaubensgeheimnis, auf Analogien angewiesen»<sup>37</sup>.

Aussi le jésuite espagnol J. Salaverri a fait de l'Eglise «un mystère indéfinissable»<sup>38</sup>, et O. Semmelroth avec plusieurs autres contemporains conçoivent l'Eglise comme «le sacrement primordial, le grand sacrement qui contient tous les autres»<sup>39</sup>. Autant d'aspects partiels, autant de positions individuelles plus ou moins négatives de la définition même de l'Eglise.

Or, dans tout essai de définition, il ne faut jamais laisser surgir le doute que l'Eglise n'est que la Hiérarchie, ou que la Hiérarchie puisse y jouir d'un état d'autonomie et d'indépendance vis-à-vis de l'ensemble des fidèles chrétiens<sup>40</sup>.

Là-dessus, il serait tout aussi faux de chercher à favoriser les fidèles laïcs aux frais des pouvoirs sacerdotaux, extérieurs et manifestes. Ces pouvoirs, en effet, sont des qualités de nature sociales, ayant une note d'altérité, et n'appartiennent pas à la société en raison des ses éléments constitutifs (=ses membres, sa fin ou ses moyens), mais en raison du «nexus unitivus» de la société elle-même, qui est «auctoritas et imperium»<sup>41</sup>.

12-13. *Un théologien de l'Eglise ne peut ignorer les données juridiques et sociologiques de cette "ENTITE".*

12. Dans une bonne définition de l'Eglise, aucun élément structurel ne devrait manifester une prépondérance absolue sur les autres: ni la hiérarchie (=vinculum), ni la socialité (=membra) ni la vocation mystique et mystérieuse (=finis), ni la sacramentalité (=media). Cette structure sociologique de l'Eglise semble être quelque peu incomprise par plusieurs théologiens parce qu'ils croient, bien à tort, qu'elle appartient aux perspectives juridiques, et qu'un théologien de l'Eglise, peut être tel, s'il ignorait

37. Op. cit., édit. 1959, p. 22 (Band I).

38. JOAQUIN SALAVERRI, S. J., *El derecho en el misterio de la Iglesia*, dans «Revista Española de Teol.», (1954) 207-273.

39. Cf. O. SEMMELROTH, art. cit., et H. DE LUBAC, *Méditations sur l'Eglise*, Aubier, Paris 1953, pp. 106-107; P. HOLSTEIN, dans «Etudes», avril, 1954, pp. 5-7 ss.

40. «Eine kanonistische Kirchendefinition darf nicht so beschaffen sein dass der Ansehen erweckt werden kann, als sei nur das eine oder das andere (Teil) «die Kirche», oder als handle es sich hier um voneinander trennbare Dinge, so dass die Hierarchie als etwas selbständiges von dem Kirchenvolk abgehoben werden könnte...» (B. PANZRAM, art. cit., p. 209).

41. Cf. A. CARD. OTTAVIANI, *Institutiones Juris Publici Ecclesiastici*, vol. I. Romae 1947, pp. 33-34.

les données de la philosophie juridique et sociologique de l'ENTITE dont il est en train d'étudier la nature et d'exposer la doctrine. Ce n'est qu'un aspect extérieur, il est vrai, mais c'est un aspect structurel.

Roger Bacon n'avait donc point tort de faire, au beau milieu du XIII<sup>ème</sup> siècle, ces remarques toujours actuelles au sujet du divorce regrettable entre la science théologique et le droit canon, au détriment de celui-ci et à l'avantage du «juridisme et du droit civil».

Il semble qu'on a eu toujours peur d'affronter directement le problème «droit-charité», pour ne pas courir le risque, comme cela a eu lieu effectivement, de rompre les liens entre «l'Eglise de l'Esprit et de la Charité» et entre «l'Eglise du Droit et de la Hiérarchie».

Si, tout de même, on avait mieux élaboré non le droit civil mais le droit canonique et ecclésiastique, tel que le proposait Bacon, aucun danger n'y aurait pu subsister. Une bonne science juridico-canonique ne devrait laisser aucune place au vague, à l'équivoque et aux opinions confuses basées sur des concepts embrouillés.

13. En 1267, Roger Bacon écrivait ainsi au Pape Clément IV :

«...nunc plus laudatur in Ecclesia Dei unus iurista civilis, licet solum sciat jus civile et ignoret ius canonicum et theologiam, quam unus magister in theologia, et citius eligitur ad ecclesiasticas dignitates...

Et mirum est quod cum ius canonicum eruatur de fontibus Sacrae Scripturae et expositionibus sanctorum, quod ad illas non convertitur principaliter tam in lectione (=enseignement) quam in usu Ecclesiae.

Nam per illas debet exponi, et concordari, et roborari et confirmari; sicut per eas factum est hoc ius sacrum.

Sed nunc principaliter tractatur et exponitur et concordatur per ius civile...

Si ius canonicum purgaretur a superfluitate iuris civilis et regularetur per theologiam, tunc Ecclesiae regimen fieret gloriose et secundum eius propriam dignitatem...».

Dans les passages «baconiens» qui vont suivre, laissons-nous surprendre par l'esprit unioniste et le zèle apostolique pour le triomphe du royaume de Dieu dans l'unité de l'Eglise sur la terre: traits ardents qui se décèlent des lignes d'un auteur pourtant médiéval. Bacon continuait ainsi sa lettre :

«Sed, Beatissime Papa, et Domine Sapientissime, dignetur Vestra gloria hoc considerare, quia solus potestis remedium adhibere, eo quod numquam fuit Papa, qui ita veraciter sciret ius, sicut Vos...

Sed prophetatum est a quadraginta annis, et multorum visiones habitae sunt, quod unus Papa erit his temporibus qui purgabit ius canonicum et Ecclesia Dei a cavillationibus et fraudibus iuristarum, et fiet iustitia universaliter sine strepitu litis.

Et propter istius Papae bonitatem, veritatem et iustitiam, accidet quod Graeci revertentur ad oboedientiam Romanae Ecclesiae, et quod pro maiori parte convertentur Tartari ad fidem, et Saraceni destruentur, et fiet unum ovile et unus Pastor...»<sup>42</sup>.

42. Cf. ROGER BACON, *Epist. ad Clementem papam IV* (A. D. 1267) chap. 24, éditée.

Il est donc un «droit canonique» —il doit y avoir une science juridico-ecclésiastique— qui puisse barrer la route aux conclusions hérétiques capables de mettre en contradiction l'Eglise et le Droit, la Hiérarchie et les Charismes.

Cet aspect juridique de l'Eglise devrait normalement nous apparaître bien avant l'introduction du «droit civil» dans le régime de l'Eglise protégée par les Césars et les Empereurs.

Nous pourrions le repérer déjà dans l'ambiance vivante et littéraire de l'Eglise combattante, polémisante et persécutée des premiers siècles, notamment dans l'immédiate région biblique où se prolongeait et persistait la mentalité judéo-chrétienne orientale.

A ce propos l'orientation méthodique des études promues par Mgr. G. D'Ercole nous semble la plus heureuse. Il s'est, en effet, efforcé de dégager des sources littéraires des premiers siècles chrétiens, avec la finesse d'un expert, toute la structure de l'ordination juridique qui était en vigueur dans l'Eglise.

Dans son «Consortium Disciplinae», il a exposé les grandes lignes de «l'ordinamento giuridico neo-testamentario». Dans son «Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli»<sup>43</sup>, il a étudié en particulier l'ambiance politique, juridique et sociale du «Jésus-Citoyen juif»; ensuite l'activité législative du Jésus-Messie, et son système législatif, pour terminer par une vue d'ensemble sur l'Eglise "*instrumentum regni non regnum ipsum*"<sup>44</sup>.

#### 14-17. *Comment saisir les caractéristiques essentielles de l'Eglise et du Sacerdoce chrétien.*

14. C'est ainsi seulement que nous pourrions sagement continuer dans la ligne de l'élaboration rationnelle de la théologie chrétienne engagée déjà dans la polémique anti-juive dont nous parlions dès le début de cette dissertation.

Dans l'Eglise primitive, telle que nous la révèlent les sources historiques, et la littérature extra-biblique, les idées du «Corps mystique = société religieuse à lien spirituel», et du «Corps social des chrétiens = société hu-

par J. S. BREWER, *Rerum Britannicarum mediæ ævi scriptores*, 15, Fr. Rogeri Bacon opera quaedam hactenus inedita, vol. I, pp. 84-86, London 1859.

43. Cf. G. D'ERCOLE, *Consortium Disciplinae*, Parte I, Roma 1955. IDEM, *Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli*, Roma 1957; IDEM, *L'Essenza del Vangelo nel tempo*, Roma 1960.

44. Depuis plusieurs années, Mgr. D'Ercole a entrepris des recherches sur les origines de la «discipline ecclésiastique». Il en a livré les résultats dans différentes publications, où il expose notamment l'importance d'une exegèse juridique des textes de l'Écriture Sainte...

maine ayant des lois juridiques pour assurer une fin surhumaine», fraternisaient et s'identifiaient presque sans aucune tentative de séparation ou d'émancipation.

Pour se figurer cela, il suffirait de superposer l'Eglise dans les mêmes structures juridiques de la société humaine, mais à un niveau qui l'en éloigne, dans la même mesure que le Christ lui-même, tout homme qu'il est et fondateur de l'Eglise, s'élève en hauteur mystérieuse et en éminence de dignité sur la société purement civile et sur tous et chacun de ses membres humains.

Mgr. D'Ercole a recolté certaines conclusions et remarques qui son très pertinentes. En voici les passages les plus importants à notre sujet :

«...Il diritto è entrato tanto nell'opera di Dio nel Vecchio Testamento quanto nell'opera di Gesù nel Nuovo Testamento: abbiamo diritto, dal Sinai alla prima Pentecoste cristiana» <sup>45</sup>.

«...Nella Chiesa, il diritto, in quanto ordinamento di foro esterno, si distacca dall'ordinamento di foro interno solo quando la scienza romanistica aiuta gli studiosi prima, e il legislatore poi, a pensare più giuridicamente.

Sino a che non avviene tale separazione, il diritto disciplina *anche il foro interno* e quindi, per vari secoli, il fine della Chiesa, e il fine della sua disciplina non si differenziano...

Questo stato di fatto è constatabile specialmente nella sua massima espressione: il diritto canonico oggi arriva alla difesa del peccato solo se gli è possibile toccarlo sotto la configurazione giuridica di delitto.

Dall'epoca apostolica, e per gran parte dell'età patristica, la disciplina ecclesiastica difendeva direttamente dal peccato, e difendeva nel più vincolante dei modi, perchè reprimeva il peccato considerandolo sempre delitto, tanto se esso fosse stato commesso nel solo foro interno, della coscienza (=ad hoc erant poenitentia et exomologesis), quanto se esso si fosse configurato anche come trasgressione di foro esterno.

E reprimeva il delitto considerandolo principalmente peccato» <sup>46</sup>.

Il est donc absolument nécessaire de faire confluer ensemble dans notre étude de la nature et du concept de l'Eglise, non seulement les données indiscutables de la théologie biblique et de la liturgie, mais aussi celles de la discipline canonique et du droit codifié ou non codifié. Cela est d'autant plus urgent que les spéculations des théologiens fantaisistes deviennent plus pressantes, et qu'il faille absolument couper court aux fausses conceptions et aux préjugés provoqués souvent chez les non-catholiques et les non chrétiens à leur première approche à la «Christianitas».

15. Ainsi, il est vraiment troublant de voir comment les consciences religieuses doivent affronter dans l'Eglise une réalité juridique et une organisation quasi-statale, et auxquelles rien ou presque rien ne les pré-

45. Cf. D'ERCOLE, *Gesù Legislatore*, p. VIII.

46. D'ERCOLE, *L'Essenza del Vangelo*, pp. 153-154.

paraît ni en théologie spéculative, ni dans les exposés théologiques ou catéchétiques des différents manuels de religion ou de théologie scholastique. Une révision s'impose donc de ce côté.

Dans ses fidèles, l'Eglise vit comme elle a toujours vécu. Le Christianisme des premiers siècles qui a vécu cette réalité, et qui a combattu —sur le terrain de la révélation—, avec les juifs pour consolider son existence pratique comme «Nouvelle société régie par Dieu, nouveau peuple élu de Dieu, nouvel Israël», n'a jamais voulu se désolidariser du concept révélé de «peuple-nation-société» soumis à l'intervention directe de Dieu par ses représentants, ses lois divines et ses institutions.

La «Christianitas» c'est une «congregatio hominum fidelium» ou, si l'on préfère la définition qu'en donne Saint Luc dans les Actes des Apôtres, c'est une «credentium in Domino (Jesu) multitudo (sive congregatio) virorum ac mulierum»<sup>47</sup>.

Le principe rationnel signifié par cette «multitudo, ou corporatio, corpus, ekklesia, kenscho et «idto», on pourrait le puiser chez Saint Thomas d'Aquin :

«Unum corpus, dit-il dans sa Summa, similitudinariae dicitur una multitudo ordinata in unum secundum distinctos actus sive officia»<sup>48</sup>.

L'Eglise est donc un «corpus» *mystique* ou spirituel (=credentium in Domino Jesu) et *social* à la fois (=multitudo virorum ac mulierum). La *socialité* de ce peuple élu ne doit point effacer le terrain de la conscience de chacun de ses membres; de même que sa «mysticité» et sa spiritualité «ne doivent point éliminer sa structure collégiale, c'est-à-dire, sa nature de société humaine parfaite in genere suo.

Dans l'esprit des anciens romains, la collectivité des «cives» formait un «populus». Or, Cicéron disait à ce propos :

«Populus autem non omnis hominum *coetus* quoquomodo congregatus, sed coetus multitudinis *iuris consensu et utilitatis communione sociatus*»<sup>49</sup>.

Ainsi devrions-nous repenser la «socialité» de l'Eglise.

Le «peuple de Dieu», celui qu'il s'est choisi sur terre pour être sa «portio inter Gentes»<sup>50</sup> doit donc avoir un «vinculum unionis», comme il

47. Act. 5, 14.

47. Cf. *Summa Theolog.*, III, q. 8, a. 4.

49. CICÉRO, *De Re publica*, 1, 25, 39.

50. Lev. 26, 12; Deut. 32, 9; Ps. 32, 12.

a une fin qui le détermine et delimite à la façon d'une âme dans un organisme: «finis qui est velut animus moralis organismi ad societatis cuiuslibet constitutionem necessarius»<sup>51</sup>.

Le «vinculum Unionis» est vérifié dans l'Eglise par le «iuris consensu» personnifié dans le sacerdoce détenteur de l'autorité divine.<sup>52</sup> La fin commune réside dans la «utilitatis communionem» qui n'est autre que cette «vita» que Jésus est venu apporter à ces croyants lorsqu'il affirma: «veni ut vitam habeant et abundantius habeant»<sup>53</sup>.

Cette «vie» est communiquée à travers la «Parole et le Sacrement». C'est pourquoi Heinz Schutte proposait récemment la description suivante de l'Eglise: «Communauté des croyants en Jésus-Christ, réunis dans la Parole et le Sacrement, sous la direction des hommes délégués à ce propos par le Christ à travers l'imposition des mains»<sup>54</sup>.

Cependant, la «socialité de l'Eglise» n'est point à accepter telle que nous la livre une analyse des notions juridico-statales; car ce serait déduire de la société humaine des notions d'ordre naturel pour les appliquer tout simplement à un ordre surnaturel<sup>55</sup>. Une bonne méthodologie à cet égard avait été déjà indiquée par Léon XIII dans son encyclique «Satis cognitum»<sup>56</sup>.

Elle consiste à examiner ce que Jésus-Christ le fondateur de l'Eglise, a voulu établir, et qu'il a établi effectivement pour en conclure ensuite par voie inductive à une définition de la nature de l'Eglise et de sa socialité concrète. Ainsi une définition de l'Eglise, tout en étant théologique, saura être suffisamment juridique pour ménager convenablement la nature sociale de l'ENTITE, qu'elle est en train de signifier par ses termes définitionnels. Cela nous est d'autant plus nécessaire que le sacerdoce se rattache essentiellement à la «socialité» même de l'Eglise.

Etant donc une «communauté», l'Eglise contient un élément structurel d'ordre juridique, mais en tant qu'elle est *supra-civile* et *surnaturelle*, elle implique un autre élément structurel d'ordre théologique et mystique.

La «spiritualité» résultant de la «vita» infusée à l'Eglise, lui confère sa qualité de «supra-civile» avec sa «surnature ou nature théologique»,

51. Cf. OTTAVIANI, *Inst. Juris Publ.*, I, 33-34.

52. «Damit Volk Gottes wird, danum gibt es das geistliche Amt (=Hierarchia sacra) in der Kirche». JOSEF SCHMITZ VAN VORST, *Was ist das eigentlich: Kirche?*, dans «Frankfurter Allgemeine Zeitung», du 12. 12. 1962, p. 20.

53. Jn. 10, 10.

54. Cf. H. SCHÜTTE, *Um die Wiedervereinigung im Glauben*, Essen 1959, p. 99 ss.

55. Cf. TEODORO JIMENEZ URRESTI, *La problemática de la adaptación del Derecho Canónico en perspectiva ecumenista*, dans la *VIII Semana de Derecho Canónico*, Bilbao 1961, pp. 329-333.

56. Enclíc. «Satis cognitum», du 29-6-1896, §§ 5-6. Texte, traduction espagnole et commentaire dans *Doctrina Pontificia*, V, *Documentos jurídicos*, BAC, Madrid 1960, p. 52, n. 194.

tandis que sa "socialité" résultant du «royaume» dont l'Eglise devient l'instrument et le berceau, lui confère sa qualité de «corpus, corporatio, communitas».

Or, la vie divine de ce «corps mystique», ne va pas toujours dans les conduites forcées de la communauté ni à travers une tubulature juridique externe. Sur le niveau des rapports intimes et personnels entre le chrétien et Jésus-Christ, il y a souvent des phénomènes d'osmose spirituelle et de charismes exceptionnels imperceptibles à l'autorité sociale.

Pour les mêmes raisons, Celui qui a fondé l'Eglise pour régner à travers elle, dans tous les coeurs chacun pris à part <sup>57</sup>, a voulu aussi qu'elle soit collégiale <sup>58</sup>, donc sociale. Partant, de là, et tout en insistant sur un aspect menacé d'être éclipsé dans la «connaissance de l'Eglise», Pie XII n'avait pas manqué de nous en affirmer l'autre aspect fondamental, dans la même encyclique qu'il avait consacrée au «Mystici Corporis Ecclesiae». Contre ceux qui oublient cette doctrine du Ier Concile du Vatican, il y écrivait: «...non enim intelligunt divinum Redemptorem eadem ipsa de causa conditum ab se hominum coetum, perfectam voluisse genere suo societatem constitutam ac iuribus omnibus socialibusque elementis instructam, ut nempe salutiferum Redemptionis opus hisce in terris perennaret» <sup>59</sup>.

Comment donc élaborer une définition du concept de l'Eglise qui harmonise tous ces éléments autant que possible, sans partir de données aprioristiques?

16. Nous avons retrouvé chez Tertullien une conception de l'Eglise qui semble être plus intégrale que celles de nos contemporains canonistes et théologiens, car Tertullien était plus imbibé de l'atmosphère vivante de l'Eglise persécutée et polémisante:

«Corpus sumus, dit-il, dans son Apologéticum, de conscientia religionis, et disciplinae unitate et spei foedere. Coimus in coetum et congregationem ut ad Deum (in stationibus) precationibus ambiamus» <sup>60</sup>.

«Quum probi, quum boni coeunt, quum pii, quum casti congregantur, non est factio (sicut hetaeria vel collegia illicita) dicenda, sed curia (=senatus, ubi ordo omnia dirigit et honor...)» <sup>61</sup>.

L'unité dans cette multitude, dans ce «corpus, curia, coetus et congregatio», désignation générique de l'Eglise chez Tertullien, a lieu à travers trois facteurs caractéristique:

57. Lc. 17, 21; Apoc. 3, 20; Jn. 14, 23.

58. Mt. 18, 20: «Ubi enim duo sunt vel tres congregati...».

59. Concil. Vaticano I, sess. IV, De Ecclesia, Proleg. Dz. 1821; Item Encycl. «Mystici Corporis», AAS 1943, pp. 224.

60. TERTULLIEN, *Apologeticum*, ch. 39, PL 1, 468.

61. Ibid., in fine capituli, PL 1, 478.

1) *De conscientia religionis* «concernant le dépôt de la foi, et la solidité des principes moraux dont il avait déjà traité dans les chapitres 17, 21 et 22, 23, 27 précédents. C'est donc d'abord une *religion promue par la conscience et basée sur elle*. Une multitude consciente de sa «religion». Or, comme le disait bien Léon XIII, «quod vero coalescit hominibus, humana communitas est. Ieoque in sacris litteris passim videmus vocabulis societatis perfectae nuncupatam (Domus Dei, civitas supra montem, Ovile, Regnum, etc...). Iam vero nulla hominum cogitari potest, vera ac perfecta societas quin potestate aliqua summa regatur»<sup>62</sup>.

2) *De disciplinae unitate*, concernant la «externa ratio vitam religiosam agendi» à laquelle toutes les personnes et les communautés chrétiennes doivent se conformer. Une discipline générale à tous les chrétiens et qui contribue à leur «corporation». Or l'unité de la discipline ne se fait que par une autorité valide exercée par qui en a le droit.

3) *De spei foedere*, concernant la fin dernière de cette religion et de ses membres, qui est le bonheur éternel surnaturel. Cette fin et cet espoir n'ont d'autre fondement plus important que le Christ-Dieu qui nous a apporté le fait de la résurrection de la chair, et le dogme de notre résurrection à une «vie immortelle»<sup>63</sup>.

Or qui peut attiser cet espoir et prêcher ces dogmes sans être un «envoyé» un «minister Christi»? (cf. Rom. 10, 15 ss.; Lc. 10, 16; II Tim. 1, 6; I Tim. 4, 14).

L'Eglise est donc un organisme sociétaire par lequel Jésus le Chef réalise la collation de la «vie» aux hommes qui croient en Lui, à travers une discipline juridico-sacramentelle (superposée à la discipline civile).

Les hommes fidèles au Christ, à la discipline instituée et à leurs consciences, les membres donc de cette société supra-civile, obtiennent leur union et l'unité de leur fin, du Christ lui-même et à travers les membres sélectionnés par lui à cet effet, et contresignés par un sacrement qui les rend héréditaires légaux du sacerdoce aaronique et participants attitrés, et dans une certaine mesure, plénipotentaires du Sacerdoce de Jésus-Christ lui-même.

Le sacerdoce dans l'Eglise détient ainsi le rôle du lien qui assure aux membres leur «vie», et à l'organisme entier son fonctionnement. Les prêtres sont les ministres des sacrements et les détenteurs de l'autorité coordinatrice, et illuminatrice pour administrer la *vie* et la *vérité* et pour assurer la connexion des membres-hommes avec le Christ-Dieu, leur Chef.

62. Enclicl. «Satis cognitum»: §19.

63. Le chapitre 48 de *l'Apologeticum* traite de cette confiance et de cet espoir. Cf. PL 1, 520-528.

17. Le Sacerdoce —Kohnouto— occupe donc, dans cette société sui generis, le poste d'un élément institutionnel, prolongeant à travers le temps la présence visible du Christ parmi son peuple <sup>64</sup>. Ainsi le prêtre dans l'Eglise n'est pas seulement un administrateur des sacrements, mais aussi un ministre de la «Parole»: un «alter Christus». Ce n'est que par les deux ministères à la fois qu'il continue et qu'il prolonge dans l'histoire l'oeuvre de Jésus <sup>65</sup>.

Dans cette activité représentative du Christ en tant que Dieu et en tant qu'homme, le sacerdoce chrétien jouit des pouvoirs médiateurs du Christ (=le service ou ministère et l'hégémonie ou autorité). Jésus-Christ ne s'est réservé de tous ses pouvoirs de «prêtre» que ceux qui concernent directement la conscience des hommes et qu'on peut appeler plus précisément: «la coactio conscientiae».

A deux reprises au moins, nous voyons Jésus excluant d'un côté les apôtres de cette prérogative plus divine qu'humaine <sup>66</sup>, et d'un autre côté en faire usage lui, tout seul <sup>67</sup>.

Cette exclusion des apôtres servira à l'avenir comme garantie de principe contre tout juridisme formaliste dans l'Eglise et pour empêcher le totalitarisme de prévaloir éventuellement dans la hiérarchie sacerdotale que Jésus a instituée en mandataire à condition de ne point tyranniser les consciences ni d'en abuser contrairement à la volonté du SEUL SEIGNEUR.

Le sacrement de la Pénitence et les pouvoirs des clés n'en souffriront aucunement tant qu'ils restent circonscrits dans cette limite.

Et c'est ainsi que le concept du sacerdoce reste pleinement lié à celui de l'Eglise et le concept de l'Eglise à celui du Sacerdoce. On ne peut plus se contenter de chercher à le saisir à travers la seule épître aux Hébreux; il faut récapituler l'activité du Christ dans les Evangiles, revenir sur les événements de l'Ancienne Alliance, pousser jusqu'au récit de la Création du premier homme, et s'arrêter à nouveau devant la vie palpitante de l'Eglise à ses débuts dans toute sa polémique avec le peuple deshérité d'Israël pour saisir le concept théologique du sacerdoce. En vérité, c'est

64. Nous lisons dans le premier «Madoscho» des Vêpres du Samedi chez les Maronites, le verset suivant:

«Bonheur à Toi, Eglise! Combien d'ordres et de sièges a mis en Toi, le Dieu Vivant: il a mis en Toi l'ordre des prophètes et les sièges des Apôtres; et les Prêtres qui detiennent les clés —Alleluia— des hauteurs et des profondeurs!». Cf. édition *Breviaire Jounieh*, p. 494.

65. Cf. J. Guyot, *Das Apostolische Amt*, Matthias Grünewald Verlag, 1961. (original français: *Etudes sur le sacrement de l'Ordre*, Edit. Cerf, Paris).

66. Lc. 9, 54-55; Mc. 3, 17: «filii tonitruui... Vis dicimus ut ignis descendat de coelo... et conversus increpavit illos dicens: Nescitis cuius spiritus estis».

Lc. 9, 49-50: «vidimus quemdam in nomine tuo ejicientem... et prohibuimus... quia non sequitur nobiscum. Et ait ad illos: Nolite prohibere...!»

67. Act. 9, 1-9: «Saulus autem adhuc spirans minarum... subito circumfulsit eum lux de coelo... Ego sum Jesus quem tu persequeris... et tremens ac stupens...».

pour que un «peuple de Dieu» soit précisément peuple «de Dieu», que la médiation sacerdotale est indispensable.

18. *Les branches de la théologie qui devraient s'occuper du sacerdoce.*

Eu égard à la primauté du Christ, la création de l'homme ne serait donc que la préfiguration dans le temps de ce qui sera l'oeuvre suprême de Dieu ad extra, c'est-à-dire, de l'Incarnation du Verbe divin: inégalable médiateur entre la création entière et son Créateur.

Ainsi, le problème du sacerdoce entrerait en plein d'abord dans le terrain de la théologie de la Création, car il est bien dit dans le Psaume 138, 5: «plasmasti me, et posuisti super me manum tuam»; et les textes syriaques, comme nous le verrons aux chapitres suivants l'ont bien compris dans le sens de «plasmasti me et fecisti me sacerdotem»<sup>68</sup>.

68. Ps. 138, 5 : «Plasmasti me et posuisti super me manum tuam».

Sur l'origine nominale du terme KOHEN en relation avec la transformation de l'idée «posuisti super me manum tuam» en l'autre idée «fecisti me sacerdotem», nous voudrions consigner ici une opinion bien personnelle.

L'écriture et l'alphabet sémitiques, ont bien eu leur histoire. Quoiqu' elle soit encore loin d'être déchiffrée en entier, il est déjà acquis que certaines lettres alphabétiques proviennent de la consonance d'une idée-terme qui s'est fondue avec une autre pour former des paroles ou des syllabes à valeur linguistique.

Or, la lettre *K* =Kaph, signifie même de nos jours dans les trois langues sémitiques: la paume de la main.

La lettre *H* =Hé qui n'est pas encore bien déchiffrée chez les érudits de la sémantique et de l'écriture, semble bien être en relation avec «esprit» et avec "être-exister"; en dérivation, peut-être, exprime-t-elle: «DIEU, l'Esprit existant, créateur, le seul transcendant qui mérite qu'on parle de LUI à la troisième personne = HOU-LUI.

Cf. l'art. Jahwé» dans *Lexikon f. Theol. und Kirche*, 2 Aufl. col. 856, où l'on rappelle les formes «Jehu=Jeh», ce qui revient pratiquement à EH=Hé, prononcée avec vocale précédente.

La lettre *N* =Noun-En-An, serait ici, paranogique et dénoterait la première personne parlante; d'où la forme pronominale» Eno-Ana», en sujet, et «Ni-En» en position de complément.

En partant de ces données le *K H N* serait l'homme qui se présenterait avec l'étiquette: «la paume de Dieu est sur moi», ou bien «Je suis la main active (agissante, car c'est bien avec la paume de la main qu'on agit et qu'on travaille) de Dieu».

Cette interprétation étymologique et scripturale à la fois trouverait une confirmation autorisée dans la signification sacrale qu'a toujours eu en milieu sémitique le geste de l'imposition de la paume sur la tête de quelqu'un.

La liturgie «cheirotonique» des ordinations sacerdotales chez les chrétiens orientaux prendrait par là une nouvelle importance et encore plus de signification.

Qu'on ne nous oppose pas que l'origine sémantique de notre alphabet n'est plus aussi prouvée chez les érudits; car cette opposition n'atteint en rien notre explication.

En effet, ce qui importe ici avant tout, c'est le fait que KOHEN-KOHNO est un terme sémitique, et qu'il est apparu dans les milieux sémitiques au moment où ils avaient déjà affermi dans leurs langues parlées les dénominations que nous connaissons encore des lettres de leur alphabet.

KOHEN, en tout cas, et pour toute hypothèse, est formé par les homonymies suivantes: Kaph, paume de la main, Hé-Hou, esprit —Dieu et N-En: je, moi, qui constituent synthétiquement l'idée composée suivante: la paume (de) -Dieu-moi!

En cette occasion nous lançons aux érudits de la Sémantique orientale et de l'origine de l'alphabet phénicien l'avertissement suivant: Les sémites vous ont transmis les lettres et leurs dénominations usuelles, mais ils se sont réservés les sens de ces dénominations.

Ensuite ce sera le tour de la théologie sociale du Peuple Elu, c'est-à-dire de l'Éclésiologie, de repenser le sacerdoce; et dans une toute dernière place, ce seront les théologies des sacrements, du sacrifice, du caractère et de la grâce qui s'en occuperont occasionnellement.

Peut-être un jour viendra où l'on traitera amplement et exclusivement la doctrine sacerdotale dans une science théologique spéciale —qui est encore à faire— et qui s'appellera «la théologie du *Christianisme*».

À l'époque où était rédigée l'épître aux hébreux, ce qui importait à son auteur était en premier lieu de prouver, à ceux qui le niaient, le sacerdoce de Jésus et sa légitimité ainsi que sa supériorité.

Mais ce qui doit intéresser le théologien du sacerdoce, en dehors de toute polémique particulière ou régionale, est aujourd'hui une tâche bien plus large. Il lui faut déclarer le sacerdoce chrétien à tous les continents habités, et non seulement aux juifs. C'est pourquoi, il doit recourir non seulement au concept sacrificiel, donc légal, du sacerdoce; mais aussi aux données universelles et naturelles ainsi qu'aux principes de la tradition révélée.

Or, de par sa nature, le sacerdoce a une destinée sociale. C'est une médiation entre êtres différents. Quoique les termes «sacerdoce et sacrifice», soient très souvent corrélatifs chez les théologiens, on ne peut néanmoins s'empêcher de dire que c'est à proprement parler le sacerdoce qui fait que le sacrifice soit sacerdotal. *Et non convertitur*<sup>63</sup>. Il n'y a donc vraiment aucune justification à l'inclusion du sacrifice dans la constitution formelle du concept sacerdotal. Toute autre controverse là-dessus n'est pas faite pour avancer les développements théologiques, mais pour les embrouiller et les disperser.

L'homme créé pour être le «médiateur *naturel* bien qu'imparfait entre Dieu-Esprit et le reste des créatures matérielles, c'est cette nature humaine «médiatrice» qui nous offrira le «*primum analogatum*» du sacerdo-

---

nations. Vos essais d'interprétation ne pourront pas résoudre les énigmes présentes que si vous recourrez au facteur principal dans la conservation et transmission des alphabets en pays sémites: l'utilité de l'alphabet au service du culte religieux.

De là la nécessité de bien ponderer la valeur «hiératique» des lettres de l'alphabet, d'après l'usage de la linguistique kohanique ou sacerdotale.

D'ailleurs, la graphie d'une lettre sémitique, n'est pas à confondre avec sa phonie, et le sens indiqué par elle n'est pas à chercher, comme pour les hiéroglyphes, dans la figure dessinée, mais dans le mot ou terme conceptuel —dans l'idée— terme qui commençait par elle dans la langue ou le vocabulaire sacerdotal, religieux, et parfois aussi (plus tard) commercial.

Cf. néanmoins les exposés de WILF. WEIDMÜLLER, *Phönikische Buchstaben-Aegyptische Bildzeichen*, dans «Börsenblatt für den Deutschen Buch-handel», Frankfurter Ausgabe, n. 39 (17. 5. 60) et n. 46 (10. 6. 1960) et 89 (8. 11. 1960).

63. Cf. B. MONSEGU, art. cit., «Rev. Esp. de Teol.», 1954, pp. 5, 37: «Aunque sacerdocio y sacrificio sean términos correlativos y no se hable del sacerdocio, sino por orden al sacrificio (!!!), todavía ha de decirse que es propiamente el carácter sacerdotal lo que hace el sacrificio ser sacerdotal y no al revés».

ce. Car très probablement Dieu a fait exister une telle nature humaine pour servir la primauté du Christ, et pour exécuter le plan divin de l'Incarnation. De ce point de vue, le sacerdoce du Christ est la médiation parfaite dans les deux sens: physique et moral.

La médiation implique alors essentiellement deux facteurs: 1) l'état et l'activité du ministère, du service, du *leitourgein*; 2) l'état et l'activité de l'imperium, de l'autorité, de la représentation plénipotentiaire du "*cujus convenit*".

Autorité et service, *hégémonia* et *leitourgia*, *uperetas* et *oikonomos* ce sont autant de termes pour indiquer une communion ou une participation avec la nature divine et avec la nature créée à la fois.

«Bevollmächtigung», ou concession ambivalente de pleins pouvoirs «ab utroque termino», ou bien «participatio auctorizata de juribus utriusque terminorum»: voilà le noyau constitutif de la médiation sacerdotale.

Quand le "*Christianisme*" redeviendra la «science méthodique des hommes qui croient dans le *Christ*, quand il sera replacé sur le *Fondement* qui lui convient, alors ces facteurs essentiels seront les frontières imposées au concept sacerdotal par les résultantes des controverses théologiques criblées à la lumière des caractéristiques essentielles de l'Eglise vivante, et à la lumière de la «Primauté absolue du Christ Jésus-Primogénitus creaturae».

Avec ces réserves et ces limites nous pouvons maintenant aborder les orientations de la littérature patristique syro-antiochienne et les précisions liturgiques syro-maronites pour une théologie du sacerdoce dans l'Eglise.