

# LA LIBERTÉ, ARTICULATION ENTRE LE DOGME ET LA SPIRITUALITÉ : L'EXEMPLE DU CÉLIBAT SACERDOTAL

LAURENT TOUZE

SOMMAIRE: I. *Introduction: théologie spirituelle, théologie dogmatique et célibat.* II. *Le Magistère propose un motif eucharistique spécifique au célibat sacerdotal.* III. *Le sens de ce motif eucharistique:* 1. Le sens biblico-patristique: un don de soi qui passe par le corps. 2. Le don du ministre, à l'image de l'oblation du Christ. 3. Quelle portée donner à cette sacramentalisation?. IV. *Dans la pensée thomiste, le motif eucharistique signifie que le ministre doit se rendre adéquat au sacrement reçu:* 1. Le tout du ministère, spécialement du ministère épiscopal. 2. Saint Thomas et la non-ordination des femmes: représenter le Christ implique la participation du ministre pour signifier l'effet principal de l'ordre. 3. Ce que Thomas a permis de comprendre. V. *Pour la théologie actuelle, le ministre se rend adéquat au sacrement reçu en unissant consécration et mission:* 1. Le tout du ministère dans la théologie récente. 2. La participation du ministre à la signification du sacrement: il ne sépare pas sa consécration de sa mission au service de l'Église. VI. *Le ministre signifie le sacrement de l'ordre face à la communauté. Mais de quel ministre et de quelle communauté parle-t-on?.* VII. *La représentation de l'oblation du Christ signifiée par le célibat du ministre.* VIII. *L'oblation eucharistique représentée par le célibat ou par le mariage du ministre?.* IX. *Conclusion: le célibat, pont de liberté entre les sacrements reçus et la vie quotidienne*

## I. INTRODUCTION : THÉOLOGIE SPIRITUELLE, THÉOLOGIE DOGMATIQUE ET CÉLIBAT

LA question du statut épistémologique de la théologie spirituelle continue à alimenter – trop peut-être – l'intérêt de ses spécialistes: quels liens la rattachent à la morale, à la dogmatique, quelle autonomie conserve-t-elle vis-à-vis des autres branches d'un savoir théologique qui devrait être unifié? Pour certains, elle serait une science non identifiée,<sup>1</sup> mais à cette remise en cause assez radicale répond en écho un slogan convaincant mais pas toujours pensé ou analysé qui affirme qu'une théologie plus missionnaire, plus apte à convertir l'homme contemporain, a besoin d'un souffle spirituel pour fuir le ghetto des discours abscons et autoréférentiels. «C'est précisément parce toute la théologie, dans toutes ses spécialisations, a une vraie dimension spirituelle, qu'il est opportun d'étudier en soi cette dimension»,<sup>2</sup> d'illustrer notamment le lien en-

<sup>1</sup> Cfr. A. GUERRA, *La teología espiritual, una ciencia no identificada*, «Revista de Espiritualidad» 39 (1980) 335-413.

<sup>2</sup> J.L. ILLANES, *Tratado de teología espiritual*, Eunsa, Pamplona 2007, 63; cfr. aussi M. BELDA, *Guidati dallo Spirito di Dio. Corso di teologia spirituale*, Edusc, Roma 2009, 21, 30.

tre la révélation et la vie, montrer que l'annonce du dogme n'est pas l'assèchement d'une vérité glaciale.

Je voudrais illustrer ici les relations entre le dogme et la spiritualité<sup>1</sup> à partir d'un exemple qui me semble éclairant, celui du célibat sacerdotal.<sup>2</sup> Le célibat des prêtres catholiques attire cycliquement l'attention de l'opinion publique, parfois déroutée par ce qui semble une rigidité induite de la hiérarchie ecclésiastique : s'il existe des prêtres mariés dans certaines églises catholiques orientales mais aussi par exception dans l'église latine, pourquoi ne pas abolir une discipline<sup>3</sup> souvent contestée et la rendre optionnelle ? La récente constitution apostolique *Anglicanorum cœtibus* de Benoît XVI (4 novembre 2009) sur l'établissement d'ordinariats personnels pour les anglicans qui entrent dans la pleine communion avec l'Église catholique a relancé le débat, en ouvrant la possibilité d'admettre d'autres clercs mariés dans l'église latine. Hors de l'Église mais parfois aussi en son sein, on émet alors l'hypothèse : puisqu'il ne s'agit pas d'un dogme, pourquoi ne pas supprimer le célibat ? Cette proposition me semble négliger l'articulation entre les sacrements et la vie quotidienne que réalise notamment la liberté du fidèle – ici celle du fidèle ordonné. Parce que le prêtre<sup>4</sup> comprend, grâce au célibat que lui demande juridiquement l'Église, la logique sacramentelle du ministère qui lui a été donné, il est appelé à ouvrir librement toute sa vie à cette logique oblatrice.

C'est ce que j'expliquerai dans cet article, en examinant d'abord un motif du célibat instamment proposé par le Magistère récent, le motif nuptial que j'appellerai en général eucharistique – je rendrai compte de ce choix –. Après avoir décrit le sens de ce motif, je m'interrogerai surtout sur sa portée dogmatique et/ou spirituelle, et répondrai à cette interrogation en adoptant deux instruments, la pensée thomiste et la réflexion contemporaine sur le sacrement de l'ordre. Elles révéleront qu'au bout du compte ce motif eucharistique demande au prêtre de se rendre adéquat aux mystères reçus et célébrés, d'unir par son style de vie la consécration et la mission. Plus concrètement encore, de rendre visible l'oblation du Christ pour le salut du monde à travers son élection du cé-

<sup>1</sup> Cfr. par exemple S. CANNISTRÀ, *Teologia Spirituale e Teologia Dogmatica*, « Teresianum » 52 (2001) 501-512.

<sup>2</sup> Je reprends et résume ici – avec quelques modifications – des éléments de mon livre *L'avenir du célibat sacerdotal et sa logique sacramentelle*, Parole et Silence - Lethielleux, Paris 2009.

<sup>3</sup> On verra justement ici que le célibat n'est pas seulement *disciplinaire*, information spécialement utile aux adeptes plus ou moins conscients du positivisme juridique, pour lesquels la loi naît de l'arbitraire de l'autorité, sans fondement dans la vérité des choses, sans lien avec la justice entendue comme vertu. Au caprice célibataire d'hier répondrait aujourd'hui le choix possible de la condition matrimoniale par le ministre, ce qui aurait en plus comme avantage de répondre aux impératifs libéraux de la culture contemporaine. Sur le réalisme juridique, cfr. notamment C.J. ERRÁZURIZ M., *Corso fondamentale sul diritto nella Chiesa*, t. 1, A. Giuffrè, Milano 2009, 15-22 et en général tout le premier chapitre.

<sup>4</sup> J'expliquerai plus bas que l'épiscopat me semble quant à lui nécessairement rattaché au célibat ou à la continence. Cette note permet de préciser que je parle ici de l'évêque et du prêtre, non du diacre, spécialement pas du diacre permanent.

libat, ouvrant sa vie et sa *spiritualité* à une logique sacramentelle du ministère qui relève de la théologie *dogmatique*. Et de transférer librement cette logique à toute son existence.

## II. LE MAGISTÈRE PROPOSE UN MOTIF EUCHARISTIQUE SPÉCIFIQUE AU CÉLIBAT SACERDOTAL

Premier message à entendre: après Vatican II qui, recueillant une opinion traditionnelle, reliait le célibat au sacerdoce,<sup>1</sup> le magistère a précisé cette dimension proprement ministérielle de la discipline, très spécialement avec *Sacerdotalis caelibatus* de Paul VI<sup>2</sup> et surtout, dans la lignée des interventions des Pères à l'Assemblée Synodale de 1990,<sup>3</sup> avec *Pastores dabo vobis* du vénérable Jean Paul II.<sup>4</sup> Le célibat serait donc lié au ministère. Plutôt que d'une évolution induite, d'incompatibilité avec Vatican II,<sup>5</sup> je proposerais d'y voir un type de progrès dogmatique, de développement doctrinal, et c'est ce que je chercherai à prouver ici en parlant de logique sacramentelle du célibat.

Un second message en effet précise la nature du lien célibat-ministère: l'affirmation, de plus en plus appuyée avec le temps, d'un motif central pour le célibat ecclésiastique, le motif nuptial ou eucharistique. On l'entend généralement comme le reflet sur la condition ministérielle de l'oblation du Christ pour l'Église; serviteur du Christ époux, mort sur la croix autel de ses noces avec l'Église, spécifiquement identifié au Sauveur, le prêtre est appelé à en reproduire le sacrifice, notamment par son célibat. On retrouve encore ici parmi les textes du magistère *Sacerdotalis caelibatus*<sup>6</sup> puis *Pastores dabo vobis*.<sup>7</sup> «Depuis la parution de l'encyclique de Paul VI (1967), il y eut une plus grande insistance

<sup>1</sup> «La pratique de la continence parfaite et perpétuelle pour le royaume des cieux [...] n'est pas exigée par la nature du sacerdoce. [...] Mais le célibat a de multiples convenances avec le sacerdoce». Décret *Presbyterorum Ordinis* (PO), 16.

<sup>2</sup> Au n. 40: «le principe du sacerdoce célibataire et celui d'une certaine convenance entre le célibat et le sacerdoce chrétien, dont les Évêques possèdent le couronnement et la plénitude»: AAS 59 (1967) 673; «La documentation catholique» 64 (1967) 1262.

<sup>3</sup> Cfr. G. CAPRILE, *Il sinodo dei Vescovi. Ottava assemblea generale ordinaria (30 settembre-27 ottobre 1990)*, La Civiltà Cattolica, Roma 1991, 86-87, 688, 690, et 711.

<sup>4</sup> Au n. 29: «la volonté de l'Église trouve sa dernière motivation dans le lien du célibat avec l'Ordination sacrée, qui configure le prêtre à Jésus Christ Tête et Époux de l'Église»: AAS 84 (1992) 704; «La documentation catholique» 89 (1992) 468.

<sup>5</sup> Cfr. B. PETRÀ, *Prete sposati per volontà di Dio?*, Dehoniane, Bologna 2004, 126-136, pour qui le Magistère affirmerait des «choses incompatibles» (p. 200), quand il rattache le célibat au sacrement de l'ordre tout en acceptant un clergé marié.

<sup>6</sup> Cfr. par exemple: «Le prêtre se configure plus parfaitement au Christ également dans l'amour avec lequel le Prêtre éternel a aimé l'Église son Corps, s'offrant tout entier pour elle, afin de s'en faire une Épouse glorieuse, sainte, immaculée»: *Sacerdotalis caelibatus*, n. 26: AAS 59 (1967) 667; «La documentation catholique» 64 (1967) 1257.

<sup>7</sup> Cfr. par exemple: «L'Église, comme Épouse de Jésus-Christ veut être aimée par le prêtre de la manière totale et exclusive avec laquelle Jésus-Christ Tête et Époux l'a aimée. Le célibat sacerdotal alors, est don de soi dans et avec le Christ à son Église, et il exprime le service rendu par le prêtre à l'Église dans et avec le Seigneur»: *Pastores dabo vobis*, n. 29: AAS 84 (1992) 704; «La documentation catholique» 89 (1992) 468.

sur la signification sponsale du célibat. On l'expliquait jusqu'alors d'abord à partir de perspectives christologiques, ecclésiologiques et salvifiques. Cependant, le célibat comme une icône de la relation nuptiale entre le Christ et son Église a acquis une importance décisive avec *Pastores dabo vobis*.<sup>1</sup> Depuis, le même argument a été repris dans d'autres documents du siège apostolique et surtout par Benoît XVI dans le contexte encore plus clairement eucharistique de l'exhortation apostolique *Sacramentum caritatis*.<sup>2</sup>

Il me semble que ce contexte eucharistique offre la clef qui ouvre le sens du motif nuptial. Cette théologie *nuptiale* est plutôt une théologie *eucharistique* du célibat, parce qu'elle prend le prêtre, le place face à l'office principal de sa vocation, la célébration eucharistique, et lui redit combien les paroles de la consécration doivent modeler sa propre oblation pour le salut du monde. À genoux devant l'Agneau immolé, dans la présence physique de la communauté et intentionnelle de toute l'Église, le ministre comprend que son cœur doit se dilater pour l'amour de ses frères, qu'il doit livrer dans l'Esprit son corps pour devenir leur serviteur. La spécificité de la spiritualité presbytérale vis-à-vis de l'Eucharistie tient à son rôle dans la célébration : lors du sacrifice de la Messe, « source et sommet de toute l'évangélisation »<sup>3</sup> pour chaque fidèle, le ministre apprend à s'associer intérieurement et extérieurement à celui qu'il rend présent, à devenir publiquement lui aussi prêtre et victime, à vivre ce que Benoît XVI appelle la « logique eucharistique de l'existence chrétienne ». <sup>4</sup> C'est pourquoi, dans la suite de cet article, je comprendrai comme synonymes *motif nuptial* et *motif eucharistique* du célibat.

### III. LE SENS DE CE MOTIF EUCHARISTIQUE

#### 1. *Le sens biblico-patristique : un don de soi qui passe par le corps*

Sur ce point, je serai rapide et n'offrirai qu'une brève synthèse de la réflexion classique sur la nupialité.<sup>5</sup> Le Nouveau Testament souligne que « c'est dans le

<sup>1</sup> T. MCGOVERN, *Priestly Celibacy Today*, Scepter - Four Courts Press - Midwest Theological Forum, Princeton - Dublin - Chicago 1998, 104.

<sup>2</sup> Cfr. par exemple : CONGRÉGATION POUR LE CLERGÉ, *Directoire pour le ministère et la vie des prêtres* (31 janvier 1994), n. 58c : « La documentation catholique » 91 (1994) 360-389, ici 374 ; IDEM, *Document Tota Ecclesia : le prêtre, ministre des sacrements et guide de la communauté en vue du troisième millénaire chrétien* (19 mars 1999), « La documentation catholique » 96 (1999) 883-900, ici 895 ; BENOÎT XVI, Exhort. Ap. *Sacramentum caritatis* (22 février 2007), n. 24 : « Il n'est [...] pas suffisant de comprendre le célibat sacerdotal en termes purement fonctionnels. En réalité, il est une conformation particulière au style de vie du Christ lui-même. Ce choix est avant tout sponsal ; il est identification au cœur du Christ Époux, qui donne sa vie pour son Épouse ». <sup>3</sup> PO, 5.

<sup>4</sup> Sur ce point, cfr. BENOÎT XVI, Exhort. Ap. *Sacramentum caritatis*, toute la troisième partie et spécialement le n. 80 sur le prêtre.

<sup>5</sup> Cfr. TOUZE, *L'avenir du célibat*, 75-113, pour plus de développements et la bibliographie, dont je donnerai ici quelques exemples : A. FEUILLET, *Les origines de l'allégorie du mariage de Yahweh et d'Israël*, « Dieu Vivant » 23 (1953) 133-144, IDEM, *La mystique nuptiale et la réponse de l'homme à l'amour divin*, « Carmel » (1986) 2-14 ; R.A. BATEY, *New Testament Nuptial Imagery*, E.J. Brill, Leiden 1971, 20 ; F. GRAFFIN, *Recherches sur le thème de l'Église=Épouse dans les liturgies et la littérature patristique de langue syriaque*,

mystère de la croix, folie de Dieu, qu'il [Jésus-Christ] achève de révéler l'amour de Dieu pour son épouse infidèle, qu'il sauve et sanctifie, l'épouse dont il est la tête. L'époux, c'est le Christ, et le Christ crucifié. C'est dans le sang que l'Alliance nouvelle est scellée». <sup>1</sup> Les sacrements répandent et communiquent cet amour sacrifié et cathartique. On affirmera même avec Heinrich Schlier que «la mort du Christ a justement comme fin cette sanctification sacramentelle». <sup>2</sup> Les Pères reprennent ce message, pour décrire le cœur de l'Évangile et sa projection dans l'histoire. Ainsi saint Augustin, avec la beauté sereine de la contemplation: «Alors que le Seigneur dormait sur la croix, son côté fut transpercé par une lance, et les sacrements en jaillirent, qui constituent l'Église. L'Église en effet, épouse du Seigneur, tire son origine du côté du Seigneur tout comme Ève fut formée du côté [d'Adam]. Et comme celle-ci fut tirée du côté de l'homme endormi, ainsi l'Église du côté du Christ mort». <sup>3</sup>

En écoutant la voix de la tradition, «cette grande Voix unanime», «dans la riche variété de ses modulations et de ses harmoniques», <sup>4</sup> on y saisit que l'Écriture Sainte et les Pères ont énuméré les éléments essentiels de la nuptialité. J'en verrai quatre: un donateur qui est Jésus-Christ, l'époux; une donataire qui est l'Église, l'épouse; le contenu du don de vie de l'époux à l'épouse qui est l'oblation totale de soi, incarnée, qui passe par le corps; la transmission du don qui se réalise dans l'histoire par les sacrements. Le Christ scelle en effet cette alliance nuptiale sur la croix et la renouvelle dans ses sacrements. La nuptialité est d'abord une manière de narrer l'histoire du salut, en expliquant spécialement combien les sacrements la renouvellent dans le temps et y insèrent les fidèles.

À une première période patristique et médiévale d'extension du sens de la nuptialité, qui allait incluant tous les mystères chrétiens, le baptême et l'eucharistie d'abord puis les autres sacrements, succéda un reflux, un oubli des horizons sacramentels, une métamorphose de la nuptialité en une simple intimité amoureuse avec la divinité. Le sens sacramentel de la nuptialité renaît avec la théologie contemporaine, qui n'y introduit cependant pas toujours l'ordre dans sa spécificité ministérielle. C'est uniquement dans l'Église que le ministre participerait aux noces du Christ, tout comme les autres baptisés. Cette inattention au propre de l'ordre, à la représentation de l'époux, est sans doute un héritage de la période précédente, qui dans le naufrage de la nuptialité n'avait sauvé que le baptême, que le lien nuptial de l'âme au Christ.

«Orient Syrien» 3 (1958) 317-336; R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: Study in Early Syriac Tradition*, Gorgias Press, Piscataway NJ 2004<sup>2</sup>, 131-158; J.-P. CATTENOZ, *Le baptême, mystère nuptial: théologie de saint Jean Chrysostome*, Carmel, Vénasque 1993; P. SORCI, *Il tema della Chiesa Sposa nelle liturgie nuziali*, «Ho theològos» 1 (1983) 67-110; M. DEL P. RÍO, *Teología nupcial del Misterio redentor de Cristo. Estudio en la obra de Odo Casel*, Apollinare Studi, Roma 2000.

<sup>1</sup> M.-F. LACAN, *Époux-Épouse*, in X. LÉON-DUFOUR (Ed.) et alii, *Vocabulaire de théologie biblique*, Cerf, Paris 1970<sup>2</sup>, col. 366-370, ici col. 369.

<sup>2</sup> H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar*, Patmos, Düsseldorf 1957, 256.

<sup>3</sup> *Enarrationes in Psalmos*, Ps. 126, 7: PL 37,1672.

<sup>4</sup> H. DE LUBAC, *Méditation sur l'Église*, Aubier - Montaigne, Paris 1953, 7.

## 2. *Le don du ministre, à l'image de l'oblation du Christ*

Mais quel est le rôle du ministre dans cette relation nuptiale entre le Christ et l'Église? Là aussi je serai bref et me contenterai d'un échantillon des principaux thèmes développés par la tradition quand elle traite du ministre époux.<sup>1</sup> Par exemple, le parallélisme entre les noces du Christ, celles du ministre et ses conséquences sur la continence du prêtre – notamment à partir de l'exégèse patristique de l'expression paulinienne *mari d'une seule femme*, trois fois utilisée par les épîtres pastorales (1Tm 3,2, 1Tm 3,12, Tt 1,6), et toujours pour les ministres du Christ,<sup>2</sup> comme condition de leur ordination, une condition que les Pères et les médiévaux ont souvent lue comme une invitation à la continence et à l'imitation de l'oblation du Christ pour l'Église –; le lien du ministre à son Église décrit comme nuptial, v.g. pour décrire la translation d'un siège épiscopal à un autre comme une infidélité conjugale; ou l'étude des liturgies d'ordination, et singulièrement de la *traditio* de l'anneau au nouvel évêque comme un insigne de fidélité conjugale.

Après cette brève évocation, dessinons au moins une vue d'ensemble des points saillants de cette tradition. Les ébauches initiales (dans la *Didachè* à la fin du 1<sup>er</sup> siècle; chez Tertullien † après 222), bien qu'ambiguës, sont à rappeler, entre autres choses parce qu'elles ne sont pas sans lien avec la continence ecclésiastique. Tout comme les premières expressions claires, en Orient avec saint Éphrem († 373), dans ces églises syriaques qui ont légué tout un faisceau d'intuitions pour les relations entre la nuptialité et le célibat; en Occident avec saint Damase († 384), alors que le siège apostolique veille canoniquement à l'observance de la continence. Le ministre pour les Pères (saint Grégoire de Nysse † 394 ou saint Ambroise † 397, par exemple) participe de la nuptialité du Christ car il dispense les liens qui rattachent l'Église à son époux, et spécialement la parole (en revanche, presque rien, au moins explicitement dans ces premiers siècles, sur la nuptialité par les sacrements, si ce n'est dans les liturgies d'ordination de la tradition syriaque). Le moyen âge, tout en reprenant les grands thèmes précédents, appelle le ministre plus facilement époux, l'acceptation de la nuptialité a évolué. Elle décrit la diffusion des dons du Saint-Esprit, fruits de la mort de l'époux crucifié (Rupert de Deutz † 1129 ou Démétrius Chomatianos, XIII<sup>e</sup> siècle), notamment par l'établissement de nouveaux ministres dans l'Église; elle appelle au don de soi à l'instar du Christ en Croix (Honorius Augustodunensis, XII<sup>e</sup> siècle), parce qu'elle indique dans le ministre une représentation du Christ

<sup>1</sup> Il serait trop long de reprendre ici point par point le dossier patristique et médiéval sur le ministre époux qui constitue je crois un des points originaux de TOUZE, *L'avenir du célibat*, ici 113-181, et j'y renvoie le lecteur intéressé.

<sup>2</sup> Sur la terminologie ministérielle dans les pastorales, cfr. P. DORNIER, *Les épîtres pastorales*, in J. DELORME (Éd.), *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, Seuil, Paris 1974, 93-117; M. PONCE CUELLAR, *Llamados a servir. Teología del sacerdocio ministerial*, Herder, Barcelona 2001, 118-131.

suffisamment forte pour avoir des conséquences sur le statut matrimonial du clerc (saint Pierre Damien † 1072), singulièrement par la continence, qui permet au prêtre de vivre la nuptialité dans son sens sacrificiel traditionnel: par le don de son corps, il s'associe à l'oblation du Christ (Philippe de Harvengt † 1182).

L'examen de ces différentes expressions illustre leur provenance de mondes théologiquement dissemblables, séparés par plus d'un fossé, intellectuel ou culturel. Ne forcerait-t-on pas la catégorie de la nuptialité sacerdotale, en la reconnaissant dans ses avatars, malgré les sauts à travers les âges et les cultures? Il faut apprécier si la nuptialité est utilisée comme un argument proprement théologique et pas seulement comme une exhortation morale: s'agit-il d'une parénèse plus ou moins vide, d'une image sans autre portée qu'un recours rhétorique élégant mais creux – pour inciter le prêtre à vivre les vertus conjugales (don de soi, fidélité, etc.) vis-à-vis de l'Église –, ou ne tire-t-elle pas sa force de persuasion d'un aspect nuptial vraiment inscrit dans le ministère?

#### a) De la parénèse au sacrement

Malgré le glissement constaté, depuis les premières formules *morales* à celles plus *sacramentales*, il existe à mon avis une cohésion au moins partielle de la tradition sur la nuptialité sacerdotale.

Je préciserais d'abord brièvement ce que j'entends par *moral* et *sacramentaire*, quand je distingue – sans les opposer, ils sont complémentaires – ces deux groupes d'expressions nuptiales.<sup>1</sup> Morales sont celles où la source de l'agir nuptial est immanente au sujet. Agenouillé aux pieds de la croix, il s'y ouvre aux horizons de l'amour du Christ et décide librement d'œuvrer pour imiter l'époux. C'est donc ici le chrétien qui opère. Quant aux formules sacramentelles, elles décrivent en revanche la nuptialité comme don divin, jaillissant du cœur transpercé du Crucifié. L'imitation n'est plus extérieure, elle est la vie de l'époux dans le chrétien et dans le peuple de Dieu, transmise par les sacrements.

On pourrait déceler, dans ce glissement du moral au sacramentaire, une métamorphose illicite, une trahison de la prudence des Pères à l'heure d'utiliser la dimension nuptiale pour comprendre le ministère: il me semble au contraire qu'il s'agit là d'une évolution homogène du même concept. J'évaluerai d'abord les obstacles qui se dressent contre une acception sacramentelle forte et non seulement morale de la sponsalité sacerdotale: j'en vois principalement trois.

#### b) Contre l'évolution vers la théologie sacramentaire

Certains estiment en premier lieu que la nuptialité n'énoncerait pas autre chose que l'encouragement à un comportement exemplaire. Le lien du prêtre à la communauté est comparé au lien conjugal, qui sert de référence pour illustrer

<sup>1</sup> Je désire par contre ne pas fouler systématiquement le champ épistémologique (l'articulation du symbole au concept), champ aussi vaste que patiemment balisé par de nombreuses études qui nous éloigneraient de notre objet.

le don de soi fidèle et sacrifié qu'on attend du clerc. «L'image du ministre chrétien époux de l'Église pourrait par conséquent n'avoir qu'une valeur morale (fidélité, don de soi)»,<sup>1</sup> et même plus catégoriquement: «La représentation du Christ comme époux est, dans les ministres, d'ordre purement moral».<sup>2</sup> Ces affirmations résument certainement une grande partie de la littérature théologique ancienne et moderne sur la nuptialité du ministre. Nombre de textes qui utilisent explicitement cette comparaison naissent au iv<sup>e</sup> siècle dans un contexte disciplinaire et canonique typique d'une Église alors récemment libérée des persécutions et capable de s'organiser juridiquement et institutionnellement sans danger, par exemple grâce au contrôle des nominations et mouvements de clercs. Il y a un parallèle certain entre la volonté d'assurer la permanence des ministres auprès d'une communauté locale concrète et l'utilisation de la dimension nuptiale pour décrire la force du lien prêtre (et surtout évêque)-église locale.

D'autres se placent à un point de vue différent pour réserver la nuptialité à la sphère morale: ils l'examinent en tant que métaphore, emprisonnée entre les bornes du langage et peut-être condamnée à se contenter d'évoquer une image, de susciter une sensation. C'est ce que certains retiennent, spécialement pour l'explication nuptiale de la continence ministérielle. «Possiblement [...] une simple formule de rhétorique, poétique ou symbolique, s'est vue "matérialisée" quand le célibat épiscopal fut établi».<sup>3</sup> Là aussi, l'argument porte. On se heurte rapidement aux limites spécifiques des discours symboliques, et d'abord les incohérences, les allégories parfois échevelées. Par exemple, pour peindre saint Paul face à la communauté chrétienne, saint Méthode d'Olympe († 311) «se laisse entraîner à l'emploi d'expressions assez étranges»<sup>4</sup> qui mêlent la nuptialité, la maternité, la naissance, pour un résultat assez peu transparent et plutôt saugrenu. Paul, «pris pour "aide" et pour "épouse" [...] devient "Église" et "mère". Il est en travail d'enfantement».<sup>5</sup> Le seul travail scientifique possible serait sans doute la reconnaissance des conditionnements sociaux qui créent le symbole, l'analyse de son cadre culturel, la traque de ses sens cachés. Quand on parle de sexualité d'ailleurs – du célibat notamment – la dénonciation des limites culturelles du discours symbolique semble particulièrement opportune.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> H. LEGRAND, «*Traditio perpetuo servata*». *La non ordinazione delle donne: tradizione o semplice fatto storico? Alcune osservazioni metodologiche*, in C. MILITELLO (Ed.), *Donne e ministero: un dibattito ecumenico*, Edizioni Dehoniane, Roma 1991, 205-244, ici 232.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 238.

<sup>3</sup> C.G. PITSAKIS, *Clergé marié et célibat dans la législation du Concile in Trullo. Le point de vue oriental*, in C. NEDUNGATT, M. FEATHERSTONE (Éd.), *The Council in Trullo revisited*, Pontificio Istituto Orientale, Roma 1995, 263-306, ici 280.

<sup>4</sup> G. BARDY, *La vie spirituelle d'après les Pères des trois premiers siècles*, t. II, Desclée, Tournai 1968, 145.

<sup>5</sup> *Convivium*, 3, 9: SC 95,110-111.

<sup>6</sup> Par exemple, dans la ligne de l'*Histoire de la sexualité*, par Michel Foucault: P. BROWN, *The Body and Society: Men, Women and Sexual Renunciation in Early Christianity*, Columbia University Press, New York 1988, surtout sur la relation entre sexualité et société, qui conclut notamment, 437: «Christian attitudes to sexuality delivered the death-blow to the ancient notion of the city as the arbiter of the body».



Troisième obstacle : introduire la nuptialité dans des raisonnements scientifiques, ce serait la dénaturer et céder à l'anachronisme, en emmurant les formulations patristiques dans des théories plus récentes. Le théologien succomberait mollement à la tentation de plaquer ses schémas sur les idées des Pères. Un risque peut-être plus aigu pour le ministre, puisqu'on «interprète trop facilement des textes de la période primitive à partir d'une synthèse sacramentaire postérieure».<sup>1</sup>

Malgré la pertinence de ces trois observations, elles n'obligent pas la dimension morale de la nuptialité – le prêtre est exhorté à vivre une fidélité de type conjugal, mais il n'est pas l'époux, seulement le paranymphe du Christ – à se poser en alternative absolue à un éventuel sens sacramentaire – la nuptialité exprimerait alors une dimension du ministère, le prêtre participerait à la condition de l'époux. Le glissement de la nuptialité, du premier au deuxième millénaire, vers une acception plus sacramentelle pourrait être légitime, s'il existe une vraie cohérence entre les deux aspects.

c) La tradition révèle une cohérence entre la parénèse et la théologie

Il faut à mon avis observer d'abord que la tradition affirme cette cohérence. En écoutant ces différentes expressions, on y saisit certes une apparente cacophonie, quand certaines voix affirment la nuptialité *stricto sensu* que d'autres nient avec une égale énergie, cacophonie d'autant plus notable qu'elle s'entend parfois chez un même auteur, situé dans un chœur pour un texte et passant soudainement de l'autre côté, ne serait-ce qu'à quelques mots de distance. Mais, dirais-je, il ne s'agit pas réellement d'une incohérence, ces deux positions ne sont pas intrinsèquement incompatibles, il n'y a pas vraiment de nœud gordien à trancher.

Le ministre est l'époux de l'Église, et les expressions de la tradition forment un choral puissant où chacun chante ce thème harmoniquement selon des sensibilités diverses ; mais le ministre ne doit jamais oublier que le Christ est le seul époux. Les deux propositions ne s'excluent pas mais s'éclairent mutuellement. Ainsi les Pères et les auteurs médiévaux hésitent parfois à reconnaître au ministre le titre d'époux, mais il le font finalement. La première proposition isolée produirait facilement une ecclésiologie aussi cléricale qu'erronée, construite sur une illusoire prépondérance du clergé qui se prendrait pour le Christ ; la seconde sans la première risquerait de transformer le prêtre en instrument inerte et irresponsable entre les mains de Dieu.

La tradition quant à elle assume au même titre ces deux vérités, tel est, me semble-t-il, le bilan de ce bref parcours sur la nuptialité. Chaque auteur, chaque école, selon ses fins, ses centres d'intérêt, ses genres littéraires, laisse briller plus facilement une facette ou l'autre de ce qui est finalement une unité.

<sup>1</sup> M. JOURJON, *Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire*, « Maison Dieu » 119 (1974) 74-84, ici 74.

Chez saint Bernard († 1153), pour donner un exemple qui clarifie ce qu'on entend dire ici. De lui, Yves Congar remarque : « L'idée [...] d'évêque époux [n'intervient] pas : cette dernière idée était pourtant classique depuis le <sup>iv</sup><sup>e</sup> siècle. Saint Bernard n'y fait, à notre connaissance, que quelques très fugitives et pâles allusions ». <sup>1</sup> Les références à l'*amicus sponsi*, l'ami de l'époux, le paranymphe, sont en revanche innombrables, notamment à cause de la préoccupation ascétique du saint abbé de Clairvaux qui entend rappeler leurs devoirs aux clercs, et que seul le Christ est maître des âmes. <sup>2</sup> Il utilise donc bien les deux registres, celui de l'époux et celui de l'ami de l'époux, le premier en sourdine, fugitivement, et l'autre à pleins jeux : la puissance des sons du second ne cachant pas que l'utilisation polyphonique des deux registres de la nuptialité montre leur unité.

Il serait vain d'obombrer cette unité en la noircissant d'oppositions fallacieuses. Ainsi pour l'anneau épiscopal au moyen âge : deux esprits aussi informés que Mgr Battifol ou le professeur Gaudemet concluent inversement l'un de l'autre. Pour Pierre Battifol, après la tradition de l'anneau, « l'évêque a désormais l'Église pour épouse », <sup>3</sup> alors que Jean Gaudemet discerne un antagonisme entre liturgistes et canonistes. « Les liturgistes, malgré la remise de l'anneau, ne l'ont pas [l'image du mariage spirituel de l'évêque] acceptée. Fidèles à une autre image, celle de la *sponsa Christi*, ils ne pouvaient retenir celle de la *sponsa episcopi*. Les canonistes l'ont au contraire fermement adoptée ». <sup>4</sup> Plus qu'une discordance ou une antonymie, ces deux citations, appuyées en grande partie sur le même appareil de références textuelles, illustrent la complémentarité des deux aspects, sacramentaire et moral, de la nuptialité. Une utilisation morale ne veut pas forcément dire que la nuptialité soit une comparaison sans fondement.

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *L'ecclésiologie de saint Bernard*, « *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis* » 9 (1953) 136-190, ici 137. Congar indique comme citations nuptiales l'*Epistola CLXX*, 2 (*Sancti Bernardi Opera*, t. 7, 384,15-16) très indirectement intéressant pour notre thème (recommandation au roi Louis VII de conférer l'investiture au cousin de Bernard élu évêque de Langres, pour répondre aux justes plaintes de l'épouse du Christ, en attente de son prélat), et *Vita sancti Malachiae*, x, 21 (SC 367,242-243; *Sancti Bernardi Opera*, t. 3, 332,5-11), qui rapporte la vision du saint irlandais, d'une belle femme lui confiant une crosse et dans laquelle il reconnaît l'église d'Armagh. Pour Bernard, on ajoutera : *Vita sancti Malachiae*, x, 20 (SC 367,240-241; *Sancti Bernardi Opera*, t. 3, 331,12-13) qui décrit l'évêque uni à son église comme à une épouse qu'il ne peut répudier.

<sup>2</sup> En plus des références à l'œuvre de Bernard données par Congar et sur les causes de cette préférence pour le titre d'*amicus sponsi*, voir aussi P. RIVA, *La dottrina dell'episcopato nelle scuole monastiche e canonicali del secolo XII*, Facoltà Teologica di Milano, Milano 1975, dont l'extrait publié traite de saint Bernard.

<sup>3</sup> P. BATTIFOL, *La liturgie du sacre des évêques dans son évolution historique*, « *Revue d'Histoire Ecclésiastique* » 23 (1927) 733-767, ici 753. Position similaire dans un ouvrage plus récent et bénéficiant des éditions critiques contemporaines in A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*, Anselmiana, Roma 1976, 161-162 : « In un primo momento l'anello esprime il mistero nuziale del Cristo e della Chiesa. Il vescovo vi partecipa in quanto gli è affidata la Sposa di Cristo, la Chiesa [...]. Ma già a questo punto si fa luce un'altra interpretazione del mistero nuziale : il vescovo, a imitazione di Cristo, è egli stesso lo sposo della Chiesa, cioè della Chiesa a lui affidata ».

<sup>4</sup> J. GAUDEMET, *Le symbolisme du mariage entre l'Évêque et son Église et ses conséquences juridiques*, « *Kanon* » 7 (1985) 110-123, ici 123.

Au contraire, la comparaison n'est possible, elle n'est acceptée que si elle a une base sacramentaire : c'est bien parce qu'il existe une certaine nuptialité du ministre qu'on en tire des conséquences pratiques, notamment canoniques (sur les translations, par exemple). Le message est compris, il a une portée coercitive, parce qu'on en reconnaît la vérité, parce que le ministère a réellement une dimension nuptiale.

En fin de compte, ce qui assure la continuité entre les aspects moraux et sacramentaires, c'est essentiellement le retour de la tradition à la source de l'Écriture, puisque la sponsalité en jaillit justement pour dire le tout du mystère chrétien. Les textes patristiques et médiévaux naissent de la Bible et c'est elle qui leur octroie son propre sens. Or les Saintes Écritures, comme on l'a vu *supra*, font rimer les noces du Christ avec leur renouvellement par le baptême et l'eucharistie pour la diffusion des dons du Saint-Esprit. J'aurais dans cette mesure envie d'affirmer que l'acception sacramentaire est plus fidèlement scripturaire que le sens moral de la patristique primitive. Ou plus exactement sans doute, qu'on passe de l'implicitement sacramentel des formules morales – implicitement parce que leur efficacité rhétorique repose sur un aspect nuptial réellement inscrit dans le ministère – à l'explicitement fidèle à l'Écriture des expressions sacramentaires.

Mais, explicite ou implicite, que signifie cette acception sacramentelle, et surtout, quant à notre objet d'étude, a-t-elle un lien avec le célibat et la continence, qui n'ont fait ici que de fugaces apparitions? Voilà le thème du point suivant, où l'on découvrira que cette sacramentalisation de la nuptialité ministérielle ouvre de nouvelles perspectives à un discours vraiment théologique sur le célibat sacerdotal.

### 3. QUELLE PORTÉE DONNER À CETTE SACRAMENTALISATION ?

Le Magistère récent semble pourtant distinguer la catégorie du ministre-époux de l'Église de son éventuel sens pleinement sacramentaire, et interdire donc une lecture trop "dogmatique". Très spécialement, les deux exhortations apostoliques post-synodales *Pastores dabo vobis* et *Pastores gregis* ne mentionnent expressément la nuptialité que pour traiter de la spiritualité et non pas de l'essence du ministère.<sup>1</sup> Un des pères de l'assemblée synodale de 1990, dont *Pastores dabo vobis* fut l'un des fruits, rappelle ainsi : «Je me souviens du vif débat qui s'était développé sur ce thème [l'introduction de considérations nuptiales] durant le synode de 1990, et qui s'était conclu positivement, avec cette unique remarque : que le caractère sponsal du rapport entre le prêtre et l'Église soit proposé non pas dans le chapitre deux, consacré à la nature et à la mission du sacerdoce mi-

<sup>1</sup> Cfr. JEAN PAUL II, Exhort. Ap. *Pastores dabo vobis* (25 mars 1992), AAS 84 (1992) 657-804 : n. 29, 4; Exhort. Ap. *Pastores gregis* (16 octobre 2003), AAS 96 (2004) 825-924 : n. 13, 7; n. 21, 1; n. 21, 4. Voir aussi Congrégation des Evêques, Directoire pour les évêques *Apostolorum successores* (22 février 2004), dans son chapitre III, sur la spiritualité de l'évêque, nn. 34 et 44 : *Enchiridium Vaticanum*, t. XXII, Lev, Città del Vaticano 2006, 1047-1275.

nistériel, mais dans le chapitre trois, qui traite de la vie spirituelle du prêtre». <sup>1</sup> J'ignore quelles raisons précises ont écarté l'idée d'époux des paragraphes sur le ministère en soi. Une cause vraisemblable serait l'absence dans l'Église d'une théologie commune de la nuptialité, dont tous partagent le vocabulaire et les inspirations. Nombreuses sont aujourd'hui les théologies en concurrence, mais il y a surtout me semble-t-il une alternative entre une théologie plus directement sacramentaire et ministérielle, qui emporte ma préférence parce qu'elle traduit mieux les enseignements de la tradition, et une théologie qui exprime la nuptialité avec le lexique de la vie consacrée. Je ne crois pas que le choix d'une des deux propositions et la mise à l'écart de l'autre mettent en jeu des articles de foi, des absolus dogmatiques: interviennent ici des facteurs opinables, des préférences spirituelles, qu'il faudra donc aussi indiquer.

De ces facteurs et de ces préférences, la plus importante me semble être la lecture du motif nuptial à la lumière de la théologie et de la praxis de la vie consacrée, qui entre sans doute ici en scène parce qu'elle appartient inséparablement à la sainteté de l'Église, <sup>2</sup> et a de fait été longtemps tenue comme le paradigme de la perfection pour tous les fidèles, les laïcs et les ministres aussi. Un paradigme suffisamment puissant pour attirer comme un aimant le discours théologique sur l'ordre vers les catégories de la vie religieuse.

Quand la pensée saute d'une constatation théologique à ses conséquences spirituelles, le langage qui s'impose presque toujours est celui de la vie consacrée. Les saints canonisés, les théologiens, les auteurs spirituels en sont généralement issus – ce qui souligne d'ailleurs sa fécondité –, mais on l'érige en référence normale et normative de la perfection évangélique. C'est un hommage mérité offert à un état de vie qui a ouvert un admirable sillon de sainteté dans l'histoire de l'Église, mais un hommage qui risque d'encager l'Évangile dans le vocabulaire d'une seule vocation spécifique, d'empêcher de distinguer conceptuellement ce qui l'est réellement, de confondre notamment l'ordre et la vie religieuse.

Le point suivant me semble encore plus essentiel à l'heure de choisir une théologie pour dire la nuptialité, et c'est le bref examen de la proposition sur ce sujet de Hans Urs von Balthasar († 1988), apôtre de la théologie nuptiale dans une acception particulière, prépondérante aujourd'hui dans de nombreux milieux ecclésiaux. Son exceptionnelle connaissance de la tradition théologique lui fournit une définition de la nuptialité clairement sacramentelle mais à cause de ses options spirituelles, il décrit cette nuptialité avec le lexique des consacrés. Il ne s'agit pas chez lui d'une méprise ou d'une confusion, d'un vocabulaire – celui de la vie religieuse – qui entrerait dans sa pensée subrepticement, comme par effraction. Pour Balthasar en effet, la sainteté ministérielle en tant que telle a besoin des conseils évangéliques, et ne sera donc décrite adéquatement qu'avec le vocabulaire de la vie consacrée.

<sup>1</sup> C. RUINI, *Le prêtre époux de l'Église*, [http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cclergy/documents/rc\\_con\\_cclergy\\_doc\\_19061996\\_preeglise\\_fr.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cclergy/documents/rc_con_cclergy_doc_19061996_preeglise_fr.html) consulté le 23 novembre 2009.

<sup>2</sup> Constitution apostolique *Lumen gentium* (LG), 44c.

C'est une option que je ne partage pas, et j'exposerai mes doutes au lecteur à l'aide d'un court itinéraire chronologique finissant avec Balthasar et soulignant les points saillants de sa pensée. La première pièce historique en serait la vieille tentation du ministre qui s'attribue la fécondité de son service et croit être lui-même l'époux. Une tentation intéressante pour en arriver ensuite par contraste à Balthasar, puisqu'elle entraîne souvent un vocabulaire de consacrés – comme chez Balthasar – mais dans un cadre non sacramentel – alors que lui le privilégie.

Congar voit dans cette tentation la marque des ecclésiologies dominantes à partir du moyen âge: «L'Église, pour sauvegarder sa liberté et même pour revendiquer sa supériorité sur l'ordre temporel, a excipé de sa dignité d'épouse du Christ et de Mère des fidèles. Mais alors, ce titre de maternité ne se référerait plus aussi directement à la génération et à la formation spirituelle de vrais chrétiens: il était plutôt et en premier lieu un titre d'autorité». <sup>1</sup> L'Église se présente comme titulaire de l'autorité de son époux, et la hiérarchie ecclésiastique comme l'organe de ce pouvoir, au risque de se prendre pour le Christ si elle oublie la sacramentalité de sa fonction.

C'est sans doute la tendance qu'on décèle dans ce passage d'Isaac de l'Étoile († ca. 1169):

Si donc mes bien-aimés, nous désirons être les amis de l'époux et par lui les amis de Dieu, écoutons l'épouse et obéissons à ceux par qui l'épouse parle et commande, c'est-à-dire à nos pasteurs et supérieurs. Nous, leurs sujets, nous sommes simplement comme la femme; l'ordre des pasteurs est pour nous comme le mari qui doit nous gouverner, nous instruire, nous nourrir, nous donner la fécondité, et disposer de nous en tout et pour tout. <sup>2</sup>

Sans s'arrêter à des formules surannées sur la sujétion de la femme, on notera l'exhortation certainement sainte et légitime à l'obéissance dans l'Église. Cependant, Isaac cite ici la règle bénédictine (6, 6 et 3, 6): <sup>3</sup> sous l'influence de catégories nées dans la vie consacrée mais arrachées à leur contexte, Isaac penche vers une mystique du chef sans référence sacramentelle. Et ce, au prix d'un appauvrissement de la nuptialité. Plus traditionnellement entendue – on l'a vu plus haut – comme sacramentelle dans la référence au Christ crucifié, elle devient surtout une référence d'autorité. «Passage dangereux. [...] Le symbole de l'amour et la relation amoureuse de l'Église avec le Messie ont disparu pour laisser la place à la discipline ecclésiastique». <sup>4</sup> Une théologie de la nuptialité ministérielle qui est donc non sacramentelle et influencée – trop influencée dirais-je – par les catégories de la vie religieuse.

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *Préface*, in K. DELAHAYE, *Ecclesia mater chez les Pères des trois premiers siècles*, Cerf, Paris 1964, 7-32, repris in *Ecclesia Mater*, «Vie Spirituelle» 110 (1964) 315-342, ici 316.

<sup>2</sup> *Sermo 47*, 10, 89-94: SC 339, 142-143.

<sup>3</sup> Comme le remarquent les éditeurs de ces sermons pour *Sources Chrétiennes*.

<sup>4</sup> L. ALONSO SCHÖKEL, *I nomi dell'amore. Simboli matrimoniali nella Bibbia*, Piemme, Casale Monferrato 1997, 43.

Avant de parvenir à Balthasar – lui qui agrège la sacramentalité ministérielle au vocabulaire consacré –, un pas en avant avec saint Ignace de Loyola († 1556), en raison de son influence durable sur le grand théologien helvétique. Saint Ignace propose dans des termes puissants et énergiques l'obéissance à l'Église épouse comme soumission au Christ. C'est dans ses *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia militante* placées à la fin des *Exercices spirituels* (surtout les n. 1 et n. 13, la fameuse règle du blanc que je vois mais qui est noir si l'Église hiérarchique épouse le définit ainsi) :<sup>1</sup> « L'élément fondamental de l'ecclésiologie d'Ignace et de son ordre est [...] le sentiment profondément religieux face à l'essence de l'Église, conçue dans sa structure visible comme l'Épouse du Christ et par conséquent en union avec lui ».<sup>2</sup>

De ce type d'intuitions – au moins implicitement sacramentelles, et non pas seulement autoritaires –, Balthasar se fait l'écho. Mais en y intégrant fortement les références à la vie consacrée et spécialement aux trois conseils évangéliques classiques de chasteté, pauvreté et obéissance qui sont au cœur de son système théologique et spirituel.<sup>3</sup> Pour Balthasar en effet, sainteté, nuptialité et conseils sont en quelque sorte synonymes. Comme un reflet dans le temps de l'éternelle kénose (anéantissement) du Verbe au sein de la Trinité, la vie terrestre de Jésus-Christ s'organise autour des conseils; elle est kénose d'obéissance au Père, de don total à l'Église épouse, et celle du prêtre doit l'être aussi, par les mêmes conseils.<sup>4</sup> L'élection de l'obéissance comme cœur de la sainteté, de la nuptialité et du sacerdoce est sans doute dictée là aussi par les références implicites et explicites au modèle de la vie religieuse et des conseils évangéliques, appliqué ici à la christologie et à la théologie sacramentaire de l'ordre. Le Christ est d'une part l'obéissant parfait, modèle de sainte subordination pour le baptisé et spécialement pour le consacré; il est d'autre part la source d'une autorité divine et par conséquent irréfragable, participée dans ses ministres. À bon droit me sem-

<sup>1</sup> Cfr. *Obras completas de San Ignacio de Loyola*, Éd. P. I. IPARRAGUIRRE, Bac, Madrid 1952, 235-237.

<sup>2</sup> B. SCHNEIDER, *La devozione di S. Ignazio di Loyola verso la Chiesa*, in J. DANÉLOU, H. VORGRIMLER et alii, *Sentire Ecclesiam. La coscienza della Chiesa come forza plasmatrice della pietà*, t. I, Paoline, Roma 1964, 505-560, ici 549.

<sup>3</sup> Cfr. P. O'CALLAGHAN, "Gli stati di vita del cristiano". *Riflessioni su un'opera di Hans Urs von Balthasar*, « *Annales theologici* » 21 (2007) 61-100. Un système que je n'entends évidemment pas résumer. On en reste ici aux conséquences sur la nuptialité sacerdotale, comme l'impose la complexité de la pensée balthasarienne et de son anthropologie sexuelle, liée à sa réflexion sur le ministère. Cfr. : « Le ministère sacerdotal et le sacrement sont les formes de communication de la semence. Ils appartiennent à la masculinité, et leur fonction est de conduire l'Épouse vers sa fonction de femme » : *Wer ist die Kirche? Vier Skizzen*, Herder, Freiburg 1965, 24. Cfr. aussi *Theodramatik II: Die Personen des Spiels 2: Die Personen in Christus*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1978, 326. Sur ces points, voir R.A. PESARCHICK, *The Trinitarian Foundation of Human Sexuality as Revealed by Christ according to Hans Urs von Balthasar. The Revelatory Significance of the Male Christ and the Male Ministerial Priesthood*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2000.

<sup>4</sup> Cfr. par exemple: H.U. VON BALTHASAR, *Christlicher Stand*, Johannes Verlag, Einsiedeln 1977, *passim*; pour un recueil de citations et une analyse: D. POWER, *A Spiritual Theology of the Priesthood: the Mystery of Christ and the Mission of the Priest*, Catholic University of America Press - T & T Clark, Washington - Edinburgh 1998, 88-112.

ble-t-il on l'a critiqué quand, «utilisant la catégorie de l'obéissance comme principal instrument herméneutique pour lire le rapport entre le sacerdoce des fidèles et la fonction du ministère ordonné»,<sup>1</sup> il conclut que «l'autorité [...] aurait l'obéissance comme unique objectif, créant un cercle vertueux du sacerdoce où le ministère est là pour commander et le sacerdoce des fidèles pour obéir».<sup>2</sup>

La grandeur d'une telle acception de la nuptialité et l'exigeante oblation de soi qu'elle impose expliquent sans doute la fécondité intellectuelle et spirituelle de Balthasar sur ce point. Il s'agit bien là d'une conception *sacramentelle* du ministre-époux, compris comme représentant spécifiquement le Christ. Mais selon un schéma né de la vie religieuse, et tenant donc plus compte du baptême que de l'ordre puisque la vie consacrée est essentiellement pensée autour du baptême.<sup>3</sup> On translate l'obéissance religieuse à la structure ministérielle de l'Église, on multiplie la force du vœu – qui soumet un baptisé à un autre, le consacré à son supérieur – avec l'autorité christique de l'ordre. Balthasar y dépasse certes les lectures exclusivement morales de la nuptialité, mais en s'appuyant sur le baptême et non pas sur l'ordre, il prête paradoxalement plus le flanc au risque clérical d'une autorité qui pourrait oublier sa fonction ministérielle.

Ces ambiguïtés de l'adjectif *nuptial* – on l'a vu, le ministère peut y être confondu avec le baptême ou la vie consacrée –, m'encouragent, comme je l'expliquai dans l'introduction, à parler plutôt d'une théologie *eucharistique* du célibat, parce qu'elle prend le prêtre, le place face à l'office principal de sa vocation, la célébration eucharistique, et lui redit combien les paroles de la consécration doivent modeler sa propre oblation pour le salut du monde.<sup>4</sup>

Ces lignes sur Balthasar sont trop hâtives et sans doute quelque peu caricaturales.<sup>5</sup> Mais elles voudraient surtout dire ma conviction : mieux vaudrait tenter l'usage d'une théologie plus directement sacramentelle, sans influence de la spiritualité consacrée. Le chapitre v de *Lumen gentium* par exemple tout en louant les conseils, n'y réduit certes pas la sainteté, et *Presbyterorum ordinis* précise de son côté que c'est par leur ministère même que les prêtres doivent tendre à la perfection.<sup>6</sup> C'est donc une voie sacramentelle que je voudrais emprunter, pour trouver une théologie plus ministérielle. L'enseignement qui s'en dégagera –

<sup>1</sup> DIANICH, *Teologia del ministero ordinato. Una interpretazione ecclesiologicala*, Paoline, Roma 1984<sup>2</sup>, 85.

<sup>2</sup> *Ibidem*, 87. Sur l'obéissance chez Balthasar, cfr. P. IDE, *L'amour comme obéissance dans la Trilogie de Hans Urs von Balthasar*, «Annales theologici» 22 (2008) 35-77.

<sup>3</sup> Je n'entends évidemment pas dire ici que la vie religieuse soit la seule manière de vivre le baptême. La vie sacerdotale est d'ailleurs elle aussi une vie d'abord baptismale (cfr. B.D. DE LA SOUJEOLE, *Prêtre du Seigneur dans son Église*, Parole et Silence, Paris 2009). J'entends souligner seulement que le baptême est la coordonnée sacramentaire essentielle de la vie consacrée.

<sup>4</sup> C'est bien pour cette raison que le titre et les sous-titres de cet article évitent soigneusement de citer la nuptialité.

<sup>5</sup> Cet article utilisera plus d'une fois un concept traditionnel et que Balthasar développe aussi, celui de l'association du prêtre au sacrifice qu'il célèbre. Balthasar le reprend certes avec le vocabulaire des conseils (cfr. *Christlicher Stand*, toute la fin de la 2<sup>e</sup> partie ; POWER, *A Spiritual Theology*, 29-48) mais il y a là une intuition que je partage.

<sup>6</sup> Cfr. PO, 12-13.

j'annonce la thèse peut-être cryptique maintenant mais qui se précisera peu à peu – : la personne et la vie du ministre entrent dans la signification de la nuptialité, plus exactement dans la signification du sacrement, et le célibat y contribue spécialement. Quand le magistère utilise le motif nuptial ou eucharistique, ce qui est désigné est à mon avis la logique de l'ordre en tant qu'elle doit être vécue par le ministre, incorporée à sa vie.

IV. DANS LA PENSÉE THOMISTE, LE MOTIF EUCHARISTIQUE SIGNIFIE  
QUE LE MINISTRE DOIT SE RENDRE ADÉQUAT AU SACREMENT REÇU

Premiers pas sur cette voie sacramentelle avec saint Thomas d'Aquin † 1274 et sa théologie de l'ordre.<sup>1</sup> Saint Thomas s'inscrit dans la tradition évoquée plus haut sur le mariage du ministre et sa théologie, à partir de l'analyse de la formule paulinienne *mari d'une seule femme*, tout en la renouvelant par une parfaite inclusion dans l'ensemble de sa pensée sacramentaire. Il hérite de saint Augustin son intuition centrale : le ministre par son unique alliance conjugale est à même de signifier celle du Christ et de l'Église ; le docteur angélique y adjoint surtout sa réflexion sur la signification dans les sacrements, s'interrogeant si cette monogamie est essentielle pour l'ordre. Est-elle seulement une espèce d'ornement extérieur, un signe au sens faible du terme, ou entre-t-elle de plain-pied dans le sacrement et sa signification ? C'est justement parce que sa réflexion oblige à penser chaque sacrement avec précision, que la théologie thomasienne sur le mariage du prêtre donnera paradoxalement des lumières sur le célibat : en dressant un tableau des relations entre l'ordre et le statut matrimonial du clerc, Thomas fournit des instruments pour dire le célibat.

Son raisonnement est le suivant. La formule *mari d'une seule femme* paraît écarter définitivement des ordres sacrés tout homme marié deux fois (successivement s'entend, bien sûr : on parle ici d'un veuf qui se serait remarié). Or, constate Thomas, un tel candidat recevrait valablement l'ordination : ses deux unions n'ôtent aucune signification sacramentelle essentielle qui l'exclurait absolument de l'ordre. « Toutes les significations n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seulement celles qui touchent l'office ou effet du sacrement ». <sup>2</sup> Thomas examine dans cette distinction 27 les significations de l'ordre et du ma-

<sup>1</sup> Sur Thomas et l'ordre, cfr. J. PÉRINELLE, *La doctrine de saint Thomas sur le sacrement de l'ordre*, « Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques » 14 (1930) 236-250. Bonne vue d'ensemble sur le thème plus vaste du sacerdoce in *Saint Thomas d'Aquin et le sacerdoce. Actes du Colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas d'Aquin les 5 et 6 juin 1998 à Toulouse*, « Revue Thomiste » 99 (1999) 5-295, spécialement 59-74, 181-210 et 245-279 sur l'ordre.

<sup>2</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 27, q. 3, a. 3, ad 3<sup>um</sup>. Pour *officium*, l'édition Vivès (t. 11 [1874], 95) signale en effet la variante *effectum* du sacrement, spécialement éclairante. Le père Winfried Fauser, pour l'édition léonine du commentaire aux Sentences, prévoit d'ailleurs cette leçon *effectum*, suivant une correction de seconde main dans le manuscrit d'origine française Vat. lat. 758 (moitié XIV<sup>e</sup> siècle), ayant appartenu plus tard au pape Nicolas V. L'apographe a entraîné l'*exemplar* parisien et la tradition italienne, indépendamment l'un de l'autre, à lire *officium* au lieu de *effectum* par accident typiquement paléographique. Je remercie Robert Wielockx pour ces informations.



riage, pour conclure que l'ordre n'exige pas du ministre marié qu'il soit strictement monogame. Saint Thomas considère ici le bénéficiaire des sacrements face aux signes sacramentels, un principe central dans sa réflexion sur la nuptialité et le ministre : accompagnons Thomas pas à pas pour mieux en comprendre la portée.

Il se demande d'abord si les secondes noces n'obscurcissent pas le signe de l'union Christ-Église qui devrait être spécialement resplendissant chez le prêtre.

Celui qui doit administrer les sacrements aux autres, ne doit être frappé d'aucun défaut dans ces sacrements. Et il y a défaut dans un sacrement quand on n'y trouve pas la signification intégrale du sacrement. Or le sacrement du mariage signifie l'union du Christ à l'Église, qui est l'union d'un seul avec une seule ; par conséquent, pour la parfaite signification du sacrement, il faut que l'époux soit l'homme d'une seule femme et l'épouse la femme d'un seul homme. [...] Le grand nombre d'épouses successives n'est un grand nombre que relativement, et ne supprime donc pas totalement la signification du sacrement : il ne prive pas le sacrement de son essence mais de sa perfection, requise de ceux qui dispensent les sacrements.<sup>1</sup>

Aussi le ministre ne devrait-il pas être bigame. Saint Thomas considère même cette explication symbolique comme supérieure à l'acception traditionnelle sur la monogamie comme indice de capacité à vivre la continence après l'ordination :

Selon certains, sa raison d'être [de la prescription *mari d'une seule femme*] est qu'avoir eu plusieurs épouses serait un signe d'incontinence. Ceci n'est cependant pas vrai : rien ne s'opposerait à ce qu'il [le ministre] entretiennent avec plusieurs femmes un commerce illégitime, alors que ce serait une plus grande marque d'incontinence. Mais il y a une autre raison supérieure : il est le dispensateur des sacrements et par conséquent, il ne doit avoir en lui aucun défaut sacramentel ; or le sacrement du mariage est significatif de l'union du Christ et de l'Église ; par conséquent, pour que le signe réponde à ce qu'il signifie, tout comme le Christ est un et l'Église une, il doit en être de même ici ; ce qui ne se produirait pas, si l'évêque avait plusieurs épouses. Sous l'ancienne loi, les patriarches signifiaient cette union non pas comme réalisée dans le Christ, mais comme à réaliser, et comme l'Église allait naître d'une multitude, ils avaient plusieurs épouses.<sup>2</sup>

Le cheminement de l'explication semble complet : pour être un signe sans défaut de l'union Christ-Église, le ministre devrait être monogame. Si le ministre est marié, la signification de la nuptialité dans son mariage – le reflet des noces du Christ dans ce mariage humain spécifique – imposerait strictement la monogamie. Mais en fonction du principe déjà cité : « Toutes les significations n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seulement celles qui touchent l'office ou

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 27, q. 3, a. 1, sol. 1.

<sup>2</sup> *Super Ep. ad Titum*, c. 1, lect. II, n. 14 ; cfr. aussi : « Hoc fit non propter incontinentiam tantum sed propter repraesentationem sacramenti, quia sponsus ecclesiae est Christus, et una est Ecclesia : *Una est columba mea* » : *Super I Ep. ad Tim.*, c. III, lect. 1, n° 95.

effet du sacrement»,<sup>1</sup> saint Thomas explique qu'on peut ordonner un bigame – un veuf remarié –, puisque la signification du mariage n'est pas abolie par les deux unions successives.<sup>2</sup>

La raison de signe du mariage ne dicte donc pas de conséquence conjugale absolue pour le ministre marié. Le propre de l'ordre, son effet principal (l'agir au nom du Christ Tête) n'est pas en jeu ici, et Thomas ne se demande pas s'il doit être signifié, puisque la réflexion part du mariage (où les conjoints s'insèrent en tant que couple dans l'union du Christ et de l'Église) et non pas de la représentation spécifique du Christ reçue par le ministre.

Ce qu'il faudrait donc délimiter ici, c'est l'essence de l'ordre, c'est-à-dire son office ou effet principal, celui qui doit être extérieurement signifié, vérifier s'il est lié à la nuptialité – tel est bien, à mon avis, le cas selon Thomas –, et spécifier comment il est traduisible dans la vie du ministre.

### 1. *Le tout du ministère, spécialement du ministère épiscopal*

Quand Thomas appelle *époux* le ministre – et spécialement l'évêque – c'est selon moi pour décrire l'essence des effets de l'ordre. C'est sans doute la raison d'être de ce qui apparaît comme une incohérence. Si dans certains textes Thomas ne reconnaît que le Christ comme époux, pourquoi octroie-t-il ailleurs le même titre au ministre? Gaudemet s'en étonnait, y voyant une infidélité à la théologie et à l'esprit de la liturgie (pour qui le ministre ne serait que *gardien de l'épouse*): «aucun témoignage ne [permet] de dire pourquoi le théologien prend quelque liberté avec la liturgie pour rejoindre les juristes»,<sup>3</sup> qui auraient plus facilement qualifié le prêtre d'époux. Au-delà des débats sur la portée exacte de l'enseignement canonique médiéval,<sup>4</sup> il me semble que Thomas, bien que conscient des limites du concept, n'hésite pas à utiliser la nuptialité parce que pour lui, elle existe dans le sacrement de l'ordre.

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. iv, d. 27, q. 3, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>2</sup> De fait, pour expliquer que la non-ordination des bigames n'est qu'une détermination culturelle dispensable, saint Thomas fait parfois abstraction de la formule *unius uxoris vir* et de la raison de signification, pour noter seulement qu'elle n'est ni de droit naturel, ni nécessaire au sacrement puisqu'un bigame est validement ordonné: «Manifestum est autem quod bigamum non promoueri neque est de lege naturali neque pertinet ad articulos fidei neque est de necessitate sacramenti (quod patet ex hoc quod si bigamus ordinetur, recipit ordinis sacramentum), set hoc pertinet ad quandam determinationem diuini cultus»: *Quodlibet* iv, q. 8, a. 2 [13].

<sup>3</sup> GAUDEMET, *Le symbolisme*, 119.

<sup>4</sup> Pour R.L. BENSON, *The Bishop-Elect. A Study in Medieval Ecclesiastical Office*, Princeton University Press, Princeton NJ 1968, 124-149, notamment 124, note 21, canonistes et liturgie (les *ordines*) s'accordent pour dire de l'évêque qu'il est époux, mais diffèrent à l'heure de fixer le moment précis du mariage: «The canonistic tradition accepts Huguccio's juridical concept of *mutuus consensus* as the bishop-elect's *matrimonium spirituale* [...] but the *ordines* conservatively adhered to the older notion of the episcopal consecration as the marriage ceremony». Contre les canonistes qui réduisent les noces épiscopales au processus juridique d'élection, sur la primauté de l'aspect sacramentel et donc de la consécration épiscopale comme cérémonie des noces, cfr. Innocent III, † 1216, et Panormitanus, † 1445 in E.H. KANTOROWICZ, *The King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology*, Princeton University Press, Princeton NJ 1957, 212-213.

Une intuition traverse en effet la pensée thomasienne, qui unit rôle sacramentel du ministre et nuptialité. Thomas comprend l'importance sacramentelle du ministère épiscopal comme une fécondité nuptiale à l'exemple de celle du Christ. L'épiscopat est indispensable à la perpétuation du septénaire sacramentel et donc de l'Église, et la conscience qu'en a Thomas se traduit en termes nuptiaux. Il écrit ainsi: «Le prêtre est la figure du Christ en tant que par lui-même il a rempli certains ministères, l'évêque en tant que le Christ a institué d'autres ministères et fondé l'Église. Dès lors il appartient à l'évêque de vouer les personnes et les choses au culte divin, régissant ainsi, de quelque manière comme le Christ, le culte divin; ce qui lui vaut à titre spécial d'être appelé, comme le Christ, l'époux de l'Église». <sup>1</sup>

Cette formule me paraît particulièrement intéressante, parce que Thomas y décrit le ministère épiscopal. Mais s'agit-il d'une description vraiment sacramentelle, ou d'un simple tableau des tâches épiscopales? On sait que l'Aquinate se croyait empêché par la tradition de définir l'épiscopat comme un sacrement. Mais l'exégèse courante des raisonnements thomasiens – et notamment de la formule ici mentionnée – décèle une présence implicite mais réelle de la sacramentalité épiscopale chez Thomas. <sup>2</sup>

Comment donc lire ce portrait thomasiens de l'évêque époux? Même s'il ne faut pas exagérer la cohérence interne d'un auteur, «comme si l'homme de génie se promenait avec son génie à la main», <sup>3</sup> mobilisant à tout instant l'intégralité de ses idées et leur étant toujours solidement fidèle, il n'est cependant pas interdit de voir ici une certaine définition du propre de l'épiscopat selon Thomas. J'irai sans doute ici au-delà de la lettre, mais en tâchant de rester fidèle à l'esprit du docteur angélique: l'évêque représente le Christ (ici l'époux) non pas selon un simple symbole, mais dans la force d'une représentation sacramentelle. Telle est à mon avis la logique de la formule du Commentaire aux Sentences.

Les trois aspects retenus pour la représentation du Christ chez l'évêque (institution de ministères, fondation de l'Église, organisation du culte) reprennent d'une part de grands thèmes de la nuptialité ministérielle selon la tradition et

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 24, q. 3, a. 2, q. 3, sol. 1, ad 3<sup>um</sup>; repris in *S.Th.*, Suppl., q. 40, a. 4, ad 3<sup>um</sup> et traduit par M.J. GERLAUD et J. LÉCUYER, *L'ordre. Somme théologique. Suppl. Questions 34-40*, nouvelle édition, Cerf - Desclée, Paris - Tournai - Rome 1968, 147. Référence au PSEUDO-DENYS: *De ecclesiastica hierarchia*: PG 3,507.

<sup>2</sup> Faisant allusion à LG 21, Lécuyer écrit: «Dans les derniers textes de saint Thomas, nous nous trouvons donc devant l'affirmation d'un double effet spirituel conféré par la consécration épiscopale: un pouvoir sacramentel ou d'ordre, sur le corps mystique qui est l'Église; une grâce que signifie spécialement l'imposition des mains. Or, arrivés à ce point, nous retrouvons comme naturellement l'enseignement de Vatican II»: GERLAUD-LÉCUYER, *L'ordre*, 214. Cfr. aussi J. LÉCUYER, *Les étapes de l'enseignement thomiste sur l'épiscopat*, «Revue Thomiste» 57 (1957) 29-52. Même si Lécuyer force un peu Thomas vers la sacramentalité, selon P.-M. GY, *Évolution de saint Thomas sur la théologie du sacrement de l'ordre*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 181-210, ici 186.

<sup>3</sup> «A man of genius cannot go about with his genius in his hand»: J.H. NEWMAN, *The Theological Papers of John Henry Newman on Biblical Inspiration and on Infallibility*, Éd. J.D. Holmes, Oxford 1979, 156-159, cité in I. KER, *John Henry Newman: A Biography*, Oxford University Press, Oxford 1990, 314.

couvrent d'autre part l'intégralité du ministère, si on les comprend comme Thomas. Sans – j'espère – forcer les textes, je rappellerai brièvement le sens que Thomas donne à ces trois idées. Le premier point concentre la portée instrumentale de l'épiscopat autour de la transmission de l'ordre. L'évêque est époux parce qu'il agit au nom du Christ qui à chaque génération offre sa vie à l'Église par l'inclusion spécifique à son sacerdoce de nouveaux hommes, assurant ainsi la pérennité de l'économie sacramentelle. Il représente aussi le Christ en distribuant les charges ecclésiales au sein d'une église particulière. Le second point – la fondation de l'Église – situe l'épiscopat au cœur du dessein divin,<sup>1</sup> puisque Thomas n'hésite pas à dire du Verbe incarné : « Il est venu dans le monde pour fonder l'Église ».<sup>2</sup> Une fondation réalisée en Jésus-Christ par la parole et les sacrements, dans un mouvement repris pour l'épiscopat, qui pérennise cette édification christique de l'Église par sa prédication autorisée, appuyée sur un charisme particulier de vérité,<sup>3</sup> et par son rôle sacramentel distinctif. Quant au troisième point, sur l'organisation du culte, on y verrait une allusion au caractère, signe spirituel indélébile reçu comme un sceau à l'ordination. Conformant au Christ Tête, le caractère a pour objet de faire participer le ministre à certains pouvoirs du Seigneur, essentiellement ordonnés au culte.<sup>4</sup>

Je propose donc la conclusion suivante. Dans la logique de Thomas, l'épiscopat est un sacrement, ses effets sont nuptiaux et constituent l'office ou effet du sacrement : il est donc opportun de leur chercher une traduction visible. On avait en effet vu aux paragraphes précédents sur l'analyse thomassienne de *mari d'une seule femme* que la bigamie successive d'un ordinand n'entame pas sa capacité d'être un signe sans défaut de l'union Christ-Église, puisque la signification du mariage n'est pas abolie par les deux unions successives. En revanche, la logique des actes ministériels – qui est une logique nuptiale – s'imposerait au ministre, à son existence même. Il faudra donc voir comment elle se traduit de manière pratique.

2. *Saint Thomas et la non-ordination des femmes : représenter le Christ implique la participation du ministre pour signifier l'effet principal de l'ordre*

Un dernier point sans aucun doute plus important à examiner avec l'aide de Thomas, pour penser plus avant l'inclusion du ministre dans le signe de la nuptialité : la non-ordination des femmes. Quand Thomas réfléchit à cette question, il n'invoque cependant pas la sponsalité, ni n'appelle époux le ministre.<sup>5</sup> Mais la Congrégation pour la Doctrine de la Foi, dans la déclaration *Inter insigniores* sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel (15 octobre 1976), rapprochait directement la théologie sacramentaire thomiste et la nup-

<sup>1</sup> Cfr. F. DAGUET, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin. Finis omnium ecclesia*, Vrin, Paris 2003.

<sup>2</sup> *In Matth.*, c. 16, lect. 2.

<sup>3</sup> Cfr. LG, 12.

<sup>4</sup> Cfr. *S.Th.*, III<sup>a</sup>, q. 63, a. 2.

<sup>5</sup> Cfr. par exemple *Super Sent.*, l. IV, d. 25, q. 2, a. 1 qc. 1 co.

tialité, dans une logique qu'il faut maintenant présenter et qui a suscité maints débats depuis trente ans.<sup>1</sup>

a) Le raisonnement de la déclaration *Inter insigniores*

Le raisonnement d'*Inter insigniores* est le suivant. Le prêtre représente sacramentellement le Christ, au plus haut degré dans la célébration de l'Eucharistie, y tenant le rôle du Christ lorsqu'il prononce les paroles de la consécration. Par cette qualité de représentant sacramentel du Christ, «le prêtre est un signe, dont l'efficacité surnaturelle provient de l'ordination reçue, mais un signe qui doit être perceptible et que les croyants doivent pouvoir déchiffrer aisément».<sup>2</sup> Le document explique alors en note: «Parce que, du moment que le sacrement est un signe, dans les actions que comporte le sacrement, il faut non seulement la *res* mais la signification de la *res*», rappelle saint Thomas, précisément pour repousser l'ordination des femmes».<sup>3</sup> De quelle manière les sacrements sont-ils signes? *Inter insigniores* répond: par des symboles naturellement lisibles. «L'économie sacramentelle est fondée, en effet, sur des signes naturels, sur des symboles inscrits dans la psychologie humaine: "Les signes sacramentels, dit saint Thomas, représentent ce qu'ils signifient par une ressemblance naturelle"».<sup>4</sup>

Mais de quoi l'ordre est-il le signe? C'est ici que la Congrégation fait intervenir la nuptialité. L'ordre signifie le salut offert par Dieu dans une économie nuptiale, selon une logique pleinement réalisée par l'oblation du Seigneur époux en croix, re-présentée lors de la célébration de l'Eucharistie. Parce que le Christ se manifeste comme époux à son peuple épouse, au cœur de la révélation et du mystère salvifique, il est convenable que son représentant soit un signe lisible de l'époux, et donc qu'il soit un homme. Le ministère face à l'Église est le «rappel visible et efficace, de la dépendance absolue et vitale de l'Église vis-à-vis de son incomparable Époux».<sup>5</sup> Comme écrit *Inter insigniores*:

L'incarnation du Verbe s'est faite selon le sexe masculin: c'est bien une question de fait, mais ce fait [...] est [...] en harmonie avec l'ensemble du dessein de Dieu [...]. Car le salut offert par Dieu aux hommes, [...] l'Alliance en un mot, revêt [...] la forme privilégiée d'un mystère nuptial. [...] À moins de méconnaître l'importance de ce symbolisme pour l'économie de la Révélation, il faut admettre que, dans des actions qui exigent le

<sup>1</sup> Pour une réflexion plus large et systématique sur le sacerdoce ministériel et la femme, cfr. M. HAUKE, *Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung*, Bonifatius, Paderborn 1986.

<sup>2</sup> CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, Déclaration *Inter insigniores* (15 octobre 1976) sur la question de l'admission des femmes au sacerdoce ministériel, AAS 69 (1977) 98-116, ici 110; «La documentation catholique» 74 (1977) 158-164, ici 162.

<sup>3</sup> *Super Sent.*, I. IV, d. 25., q. 2, a. 1, qc. 1<sup>a</sup>, co, cité in CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Inter insigniores*, 110, (cfr. *S.Th.*, Suppl., q. 39, a. 1).

<sup>4</sup> *Super Sent.*, I. IV, d. 25, q. 2, a. 2, qc. 1<sup>a</sup>, ad 4<sup>um</sup>, in *ibidem*.

<sup>5</sup> G. MARTELET, *Il mistero dell'alleanza nei suoi rapporti col sacerdozio ministeriale*, in CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Dall' "Inter insigniores" all' "Ordinatio sacerdotalis"*, Lev, Città del Vaticano 1996, 127-136, ici 134.

caractère de l'ordination et où est représenté le Christ lui-même, auteur de l'Alliance, époux et chef de l'Église, exerçant son ministère de salut – ce qui est au plus haut degré le cas de l'Eucharistie –, son rôle doit être tenu (c'est le sens premier du mot *persona*) par un homme.<sup>1</sup>

Puisque «la structure même du sacrement [...] exige, au niveau du signe sacramentel, une adéquate expression visible»,<sup>2</sup> on requiert du ministre qu'il soit pour la communauté un signe perceptible du don du Christ jusqu'à la mort pour donner à l'Église la vie, c'est-à-dire aussi un signe de nuptialité. On entend arguer ici «d'une signification, d'une représentation au plan du signe de ce rapport [sponsal] dans le vis-à-vis du ministre et de la communauté, singulièrement dans la célébration de l'Eucharistie, qui est le sacrement de l'alliance».<sup>3</sup> En effet,

le sacerdoce du Christ culmine dans l'acte pascal par excellence: dans le passage du Christ au Père, quand il s'offre à lui comme victime, sous la direction constante du Saint-Esprit. [...] Si on se tourne maintenant vers la nuptialité, il faudra dire quelque chose de semblable. [...] Le sacerdoce et la nuptialité sont étroitement liés parce qu'on contemple, en eux et à travers eux, la plénitude du mystère du Christ qui avec la force et sous la direction du Saint-Esprit passe de ce monde à son Père, [...] gagnant pour les hommes une rédemption éternelle.<sup>4</sup>

C'est bien là l'enseignement de la tradition, écouté plus haut notamment dans ses accents bibliques, qui introduit le ministère dans la nuptialité. Considérer l'identité sexuelle de l'ordinand comme une donnée sans intérêt pour la représentation du Christ réduirait le ministre à un instrument passif devant la communauté, à une espèce d'automate sacré.

L'argument nuptial ne prouve pas qu'il aurait été interdit au Christ d'appeler des femmes au ministère, mais il éclaire la cohérence de sa décision. Tout comme Dieu s'était présenté à Israël comme époux, ainsi le Messie à l'Église, et il devait donc être un homme. De la même manière, il convient que son représentant sacramentel soit un homme, spécialement pour l'acte nuptial par excellence après le mystère pascal, la Messe. Si l'amour divin avait été symbolisé dans l'Écriture par la figure de l'épouse et le peuple de Dieu par celle de l'époux, le Verbe aurait plus convenablement choisi de s'incarner comme femme et de désigner des femmes pour continuer sa mission d'alliance, mais l'histoire sainte et le vocabulaire biblique donnent un cadre de compréhension distinct, celui que l'Église doit analyser, dont elle doit vivre.

<sup>1</sup> *Inter insigniores*, AAS 110-111; «La documentation catholique» 162-163.

<sup>2</sup> A. CARPIN, *Il sacramento dell'ordine. Dalla teologia isidoriana alla teologia tomista*, Graffiche S. Ruffillo, Bologna 1988, 167. Cf. *ibidem* 176: «Essendo l'ordine un sacramento, gli elementi che lo compongono non devono soltanto produrre la grazia ma esprimerla attraverso i segni sacramentali.»

<sup>3</sup> Y. CONGAR, *Bulletin de théologie. Les ministères*, «Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques» 58 (1974) 631-642, ici 641-642.

<sup>4</sup> A. BANDERA, *Redención, mujer y sacerdocio*, Palabra, Madrid 1996, 272-273.

b) La déclaration *Inter insigniores* et l'enseignement de saint Thomas

Mais ces considérations nuptiales sont-elles fidèles à Thomas? À première vue, la réponse semble négative. Dans les propositions du Commentaire aux Sentences citées par *Inter insigniores*, la nuptialité est absente: «Aucune supériorité ne peut être signifiée par le sexe féminin, car la femme est dans un état de sujétion: elle ne peut donc recevoir le sacrement de l'ordre». <sup>1</sup> C'est une suprématie qui serait à signifier dans l'ordre, et la femme serait inapte à la symboliser, puisque naturellement assujettie. Je n'entends pas m'arrêter à juger ce qu'il y a ici de politiquement correct ou de théologiquement convaincant.

Mais il faut surtout constater que le recours à la nuptialité n'est pas un ornement artificiellement ajouté à la pensée de Thomas. D'une part, il décèle, au centre de ce que Jésus-Christ veut voir représenter par les sacrements, le don nuptial à l'Église. La représentation du Christ est représentation de la nuptialité, de l'oblation offerte sur la croix:

L'institution et le pouvoir des sacrements tiennent leur origine du Christ, dont l'Apôtre dit en effet dans la Lettre aux Éphésiens, 5: "Il a aimé l'Église, et s'est livré pour elle, afin de la sanctifier". [...] Comme le Christ allait retirer à l'Église sa présence corporelle, il était nécessaire qu'il instituât d'autres hommes comme ses ministres, qui dispenseraient les sacrements aux fidèles. [...] Il faut comparer le ministre à son maître comme l'instrument à l'agent principal. [...] Or l'instrument doit être proportionné à l'agent. Ainsi, les ministres du Christ doivent lui être conformes. <sup>2</sup>

D'autre part, c'est l'hypothèse présentée plus haut, dans le Commentaire aux Sentences, Thomas utilise la nuptialité sacerdotale avec faveur et dans un sens sacramentel, elle dit pour lui le tout du ministère.

*Inter insigniores* s'inscrit donc bien dans la logique de Thomas en affirmant la participation du ministre au sacrement et en la reliant à la nuptialité. Pour l'Aquinat, le prêtre appartient activement à la forme du sacrement de l'eucharistie par sa personne. Comme un homme écrivant avec sa plume (plume plus proche de l'effet qui est l'écrit) et avec sa main (main plus proche de la cause qui est l'écrivain), la célébration a lieu avec des paroles (spécialement celles de l'Eucharistie) plus proches de l'effet et un ministre plus proche de la cause divine: pas seulement un instrument verbal (les mots de la consécration) mais aussi un instrument humain (le prêtre). <sup>3</sup> «Il convient donc que le prêtre soit ce signe perceptible que le croyant puisse déchiffrer aisément pour faire le passage du prêtre, en son humanité, au Christ, en son humanité, par l'Eucharistie, corps du Christ». <sup>4</sup> La perception de ce signe arrivant par voie de ressemblance entre

<sup>1</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 25 q. 2 a. 1, qc. 1<sup>a</sup> co.

<sup>2</sup> *Contra gentes*, l. IV, c. 74, n. 2, in Éd. V. AUBIN, C. MICHON et D. MOREAU, t. IV, GF Flammarion, Paris 1999, 349.

<sup>3</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 8, q. 2, a. 3, sol. 9; cfr. *S.Th.*, III<sup>a</sup>, q. 82, a. 1.

<sup>4</sup> G. NARCISSE, *Convient-il à l'homme et à la femme d'être ordonnés prêtres?*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 191-210, ici 201.

le signe et le signifié, «une certaine ressemblance avec ce qui est signifié est une condition de la signification sacramentelle qui appartient parfois à la validité du sacrement, et [...] ce principe s'étend aux personnes, parce qu'elles participent, comme ministres ou comme bénéficiaires, à la constitution des signes sacramentels».<sup>1</sup>

On est ici au cœur des actes culturels du sacerdoce ministériel, à partir de l'Eucharistie donc, dans un sacrement qui fait référence à l'ordre dans la mesure où le ministre y représente efficacement le Christ en fonction de son ordination. C'est bien là une application du principe présenté plus haut à l'heure de lire *mari d'une seule femme* avec Thomas: «Toutes les significations n'appartiennent pas à l'essence du sacrement, seulement celles qui touchent l'effet – ou l'office – du sacrement».<sup>2</sup> Or la nuptialité exprime assez le tout du ministère, elle doit donc être signifiée, jusque dans le ministre: pour *Inter insigniores*, c'est ce que réalise la masculinité du prêtre. Il nous faudra voir si le célibat a ici un rôle à jouer.

Choisir la pensée de Thomas facilite aussi la compréhension exacte du ministre comme un signe. Son ministère n'est pas efficace parce qu'il est un signe pour l'Église, de par ses dispositions. Il ne faut pas «présenter le prêtre comme un simple *signe* qui rappelle à la communauté le passage de Jésus-Christ sur la terre comme le serviteur de Dieu qui donne sa vie pour ses frères»; en effet, «la *potestas* sacerdotale n'est pas seulement la représentation du Christ Tête de l'Église, elle est aussi le *pouvoir d'agir au nom du Christ*».<sup>3</sup> Une paupérisation de l'idée de signe chez certaines théologies de l'ordre ôte à l'idée traditionnelle de personne-signe toute sa portée d'efficacité salvifique. Les phrases suivantes sur les sacrements en général selon la théologie sacramentaire thomiste sont ainsi parfaitement applicables à l'ordre sacré: «Il ne s'agit pas uniquement d'éléments, de gestes et de mots qui évoquent un message divin: passe à travers eux une vertu divine qui sanctifie intimement l'homme, ils sont instruments du pouvoir de Dieu. [...] Si le mode de causalité était la signification, l'efficacité du sacrement proviendrait *ex sola fide*».<sup>4</sup> C'est-à-dire en d'autres termes, le sacrement cause d'abord la grâce, la sainteté, et secondairement signifie. Que le prêtre doive extérioriser ce qu'il représente, ne veut donc pas dire qu'il causerait la grâce en vertu de cette manifestation extérieure.

### 3. Ce que Thomas a permis de comprendre

Au total, que nous a dit Thomas? Fidèle à sa réputation, il établit une synthèse de la tradition antérieure et lui ouvre de nouveaux horizons. De l'histoire, il hé-

<sup>1</sup> S. BUTLER, *Quaestio disputata: "In persona Christi"*, «Theological Studies» 56 (1995) 61-80, ici 79.

<sup>2</sup> *Super Sent.*, l. IV, d. 27, q. 3, a. 3, ad 3<sup>um</sup>.

<sup>3</sup> Á. DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, Palabra, Madrid 1991<sup>6</sup>, 158.

<sup>4</sup> A. MIRALLES, *La noción de sacramento en Santo Tomás*, in J.J. RODRÍGUEZ, P. RODRÍGUEZ (Éd.), *Veritas et Sapientia. En el VII Centenario de Santo Tomás de Aquino*, Eunsa, Pamplona 1975, 375-392, ici 388-389, commentant l'adage sacramentaire de saint Thomas: « Et primo facit, secundo significat » (*In Matth.*, c. 26, lect. 3).



rite le double mouvement maintes fois enregistré, de prudence à l'heure d'appeler époux le ministre, et simultanément, de reconnaissance de ce même titre. Non seulement Thomas le reconnaît, mais sa pensée permet d'en analyser le sens: la nuptialité signifie la fécondité et la valeur du ministère, elle décrit l'effet principal de l'ordre, qui éternise la fécondité de la croix; en tant qu'effet de l'ordre, la nuptialité doit être sacramentellement signifiée par le ministre, et c'est ce que réalise notamment sa masculinité, selon la logique biblique de l'alliance nuptiale entre Dieu époux et son peuple.

On pourrait immédiatement essayer de voir si le célibat-contenance trouve sa place dans cette logique. Mais la réflexion moderne et surtout contemporaine fournira d'abord des éclaircissements fondamentaux.

#### V. POUR LA THÉOLOGIE ACTUELLE, LE MINISTRE SE REND ADÉQUAT AU SACREMENT REÇU EN UNISSANT CONSÉCRATION ET MISSION

##### 1. *Le tout du ministère dans la théologie récente*

Le tout du ministère: voilà un premier élément à mieux cerner, puisque Thomas a permis d'y assimiler la nuptialité. Mais comment décrire aujourd'hui le ministère? Notamment avec trois concepts: l'agir au nom du Christ Tête, les *tria munera* et le caractère.

L'agir *in persona Christi capitis* est un concept traditionnellement employé pour décrire l'ordre. Tout chrétien est assimilé au Christ par son baptême, le prêtre l'est d'une manière distincte par l'ordre, grâce auquel il pose les actes du Christ Tête du corps mystique, spécialement la Messe.<sup>1</sup> Née en référence à la seule Eucharistie, l'expression fut ensuite étendue par saint Thomas à toute l'activité sacramentelle du ministre,<sup>2</sup> puis par Vatican II<sup>3</sup> et le Magistère post-conciliaire à toutes les actions du ministère (les trois charges ou *munera*: annonce de la parole, sanctification et gouvernement du peuple de Dieu).<sup>4</sup> «La spécificité du ministère hiérarchique en général» est «la sacramentalisation de la Seigneurie du Christ sur son Église».<sup>5</sup>

Pour dire le tout du ministère, au premier diptyque agir *in persona Christi capitis-tria munera* répond en regard un second, caractère-*tria munera*. Comme écrit Vatican II, «le sacerdoce des prêtres [...] est conféré au moyen du sacrement particulier qui, par l'onction du Saint-Esprit, les marque d'un caractère spécial, et les configure ainsi au Christ Prêtre pour les rendre capables d'agir au nom du

<sup>1</sup> La référence sur ce sujet demeure B.-D. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère: In persona Christi, in nomine Ecclesiae*, Beauchesne, Paris 1978.

<sup>2</sup> Cfr. MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie du ministère*, 227.

<sup>3</sup> Par exemple: LG, 21, 23, 25, 27, 37 ou PO, 2, 5, 6, 13.

<sup>4</sup> Cfr. L. LOPPA, *In persona Christi-Nomine Ecclesiae. Linee per una teologia del ministero nel Concilio Ecumenico Vaticano II e nel Magistero post-conciliare (1962-1985)*, Pontificia Università Lateranense, Roma 1985, 182.

<sup>5</sup> H. DENIS, *La théologie du presbytérat de Trente à Vatican II*, in *Les prêtres. Formation, ministère et vie*, Cerf, Paris 1968, 216.

Christ Tête en personne». <sup>1</sup> Si le Concile Vatican II avait déjà adopté le mot de caractère, le *Catéchisme de l'Église Catholique* <sup>2</sup> est allé plus loin, en reprenant aussi l'idée des caractères sacramentaux comme participation au sacerdoce du Christ, c'est-à-dire en situant son vocabulaire dans un contexte clairement thomiste.

Quant à la nature de ce caractère, une partie de la théologie récente a récupéré la notion thomiste de puissance instrumentale permanente. <sup>3</sup> Elle a ainsi contredit certains auteurs précédents qui, dans le but louable d'affirmer le changement produit chez le ministre par l'ordination, en confondaient le caractère avec une marque statique. <sup>4</sup> Elle a redécouvert combien la configuration au Christ dans l'ordre était à la fois permanente et dynamique. Le dynamisme de cette puissance instrumentale est de configuration au Christ. En effet, la transmission d'un caractère sacramentel configure au Christ, <sup>5</sup> le caractère sacramentel est participation au sacerdoce du Christ, <sup>6</sup> celui de l'ordre très spécialement. Ce sacrement a comme singularité d'imprimer une représentation permanente du Christ Tête, par le caractère qui permet d'agir dynamiquement au nom du Christ Tête. <sup>7</sup> C'est en elle que le ministre est prêtre sans attenter à l'unicité du sacerdoce du Souverain Prêtre.

Les effets de cette puissance instrumentale sont actuellement décrits suivant le schéma de la triple charge, des *tria munera* dont on souligne l'unité, en Jésus-Christ et dans le prêtre. <sup>8</sup> Rapprocher le caractère des *munera* – pour en conclure que le caractère unit les trois et décrit tout le ministère – est sans doute opinable. <sup>9</sup> Selon une vision classique avant Vatican II, le caractère tendait à être rattaché au seul pouvoir d'ordre (plutôt identifiable au *munus* de sanctification), sans liaison directe avec les autres fonctions. Ainsi le cardinal Journet joignait le caractère au pouvoir d'ordre, le prêtre y remplissant une fonction purement instrumentale, où son ministère est infailliblement efficace; le pouvoir de juridiction (on y retrouverait les deux autres *munera*, de gouvernement et enseignement) n'est en revanche infaillible que si divinement secouru. <sup>10</sup> Dans le sillon du concile, qui parle génériquement de *sacra potestas* pour souligner l'unité des fonctions, on entend aujourd'hui le « ministère épiscopal comme un ministère unifié trouvant sa source dans le sacrement et se déployant selon les *tria munera* ». <sup>11</sup>

<sup>1</sup> PO, 2b.

<sup>2</sup> Cfr. CCE, n. 1121.

<sup>3</sup> Par exemple, S.Th., III<sup>a</sup>, q. 63, a. 2 c.

<sup>4</sup> Cfr. P.J. CORDES, *Inviati a servire. Presbyterorum ordinis. Storia, esegesi, temi, sistematica*, Piemme, Casale Monferrato 1990, 276.

<sup>5</sup> Cfr. S.Th., III<sup>a</sup>, q. 63, a. 3, ad 2<sup>um</sup>.

<sup>6</sup> Cfr. S.Th., III<sup>a</sup>, q. 63, a. 3.

<sup>7</sup> Cfr. CORDES, *Inviati a servire*, 193-194.

<sup>8</sup> Cfr. par exemple CCE, nn. 1581 et 1592. Pour une analyse de cette unité chez Thomas, cfr. B.-D. DE LA SOUJEOLE, *Les "tria munera Christi"; contribution de saint Thomas à la recherche contemporaine*, «Revue Thomiste» 99 (1999) 59-74.

<sup>9</sup> Pour le rapprochement *tria munera*-caractère, cfr. A. DULLES, *The Priestly Office: A Theological Reflection*, Paulist Press, New York 1997, 73-74.

<sup>10</sup> Cfr. C. JOURNET, *L'Église du Verbe Incarné, essai de théologie spéculative*, t. 1, *La hiérarchie apostolique*, Desclée de Brouwer, Bruges 1941, 65-68. Sur ces points, cfr. G. MANSINI, *Episcopal Munera and the Character of Episcopal Orders*, «The Thomist» 66 (2002) 369-94.

<sup>11</sup> L. VILLEMIN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, Cerf, Paris 2003, 414.

Pour décrire donc l'intégralité du ministère, que Thomas avait aidé à lire en usant d'un vocabulaire nuptial, trois concepts se présentent, mutuellement liés: la représentation du Christ Tête, le caractère et les *tria munera*. La recherche contemporaine y choisit une vision haute de l'unité du ministère, assez dans la ligne que Thomas avait empruntée.<sup>1</sup>

2. *La participation du ministre à la signification du sacrement: il ne sépare pas sa consécration de sa mission au service de l'Église*

Thème suivant, qui nous vient aussi de Thomas: le ministre participe à la signification du sacrement. Une idée ici intéressante, puisqu'il nous faut étudier le lien éventuel au sacrement de ce qui ne semble qu'une condition de vie du ministre, le célibat.

La théologie actuelle considère ce type d'intuitions à partir d'un point de vue singulier: celui du face à face entre le ministre et la communauté. Un face à face où tous reçoivent le salut, mais sans rester inactifs devant cette offrande divine. Les études actuelles élucident le rôle du ministre dans la signification, en réfléchissant aussi à celui de la communauté.

a) *L'union consécration-mission et la représentation du Christ au service de la communauté*

Le lien entre le sacerdoce et la vie concrète du ministre (entre l'essence de l'ordre et la personne du ministre chez Thomas), c'est ce que Vatican II a appelé l'union de la consécration et de la mission. Un concept à présenter ici dans ses lignes générales.

Le prêtre demeure scellé par la représentation du Christ (consécration) en vue de son service de toutes les âmes (mission). Ce lien entre la représentation du Christ et la participation spécifiquement ministérielle à la mission du Seigneur est suffisamment étroit pour que le serviteur de Dieu Álvaro del Portillo, secrétaire de la commission qui rédigea le texte de Vatican II sur le ministère et la vie des prêtres, ait écrit: «Cette union, cette interdépendance, on a voulu en faire le fil conducteur de tout le décret *Presbyterorum ordinis*». <sup>2</sup> La garantie d'efficacité divine octroyée à la communauté par la représentation du Christ ne doit pas être isolée des modalités quotidiennes de la mission au milieu du peuple de Dieu.

Deux écueils à contourner, si l'on veut parvenir à une compréhension adéquate du binôme consécration-mission. Premier écueil, trop insister sur la consécration, n'attendre du prêtre qu'un pouvoir sacré mais sans effet vital pour le ministre, s'arrêter à «une conception statique objective de la représentation» <sup>3</sup> (écueil du ministre distributeur de sacrements). Le ministre ne serait

<sup>1</sup> À propos des débats sur l'unité du ministère chez Thomas, VILLEMEN, *Pouvoir d'ordre et pouvoir de juridiction*, 174-178.

<sup>2</sup> PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, 58; cfr. aussi 44.

<sup>3</sup> CORDES, *Inviati a servire*, 243.

qu'un canal inerte qui laisse couler l'action divine; il serait tellement instrument qu'il en deviendrait pure passivité dans l'œuvre de salut, comme une patène ou un calice.<sup>1</sup> Le risque est de tant séparer la consécration de la vie du prêtre que la représentation finit par être sans portée pratique pour l'existence du ministre. Si seule la consécration importait, la vie concrète du prêtre n'aurait presque aucun intérêt. Il pourrait être saint ou pécheur, ce qu'il voudra, l'Église n'attendrait de lui qu'une capacité d'agir reçue lors de l'ordination. Mais si la représentation du Christ est bien la réalité du ministère, celui-ci assume un visage dans la mission vécue au jour le jour, il devient tangible à travers la spiritualité quotidienne.

Deuxième écueil, trop mettre en avant la mission: se perdre dans l'urgence de l'action en oubliant la seule source divine de la fécondité ministérielle. C'est le péril de tous les cléricismes (oublier qui est le seul Sanctificateur), de tous les fonctionnalismes (Luther, par exemple pour qui n'importe pas qui est le ministre mais ce qu'il fait).<sup>2</sup> L'accomplissement adéquat de la mission s'édifiera plutôt «sur la fonction de représentation de la personne du Christ, tête de son corps-Église. C'est la voie d'approche la plus profonde, parce que cette représentation est constitutive du ministère ordonné comme tel».<sup>3</sup>

La compréhension exacte de la représentation du Christ n'aboutit donc pas à une privatisation du ministère (le prêtre a le *pouvoir* de poser des actes sacrés, qu'il multiplierait pour sa dévotion égoïste), mais l'ancre au contraire dans le service sacrifié de la communauté. L'union entre la consécration reçue à l'ordination et la mission sacerdotale à vivre jour après jour souligne combien d'une part la représentation dont est investi le ministre a pour objet principal le bien de la communauté et non pas la seule perfection du prêtre, et d'autre part le service de la communauté exige et sert cette perfection.

L'idée d'agir au nom du Christ Tête inclut en effet une référence à la communauté et exclut toute obnubilation sur la seule consécration. D'abord parce qu'en agissant au nom du Seigneur, le ministre proclame que l'initiative salvifique du Christ est toujours première dans la vie de la communauté.<sup>4</sup> Et parce qu'en représentant le Christ, le ministre ordonné représente toute l'Église face à Dieu: «L'action *in persona Ecclesiae* se situe à l'intérieur même de l'action *in persona Christi* si l'on considère le Christ total. En effet, dans l'action *in persona Christi* au sens strict, le prêtre représente le Christ tête, Seigneur de l'Église et dans l'action *in persona Ecclesiae*, il représente le corps du Christ qui est l'Église, il l'engage».<sup>5</sup>

<sup>1</sup> C'est l'image de Jacques Maritain in *À propos de l'École Française*, «Revue Thomiste» 71 (1971) 463-479, ici 476.

<sup>2</sup> Cette observation vaudrait sans doute moins pour le luthéranisme contemporain. Cfr. *Das geistliche Amt in der Kirche*, in H. MEYER, D. PAPANDRÉOU et alii, *Dokumente wachsender Übereinstimmung*, t. I: 1931-1982, Otto Lembeck - Bonifatius, Paderborn - Frankfurt 1991<sup>2</sup>, 23ss.

<sup>3</sup> F. FROST, *Ministère*, «Catholicisme» 9 (1982), col. 185-226, ici col. 216.

<sup>4</sup> Cfr. LOPPA, *In persona Christi*, 183.

<sup>5</sup> MARLIANGEAS, *Clés pour une théologie*, 240-241.

- b) La représentation ne place pas le ministre dans une situation passive vis-à-vis de la communauté : il est une personne publique

Outre l'union consécration-mission, la théologie contemporaine a développé un autre concept pour décrire le lien entre le prêtre et sa vie, c'est-à-dire l'idée du ministre comme personne publique.

Yves Congar commentait : «La perspective purement christologique de l'*in persona Christi* ne rend pas compte de tous les éléments qui entrent dans une théologie et une pratique complètes de l'ordination. [...] Ces formules n'explicitent guère le rôle de la communauté ecclésiale». <sup>1</sup> Certaines idées des paragraphes précédents sembleraient peut-être se ranger sous cette accusation. Cette critique de Congar à "la perspective purement christologique" participe d'un discours aujourd'hui courant qui stigmatise à bon droit une explication simplificatrice, notamment parce que «[assignant] de fait à la communauté une fonction exclusivement passive vis-à-vis du salut». <sup>2</sup> La théologie récente du sacerdoce ministériel pourrait justement se résumer à une dialectique entre «la perspective ecclésiologique de la mission [et] la perspective christologique de la consécration». <sup>3</sup> Comme le soulignait un article classique de l'immédiat après-concile, pour trouver une ligne de crête qui permette de contempler ces deux faces du ministère, «il faudra nous situer au point de rencontre de la christologie et de l'ecclésiologie», <sup>4</sup> de la consécration et de la mission. Un point de rencontre qui est bien l'objectif que se fixe l'idée du ministre comme "personne publique".

Dans l'Esprit et en Jésus-Christ, la représentation imprimée par la consécration garantit la fécondité des ministres, puisqu'elle en fait des instruments entre les mains divines. Des instruments, c'est-à-dire que par eux-mêmes et comme le dit laconiquement une éblouissante formule de saint Thomas, «ils ne sont rien». <sup>5</sup> «Il serait malaisé de trouver une formule théologique qui exprime plus radicalement encore la souveraineté du Christ dans l'Église pour l'application de l'œuvre du Salut». <sup>6</sup> Mais cette souveraineté ne transforme pas les ministres en outils inertes face à la communauté objet des bienfaits divins par leur intermédiaire. Sur ce point, le Concile Vatican II est net, qui qualifie les prêtres d'instruments, mais d'«instruments vivants du Christ Prêtre éternel». <sup>7</sup> Qu'entend-on par là?

Présenter le ministre comme une personne publique aide à répondre à la question de la nature active ou passive du ministre face à la communauté. Cette dimension de "personne publique" était déjà implicite dans les considérations

<sup>1</sup> Y. CONGAR, *Préface à MARLIANGEAS, Clés pour une théologie*, 5-14, ici 11.

<sup>2</sup> E. CASTELLUCCI, *A trent'anni dal Decreto "Presbyterorum ordinis". La discussione teologica postconciliare sul ministero presbiterale*, «Scuola Cattolica» 124 (1996) 3-68 et 195-264, ici 12.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 15.

<sup>4</sup> H. DENIS, *Approches théologiques du sacerdoce ministériel*, «Lumière et Vie» 15 (1966) 147-174, ici 150.

<sup>5</sup> «Ex quo ministri nihil sunt»: *Super I Ep. ad Cor.*, c. III, 21, lect. III, n. 181.

<sup>6</sup> P. RODRÍGUEZ, *El sentido del ministerio eclesial según la primera Carta a los Corintios: la interpretación de santo Tomás*, «Escritos del Vedat» 11 (1981) 361-378, ici 369.

<sup>7</sup> PO, 12a.

précédentes, il faut maintenant la décrire explicitement. La théologie du xx<sup>e</sup> siècle a fortement insisté sur le lien du ministère à la communauté, au moins sous deux aspects, la complémentarité des sacerdoce commun et ministériel et la visibilité publique du ministère ordonné. Deux points qui se répondent, puisque le sacerdoce ministériel est conféré en vue du service public de la communauté des baptisés: «La représentation du Christ par la hiérarchie n'accapare donc pas la mission de l'Église et ne définit pas les fidèles comme de simples sujets passifs de l'action des ministres [...]. Ils [les prêtres] reçoivent leur mission du Christ, comme un ministère visible d'origine apostolique, mais ils le reçoivent pour la communauté». <sup>1</sup> Le concept du prêtre comme personne publique est une donnée traditionnelle. <sup>2</sup> Et on a là «une explication que reprendront unanimement les théologiens» <sup>3</sup> et notamment réaffirmée par Trente <sup>4</sup> puis par Vatican II. <sup>5</sup>

c) Signification du caractère public du ministre: il est pour l'Église  
un signe du Christ prêtre

Mais qu'entendre exactement dans ces convictions reprises par le Magistère? D'abord, que le ministre reçoit sa consécration spécifique pour l'Église. «C'est dans l'Église que l'agir *in persona Christi* a sa raison d'être. [...] L'adverbe *publice* confère donc explicitement une nouvelle dimension à la capacité d'action du ministre. [...] Le service presbytéral [...] échappe ainsi au danger de la confusion entre une capacité spécifique et une distinction ou un privilège personnel». <sup>6</sup>

D'autre part, le prêtre est personne publique parce qu'il est *signe-personne*, <sup>7</sup> signe efficace du Christ pour la communauté. Face à l'Église, le prêtre est le signe efficace de la Seigneurie du Christ sur l'Église. C'est-à-dire qu'il est un signe de manière sacramentelle: «Cette nature sacramentelle du sacerdoce implique non seulement d'agir en la personne du Christ Tête, mais aussi de le rendre visible aux hommes». <sup>8</sup> Il est personne publique parce qu'en lui, le Christ est efficacement présent pour la communauté.

<sup>1</sup> IDEM, *Relaciones Ministerio-Comunidad. Contribución a su fundamentación teológica*, in *Sacerdocio ministerial y laical*, Instituto "Juan de Ávila" - Facultad de Teología del Norte de España, Aldecoa - Burgos 1970, 219-224, ici 240.

<sup>2</sup> Par exemple chez Thomas, *De perfectione spiritualis vitae*, 19, Éd. Léonine, t. 41, Roma 1969, B91, 83-91.

<sup>3</sup> A. MICHEL, *Ordre, ordination*, DTC 11/2 (1932), col. 1193-1405, ici 1305.

<sup>4</sup> Qui parle de "sacerdotium visibile et externum": xxiii<sup>e</sup> session, canon 1: DH 1771.

<sup>5</sup> Cfr. Á. DEL PORTILLO, *Influencia de Santo Tomás en la doctrina del Concilio Vaticano II sobre el sacerdote y su ministerio*, in *Rendere amabile la verità. Raccolta di scritti di Mons. Álvaro del Portillo. Pastorali-Teologici-Canonistici-Vari*, Ateneo Romano della Santa Croce - Lev, Città del Vaticano 1995, 327-328, qui cite notamment PO, 2 et un éclaircissement de la Commission Conciliaire sur cette expression comme apte à distinguer le sacerdoce personnel et privé de tous les fidèles du sacerdoce des ministres: ASC IV/VII, 119.

<sup>6</sup> CORDES, *Inviati a servire*, 217.

<sup>7</sup> C'est l'optique de nombre d'auteurs contemporains que cite Gozzelino et auxquels il se rattache. Notamment J. Ratzinger, L. Scheffczyk, H.U. von Balthasar, J. Galot, G. Greshake, J.-M.R. Tillard, J. Saraiva Martins ou A. Favale: G. GOZZELINO, *Nel nome del Signore. Teologia del ministero ordinato*, Elle Di Ci, Torino - Leumann 1992, 35.

<sup>8</sup> A. MIRALLES, *Ecclesialità del presbitero*, «Annales theologici» 2 (1988) 121-139, ici 131.

Mais signe comment? Par les actes du ministère, et spécialement du principal d'entre eux, le sacrifice de la Messe. Le prêtre célèbre pour la communauté et devant elle l'Eucharistie, il doit précisément en imiter le sacrifice pour la comprendre et la faire comprendre. «Il est incohérent d'agir *in persona Christi*, et de ne pas se revêtir de l'offrande intérieure du Christ qui s'offre à travers les mains du prêtre»,<sup>1</sup> dans une disposition sacrificielle non pas victimiste et individualiste, mais vécue à l'exemple du Dieu incarné qui répand son sang pour la multitude, une attitude mue par la sollicitude pour l'Église aux yeux desquels le prêtre officie publiquement.<sup>2</sup> L'Eucharistie centre et racine de la vie chrétienne, cela signifie – pour le ministre et pour les fidèles non ordonnés – vivre concrètement les mystères de don de soi célébrés à l'autel. Mais cette logique eucharistique anime spécifiquement l'existence du prêtre. Le « Ceci est mon corps livré, mon sang répandu pour la multitude » de la Messe invite le ministre à s'offrir lui-même pour la communauté avec laquelle il célèbre.<sup>3</sup> C'est selon cet esprit que dans le projet de message du Concile Vatican II à tous les prêtres, envisagé avant la décision de composer le décret spécial qui s'intitulait *Presbyterorum ordinis*, le prêtre était dit «hostie livrée en nourriture pour les hommes par amour de Dieu».<sup>4</sup> Dans le même mouvement, le *Catéchisme de l'Église Catholique* écrit de la grâce propre à l'épiscopat: «Cette grâce le pousse [l'évêque] à annoncer l'Évangile à tous, à être le modèle de son troupeau, à le précéder sur le chemin de la sanctification en s'identifiant dans l'Eucharistie avec le Christ Prêtre et Victime».<sup>5</sup>

Un bref bilan. D'une part, Thomas aidait assez à définir le tout du ministère par la nuptialité; les réflexions plus récentes facilitent cette approche de totalité, en insistant sur l'unification du ministère exercé dans les *tria munera*. D'autre part, Thomas envisageait une participation du ministre à la signification du sacrement de l'ordre; une intuition que rejoint l'insistance de nombreuses théologies contemporaines sur le don eucharistique de soi du prêtre au service de la communauté comme manifestation de la représentation du Christ.

#### VI. LE MINISTRE SIGNIFIE LE SACREMENT DE L'ORDRE FACE À LA COMMUNAUTÉ. MAIS DE QUEL MINISTRE ET DE QUELLE COMMUNAUTÉ PARLE-T-ON ?

Continuons avec la signification du sacrement par le ministre: la théologie du xx<sup>e</sup> siècle a d'une certaine manière redécouvert les trois degrés de l'ordre, épiscopat, presbytérat et diaconat. En restant aux deux degrés proprement sacerdotaux qui nous intéressent ici – l'épiscopat et le presbytérat –, il faudra se de-

<sup>1</sup> L.F. MATEO-SECO, *El ministerio, fuente de la espiritualidad del sacerdote*, in IDEM (Éd.) et alii, *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales. XI Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1990, 383-427, ici 399.

<sup>2</sup> Cfr. *ibidem*, 412-414.

<sup>3</sup> Cfr. G. GRESHAKE, *Priester sein in dieser Zeit*, Herder, Freiburg - Basel - Wien 2000, 286-287.

<sup>4</sup> Cité in DEL PORTILLO, *Escritos sobre el sacerdocio*, 54.

<sup>5</sup> CCE, n. 1586.

mander si leurs différences appartiennent à ce que le ministre signifie pour la communauté. Un des nœuds à trancher ici est celui la différence prêtre-évêque pour ce qui est de la discipline célibataire, et pour ce qui est donc peut-être une différence de signification des ministères presbytéral et épiscopal.

Sur cette différence prêtre-évêque, le premier pas sera historique, l'historiographie du célibat sacerdotal ayant connu un renouveau scientifique dans les trente dernières années.<sup>1</sup> Selon moi, cette *nouvelle optique* offre essentiellement trois acquis.<sup>2</sup> Et d'abord: les évêques et les prêtres au iv<sup>e</sup> siècle étaient ou célibataires, ou continents depuis leur ordination s'ils étaient mariés,<sup>3</sup> cet état des choses étant plus encore prouvé pour l'orient que pour l'occident. Ceci me semble un premier fait acquis par cette nouvelle optique, qui affirme deuxièmement et elle m'en a convaincu,<sup>4</sup> que cette discipline était déjà vécue lors des siècles précédents. Les canons du iv<sup>e</sup> siècle auraient donc seulement mis par écrit ce qui était déjà vécu auparavant comme une coutume ayant force de loi. Et s'il y a certes des clercs qui engendrent après leur ordination, la sévérité des châtiments encourus prouve combien leur attitude est jugée inconvenante. La force de cette tradition était d'autant plus impérieuse qu'on en affirmait l'origine apostolique, comme un des Pères du II<sup>e</sup> Concile de Carthage en 390: «Que nous gardions nous aussi ce que les apôtres ont enseigné et que l'antiquité a conservé».<sup>5</sup>

Le troisième acquis de cette *nouvelle optique*: l'abandon de la tradition originelle aurait été le fait du concile oriental *in Trullo* (ou Quinisexte) de 691 et non pas de la législation occidentale.<sup>6</sup> C'est aller contre l'opinion commune qui attribue la discipline orientale à l'héritage des premières communautés apostoliques et la discipline occidentale à un ascétisme rigoriste, sacralisant mais surtout innovateur. Au prix d'une altération des textes ou d'une interprétation non traditionnelle, le Quinisexte a supprimé la continence définitive pour les prêtres – non pas pour les évêques – qui ne devaient la vivre qu'en vue de la célébration des saints Mystères (cette discipline de la continence temporaire étant aujourd'hui d'ailleurs inobservée). C'est seulement en 1595 que le siège de Rome, garant de la communion dans l'Église, prit une première mesure juridique pour réguler cette continence des prêtres orientaux limitée aux périodes du service liturgique, acceptant implicitement les normes du concile *in Trullo*.<sup>7</sup> 1595,

<sup>1</sup> J'offrirai ici un bref résumé de *L'avenir du célibat sacerdotal*, 14-41, ne reprenant que mes conclusions et non pas l'examen des diverses écoles en présence.

<sup>2</sup> Cfr. principalement: C. COCHINI, *Les origines apostoliques du célibat sacerdotal*, Ad Solem, Genève 2006<sup>2</sup> (1981<sup>1</sup>); R. CHOLIJ, *Clerical Celibacy in East and West*, Fowler Wright, Leominster 1988; A.M. STICKLER, *Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen*, Kral, Abensberg 1993; S. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche. Die Anfänge einer Enthaltenspflicht für Kleriker in Ost und West*, Schöningh, Paderborn 1997.

<sup>3</sup> Un rappel: le cas des diacres ne nous intéresse pas ici directement.

<sup>4</sup> Mais c'est un point plus opinable historiquement.

<sup>5</sup> Cfr. COCHINI, *Les origines apostoliques*, 28.

<sup>6</sup> Cfr. HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, 285-289; COCHINI, *Les origines apostoliques*, 431-446.

<sup>7</sup> Cfr. CHOLIJ, *Clerical Celibacy*, 168-178.



une date suffisamment tardive pour en dire long sur le manque d'enthousiasme du siège apostolique: plus de neuf cent ans après 691, presque un millénaire. Une acceptation du Quinisixte qui continue aujourd'hui à être modérée par de nombreuses restrictions et atténuations (par exemple, les limitations apportées par les églises orientales *sui iuris* aux fonctions attribuables aux prêtres mariés; les restrictions posées par le siège apostolique à la présence de clercs orientaux non célibataires hors du territoire traditionnel de leurs Églises, etc.).

Quels enseignements théologiques tirerais-je de ces informations historiques rapidement résumées? Je les exposerai en allant ici aussi directement aux conclusions.<sup>1</sup>

D'abord, le célibat-continence épiscopal est une tradition au sens fort du terme: je résumerai mon opinion avec l'aide de la pensée d'Yves Congar sur la tradition. Si «du fait que l'Église a fait une chose, on peut conclure qu'elle pouvait et peut le faire»<sup>2</sup> (ce qui s'applique à mon avis aux exceptions au célibat-continence des simples prêtres: si l'Église admet des ministres mariés et usant de leur mariage, c'est qu'elle le peut), en revanche «du fait que [l'Église] ne fait pas une chose, ou du moins qu'on a pas connaissance qu'elle l'ait faite, il n'est pas toujours prudent de conclure qu'elle ne peut le faire et ne le fera jamais»<sup>3</sup> (ce qui semblerait valoir pour le cas épiscopal: que jamais n'ait été admis un évêque non célibataire-continence serait peut-être seulement une donnée *de facto*).

Mais il ne faut cependant pas «distinguer d'une manière trop radicale et qui ne souffre pas d'entre-deux, d'une part un ordre de choses divinement déterminées et, d'autre part, une discipline qui serait le domaine d'un droit purement positif et ecclésiastique»: <sup>4</sup> il y a un entre-deux fait de traditions ecclésiastiques, dont le célibat des prêtres, qui constituent «quelque chose [...] de plus profond que le droit purement positif et changeant; quelque chose de moins absolu que les réalités que le Seigneur lui-même a déterminées avec précision. [...] Une dérogation en une telle matière n'est pas rigoureusement impossible. Elle est, elle doit demeurer exceptionnelle. Mais, quand elle se produit, elle est ramenée à la règle par une application de ce pouvoir, toujours vivant dans l'Église, et qui s'est exercé à l'origine pour la détermination normative en question». <sup>5</sup> Avant donc d'élever au rang de tradition le premier invariant que repère l'histoire, il faut le jauger, l'évaluer théologiquement à l'aide de toute la tradition de l'Église; c'est la tradition qui juge des traditions. Une tradition qui est d'abord un esprit, une manière de comprendre enracinée dans l'Écriture. <sup>6</sup> C'est justement ce que tend à faire le présent article avec le célibat, en rattachant la logique de l'ordre vécue par le ministre à l'oblation eucharistique ou nuptiale, qui est l'un des paradigmes qui résument «toute l'intention de la Sainte Écriture». <sup>7</sup> Pour

<sup>1</sup> Là aussi, pour plus d'informations, cfr. TOUZE, *L'avenir du célibat*, 23-38.

<sup>2</sup> Y. CONGAR, *Sainte Église*, Cerf, Paris 1964, 297-298.

<sup>3</sup> *Ibidem*.

<sup>4</sup> *Ibidem*, 295.

<sup>5</sup> *Ibidem*, 297.

<sup>6</sup> Cfr. par exemple J. RATZINGER, *Église, œcuménisme et politique*, Fayard, Paris 1987, 110.

<sup>7</sup> BONAVENTURE, *De reductione artium*, n. 26, in *Opera omnia*, t. v, 325.

le cas du célibat épiscopal de fait, la conscience qu'à l'Église de manier ici quelque chose qu'il lui est interdit d'altérer a été mise en lumière notamment après la Révolution française avec le cas de Charles-Maurice de Talleyrand-Périgord, ancien évêque d'Autun qui désirait recevoir le sacrement du mariage,<sup>1</sup> et plus récemment avec les évêques mariés ordonnés dans l'ex-Tchécoslovaquie communiste.<sup>2</sup> L'Église y a montré l'inaltérable fermeté qu'elle adopte quand elle est consciente de devoir défendre un dépôt dont elle est la servante.

Cette affirmation sur le caractère traditionnel du célibat-contenance épiscopal ne relègue pas le célibat sacerdotal au rang de simple discipline abrogeable, à cause du lien puissant qui rattache presbytérat et épiscopat.

Il faut en effet écouter et intégrer ici un message ecclésial apparemment sans lien avec le célibat : c'est la définition par Vatican II de l'épiscopat comme la plénitude du sacrement de l'ordre.<sup>3</sup> Une distinction donc sacramentelle entre presbytérat et épiscopat, mais en même temps une forte relation mutuelle selon le dernier concile qui a « construit la théologie du sacerdoce non plus à partir d'un concept général de sacerdoce, mais plutôt à partir de la théologie de l'épiscopat ». <sup>4</sup>

De cette différenciation et de cette interdépendance, la théologie actuelle n'a sans doute pas encore tiré toutes les conséquences. Pendant longtemps, peut-être depuis le IV<sup>e</sup> siècle, les structures pastorales ont obscurci la perception exacte de certaines facettes. La création des paroisses tendit à transformer indûment le curé en une espèce de petit évêque, mais isolé de la célébration épiscopale des saints mystères : le vrai concept du presbytérat se ternit, l'épiscopat fut compris loin des sacrements, loin de l'Eucharistie.<sup>5</sup> Contre la force des habitudes pastorales et théologiques, il faudra tenir compte de la redécouverte de l'épiscopat comme plénitude de l'ordre. Ce qu'on commence à faire aujourd'hui, en comprenant toujours plus le prêtre à la lumière de l'évêque.

Leurs rôles sont certes distincts dans l'exercice du ministère. Par exemple : la prédication épiscopale est assistée d'un charisme particulier de vérité, la Messe pontificale a un sens spécifique pour l'édification de l'Église, la plénitude de l'ordre est l'instrument de sa propre transmission, etc. Un autre aspect de la distinction réside dans la référence à l'Église universelle. La sacramentalité de l'épiscopat est d'ailleurs souvent – trop unilatéralement? – étudiée essentiellement comme fondement de la collégialité. L'évêque ouvre la communauté à l'Église universelle par son insertion dans le collège épiscopal, il assume la forme typi-

<sup>1</sup> Cfr. B. DE LA COMBE, *Le mariage de Talleyrand*, «Le Correspondant» 220 (1905) 658-687 et 853-887.

<sup>2</sup> Cfr. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Déclaration sur les évêques et les prêtres ordonnés clandestinement en République tchèque* (11 février 2000), «La documentation catholique» 97 (2000) 391-392.

<sup>3</sup> Cfr. LG, 21b.

<sup>4</sup> CASTELLUCCI, *A trent'anni*, 30.

<sup>5</sup> Sur ces points, cfr. P. MCPARTLAN, *Presbyteral Ministry in the Roman Catholic Church*, «Ecclesiology» 1 (2005) 11-24, qui cite p. 18 : « The Church turned him [the presbyter] into a bishop, and thus lost the presbyter. [...] The parish as it finally prevailed in history made redundant both the deacon and the bishop » : J.D. ZIZIOULAS, *Episkopé and Episkopos in the Early Church : A Brief Survey of the Evidence*, in *Episkopé and Episcopate in Ecumenical Perspective*, Wcc, Genève 1980, 30-42, ici 39.

que du ministère pour son église particulière et pour toute l'Église.

Cette éminence ne relègue cependant pas le presbytérat à l'arrière-plan.<sup>1</sup> L'essentiel de la distinction entre presbytérat et épiscopat est certes difficile à préciser, et le concile n'a pas voulu traverser un champ miné par les querelles d'école:<sup>2</sup> il n'en demeure pas moins que les deux degrés sont suffisamment liés pour être dits avec un vocabulaire semblable. Même pour les ordinations, compétence épiscopale majeure. La réflexion sur les bulles pontificales du xv<sup>e</sup> siècle<sup>3</sup> par lesquelles des prélats non ordonnés conférèrent des ordinations diaconales et presbytérales, conclut en général que si le prêtre est normalement incapable d'ordonner, il a en lui une certaine capacité latente à transmettre l'ordre.<sup>4</sup>

Vis-à-vis de l'Église tout entière, le prêtre remplit un rôle là aussi analogue à celui de l'évêque. Le dernier concile œcuménique a en effet précisé que la participation du prêtre au sacerdoce du Christ est marquée par l'universalité.<sup>5</sup> Dans cette mesure, tout en tenant compte de la distinction sacramentelle qui sépare le prêtre de l'évêque, c'est face à la *Catholica* que se situe le ministre quel qu'il soit, c'est donc – pour revenir aux concepts qui nous retiennent – devant toute la communauté qu'il doit signifier la fécondité eucharistique dont il est le messager.

Si la plénitude de l'ordre dans l'épiscopat implique donc une représentation du Christ Tête particulière et si les degrés dans la représentation supposent des degrés dans les conséquences pratiques de la signification, on ne devra cependant pas oublier le lien puissant qui rattache le presbytérat à l'épiscopat.<sup>6</sup> Il faudra en tenir compte à l'heure de mesurer la participation du ministre à la signification de l'ordre.

#### VII. LA REPRÉSENTATION DE L'OBLATION DU CHRIST SIGNIFIÉE PAR LE CÉLIBAT DU MINISTRE

Dressons donc un bilan d'étape. Le ministère en tant que tel est descriptible en termes de nuptialité et de représentation du Christ Tête, ces deux registres tendant à user du même vocabulaire eucharistique. Et cette représentation doit être signifiée, manifestée par le ministre aux yeux de la communauté. Il n'est pas un simple véhicule pneumatologique, à travers lequel la parole et les sacrements arriveraient à l'Église, sans laisser en lui une quelconque trace, il doit rendre sa vie adéquate à la représentation dont il est marqué et qui oriente spé-

<sup>1</sup> Cfr. MCPARTLAN, *Presbyteral Ministry*, 11.

<sup>2</sup> Sur la volonté du Concile de ne pas traiter des différences essentielles entre prêtres et évêques, voir B.D. DUPUY, *Y a-t-il une distinction dogmatique entre la fonction des prêtres et celle des évêques?*, «*Concilium*» 4 (1968) 71-80.

<sup>3</sup> Cfr. DH 1145-6, 1290, 1435.

<sup>4</sup> Congar parle par exemple de *pouvoir liturgique*, «*un pouvoir qui supposant la puissance sacerdotale essentielle, développerait sa validité en raison d'une charge pastorale supérieure*»: CONGAR, *Sainte Église*, 287.

<sup>5</sup> Cfr. PO, 10.

<sup>6</sup> Cfr. P. GOYRET, *Chiamati, consecrati, inviati: il sacramento dell'ordine*, Lev, Città del Vaticano 2003, 120-122.

cialement son existence à la célébration de l'Eucharistie pour toute l'Église. Un petit syllogisme résumerait ce raisonnement : le sacrement de l'ordre demande une visibilité spécifique ; or la nuptialité, l'oblation eucharistique de soi, est la logique de l'ordre ; donc c'est cette oblation qui doit être signifiée.

Mon opinion est que le célibat-contenance appartient à cette signification spécifique de la représentation du Christ. Il exprime de manière visible la congruence morale de vivre en accord avec le sacrement reçu. C'est ce qu'affirmait un document plus que trentenaire du siège apostolique : « En exigeant le célibat, l'Église a des motivations profondes, qui sont fondées sur l'imitation du Christ, la fonction de représentant du Christ Tête de la communauté ». <sup>1</sup> « Plus qu'une loi ecclésiastique, le célibat doit être compris comme une *qualification*, à laquelle est conférée la valeur d'une offrande publique devant l'Église. Le célibat est donc une offrande, une obligation, un véritable sacrifice de caractère public plus que personnel ». <sup>2</sup>

Tâchons de préciser ce que signifie une telle prise de position. N'est-il pas exagéré en effet d'affirmer que le célibat convient au ministère ? Comment s'aventurer à invoquer une relation forte (puisque sacramentelle) entre le sacerdoce ministériel et le célibat, alors que l'Église compte par exception des ministres mariés ? Il faut ici tenir compte des deux éléments rencontrés quelques paragraphes plus haut : la réflexion sur la tripartition de l'ordre d'une part, et celle sur le caractère traditionnel du célibat-contenance épiscopal d'autre part. Il me semble en effet que la différence entre célibat sacerdotal et épiscopal s'appuie au moins partiellement sur la diversité (notamment pour la communauté) de signification entre les deux degrés de l'ordre : à fécondité dissemblable, répond en écho une traduction visible de cette signification elle aussi distincte.

Au sein du sacerdoce ministériel, présence du Ressuscité et canal de ses grâces, l'évêque remplit un rôle insigne que le célibat-contenance lui offre de signifier vitalemment. Le prélat doit être le digne témoin des secours divins dont il est l'instrument par la parole, les sacrements et le gouvernement ; le célibat-contenance – entre autres – lui permet d'être à la hauteur de cette fonction martyriale. À la plénitude de l'ordre correspond la visibilité maximale de l'oblation eucharistique de soi, dans un célibat-contenance sans mitigations. Il y a là un certain parallélisme entre la signification du célibat épiscopal et celle du mariage valide et consommé, indissoluble par ce qu'il représente sacramentellement. C'est à cause de l'éminence de ce qu'ils figurent que ce mariage et ce célibat ne peuvent être dispensés par l'autorité ecclésiastique. <sup>3</sup>

Or, ce qui constitue la singularité de l'évêque (il exerce la totalité des potentialités du sacerdoce ministériel ; il relie la communauté particulière à l'Église

<sup>1</sup> CONGRÉGATION POUR L'ÉDUCATION CATHOLIQUE, *Orientations sur l'éducation au célibat sacerdotal* (2 avril 1974), n. 13.

<sup>2</sup> *Ibidem*, n. 9.

<sup>3</sup> Cfr. H. DOMS. *Vom Sinn des Zölibats. Historische und systematische Erwägungen*, Regensburg, Münster 1954, 54-55, qui en reste au parallèle moins définitif entre le mariage et le célibat sacerdotal dispensable.

universelle), le prêtre le reflète avec certaines atténuations. Dans cette mesure, son célibat n'est pas sans rapport avec celui de l'évêque, et plus s'accroît la conscience des liens qui unissent le presbytérat à l'épiscopat, plus le célibat apparaît comme convenable pour le prêtre.<sup>1</sup> «Le prêtre célibataire et plus parfaitement encore l'évêque célibataire sont signe de l'union spirituelle du Christ avec l'Église. En tant que représentants du Christ et transmetteurs avec le Christ de la vie divine et spirituelle pour les enfants de l'Église, ils sont eux aussi de *chastes époux* de l'Église». <sup>2</sup> L'articulation épiscopat-presbytérat se réverbère sur la dépendance du célibat du prêtre au célibat de l'évêque. Si l'évêque doit être célibataire-continence, plus on définit comme aujourd'hui le presbytérat en fonction de l'épiscopat, plus il faudra se demander dans quelle mesure le prêtre doit se soumettre à la même discipline, à cause de la logique du sacrement reçu.

Aussi, quand l'archevêque orthodoxe de New York Mgr L'Huillier écrivait: «Que le célibat épiscopal ne constitue pas un problème dogmatique est irréfutable», il reconnaissait cependant par ailleurs: «Le célibat épiscopal n'est pas seulement un point de discipline, puisque certaines des raisons invoquées pour son implantation ont des fondements ecclésiologiques». <sup>3</sup> L'intuition du sens sacramentel de la continence-celibat spécialement pour l'évêque s'éclaire quand on brandit justement la lumière ecclésiologique de la représentation du Christ Tête et de l'oblation eucharistique de soi pour la communauté: on découvre des horizons sacramentels, théologiques, non pas seulement parénétiques ou affectifs.

#### VIII. L'OBLATION EUCHARISTIQUE REPRÉSENTÉE PAR LE CÉLIBAT OU PAR LE MARIAGE DU MINISTRE?

Le célibat, ai-je affirmé, participe de la signification de la nuptialité pour l'ordre. Mais cette phrase est vulnérable: pourquoi le seul célibat? Le mariage en général,<sup>4</sup> celui du ministre en particulier, ne signifie-t-il pas toujours les noces du Christ et de l'Église? Pourquoi s'embarrasser du célibat, ou si on veut lui reconnaître la capacité d'exprimer la nuptialité, pourquoi ne pas considérer le mariage et le célibat du prêtre comme deux manières alternatives de signifier l'époux face à l'épouse?

<sup>1</sup> Cfr. J.F. STAFFORD, *Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*, in G. PITTAU, C. SEPE (Éd.), *Identità e missione del sacerdote*, Città Nuova, Roma 1994, 190-205, ici 198, où l'auteur souligne sa conviction que le célibat-continence convient non pas au caractère (permanent) mais à l'exercice du caractère si l'on peut dire, spécialement dans la célébration eucharistique, ce qui expliquerait que le prêtre laïcisé puisse se marier, tout en restant scellé du caractère. Cfr. aussi D.J. KEEFE, *The Eucharistic Foundation of Sacerdotal Celibacy*, consulté le 9 janvier 2008, <http://www.renewamerica.us/columns/abbott/061118>.

<sup>2</sup> M. ANFOSSO, *Riflessioni teologiche sulla convenienza del celibato sacerdotale*, Tipografia Domograf, Roma 1971, 72, voir aussi 42-82.

<sup>3</sup> P. L'HUILLIER, *Episcopal Celibacy in the Orthodox Tradition*, «Saint Vladimir's Theological Quarterly» 35 (1991) 271-300, ici 298. Il ne cite (comme considération ecclésiologique) que la paternité spirituelle traduite comme une nuptialité sacerdotale: *ibidem*, 280.

<sup>4</sup> Cfr. Ep 5,31-32; Constitution pastorale *Gaudium et Spes*, 48.

J'énoncerais d'abord la thèse de ces paragraphes pour la motiver ensuite : le mariage et la prêtrise sont deux vocations différentes à la sainteté qui sont mieux signifiées si elles sont vécues par des individus distincts. Les pages suivantes forment un point de vue certes discutable mais dont j'espère montrer combien il est justifié. L'intuition en serait que les deux significations des noces du Christ, dans le mariage et l'ordre, sont tellement puissantes que d'une certaine manière elles s'excluent mutuellement.

Le premier point doit être ici de mesurer comment le mariage sacramentel exprime l'union du Christ et de l'Église. Il est intéressant de le faire maintenant plus précisément, cette *nuptialité du mariage* (si l'on peut dire sans pléonasme) s'énonçant dans un vocabulaire très semblable à celui de l'oblation eucharistique du célibat. Tout part évidemment de l'épître aux Éphésiens : « Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme, et les deux ne feront qu'une seule chair : ce mystère est de grande portée ; je veux dire qu'il s'applique au Christ et à l'Église » (Ep 5,31-32). Louis Bouyer annotait justement :

Il faut le reconnaître : la portée de ce texte est singulièrement affaiblie par les commentateurs modernes. On n'y voit trop souvent qu'une comparaison impressionnante, destinée sans plus à soutenir une exhortation morale : que les époux aient l'un pour l'autre ce qu'on appelle des *égards réciproques*. Il n'est guère douteux que saint Paul ait eu en vue bien plus et bien mieux que cela. À ses yeux, le rapprochement entre l'union du Christ et de l'Église et l'union de l'homme et de la femme dans le Christ n'est certainement pas une simple comparaison. La précision et le détail des termes qu'il emploie montrent que, d'une certaine façon, c'est l'union même du Christ à l'Église qui doit se réaliser, s'actualiser dans l'union des époux. À chacun, il appartient d'accomplir à sa manière ce que le Christ et l'Église accomplissent eux-mêmes.<sup>1</sup>

C'est bien là le sens de l'Écriture, que la théologie des deux derniers siècles a redécouvert, dans le sillon notamment de Matthias-Joseph Scheeben, qui contemplait le mariage comme la continuation, la copie et l'organe des noces du Christ et de l'Église.<sup>2</sup>

Ce message est d'autant plus à écouter que ses formes les plus hardies se réfèrent souvent à l'Eucharistie, dans des termes donc semblables à ceux qui firent conclure que le célibat exprimait bien la nuptialité, l'offrande du Sauveur pour le nouvel Israël. En rapprochant mariage et eucharistie, on retrouve l'Écriture quand elle décrit la nouvelle Alliance scellée dans le sang du Christ : pour le mariage, l'offrande mutuelle de soi orientée à la transmission de la vie trouve son *exemplar* dans l'oblation du Christ époux, qui révèle à chaque eucharistie (et permet de vivre par la grâce) que l'amour nuptial exige un sacrifice de soi qui

<sup>1</sup> L. BOUYER, *Le Trône de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial*, Cerf, Paris 1987, 119.

<sup>2</sup> M.-J. SCHEEBEN, *Les mystères du christianisme*, Desclée de Brouwer, Bruges 1947, § 85. Scheeben cite les fortes expressions du jésuite français Jean-Pierre MARTIN († 1859) : « Vinculum physicum coniugii christiani est vinculum physicum coniugii Christi et Ecclesiae » : *De matrimonio et potestate ipsius dirimendi Ecclesiae soli exclusive propria*, vol. 1, Lyon - Paris 1844, 240.

passer par le corps: «À partir de l'idée d'alliance, on peut relever encore l'aspect nuptial de l'eucharistie dans le geste éminemment expressif d'amour par lequel Jésus, au cours du repas, présente à manger son corps ("Prenez et mangez mon corps") comme en une offrande nuptiale, à laquelle doit correspondre, de la part de l'Église et de chacun des chrétiens, l'offrande de leur propre corps». <sup>1</sup> Le mariage humain et l'union du Christ avec l'âme par l'Eucharistie expriment les noces du Seigneur avec son Église. Trois exemples de cette idée, choisis pour leur clarté et leur influence théologique. Saint Thomas proposait ainsi: «Le mariage fait référence à l'Eucharistie par sa signification, parce qu'il représente l'union du Christ avec l'Église, dont le sacrement de l'Eucharistie est l'expression»; <sup>2</sup> c'est ce que reprendra un Scheeben au XIX<sup>e</sup> siècle: «Le Christ [...] réalise dans l'Eucharistie une union corporelle qui correspond à l'union corporelle du mariage», <sup>3</sup> ou un Doms au XX<sup>e</sup>: «Pour cette union de deux personnes [dans l'Eucharistie], je ne connais d'analogie plus exacte que l'union des conjoints, métaphysiquement dans un premier temps par l'acte matrimonial et ensuite moralement par les effets spirituels et psychiques de l'acte. Il s'agit d'une véritable union par un contact physique, par la réception directe de l'acte vital d'autrui en vue de parfaire l'être personnel, sans que les individus perdent leur indépendance». <sup>4</sup>

Une fois rappelé que le mariage sacramentel signifie les noces du Christ, qui plus est selon le modèle de l'union eucharistique, il semblerait que l'on puisse couronner le raisonnement, mais en écartant le célibat pour affirmer plutôt le contraire: et donc le mariage du ministre est une juste expression de la nuptialité. <sup>5</sup> Une éventuelle vie conjugale du clerc ne constituerait-elle pas en effet pour la communauté une visibilité de l'oblation du Christ? Si on veut de la nuptialité, quoi de plus simple qu'un mariage? Or, si tout mariage manifeste la nuptialité du Seigneur – y compris et même spécialement son aspect eucharistique –, les noces du prêtre n'indiqueraient cependant pas à mon avis adéquatement la nuptialité spécifique du ministère, spécifique notamment dans ses relations à l'Eucharistie. Je chercherai à m'en expliquer.

<sup>1</sup> A. AMBROSIANO, *Mariage et eucharistie*, «Nouvelle Revue Théologique» 98 (1976) 289-305, ici 298. Pour un *aggiornamento* bibliographique, voir par exemple trois articles plus récents et reprenant au moins partiellement les mêmes idées: F. MARINELLI, *Matrimonio e eucaristia*, «Lateranum» 56 (1990) 117-141 («ambidue i sacramenti sono segnati dalla croce. Non esiste vera alleanza senza il sacrificio di sé. [...] Se l'alleanza è sigillata nel sangue, il sangue non può mancare nei due sacramenti che dell'alleanza sono segni privilegiati»: 123); J.-S. BOTERO GIRALDO, *Eucaristía y matrimonio. Fundamento de una relación*, «Studia Moralia» 35 (1997) 375-400; M. GESTEIRA GARZA, *Matrimonio y eucaristía. Dos sacramentos y un único misterio de alianza nupcial*, «Miscelánea Comillas» 57 (1999) 3-38.

<sup>2</sup> S.Th., III<sup>a</sup>, q. 65, a. 3.

<sup>3</sup> M.-J. SCHEEBEN, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, III, Herder, Freiburg 1961, n. 442.

<sup>4</sup> H. DOMS, *Vom Sinn und Zweck der Ehe*, Ostdeutsche Verlagsanstalt, Breslau 1935, 111.

<sup>5</sup> Cfr. l'opinion d'un Père de Vatican II in R. WASELYNCK, *Les prêtres. Elaboration du décret de Vatican II. Histoire et genèse des textes conciliaires*, t. II, Desclée, Tournai 1968, 149: fonder «la convenance du célibat sacerdotal sur l'argument des noces du Christ» est un argument qui pourrait «conduire davantage à une conclusion contraire» c'est-à-dire au mariage clérical.

Au rang des thèses qui décèlent dans le ministre marié deux nuptialités différentes et difficilement compatibles, il est spécialement intéressant de s'arrêter à celles de Herbert Doms († 1977) à cause de leur influence sur la théologie contemporaine du célibat nuptial, et peut-être même sur certaines affirmations du Magistère récent.<sup>1</sup> Spécialement intéressant aussi parce que je ne partage pas toutes ses opinions et que par contraste, ses explications me permettront de préciser les miennes.

Voici l'intuition première de Doms: mariage et ministère sont deux vocations à la sainteté, deux manières de se donner totalement qui seront mieux comprises comme telles, plus significatives si vécues par des individus distincts. «La diversité des aspects du Christ représentés et des tâches incluses dans les deux états de vie ne révélera toute sa lumière que si elle s'incarne dans des personnes différentes».<sup>2</sup> Mais, avant de conclure sur cette notion qui me semble particulièrement éclairante, Doms pose les prémisses suivantes, sans aucun doute moins convaincantes. Il distingue deux fécondités nuptiales, l'une spirituelle en Jésus-Christ et l'autre charnelle en Adam, le prêtre ne servant que la première. Telle est l'idée, en voici l'expression, facilement et légitimement critiquable: «Pour que, selon le plan divin, les lignées de la procréation spirituelle surnaturelle et de la procréation naturelle avec le péché originel ne se confondent pas, il semble convenir que le prêtre, élevé (par le caractère indélébile reçue à l'ordination) au dessus des laïcs qui ne participent que du sacerdoce commun, s'abstienne du service de la *generatio carnalis* qui transmet le péché originel, pour se dédier uniquement à la lignée de la procréation surnaturelle».<sup>3</sup> Une phrase qui a peu pour séduire: un cléricisme certain, et encore les carcans culturels qui emprisonnent le discours sur la sexualité et la réduisent à l'impureté rituelle.<sup>4</sup> Doms ajoute: «Il ne convient pas que le prêtre en tant que pasteur ait des liens particuliers avec une femme et une famille, parce qu'il est le représentant sacramentel du second Adam. [...] Il est consacré à l'immensité de l'amour pastoral du Christ, et toutes les brebis qui lui sont confiées ont droit au don total de lui-même».<sup>5</sup> Je dirais plutôt que la fécondité du prêtre en tant que tel n'est pas à comprendre en opposition à la fécondité naturelle, mais selon celle du Christ ressuscité qui diffuse l'Esprit notamment grâce au ministère, par la parole et les sacrements, selon donc une fécondité spécifique elle aussi née de la croix et qui appelle à la convenance d'un don imitant celui du Christ crucifié.

Le ministère et le mariage sont deux expressions du sacrifice de la croix, et leurs moments clés, tous deux vécus en référence à l'Eucharistie, s'excluent pour ainsi dire mutuellement. Ce sont pour le sacrement de l'ordre et en son

<sup>1</sup> Pour un ensemble de critiques à Doms, et sur le sacerdoce ministériel et les noces avec l'Église: cfr. PETRÀ, *Preti sposati*, 151-162.

<sup>2</sup> DOMS, *Vom Sinn des Zölibats*, 40.

<sup>3</sup> *Ibidem*, 37-38.

<sup>4</sup> Étant donné ce qu'entend la culture contemporaine dominante par *sexualité*, les carcans d'aujourd'hui ne sont sans doute pas meilleurs que ceux d'hier.

<sup>5</sup> DOMS, *Vom Sinn des Zölibats*, 38.



cœur, la célébration eucharistique et l'oblation du prêtre qu'elle requiert, pour qu'il soit vraiment un signe du Christ-Victime pour l'Église; et pour le sacrement du mariage, la donation réciproque des époux, à l'image de l'holocauste du Golgotha et couronnée par les actes conjugaux. «Dans la consommation du mariage avec l'épouse comme dans l'offrande de l'unique sacrifice avec l'Église, le don de soi [...] nuptial ou le sacrifice est exclusif et permanent».<sup>1</sup> Plus on a une vision haute du mariage et de l'ordre (c'est-à-dire: plus le mariage est conçu comme une vocation à la sainteté et à un don de totalité, et plus l'ordre est entendu comme scellant une alliance eucharistique), plus les consommations de ces deux oblations seront comprises comme malaisément conciliables. «Il ne serait pas impossible pour le prêtre d'insérer sa signification de l'union du Christ et de l'Église dans le mariage qui, comme sacrement, a la même fin et la même signification. [Mais s'y oppose entre autres] une raison qu'on dirait sacramentelle: une plus claire représentation de l'union de l'Église avec son seul Époux, le Christ».<sup>2</sup>

La publicité du célibat-contenance traduite juridiquement répond à la nature publique du ministère et de la représentation du Christ Tête. Le ministre est connu par la communauté comme porteur de la consécration ministérielle et de sa fécondité eucharistique, il est corrélativement connu publiquement comme ayant promis devant l'Église de vivre le célibat pour le Royaume. À l'image de son Seigneur prêtre et victime, il ne monte pas seulement à l'autel en tant que sacrificateur, mais il y offre aussi son corps, il ne distribue pas uniquement les grâces eucharistiques, mais il y associe encore sa vie et sa chair.<sup>3</sup> Grâce au célibat, la nuptialité n'est pas un symbole creux, quand elle est liée à la représentation sacramentelle du Christ face à l'Église:<sup>4</sup> le prêtre signifie sacramentellement le Christ-Victime notamment par son célibat (c'est ce qu'on a appelé *la visibilité de l'office* – ou de l'effet – du sacrement).<sup>5</sup>

Mais, dirait-on avec raison, voilà un beau discours, bien organisé – j'espère –, mais peut-être justement trop sèchement logique, et qui ne tient pas compte d'un fait: il y a dans l'Église des prêtres mariés et non continents. Les deux nuptialités (du mariage et de l'ordre) sont donc de fait compatibles. Il semble cependant préférable de les séparer, pour que leur sens sacramentel soit mieux perçu, mieux lu par la communauté. Elle y apprendra notamment que le prêtre ne

<sup>1</sup> STAFFORD, *Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*, 198.

<sup>2</sup> R. SPIAZZI, *Decreto sul ministero e la vita sacerdotale*, Elle Di Ci, Torino - Leumann 1966, 442.

<sup>3</sup> Cfr. STAFFORD, *Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*, 190; HEID, *Zölibat in der frühen Kirche*, 313-314.

<sup>4</sup> «Just as Christ, and his priests, have a spousal relationship with the Church, so the Church as virginal spouse of Christ has in a very real sense exclusive nuptial rights over the priest as icon of Christ»: MCGOVERN, *Priestly Celibacy Today*, 85.

<sup>5</sup> «Seul le célibat explique naturellement en plénitude la représentation sacramentelle de Jésus crucifié dans l'acte de sa Médiation sacerdotale et de son Alliance virginal avec l'Église son Épouse»: A. CHAPPELLE, *Pour la vie du monde. Le sacrement de l'ordre*, Institut d'Études Théologiques, Bruxelles 1978, 367.

détient pas le monopole de la sainteté, comme le soutenaient certains ouvrages maintenant démodés de l'après-concile, apparemment persuadés que les fidèles mariés ont besoin d'un curé à conjoint pour comprendre le mariage chrétien. Le couple laïc, non clérical, est peut-être mieux à même de remplir sa mission en tant que famille, de sanctifier les réalités séculières.

Le mariage du ministre annonce les noces du Christ dans la même mesure que toute autre union chrétienne, mais n'exprime pas en soi le caractère nuptial du ministère: pour le prêtre marié, c'est notamment dans la continence que la tradition a identifié une traduction convenable de sa particulière représentation du Christ. Je dis *notamment*, puisqu'on y ajouterait la stricte monogamie, etc. Éléments parmi lesquels la continence convient plus parfaitement à la signification de la nuptialité ministérielle. Elle accomplit en effet une oblation passant le corps, où les conjoints s'effacent devant la fécondité du Christ que dispense le ministère. Non seulement les époux représentent dans tout mariage sacramentel le *grand mystère* de l'épître aux Éphésiens, mais encore l'homme marié et ordonné signifie le Christ de manière spécifique: dans ce cas toutefois, la signification de la représentation vient avec la continence du couple. Pourquoi la continence donc? Parce qu'elle est indiquée par la tradition et parce qu'elle a une lisibilité eucharistique spécifique. Dans cette mesure d'ailleurs, le caractère public de l'engagement traditionnel à la continence aide la communauté à déchiffrer la nuptialité du ministère.

Mais si la continence du couple est périodique – en vue de la célébration des mystères –, elle risque d'être comprise comme une condamnation de la sexualité. Dans ce sens, le célibat apparaîtrait comme un signe plus aisément perceptible, plus compatible avec l'ensemble de la foi. De toute manière, il me semble que si les prêtres orientaux redécouvraient leur tradition authentique dans son intégralité (avec la continence, la cohérence du non-remariage, etc.), ils aideraient l'Église tout entière à prendre conscience des enjeux posés par le statut matrimonial du ministre. D'autant plus que le magistère post-conciliaire sur la vocation matrimoniale à la sainteté faciliterait qu'un tel retour aux sources évite les périls de la pureté rituelle.

Une dernière observation, récapitulative. C'est bien la référence à la communauté qui dicte le caractère *ministériel* du célibat-continence ecclésiastique. Une communauté qui intervient à un double titre, passivement comme destinataire du ministère et surtout activement comme analyste de son oblation. Qu'il revienne à la communauté de discerner, dans le célibat du ministre, un don de soi vraiment eucharistique, et voilà ce célibat concret transformé en un signe *spécifique* de la sponsalité ministérielle. L'Église, les fidèles qui lui sont confiés, voient vivre le ministre et perçoivent dans son existence une exclusivité qui est authentiquement don. Un don ministériel parce qu'offert à la communauté.

Mais quand j'écris à propos du signe que les fidèles doivent le percevoir, discerner, analyser, voudrais-je insinuer que si personne ne l'évalue, le célibat comme don de soi demeurerait vide de sens? Seul compterait le célibat du ministre

qui remplit – et saintement – un office clairement public (l'évêque sans doute, mais aussi le curé, par exemple) parce que vécu sous les yeux d'une communauté, diocésaine ou paroissiale. Tout prêtre cependant, quelle que soit sa charge pastorale, doit apprendre à la remplir vis-à-vis de l'Église tout entière, à vivre son ministère effectivement et affectivement pour l'Église.

Manifestement de toute manière le signe ne sera perçu que si le don est vécu. En tant que tel, le célibat n'est pas toujours oblation de soi. Beaucoup auraient même l'intuition inverse: en refusant le mariage, le prêtre céderait peut-être à l'égotisme, à la peur des exigences quotidiennes de la vie de famille, de l'amour tangible pour une femme, pour des enfants. Ce risque réel rappelle fermement que l'option célibataire n'est pas seulement un engagement juridique pris une fois pour toutes lors de l'ordination diaconale. Et qu'elle ne case pas le prêtre dans le couloir tristement étroit d'un état supporté par une inertie plus ou moins machinale et irréfléchie. Au contraire, pour que son célibat brille comme un signe, le prêtre doit apprendre jour après jour à servir l'Église et les âmes, librement, pour transformer sa vie en «une affirmation triomphante de l'amour». <sup>1</sup>

#### IX. CONCLUSION: LE CÉLIBAT, PONT DE LIBERTÉ ENTRE LES SACREMENTS REÇUS ET LA VIE QUOTIDIENNE

Je m'interrogeai dans l'introduction sur les liens qui rattachent le dogme et la spiritualité, et ai voulu pour y réfléchir prendre l'exemple du célibat sacerdotal. Un exemple qui a montré me semble-t-il la logique sacramentelle qui est une des sources de la spiritualité sacerdotale. Et dont l'Église saisit toujours plus la prégnance, comme l'indique à mon avis le faisceau de messages ecclésiaux recueillis dans cet article. Il y aurait là «une loi positive postulée par le développement du sens spirituel dans l'Église et destinée à l'accroître encore. Elle est à comparer, *servatis servandis*, à une définition dogmatique qui vient couronner ce qui était déjà pressenti et en partie vécu par les fidèles: ce que le Saint-Esprit a suscité dans [...] l'Église, il le fixe définitivement». <sup>2</sup>

Cette logique sacramentelle répond aussi à l'appel du dernier Concile Œcuménique à la sainteté pour tous, ce qui signifie aussi à la sainteté de chacun selon les grâces et les sacrements reçus. <sup>3</sup> Une logique sacramentelle, pas au sens où elle s'imposerait comme un dogme, mais au sens où le célibat s'inscrit dans la continuité des sacrements de l'ordre et de l'eucharistie, de l'oblation de soi pour le salut de tous. Le célibat lance un premier pont, public, juridique, que le prêtre emprunte parce que la loi ecclésiastique le lui propose, un pont entre le sacrement et la vie, entre la consécration et la mission, et il incite la liberté du ministre à inventer d'autres passages pour transférer la logique de l'ordre, la

<sup>1</sup> J. ESCRIVÁ, *Sillon*, Le Laurier, Paris 1998, n. 831.

<sup>2</sup> É. VAUTHIER, *L'«affaire» du célibat des prêtres*, «Esprit et Vie» 80 (1970) 161-167, ici 163.

<sup>3</sup> Sur l'appel universel à la sainteté dans l'histoire récente, cfr. V. BOSCH, *Llamados a ser santos: historia contemporánea de una doctrina*, Palabra, Madrid 2008.

logique du don et du service, dans son existence. Le célibat devient une flamme qui accompagne le prêtre au long de sa vie et lui rappelle à toutes les étapes de son cheminement qu'il doit s'immoler pour le service concret de l'Église et des âmes. «Pour une vie spirituelle authentique, le prêtre doit considérer et vivre le célibat non comme un élément isolé ou purement négatif, mais comme un des aspects d'une orientation positive, spécifique et caractéristique de sa personne».<sup>1</sup>

On retrouve ainsi la charité pastorale<sup>2</sup> qui exige surtout du ministre des actes concrets et souvent cachés d'amour, le célibat assurant publiquement une lisibilité permanente de cette charité promise et due: «Le contenu essentiel de la charité pastorale est le *don de soi*, le don *total* de soi-même à l'Église, à l'image du don du Christ et en partage avec lui».<sup>3</sup> Les ministres entendent alors l'écho des mots du Christ: «Vous savez que les chefs des nations dominent sur elles en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il n'en doit pas être ainsi parmi vous: au contraire, celui qui voudra devenir grand parmi vous, sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier d'entre vous, sera votre esclave» (Mt 20,25-27). Dans l'élection renouvelée de leur oblation de soi, les prêtres redécouvrent que c'est pour la mission, «pour servir qu' [ils] sont ordonnés: non pour commander, ni pour briller, mais pour se donner, en un silence ininterrompu et divin, au service de toutes les âmes».<sup>4</sup>

#### ABSTRACT

Le célibat sacerdotal illustre une articulation particulière entre les sacrements et la vie quotidienne. Parce que le prêtre comprend, grâce au célibat que lui demande juridiquement l'Église, la logique sacramentelle de son ministère, il est appelé à ouvrir dans la liberté toute sa vie à cette logique oblatrice. C'est ce que cet article entend expliquer, en examinant d'abord le motif du célibat proposé par le Magistère récent, le motif nuptial qui est essentiellement eucharistique. Ce motif eucharistique demande au prêtre de se rendre adéquat aux mystères reçus et célébrés, d'unir par son style de vie la consécration et la mission. Plus concrètement, de rendre visible l'oblation du Christ pour le salut du monde à travers son élection du célibat, ouvrant sa spiritualité à une logique sacramentelle du ministère qui relève de la théologie dogmatique. Et de transférer librement cette logique à toute son existence.

Priestly celibacy illustrates a particular articulation between sacraments and daily life. Through the celibacy that the Church's law asks of him, the priest understands the sacramental logic of his ministry, and he is thereby called to open his entire life freely to this logic of oblation. This is what the present article aims to explain, studying first of all the motive of celibacy proposed by the recent Magisterium, the spousal motive, which is essentially Eucharistic. This Eucharistic motive requires the priest to live in

<sup>1</sup> JEAN PAUL II, *Pastores dabo vobis*, n. 29: AAS 84 (1992) 704; «La documentation catholique» 89 (1992) 468.

<sup>2</sup> Cfr. PO, 14.

<sup>3</sup> *Ibidem*, n. 23: AAS 84 (1992) 692; «La documentation catholique» 89 (1992) 463.

<sup>4</sup> J. ESCRIVÁ, *Prêtre pour l'éternité*, in *Aimer l'Église*, Le Laurier, Paris 1993, n. 35.

accordance with the mysteries that he has received and that he celebrates, to join consecration and mission by his way of life. More concretely, to make visible, by his choice of celibacy, the oblation of Christ for the salvation of the world, opening his spirituality to a sacramental logic which depends on dogmatic theology, and freely transferring this logic to his entire life.