

MAURICE JOURJON

## REMARQUES SUR LE VOCABULAIRE SACERDOTAL DANS LA IA CLEMENTIS

Une étude poursuivie ces dernières années en raison du débat sur le ministère des prêtres tout comme la récente parution à *Sources Chrétiennes* de la *Ia Clementis*<sup>1</sup> m'incitent à dégager quelques conclusions théologiques à partir de l'examen du vocabulaire sacerdotal de cet écrit. Le sujet abordé et l'ouvrage interrogé ne sont-ils pas l'un et l'autre chers au cardinal Daniélou ?

Il est tout d'abord incontestable que la *Lettre de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe* attribue sans hésiter au Christ le titre de grand-prêtre<sup>2</sup>. Sur ce point deux questions parmi d'autres méritent spécialement examen.

D'abord celle du rapport entre la théologie du sacerdoce du Christ dans la *Ia Clementis* et dans l'*Épître aux Hébreux*. On sait qu'il existe entre ces deux écrits et à ce sujet des rencontres verbales littérales. Reste à savoir si ces rencontres supposent la même christologie du Fils par rapport au Père et vis-à-vis des anges. Lipsius jadis et beaucoup plus récemment Ponthot ont fort justement remarqué combien la perspective de Clément différerait de celle de l'*Épître aux Hébreux*<sup>3</sup>. Tout se passe comme si la *Ia Clementis* situait le Christ un peu *in abstracto* dans la gloire du ciel au lieu de l'insérer dans l'histoire du salut. L'héritage du Nom qui l'emporte sur les anges n'est pas rattaché par Clément à l'économie accomplie par le Christ mais à sa seule réalité mystérieuse de « rayonnement » (*ἀπαύγασμα*) de la grandeur du Père.

Cela constitue la grande différence entre *Hébr.* I, 3-4 et *Cl.* 36, 2<sup>4</sup>. On ne peut donc pas dire que Clément cite l'*Épître aux Hébreux*.

D'abord, bien sûr, il ne nomme aucunement cette épître ni ne renvoie à elle le lecteur. Ensuite, s'il la connaît et l'évoque, il se situe autrement qu'elle et notamment ne reprend aucunement en 36, 2 trois points théologiques présents en *Hébr.* I, 3-4 : le rôle cosmique du Christ; le rôle rédempteur et l'exaltation divine<sup>5</sup>. Non certes que Clément ignore ces trois réalités mais parce qu'il ne se réfère peut-être pas à *Hébr.* I, 3-4 ou, s'il s'y réfère sans le dire, parce qu'il ne comprend pas sur ce point les choses de la même manière.

1. *Sources chrétiennes*, vol. 167 dû à M<sup>lle</sup> ANNIE JAUBERT.

2. Voir 36, 1 (*SC*, p. 158-grec) 159 (tr. française); 61, 3 (*SC*, p. 200 et 201) 64 (*SC*, p. 202 et 203). Les deux autres emplois de ἀρχιερεὺς dans la lettre (40, 5 et 41, 2) visent le grand-prêtre du culte juif.

3. LIPSIUS, *De Clementis Romani epistula ad Corinthios...* Leipzig 1855; p. 90-99. Joseph PONTHOT, *La signification religieuse du Nom chez Clément de Rome et dans la Didaché*, *Ephemerides Theologicae Lovanienses* 35 (1959), p. 339-361.

4. *Cl.* et *Hébr.* emploient l'expression ἀπαύγασμα et estiment le Christ héritier d'un nom qui l'emporte sur les anges. Mais Clément affirme que Jésus est supérieur aux anges tandis que l'*Épître aux Hébreux* déclare qu'il leur est devenu supérieur.

5. Aucune trace dans la *Ia Clementis* 36, 2 de « ce Fils qui soutient l'univers par sa parole puissante, ayant accompli la purification des péchés, s'est assis à la droite de la Majesté dans les hauteurs... » (*Hébr.* I, 3).

Or cette impression d'une dissonance voulue est confirmée par la comparaison de *Cl.* 36, 3-5 avec *Hébr.* I, 5-7. Les deux textes citent et citent comme Écriture : *Ps.* 103, 4 et *Ps.* 109, 1. Mais Clément ne reprend pas à son compte *Ps.* 97, 7. Tout se passe comme si Clément transposait dans une autre théologie les textes utilisés.

En effet pour lui la scène se déroule une fois encore au ciel sans référence directe à cette introduction du Fils dans le monde explicitée par l'*Épître aux Hébreux* (I, 6). On pourrait se demander si, en fait, *Cl.* et *Hébr.* ne comprenaient pas différemment des florilèges christologiques, voire utilisaient des florilèges différents. Les affinités entre les deux documents, affinités déjà relevées par Eusèbe et Jérôme <sup>6</sup>, ne doivent pas faire illusion : il est des points de christologie où Clément prend ses distances par rapport à l'*Épître aux Hébreux*. Toutefois ces points, parfaitement résumés par Ponthot <sup>7</sup>, ne visent pas directement le titre sacerdotal du Christ. Qu'en est-il à ce sujet ?

Il faut reconnaître que Clément ne fait aucune allusion au sacerdoce du Christ selon l'ordre de Melchisédec. D'autre part il pourrait ne pas situer aussi clairement que l'*Épître aux Hébreux* le Christ dans la tribu de Juda. (Voir 32, 2; *SC.* p. 150-151.) En revanche lorsque nous lisons, à trois reprises, dans Clément que Jésus est ἀρχιερέως et προστάτης nous sommes légitimement tentés de rapprocher ces trois passages (36, 1; 61, 3; et 64) de certaines formulations parallèles de l'*Épître aux Hébreux*. Pour celle-ci Jésus est un grand-prêtre capable de souffrir avec nos faiblesses (*Hébr.* 4, 15) et Clément appelle ce même grand-prêtre l'aide de notre faiblesse (36, 1). Celui qui, dans l'*Épître aux Hébreux*, adresse à Dieu prière et supplication, il est, dans la *Ia Clementis*, le suppliant de nos âmes (61, 3) et on ne termine pas une prière sans le qualifier de grand-prêtre (61, 3; 64).

Sont donc présentes aux deux documents les « nuances quasi pathétiques » du sacerdoce de Jésus ainsi appelées et si bien évoquées par un Albert Gelin <sup>8</sup> : le grand-prêtre fidèle et compatissant de l'*Épître aux Hébreux* correspond parfaitement au grand-prêtre aide de notre faiblesse et suppliant de nos âmes de la *Ia Clementis*. Et cela nous oblige à examiner un second point : quel est pour la *Lettre de l'Église de Rome à l'Église de Corinthe* le contenu théologique de l'attribution à Jésus du titre sacerdotal ?

Le premier passage où Clément qualifie Jésus-Christ de grand-prêtre est peut-être le plus suggestif à ce sujet. Ce ch. 36, 1 n'offre aucune difficulté d'ordre grammatical et nous pouvons fort bien le traduire avec M<sup>lle</sup> Jaubert : « Ce chemin, bien aimé, par lequel nous avons trouvé notre salut, c'est Jésus-Christ, le grand-prêtre de nos offrandes, le protecteur et le secours de notre faiblesse. » (*SC.* p. 159.)

Nous sommes donc renvoyés au contexte antérieur : Clément nous y décrit ce chemin où nous trouvons le grand-prêtre de nos offrandes. Cette voie, c'est la vie chrétienne elle-même comprise comme un don de Dieu à l'homme et une activité morale de l'homme. A ce propos, Clément invoque le *Ps.* 49 dont il cite les versets 16 à 23. Ce dernier verset est d'une extrême importance. En effet, Clément peut y lire d'abord l'expression même de voie (ὁδός) pour définir la vie chrétienne. Ensuite le verset lui permet de dire que cette route éthique et spirituelle est un sacrifice de louange (θυσία αἰνέσεως). Enfin Clément rencontre une autre appellation extrêmement riche : le salut de Dieu (τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ) qu'il interprète au sens concret et qui ne peut donc que désigner le Christ. La route où le chrétien rencontre le Seigneur, c'est la démarche morale pour atteindre les biens à venir à partir des dons déjà faits (Cf. 35, 1 à 6); or l'Écriture qualifie cette démarche non seulement de louange mais de sacrifice de louange. (Cf. 35, 7 à 12.) C'est donc ce voca-

6. EUSÈBE, H.E. 3, 38, 1 et 2. Jérôme, *De Viris* 15.

7. Le Nom, c'est pour Clément « la réalité mystérieuse que le Christ reçoit du Père dans la pérennité et qui constitue sa transcendance ontologique, fondement de son action médiatrice ». Pour l'*Épître aux Hébreux*, c'est

« une prérogative caractéristique du Christ ressuscité » (PONTHOT, *art. cit.*, p. 354-355).

8. *Études sur le sacrement de l'ordre*, Lex orandi, n° 22, p. 58.