

LA DIMENSION RELIGIEUSE DU SACERDOCE

(fr. Serge-Thomas BONINO, o.p.)

(Ars ; 16 juin 2023)

Faut-il désacraliser la figure du prêtre ? La question a été posée, encore récemment dans le contexte douloureux de la crise des abus sexuels perpétrés par des clercs ou, plus largement, dans la perspective d'un regard critique sur les méfaits supposés du « cléricalisme ». La sacralisation du prêtre – particulièrement accentuée, nous dit-on, dans la configuration tridentine du ministère presbytéral – serait une des causes structurelles, « systémiques », du drame des abus. D'une part, en effet, le caractère sacré attribué au prêtre tend à le faire voir comme un être à part, participant en quelque sorte de l'autorité même de Dieu, ce qui peut anesthésier un sain sens critique chez certains fidèles. Ils sont pris dans l'aura sacré du prêtre un peu comme le malheureux lapin est fasciné et immobilisé sous la lumière des phares. D'autre part, le sacré, par définition, est intouchable, soustrait à la loi commune, de sorte que l'institution sacrée du sacerdoce serait pour ainsi dire placée au-dessus des lois de la justice des hommes. Pour remédier à ces dysfonctionnements, il faudrait donc – suggère-t-on – désacraliser le prêtre : le prêtre n'est qu'un homme, un chrétien, comme les autres, qui ne se distingue que par l'exercice de certaines fonctions au service de la communauté. D'ailleurs – ajoute-t-on parfois du côté des théologiens –, la désacralisation serait d'autant plus souhaitable qu'elle permettrait de retrouver une vision plus authentiquement chrétienne du ministère, plus conforme à cette nouveauté radicale du christianisme qui a malheureusement été occultée par la sacerdotalisation du ministère chrétien, conduisant à une malheureuse régression vers la conception vétéro-testamentaire, « lévitique », du prêtre, comme membre d'une caste spécialisée de desservants du culte. Dans tous les cas, c'est la forme spécifiquement christologique du ministère presbytéral qui serait court-circuitée ou en tous cas sous-évaluée. Or, n'est-ce pas précisément à partir et en fonction de Jésus-Christ et de Jésus-Christ seul qu'il faut penser le ministère chrétien, ainsi que sa dimension sacerdotale ? En effet, le sacerdoce ministériel et le sacerdoce commun des fidèles sont deux manières différenciées de participer à l'unique et définitif sacerdoce de Jésus-Christ. Le recentrage sur la forme spécifiquement christologique du sacerdoce est donc indispensable. Mais la question rebondit aussitôt : comment penser le sacerdoce de Jésus-Christ ?

Deux voies sont possibles. La première est la voie, disons, dialectique : elle consiste à définir le sacerdoce du Christ en l’opposant à toutes les formes de sacerdoce qui se rencontrent aussi bien dans la Première Alliance que dans les structures religieuses qui se sont développées en dehors du courant de la révélation judéo-chrétienne. Ces dernières expriment une religiosité « naturelle », généralement suspecte aux yeux des partisans de cette voie dialectique, qui repose sur le principe (protestant) d’une contradiction entre foi chrétienne et religion naturelle. Dans cette perspective, le sacerdoce du Christ n’a rien en commun avec l’institution qu’en anthropologie religieuse on appelle sacerdoce. La seconde voie recourt plutôt à l’analogie : le sacerdoce de Jésus-Christ assume, purifie, récapitule et porte à une perfection inespérée les formes imparfaites de sacerdoce qui sont présentes dans la plupart des religions et qui expriment, avec plus ou moins de bonheur, une dimension constitutive de l’anthropologie religieuse dans sa dimension communautaire.

Il est significatif que, dans la *Somme de théologie*, au moment d’aborder la question de savoir si Jésus-Christ est effectivement prêtre – ou plutôt, au moment de justifier théologiquement l’attribution scripturaire *révélée* de la qualité de prêtre à Jésus-Christ –, saint Thomas d’Aquin procède en deux temps : 1°- il décrit de façon générale l’*officium sacerdotis* (la fonction sacerdotale), élaborant un concept général, souple et analogique, du sacerdoceⁱ, tout centré chez lui sur le thème de la médiationⁱⁱ, 2°- il montre comment Jésus-Christ réalise effectivement et de façon éminente cette notion : « *Hoc maxime convenit Christo*ⁱⁱⁱ ». Comprendons bien : il ne s’agit pas de faire entrer de gré ou de force le sacerdoce du Christ dans un cadre préétabli, un concept *a priori* et univoque du sacerdoce, mais d’élaborer, à la lumière conjointe de la raison et de la foi, une notion analogique, souple, « ouverte », du sacerdoce que Jésus-Christ tout à la fois réalise et porte à son plein accomplissement, dévoilant ainsi la signification ultime de ce que les autres formes de sacerdoce ne réalisaient que de loin et très imparfaitement. L’Épître aux Hébreux ne procède pas autrement^{iv}.

Jésus-Christ, Grand Prêtre de la nouvelle alliance, accomplit donc en le dépassant non seulement le sacerdoce de la première Alliance qui lui était directement ordonné comme figure prophétique mais aussi le sacerdoce comme « institution religieuse naturelle », c’est-à-dire comme structure constitutive de la forme communautaire dans laquelle s’exprime le sens religieux inhérent à la nature humaine. Suivre cette voie analogique nous permet de mieux comprendre la nature de ce caractère sacré que la Tradition de l’Église reconnaît à ceux qui, par la consécration du sacrement de l’ordre, participent ministériellement au sacerdoce du Christ, à savoir les évêques et les prêtres. Préciser la nature de ce « sacré » sera l’objet de la première

partie de cet entretien. La seconde envisagera la crise de cette « sacralité » du sacerdoce dans le contexte de nos cultures désormais largement sécularisées, « a-religieuses ».

1. La dimension sacrée du ministère sacerdotal

Aujourd'hui, – en raison précisément de la crise du religieux, qui a longtemps été son lieu naturel – le sacré a tendance à se replier sur l'éthique et ses valeurs (ce qui participe du mouvement général et contestable de la réduction du religieux à l'éthique). Est sacré, en effet, ce qui est inviolable, indisponible, soustrait à la manipulation de l'homme. C'est donc surtout la personne humaine que – dans le meilleur des cas – on associe aujourd'hui au sacré pour mieux en signifier la dignité. Mais la persistance même du vocabulaire de type religieux, « sacré », indique que cette dignité de la personne renvoie implicitement à un fondement religieux. De fait, c'est la relation unique qu'elle entretient avec Dieu, son Principe et sa Fin, – son statut d'« image de Dieu » (*Gn* 1, 26) appelée à la ressemblance – qui, en dernière analyse, confère à la personne humaine sa valeur sacrée.

Le sacré concerne, en effet, la dimension religieuse de la condition humaine, c'est-à-dire le fait que l'homme, comme toute créature, est métaphysiquement relié à Dieu comme à sa Cause première transcendante. Plus précisément, le sacré est une catégorie relative au culte, c'est-à-dire à l'activité complexe par laquelle les hommes rendent à Dieu l'honneur et la gloire qui lui sont dus en manifestant qu'ils le reconnaissent comme leur Principe et leur Fin dernière. Ce faisant, l'homme se met dans l'attitude juste au regard de son Créateur^v. Saint Thomas d'Aquin fait du culte l'objet d'une vertu morale, quelque peu négligée et pourtant essentielle à notre propos : la vertu de religion, qu'il rattache à la vertu cardinale de justice puisqu'elle rend à Dieu ce qui lui est dû^{vi}. C'est une vertu « architectonique » au sens elle a vocation à unifier toute la vie morale « naturelle » en lui imprimant une orientation religieuse de fond. « Faites tout pour la gloire de Dieu », dira saint Paul. La religion est ainsi dans l'ordre moral naturel ce que la charité est dans l'ordre surnaturel de la grâce : la forme unificatrice.

L'activité cultuelle est extrêmement diversifiée en raison de la complexité même de notre nature humaine. Elle va des comportements les plus intérieurs – comme la prière de demande, qui est une reconnaissance en acte de la souveraineté de Dieu – aux plus extérieurs, ceux qu'exigent l'enracinement corporel de notre être ainsi que sa dimension communautaire. Ce culte public extérieur est tout ordonné au culte intérieur. Il vise soit à le susciter et à le nourrir, soit à l'exprimer, mais – le point est essentiel – il ne se résorbe pas pour autant en lui. Le culte extérieur, liturgique, n'est pas un échafaudage provisoire dont je pourrais et même devrais me passer une fois établi dans l'atmosphère raréfiée d'un culte purement intérieur. Non,

quand bien même il est finalisé par le culte intérieur, le culte extérieur conserve une consistance et une valeur propres, spécifiques : c'est l'homme tout entier, selon toutes ses dimensions, qui doit glorifier Dieu « en esprit et en vérité ».

Or, c'est dans le cadre du culte extérieur qu'apparaît la notion de sacré. En effet, le culte extérieur est un langage, c'est-à-dire un système de signes, symboliques ou conventionnels, au travers desquels la communauté qui célèbre le culte se dit à elle-même *primo* quel est ce Dieu auquel elle se réfère et *secundo* quel type de relations elle entretient avec lui. Ce système de signes – est-il besoin de le préciser ? – varie considérablement selon les temps et les lieux, c'est-à-dire selon les cultures. La tribu amazonienne ne rend pas hommage au « puissances divines » selon les mêmes formes que les mandarins chinois ! Le culte obéit pourtant à une « grammaire » générale, dont le principe de la consécration ou de la « réserve sacrée » constitue un aspect essentiel. La communauté soustrait à l'usage commun, profane, certaines réalités qu'elle transfère symboliquement dans le domaine de Dieu^{vii}. Ces réalités « consacrées » deviennent alors le signe de la présence du divin au cœur de la communauté. Dans le meilleur des cas, elles signifient que Dieu est transcendant, saint, séparé, qu'il n'est pas « disponible » ni manipulable mais dispose de toutes choses au gré de sa volonté. Le principe de la consécration culmine dans l'acte par excellence du culte extérieur qu'est le sacrifice. Comme son étymologie l'indique (*sacrum facere*), celui-ci est une consécration ou mise à part radicale et irréversible qui atteste le souverain domaine de Dieu, l'irréversibilité étant peut-être la raison première de la destruction inhérente au sacrifice^{viii}. Autour du sacrifice se met en place tout un système de consécration des lieux, des temps, des objets et des personnes^{ix}. C'est dans ce contexte qu'apparaît le sacerdoce comme institution. À l'intérieur de la communauté cultuelle – elle-même consacrée, identifiée au moyen de rites d'appartenance –, certaines personnes, les prêtres, sont mises à part, consacrées, afin d'offrir le sacrifice de la communauté et d'en distribuer à tous les fruits^x. Cette consécration implique généralement pour les prêtres un mode de vie spécifique, socialement repérable, qui rappelle, au cœur même de la vie sociale, la dimension religieuse et cultuelle de l'existence humaine.

Le sacerdoce chrétien assume à sa manière, analogiquement, cette dimension du sacré qui fait partie du sacerdoce comme institution religieuse naturelle^{xi}. Pour le bien comprendre, il faut dire un mot sur le statut de la « nature » en régime chrétien. La nature humaine n'est pas un ensemble immuable, statique et clos d'éléments toujours et partout identiques en tous les individus. Elle désigne plutôt un ensemble ouvert de dynamismes fondamentaux qui restent encore largement indéterminés et demandent par conséquent à s'incarner dans des réalisations

culturelles particulières et historiquement déterminées. Loin de s'opposer à la culture, la nature humaine l'appelle et s'accomplit en elle. Par conséquent, les exigences religieuses « naturelles » vont se réaliser selon des modalités extrêmement diverses au fil de l'histoire^{xii}. Et quand cette histoire est une histoire sainte, c'est-à-dire lorsqu'elle est le lieu où s'accomplit le dessein bienveillant du Père de récapituler toutes choses dans son Fils, alors les structures religieuses naturelles, sans être niées, sont recomposées en profondeur en vue de leur intégration dans la vie de la grâce.

Ainsi, le culte (et, par conséquent, le sacerdoce) revêt des modalités spécifiques en fonction du régime historico-théologique dont il participe. Et il y a un régime proprement chrétien du culte – *cultus Dei secundum ritum Christianae religionis*, selon l'expression de saint Thomas. Une des caractéristiques de ce régime chrétien du culte est d'être un culte sanctifiant. Je m'explique. La liturgie chrétienne comme tout culte extérieur et social reste un système symbolique, à travers lequel la communauté se dit à elle-même quel est son Dieu et quelle est sa relation à ce Dieu. Or, ce Dieu est Celui qui, en Jésus-Christ, a pris l'initiative de venir à nos devants et ne cesse de venir au-devant de l'homme dans l'Esprit pour l'attirer à lui et l'introduire dans la communion trinitaire, c'est-à-dire pour le rendre saint comme lui-même est saint. Le culte chrétien reste donc une action humaine mais une action dont Dieu pour communiquer par le Christ sa grâce, sa propre vie. Le culte chrétien, dit saint Thomas, est un *usus sacramentorum*, une mise en œuvre des sacrements, qui tout à la fois, comme actes religieux, rendent gloire à Dieu et nous sanctifient. La notion même de sacré, sans perdre sa cohérence, s'en trouve intimement modifiée. *D'une part*, à sa valeur de signe de la transcendance du Dieu saint, s'ajoute la valeur de signe de la proximité de ce Dieu qui se fait encore plus proche en Jésus-Christ en vue de nous sanctifier, c'est-à-dire d'introduire le « profane », tout le profane, dans la sphère même du divin, de le pénétrer de divin. Paradoxe du Dieu chrétien, à la fois le plus lointain, car le plus transcendant, ontologiquement au-delà de tout l'ordre des créatures, et le plus proche, car plus intime à moi que moi-même comme source permanente de mon être et se communiquant encore davantage à moi dans la grâce. *D'autre part*, dans le culte sacramentel, le sacré est porté à son maximum de réalisme ontologique. Il n'est pas un pur signe, mais participe réellement à ce qu'il signifie, contient réellement ce qu'il signifie. Ainsi, dans le sacrement de l'eucharistie, c'est le Christ ressuscité en personne, c'est-à-dire la source même de toute grâce, qui se rend substantiellement présent. Ainsi, dans le culte sacramentel chrétien, les consécration cultuelles, pour fonctionnelles et symboliques qu'elles soient, ont désormais une intense portée réaliste, « ontologique », comme le souligne M.-D. Chenu :

« [La religion en régime chrétien] est certes la vertu du culte, en exigence de justice envers le Dieu transcendant et redoutable ; mais cette obligation morale avec ses valeurs propres, émane désormais d'une foi, d'une espérance, d'une charité qui ont pour objet le Messie et qui nous établissent dans la communion physique d'un Homme-Dieu. Culte, sacrifice, sacerdoce, liturgie sans être désaffectés de leur contenu 'naturel', revêtent une signification qui transmue leur contenu en actes et en présence du Christ, dans la Communauté de son Corps, vivant de ces 'sacrements'^{xiii}. »

Il s'ensuit que la célébration du culte chrétien, toute centrée sur l'offrande du sacrifice eucharistique, requiert chez les participants une consécration réelle, à portée ontologique, qui habilite tant les prêtres que la communauté comme telle à l'exercice de ce culte-là. Cette consécration implique dans les acteurs du culte la présence d'un principe ontologique réel, qui les met sur la bonne longueur d'ondes, qui les proportionne à ce qui se joue réellement dans la célébration (et qui n'est pas à hauteur d'homme). Ce principe est ce que la Tradition désigne sous le nom de « caractère » :

« Le caractère sacramental est une certaine participation du sacerdoce du Christ dans ses fidèles. Ainsi, de même que le Christ possède la plénitude du pouvoir du sacerdoce spirituel, de même ses fidèles lui sont configurés en ceci qu'ils ont part à quelque pouvoir spirituel relativement aux sacrements et aux choses qui touchent le culte divin^{xiv}. »

C'est dans cette perspective qu'il convient d'envisager le caractère « sacré » du prêtre de Jésus-Christ. Il résulte de sa participation réelle à la réalité sainte du sacerdoce du Christ, participation qui l'habilite à offrir *in persona Christi* le sacrifice eucharistique de toute l'Église^{xv}. Cette « sacralité » est donc toute référée au Christ et elle ne se confond pas avec la sainteté morale personnelle (elle ne l'exclut évidemment pas non plus ; elle l'appelle même !).

Comment se traduit et se vit dans le concret cette « sacralité » du prêtre ? Du côté du prêtre lui-même, en raison de sa référence intrinsèque au Christ, elle ne saurait être vécue qu'en esprit de service selon le modèle christologique. Quant à la « séparation » ou « mise à part » qu'implique toute consécration, elle se combine « christologiquement » avec la nécessaire proximité avec les hommes auxquels il est envoyé. Elle se manifestera surtout dans un genre de vie où doit transparaître la priorité donnée à la relation à Dieu, à l'appartenance à Dieu, entre autres dans sa dimension proprement « religieuse », avec un certain retrait par rapport aux activités qui relèvent spécifiquement des affaires profanes et de l'ordre temporel. Du côté des fidèles laïcs, indépendamment de l'estime qu'ils peuvent ou non porter à l'homme qui est leur pasteur, c'est au Christ seul que s'adresse le respect sacré qu'ils témoignent aux prêtres comme

prêtres. Dans la deuxième épître aux Corinthiens, saint Paul parle de la joie de Tite lorsque ce dernier se rappelle comment les Corinthiens l'ont « reçu avec crainte et tremblement » (2 Co 7, 15). La crainte et le tremblement, au sens biblique, n'ont rien à voir avec la peur qui paralyse ou la fascination qui infantilise. Ils expriment la reconnaissance, joyeuse et respectueuse, de la présence sacramentelle de Dieu lui-même en un lieu, une situation ou une personne.

2. La dimension « sacrée » du ministère sacerdotal dans une culture sécularisée

Le sacré étant originellement une catégorie religieuse et la religion étant, par définition, en voie de marginalisation dans nos cultures sécularisées, la manière dont est perçue, reçue et mise en œuvre la dimension sacrée du ministère sacerdotal s'en trouve nécessairement affectée. Y compris à l'intérieur de la communauté ecclésiale dont les membres ne peuvent pas ne pas participer, au moins dans une certaine mesure, aux tendances lourdes de la *psyché* culturelle des sociétés où ils vivent.

La reconnaissance du caractère sacré du prêtre souffre aujourd'hui de la crise qui touche la notion de « hiérarchie » entendue au sens large. Comme son étymologie le suggère, la hiérarchie renvoie à l'idée selon laquelle une communauté est structurée par un principe ou pouvoir (*arkhê*) qui est sacré (*hieros*). La nécessité d'un principe d'ordre, c'est-à-dire d'unité, pour structurer une communauté n'est guère contestée. Mais que ce principe soit « sacré », c'est-à-dire qu'il participe de l'autorité de Dieu et que, par conséquent, il soit hétéronome et non autonome, donné d'en haut et non produit d'en bas, est une terrible pierre d'achoppement pour l'homme contemporain. Or, l'Église, par définition, se reçoit totalement du Christ-Tête, Principe sacré par excellence, et cette action constituante du Christ qui rassemble et sanctifie son Église est sacramentellement rendue présente par et dans le ministère ordonné. Le pouvoir sacré du prêtre, qui agit au nom du Christ-Tête, spécialement dans l'action liturgique, atteste l'hétéronomie constitutive de la communauté ecclésiale. Or, cette structuration hiérarchique de la communauté ecclésiale heurte de front la *psychè* sociale de l'homme contemporain, c'est-à-dire l'ensemble des représentations et des valeurs qui gouvernent sa relation au monde. En effet, cette *psyché* est marquée en profondeur par l'hégémonie du *principe d'immanence*.

De manière très générale, ce principe consiste à expliquer une réalité par ses constituants internes ou par des causes appartenant au même ordre de réalité. Appliqué à la connaissance du monde ou à la compréhension de l'histoire, le principe d'immanence rend compte du fonctionnement de la nature ou de la marche de l'histoire en fonction des seules lois de la physique ou de la sociologie, sans recourir à un principe extérieur, transcendant. De soi, la démarche est parfaitement légitime, du moment qu'elle n'exclut pas sur un autre plan – celui

du questionnement sur les fondements – la possibilité, voire la nécessité, d'un autre type d'explication, qui renvoie, en dernière analyse, à la présence et à l'action d'une Cause transcendante. Il reste que la mentalité façonnée par le principe d'immanence est constamment menacée par la tentation réductionniste.

Or, cette mentalité reçoit une sorte de confirmation sociale (qu'elle contribue en retour à entretenir) de la prédominance de la forme démocratique d'organisation de la vie sociale. En effet, la démocratie est aujourd'hui bien davantage qu'une forme (légitime et désirable) de gouvernement du peuple par le peuple pour le peuple. Elle désigne plus profondément une manière de comprendre, en fonction du principe d'immanence, la nature même de la société humaine comme s'auto-instituant de façon souveraine. Ce qui implique le rejet décidé de toute hétéronomie (il n'y a rien au-dessus des lois de la République !), à commencer par l'altérité religieuse, et par conséquent le refus de toute la structuration « hiérarchique ». Le philosophe Marcel Gauchet voit dans ce passage d'une structuration hétéronome ou hiérarchique des sociétés humaines à une structuration autonome un tournant civilisationnel majeur. Il marque l'entrée en modernité, qui se définit donc comme une « sortie de la religion », non comme croyance individuelle mais comme principe d'organisation sociale^{xvi}. Dans la structuration hétéronome (prémoderne, donc), le principe qui organise la société ne relève pas de son autodétermination : il est « sacré ». Il peut s'agir de la tradition immémoriale des Anciens ou d'une Loi divine venue du Ciel. Cette « sacralité » fondatrice s'incarne dans certaines figures (le roi ou le prêtre) qui, à l'intérieur même de la société, médiatisent le principe sacré, c'est-à-dire le rendent présent. Elles se trouvent pour cela placées au-dessus des autres, par une inégalité de nature ou bien de fonction. On est dans une société hiérarchique^{xvii}.

C'est précisément cette structuration que le principe démocratique vient abolir au nom de la « souveraineté » du peuple, comprise comme capacité d'autodétermination des normes qui régissent sa vie commune. Cette autodétermination peut prendre deux formes. Une forme légère et une plus radicale. Dans la forme légère, l'autodétermination porte seulement sur les moyens de mettre en œuvre dans le concret de l'histoire les valeurs objectives et pour ainsi dire « sacrées » qui précèdent et fondent la société. On a alors affaire à une démocratie « substantielle » dont les principes (par exemple, l'égalité dignité des personnes, l'inviolabilité des droits de la conscience, le droit à la vie...) sont de soi indisponibles, « sacrés » de quelque manière. Dans ce cas, l'autodétermination s'exerce à l'intérieur d'un cercle qui ne relève pas lui-même de cette autodétermination mais exprime les normes fondamentales antérieures à la société (par exemple, la loi naturelle). Mais le principe de souveraineté tend aujourd'hui à

prendre une portée toujours plus radicale : l'autodétermination s'étend aux fondements mêmes de la société, qui, réduits à une simple convention, s'en trouvent désacralisés. Une des conséquences en est la crise de la médiation et de l'autorité, dans la mesure où le médiateur est celui qui, à l'intérieur même de la communauté, rendait présent le fondement. Or, l'individualisme radical, la passion pour l'égalité, le relativisme éthique, exténuent le rôle de ces médiations institutionnelles. On en a des signes dans la crise actuelle de la démocratie parlementaire, représentative, à laquelle on voudrait substituer une démocratie directe, ou avec la crise de l'autorité des médias concurrencés par l'horizontalité des réseaux sociaux.

Il faut prendre acte de la tension extrême (et du malaise) que ce mouvement civilisationnel de grande ampleur produit dans la communauté ecclésiale : « la constitution hiérarchique de l'Église » (et le rôle du prêtre comme médiateur) se retrouve en porte-à-faux au regard du principe d'immanence qui imprègne la culture démocratique commune^{xviii}. Certes, on peut s'en tenir à l'affirmation que l'Église n'est pas la société civile et qu'elle repose sur d'autres principes. Mais il n'est jamais bon d'exacerber les tensions entre nature et grâce. Si l'on veut donc plutôt réduire cette tension, sans pour autant gommer les différences, deux chemins s'ouvrent, qui ne s'opposent d'ailleurs aucunement. Le premier est la redécouverte de la synodalité. Il consiste à mettre en valeur la participation active de tous les baptisés à la vie de la communauté ecclésiale. Il ne s'agit pas, de façon toute mondaine, d'introduire la démocratie ou une dose de démocratie dans l'Église, mais de prendre acte du fait théologique que tous les baptisés, chacun selon son charisme et sa mission propres, ont part à l'Esprit de ce Principe sacré qui structure la communauté, à savoir le Christ lui-même. Un second chemin serait de faire en sorte que la dimension « hiérarchique » de l'Église, vécue sereinement, soit un rappel discret (mais prophétique, au bénéfice même des sociétés humaines, tentées par l'immanentisme radical) qu'il existe et doit exister dans toute communauté humaine une irréductible part d'hétéronomie. A bien y regarder, elle se laisse entrevoir dans ces discrets éclats de transcendance et de sacré que sont, par exemple, l'autorité structurante des parents à l'égard des enfants ou encore l'autorité morale des « justes », ces hommes et ces femmes qui, au cœur même de la vie sociale, donnent à voir concrètement et à aimer à travers leurs comportements vertueux la norme fondamentale d'une humanisation réussie, conforme à la loi naturelle^{xix}. Dans cette ligne, mais dans un autre ordre, le caractère sacré du prêtre, sa différence, son altérité, incarne et rend visible dans l'Église, mais aussi, indirectement, par réfraction, au bénéfice de la communauté civile, la présence de cet Autre, Dieu, qui, seul, donne tout son sens à l'existence humaine.

i THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* [=Sum. theol.], IIIa, q. 22, a. 1 : « L'office du prêtre est d'être médiateur entre Dieu et le peuple, en tant qu'il transmet au peuple les choses divines et qu'il offre à Dieu les prières du peuple et satisfait de quelque manière à Dieu pour leur péchés (Officium sacerdotis est esse mediatorem inter Deum et populum, inquantum scilicet divina populo tradit [...] et iterum inquantum preces populi Deo offert, et pro eorum peccatis Deo aliquantulum satisfacit) ». L'étymologie du sacerdoce renvoie, selon saint Isidore, à cette fonction médiatrice du prêtre dans l'ordre du sacré. Cf. ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiarum sive originum libri XX*, VII, XII : « Sacerdos autem nomen habet compositum ex Graeco et Latino, quasi sacrum dans ; sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a sacrificando vocatus est. [...] Ideo autem et presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacrum dant ». Ce texte, repris par PIERRE LOMBARD, *Sententiae*, IV, d. 24, c. 11 (*De presbyteris*), 2, irrigue toute la pensée médiévale. Saint Thomas réfère cette étymologie surtout à la médiation descendante (cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, d. 24, q. 1, a. 3, q. 3, ad 1 ; *Sum. theol.*, IIIa, q. 22, a. 1) mais il l'applique aussi à la médiation ascendante. Cf. *Scriptum super libros Sententiarum*, IV, d. 22, q. 2, a. 2, q. 2, arg. 1 : « Sacramentum a sacrando dicitur... Sed consecrare sacerdotis est, quia ex hoc sacerdos dicitur quod sacra dat ».

ii La médiation sacerdotale est à la fois ascendante et descendante. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 86, a. 2 : « Le prêtre est de quelque manière établi comme médiateur et intermédiaire entre le peuple et Dieu, selon ce qui est dit de Moïse en Dt 5. C'est pourquoi il lui appartient de transmettre au peuple les enseignements divins et les sacrements et aussi les choses du peuple – prières, sacrifices, oblations – doivent être présentées à Dieu par lui, selon ce que dit l'Apôtre en He 5 : 'Tout pontife, pris parmi les hommes, est établi en faveur des hommes dans leurs relations avec Dieu, afin d'offrir dons et sacrifices pour le péché' (Sacerdos quodammodo constituitur sequester et medius inter populum et Deum, sicut de Moyse legitur Deut. 5. Et ideo ad eum pertinet divina dogmata et sacramenta exhibere populo ; et iterum ea quae sunt populi, puta preces et sacrificia et oblationes, per eum Domino debent exhiberi ; secundum illud Apostoli ad Heb. 5 : 'Omnis pontifex ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in his quae sunt ad Deum, ut offerat dona et sacrificia pro peccatis') ». Cf. S.-T. BONINO, « Le sacerdoce comme institution naturelle », dans *Études thomasiennes*, Paris, 2018, p. 441-468. Ici, plus qu'ailleurs, le recentrage christologique est de rigueur. En christianisme, il n'y a qu'un seul et unique Médiateur par qui nous avons, les uns et les autres, libre accès auprès du Père, dans un même Esprit (*Ep* 2, 18). L'Évangile désencombre le chemin entre l'homme et Dieu de toutes les médiations cosmologiques, angéologiques ou sacerdotales. Toute médiation se trouve concentrée en la personne de Jésus-Christ. Le ministre ordonné n'est donc pas un médiateur à côté du Christ, ni un médiateur en vue d'accéder au Médiateur. Il est le sacrement de l'unique médiation du Christ.

iii THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIIa, q. 22, a. 1.

iv Cf. ID., *Lectura super epistolam ad Hebraeos*, c. 5, lect. 1 (éd. Cai, Marietti, n° 239) : « [L'Apôtre] montre d'abord que le Christ est prêtre [...]. À ce propos, il fait deux choses. *Primo*, il montre ce que requiert le sacerdoce. *Secundo*, il montre que cela convient au Christ et il conclut ainsi que le Christ est prêtre (*Primo ostendit Christum esse pontificem*. [...]. *Adhuc circa primum duo facit*. *Primo ostendit*, quae requirantur ad pontificem ; *secundo ostendit illa convenire Christo et sic concludit ipsum esse sacerdotem*). »

v Cf. ID., *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 81, a. 3 : « Il appartient à la religion de rendre honneur au Dieu unique, sous cette raison unique qu'il est le principe premier de la création et du gouvernement des choses. Aussi lui-même dit-il en Mal. 1 : 'Si je suis Père, où est mon honneur ?' (Ad religionem autem pertinet exhibere reverentiam uni Deo secundum unam rationem, inquantum scilicet est primum principium creationis et gubernationis rerum, unde ipse dicit, Malach. I, 'Si ego pater, ubi honor meus ?') » ; a. 4 : « Le bien auquel est ordonnée la religion est de rendre à Dieu l'honneur qui lui est dû. Or, on doit honneur à quelqu'un en raison de son excellence. Or, une excellence singulière appartient à Dieu en tant qu'il transcende à l'infini toutes choses, selon un dépassement en tout ordre. Aussi lui doit-on un honneur spécial (Bonum autem ad quod ordinatur religio est exhibere Deo debitum honorem. Honor autem debetur alicui ratione excellentiae. Deo autem competit singularis excellentia, inquantum omnia in infinitum transcendit secundum omnimodum excessum. Unde ei debetur specialis honor). »

vi Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 2095 et suivants ; M.-M. LABOURDETTE, *La Religion*, « Grand cours » de théologie morale/13, Paris, 2018.

vii Cf. I. MENESSIER, « L'idée de 'sacré' et le culte », *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 19 (1930), p. 63-82 [p. 74] : « [Le sacré] est ce qui reçoit une certaine spécialisation aux usages culturels, symbolisant par son usage réservé une majesté transcendante et immuable et induisant par-là à des sentiments intérieurs très spéciaux de respect et de vénération. »

viii La valeur expiatoire du sacrifice reste subordonnée à sa valeur latreutique. En effet, la valeur expiatoire n'apparaît que dans le cadre d'une économie religieuse historiquement marquée par le péché, tandis que la valeur latreutique est de droit naturel. Sur le sacrifice comme exigence du droit naturel, cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 85, a. 1.

ix Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa-IIae, q. 101, a. 4 : « Les préceptes cérémoniels sont ordonnés au culte de Dieu. Dans ce culte, on peut considérer le culte lui-même, ceux qui le pratiquent et les instruments utilisés pour le

culte. Le culte lui-même consiste spécialement dans les sacrifices qui sont offerts pour l'honneur de Dieu. Les instruments utilisés pour le culte relèvent des choses sacrées, comme le tabernacle, les vases et autres choses analogues. Du côté de ceux qui pratiquent le culte, on peut considérer deux choses. Premièrement, leur institution en vue du culte divin, laquelle se réalise par une certaine consécration soit du peuple soit des ministres : c'est le rôle des sacrements. Deuxièmement, leur comportement singulier qui les distingue de ceux qui ne rendent pas le culte à Dieu. C'est le rôle des observances, par exemple en matière d'aliments et de vêtements (*Caeremonialia praecepta ordinantur ad cultum Dei. In quo quidem cultu considerari possunt et ipse cultus, et colentes, et instrumenta colendi. Ipse autem cultus specialiter consistit in sacrificiis, quae in Dei reverentiam offeruntur. Instrumenta autem colendi pertinent ad sacra, sicut est tabernaculum, et vasa, et alia huiusmodi. Ex parte autem colentium duo possunt considerari. Scilicet et eorum institutio ad cultum divinum, quod fit per quandam consecrationem vel populi, vel ministrorum, et ad hoc pertinent sacramenta. Et iterum eorum singularis conversatio, per quam distinguuntur ab his qui Deum non colunt, et ad hoc pertinent observantiae, puta in cibis et vestimentis et aliis huiusmodi*). »

x Cf. *Ex* 28-29 ; *Lv* 8-10...

xi Le sacerdoce est une institution *naturelle* dans la mesure où il est une structure sociale universelle relative au culte qui découle de la nature humaine comme telle. Il est une *institution* naturelle dans la mesure où la forme particulière que prend le sacerdoce relève de déterminations historiques contingentes.

xii Dans une humanité marquée par le péché, le sens religieux naturel peut s'égarer dans des formes historiques perverses (sacrifices humains, superstitions, ritualisme, *do ut des*...). Mais le catholicisme résiste d'ordinaire à la tentation de réduire les religions historiques à n'être que l'expression de la condition pécheresse de l'homme qui se sert de la religion pour se fermer à la grâce de Dieu et se protéger des exigences de l'Évangile.

xiii M.-D. CHENU, *Saint Thomas d'Aquin, l'homme chrétien*, Paris, 1965, p. 249.

xiv THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, *IIIa*, q. 63, a. 5 : « Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus eius, ut scilicet, sicut Christus habet plenam spiritualis sacerdotii potestatem, ita fideles eius ei configurentur in hoc quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu sacramentorum et eorum quae pertinent ad divinum cultum. Et propter hoc etiam Christo non competit habere characterem, sed potestas sacerdotii eius comparatur ad characterem sicut id quod est plenum et perfectum ad aliquam sui participationem ». Cf. aussi *ibid.*, a. 3 : « Tout le rite de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ. C'est pourquoi il est manifeste que le caractère sacramentel est spécialement caractère du Christ, au sacerdoce duquel les fidèles sont configurés selon les caractères sacramentels, qui ne sont pas autre chose que certaines participations du sacerdoce du Christ, qui dérivent du Christ lui-même (Totus autem ritus Christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi. Et ideo manifestum est quod character sacramentalis specialiter est character Christi, cuius sacerdotio configurantur fideles secundum sacramentales characteres, qui nihil aliud sunt quam quaedam participationes sacerdotii Christi, ab ipso Christo derivatae). »

xv On objectera que cette sacralité du prêtre est somme toute limitée, voire marginale, puisque, en christianisme, le ministère ordonné, même lorsqu'il est, chez l'évêque et le prêtre, une participation au sacerdoce du Christ, ne s'épuise pas dans la célébration du culte. Il est vrai que le ministre ordonné est configuré au Christ-Tête en tant qu'il édifie son Église par l'exercice intégral des *tria munera*. Il n'en reste pas moins que le ministère s'ordonne et s'unifie autour du culte dans la mesure où le sacrifice eucharistique est « source et sommet de toute la vie chrétienne » (VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, 11) et constitue le lieu où, s'exprime au plus haut point la charge sacrée du ministre. Cf. *ibid.*, 28 : « C'est dans le culte ou synaxe eucharistique que s'exerce par excellence (*maxime*) leur charge sacrée : là, agissant en la personne du Christ et proclamant son mystère, ils réunissent les vœux des fidèles au sacrifice de leur chef, représentant et appliquant dans le sacrifice de la messe, jusqu'à ce que le Seigneur vienne (cf. 1 Co 11, 26), l'unique sacrifice du Nouveau Testament, celui du Christ s'offrant une fois pour toutes à son Père en victime immaculée (cf. He 9, 11-28). » La prédication (*munus docendi*) prépare à l'eucharistie et conduit à l'eucharistie que, par le gouvernement de la communauté (*munus regendi*), le ministre ordonné fait ensuite fructifier dans la diaconie et la vie concrète des communautés.

xvi Il n'en reste pas moins que la sortie de la religion comme structure d'organisation sociale ne peut laisser indemne la manière dont la croyance personnelle elle-même est vécue. Cf. M. GAUCHET, *La Religion dans la démocratie, Parcours de la laïcité*, Paris, 1998, p. 140-151 : « Une révolution du croire ».

xvii M. Gauchet définit ainsi la hiérarchie : « Un type de lien faisant tenir les êtres ensemble par leur inégalité de nature, par l'attache mutuelle des inférieurs aux supérieurs à tous les échelons de la vie collective, du plus humble au plus élevé, du père chef de famille au souverain surnaturel. Inégalité de nature répercutant dans la substance des rapports sociaux la suprême différence de l'au-delà qui commande et de l'ici-bas qui lui obéit » (« Sécularisation ou sortie de la religion ? », *Droits. Revue française de théorie, de philosophie et de culture juridiques* 59 (2014), p. 3-10 [p. 7]).

xviii Il est très significatif qu'au XIX^e siècle, le conflit aigu entre l'Église et le « monde moderne » se soit cristallisé autour d'une opposition – jugée alors irréductible – entre le principe d'autorité incarné par l'Église (qui l'étendait souvent à l'ordre politique) et le principe démocratique.

xix Cf. S.-T. BONINO, « Vertus sociales et sens de Dieu » dans : *Études thomasiennes*, Paris, 2018, p. 423-437.