

## Implications morales de la célébration de la messe pour le prêtre

Don Dario Composta, S.D.B.<sup>1</sup>

### I - Introduction

Votre invitation à traiter "Les implications morales de la célébration de la Messe pour le prêtre" permet d'évoquer des horizons bien lumineux autour des deux pôles que sont la sainteté subjective du célébrant et la sacralité objective de la Sainte Messe.

On ne peut pas étudier le Mystère eucharistique sous l'angle théologique en éludant son rayonnement sur la personne du célébrant et en ne traitant pas du fondement et de l'intensité de cette vie morale du prêtre ; s'agit-il d'une vie morale simplement humaine ou surnaturelle ? Et s'il faut la considérer comme surnaturelle, quel doit être son degré ? La morale de la loi naturelle selon le Décalogue suffit-elle, ou le prêtre doit-il pratiquer la morale supérieure des conseils évangéliques et des Béatitudes selon le Sermon sur la Montagne ? Ou s'il s'agit d'une morale supérieure, peut-on penser qu'elle soit propre au prêtre en tant que ministre, ou au prêtre en tant que membre du clergé, ou enfin en tant que célébrant ?

Voici les différentes questions qui seront abordées au cours de cette communication.

### II - Religion, morale, spiritualité

Nous devons tout d'abord évoquer le rapport entre la religion en général et la morale. Cette question me semble intéressante pour réfuter certaines théories philosophiques ou théologiques selon lesquelles il faudrait opposer, en quelque sorte, la religion et la morale.

Emmanuel Kant, dans les "Remarques générales" de son ouvrage *La Religion dans les limites de la simple raison*, affirme qu'il n'est pas nécessaire pour les hommes de savoir "ce que Dieu fait ou ne fait pas pour leur salut". Dans un autre ouvrage, *La Critique de la raison pratique*, il ajoute ces mots : "Même l'amour de Dieu peut être un danger pour la morale parce qu'elle pourrait dégénérer en superstition (*Pfaffentum*)".<sup>2</sup>

Cette opposition farouche entre religion et morale a été nuancée par Rudolf von Otto ; la religion est un phénomène humain autonome qui jaillit de l'esprit comme catégorie étrangère à la morale, car elle se réduit à l'émotion irrationnelle du "sacré" (*das Heilige*) c'est-à-dire du *numinosum* qui produit dans l'âme deux sentiments : la stupeur (*Fascinans*) et l'effroi (*Tremendum*). Otto ne reconnaît pas (comme Kant) au christianisme de valeur morale, qui par conséquent, ne requiert pas des prêtres, mais des magiciens, des sorciers non tenus à une quelconque moralité.<sup>3</sup> Plus étonnante est la théorie théologique de Paul Tillich qui soutient que la morale est contraire par sa nature à la sacralité du Mystère chrétien.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> Conférence donnée lors du 1er colloque du C.I.E.L., Versailles – Gap, du 4 au 6 octobre 1995.

<sup>2</sup> Emmanuel KANT : *Kritik der praktische Vernunft* I, 1, 3

<sup>3</sup> Rudolf VON OTTO : *Das Heilige*, trad. ital. Bologne, 1926.

<sup>4</sup> Paul TILLICH : *The Dynamics of faith*, New York, 1952.

Si nous revenons à la philosophie païenne des Anciens, nous sommes surpris de découvrir un désir et un souci plus proches des exigences de la morale chrétienne ; il suffit d'évoquer Platon et Aristote ; l'un considère la morale comme une assimilation à Dieu (*homoiosis tōi Theōi* Prot. 360 6) ; l'autre pense à la morale comme à une sorte d'inspiration divine (*mantéia*, Eth. Eudémienne, 1215 a 5) qui produit un certain bonheur rapprochant l'homme par imitation, de la félicité des dieux (Eth. Noch. 1101 a 20-21).

Bien différente est la conception chrétienne de la morale : elle est une condition essentielle pour obtenir le salut et oblige les baptisés à observer la loi naturelle des commandements. L'acquisition des vertus n'achève néanmoins pas l'idéal chrétien, comme c'était le cas pour le *spoudaios anēr*, l'homme sérieusement engagé d'Aristote (Ethic. Eudem. 1215 a 5 av.) : Jésus, dans sa rencontre avec le jeune homme riche, demande, bien sûr, l'obéissance à la loi naturelle du Décalogue mais c'est le point de départ d'un "chemin" (en grec le mot *hodos*) supérieur qui s'élève jusqu'aux sept dons du Saint Esprit : sagesse, intelligence, science, conseil, crainte, piété, et force.

Comme nous l'enseigne saint Thomas d'Aquin : "*dona perficiunt hominem ad altiores actus quam sint actus virtutum*" (I, II, 68, 1). Il nous avertit que les vertus naturelles appartiennent à l'ordre de la raison droite ; alors que les dons sont octroyés comme motions extérieures et comme instincts divins par Dieu. Ils sont supérieurs à la nature et sont nécessaires pour la vie éternelle (*ibid.* II, II, 89, 2) et sous un certain rapport, ils sont en dignité et en excellence supérieurs aux vertus naturelles (I, 69, 8).

Mais cela n'est pas tout : saint Thomas ajoute que le chrétien se perfectionne moralement par la pratique des béatitudes évangéliques, prêchées par Jésus dans le Sermon sur la Montagne ; elles sont des *habitus* qui soutiennent les dons et qui nous font participer (*inchoatio*) dès ici-bas à la vie éternelle (I, II, 69, 8).<sup>5</sup>

Tels sont les fondements de la morale chrétienne qui s'appliquent évidemment aux prêtres en tant que chrétiens. Mais cette conclusion paraît trop simpliste puisque le prêtre ne peut pas prêcher la dignité sans donner l'exemple d'une morale plus élevée et spécifique.

La vie du prêtre n'est pas seulement une succession d'actes vertueux mais doit être plutôt comme une liturgie vivante dont le fondement est proposé par saint Paul dans l'épître aux Romains. L'Apôtre exhorte les chrétiens en général à "offrir leur corps en hostie vivante, sainte, agréable à Dieu" (Rm. 12, 1), c'est-à-dire que l'entière personne est considérée dans son engagement concret et existentiel, dans un culte conforme à la raison, en grec *logikè latreîa* (Rm. 12, 1).<sup>6</sup>

Mais comme chaque sacrement produit une perfection spécifique, il importe d'en tenir compte pour la spiritualité du prêtre ; la vie morale du prêtre consiste donc en une spiritualité

---

<sup>5</sup> .On comprendra alors les réactions de certains moralistes post-conciliaires, qui, scandalisés par certaines tendances immanentistes, se sont "convertis" à la vraie conception de la morale évangélique. Voir Ph. DELHAYE : *Discerner le bien du mal dans la vie morale et sociale*, Cambrai-les-Tours, 1979 ; pour un renseignement de l'opposition entre "La morale de la foi" et "La morale autonome" cf. A. GRAZIEUX *Morale de la foi et Morale autonome*, Louvain, 1995).

<sup>6</sup> Cf. Ugo VANNI S.J. : "La figura del sacerdote presbitero nel Nuova Testamento", in AA.VV. : *Identità e missione del sacerdote*, Rome, 1994, p. 26

spécifique à l'ordre sacré.<sup>7</sup> Tandis que le baptême fonde la spiritualité du chrétien, y compris pour le prêtre, l'ordre sacré fonde la spiritualité sacerdotale.

### III - Le ministère du prêtre

Le sujet que nous traitons se réfère à la spiritualité du prêtre à l'autel chez qui il nous est possible de distinguer les trois dimensions suivantes : le ministère sacré, le *status* clérical, et l'identité nuptiale (selon l'expression du père James Francis Stafford<sup>8</sup>) c'est-à-dire son unité avec Jésus-Christ après la consécration (*in persona Christi*).

La question ainsi posée implique une démarche plutôt complexe ; le prêtre-ministre accomplit des cérémonies à l'autel réglées par le droit liturgique : la prédication, les prières liturgiques, les chants, les inclinations, les signes de croix, les exhortations à la prière, etc. Peut-on traiter de la spiritualité du prêtre en tant que ministre, en tant qu'exécutant les prescriptions liturgiques de la Messe ?

En réponse à cette question, saint Thomas d'Aquin nous apporte son secours doctrinal : il propose une distinction entre la personnalité strictement ecclésiale du prêtre et sa personnalité sacerdotale.

La personnalité ecclésiale se révèle quand le prêtre suit les indications rituelles. La personnalité sacerdotale s'épanouit au moment de la consécration. Voici les propres termes de saint Thomas d'Aquin : "*Sacerdos in missa, si orationibus quidem loquitur, in persona Ecclesiae agit, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit ordinis potestatem*" (S. Theol III, 82, 7) "Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la place de l'Eglise, parce qu'il se tient dans son unité. Mais dans la consécration du sacrement, il parle en tenant la place du Christ, dont il joue alors le rôle par son pouvoir d'ordre." *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'A.M. ROGUET, *L'Eucharistie*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf, 1967, p. 188). Les expressions latines "*in persona Ecclesiae*", "*in persona Christi*" sont évidemment plus techniques ; elles contiennent une nuance qui renvoie plus à la fonction qu'à la personne.<sup>9</sup>

Quoi qu'il en soit, il faut remarquer avec saint Thomas que les deux personnalités peuvent se distinguer nettement dans le cas où un prêtre hérétique ou schismatique célèbre la Messe : d'un côté il remplit sa fonction sacerdotale en consacrant valablement l'Eucharistie ; de l'autre il est séparé de l'Eglise, et donc il célèbre la Messe en dehors de la *communio Ecclesiae* (S. Theol. *Ibid.*), en dehors du service de la communauté des croyants. Un sacerdoce (*hierateuma*, 1 Pt. 2, 4-10) est vraiment

---

<sup>7</sup> Saint Thomas d'Aquin nous enseigne: "Gratia sacramentalis superamenti consequendum, sicut dona et virtutes super gratiam addere viactus perficiendos" (S. Theol. III, 62,2).

<sup>8</sup> Mgr. James Francis STAFFORD : "*Il fondamento eucaristico del celibato sacerdotale*", in AA.VV. : *Identità e missione* op.cit. p 202 ; l'A. réfère la nuptialité à l'alliance entre le prêtre et Jésus-Christ le second Adam, qui agit par le prêtre ("*in persona Christi*").

<sup>9</sup> Après le concile Vatican II, quelques théologiens ont exagéré la fonction aux dépens de la condition. Ainsi comme le dit le card. J. Ratzinger : "la fonction" menace "l'être" du prêtre (cit par A. Feuillet : *Le Sacerdoce du Christ et ses ministres*, Paris, 1972 p. 85)

ministériel quand les deux personnalités sont réunies dans la même réalité de Jésus-Christ, Chef de l'Eglise.

La fonction ministérielle du prêtre n'est pas seulement extérieure, mais aussi symbolique lorsque le prêtre, avec l'apparat des vêtements et des gestes, introduit et expose la réalité du Mystère en provoquant des sentiments de charité, de révérence, de douleur, d'adoration, etc.<sup>10</sup>

Qu'arrive-t-il si l'on souligne excessivement le symbolisme, ou pire, si l'on tente d'enflammer le *pathos* religieux de l'assemblée ? Nous nous retrouvons alors dans une position théologique tout à fait inverse de celle que nous avons décrite auparavant, c'est-à-dire consacrant le triomphe de la personnalité ecclésiale. Il s'agit d'une théologie de la Messe qui en appelle à la psychologie des masses, à l'esthétique, à la dramaturgie : l'assemblée prend alors la place de l'Eglise et le prêtre n'est plus le consacré de Dieu, mais (comme on l'a écrit) le président de la réunion populaire, ou du peuple de Dieu. La rencontre fraternelle du repas se substitue à la divine présence du Christ sur l'autel, et le rituel remplace le mystère du Sacrifice.

On en arrive ainsi à proclamer que toutes les religions contiennent des sacrements naturels dont la forme et le rituel provoquent une atmosphère d'intense religiosité et d'émotions profondes. Théodore W. Jennings affirme par exemple que la Messe suscite l'émotion jusqu'aux larmes.<sup>11</sup> On comprend alors pourquoi le mot "expérience" est devenu la clef herméneutique d'une telle théologie sacramentaire : on ne pénètre dans le *sacrum* de la Messe que si on en perçoit le dynamisme sacramental,<sup>12</sup> ou que si on "vit l'événement émotionnel".<sup>13</sup>

Selon John Boldovin, la réflexion théologique doit se fonder sur l'anthropologie, la psychologie et la sociologie plutôt que s'abandonner à la métaphysique.<sup>14</sup>

Apparaît alors cette question : y a-t-il une vie morale ou une spiritualité du prêtre à l'autel ? Si l'on en croit les récents essais d'explications de la fonction du prêtre à l'autel comme dramaturge, comme président de l'assemblée, comme metteur en scène du spectacle ou comme mime incomparable des plus sérieuses cérémonies, le problème de la spiritualité s'efface. Le jeu de l'autel appartient dans ce cas à l'esthétique, et non à la morale.

---

<sup>10</sup> Toute codification du droit liturgique de la Messe Tridentine est accessible dans le *Missale Romanum ex Decreto Sacrosancti Concilii Tridentini restitutum, S. Pii V Pontificis Maximi iussu aliorum Pontificum cura recognitum, a S. Pio X reformatum et Benedicti XV auctoritate vulgatum* ed. XVI, Turonibus die X martii MCMXXVI. Les prescriptions proprement liturgiques sont proposées pp. XXX-XL sous le titre : "Ritus servandus in celebratione Missae" (pp. XLI-LXXIX). Je remarque que la richesse de prières pour la préparation et le remerciement après la Messe a été très atténuée dans le nouveau *Missale Romanum*. On tire la conviction que l'intention de la réforme liturgique de dédier quelques minutes de silence après la communion du prêtre et des fidèles a été ébranlée et effacée d'une façon impressionnante.

<sup>11</sup> Théodore W. JENNINGS : *Encyclopedia of Religions* 2 ed. New York, 1963 ; ID. : "On Ritual Knowledge" in *Journal of Religions* 62, 1982, p. 115.

<sup>12</sup> Kena B. OSBORNE : *Sacramental Theology, A General Introduction* New York, 1988, p. 42.

<sup>13</sup> C'est le programme de John GALLEN ("American Liturgy, A theological Locus" in "Theological Studies" 15, 1974 p. 303); voir Walter BURGHARDT : A theological Challenge to Liturgy in *Theological Studies*, 33, 1974, pp. 233-248 ; Léon DUFOUR : *Participation au Pain eucharistique, le témoignage du Nouveau Testament*, Paris 1979, p. 194.

<sup>14</sup> John BOLDOVIN "Celebration in Flesh and Blood Communities" in *Commonweal* January 29, 1988, pp. 54-58. Une importante contribution pour la valeur du vrai symbolisme dans le Mystère Eucharistique est donnée par Mgr. Antonio PIOLANTI : *Il Mistero Eucaristico*, Vaticanus, 1985, pp. 367-371.

Il faut alors conclure que la vie morale du prêtre comme ministre est une spiritualité fondée sur des vertus différentes : sur la charité pastorale quand il s'agit de la prédication au peuple ; sur l'obéissance aux normes liturgiques ; sur la piété qui anime intérieurement chaque geste, chaque mouvement, chaque regard, chaque salutation ou exhortation liturgique. Mais il faut ajouter qu'une telle spiritualité n'est pas spécifique au prêtre : toutes ces vertus sont communes aux chrétiens en général et se fondent sur le baptême et la confirmation. Cette affirmation est tellement vraie que certaines actions liturgiques du prêtre-ministre peuvent même être exécutées par des laïcs. Il s'ensuit que la spiritualité du prêtre à l'autel se caractérise bien différemment.

#### **IV - Le statut clérical du prêtre**

Nous devons donc écarter la spiritualité du prêtre à l'autel en tant que ministre, pour rechercher maintenant sa spécificité. Voici donc la seconde dimension déjà évoquée : le *status* clérical du prêtre à l'autel. Je ne pense pas qu'il soit nécessaire de développer longuement la nature de ce *status* : la doctrine théologique et canonique est bien enracinée dans l'histoire de l'Eglise.<sup>15</sup> Il suffit d'évoquer quelques généralités à ce sujet en comparant le *status* au "ministère" :

- 1° : le *status* clérical ou *clericatus* est une "condition" d'être dans l'Eglise qui s'appelle "dignité" (*axioma*) ; le ministère embrasse une variété complexe de fonctions (*agere*), déterminées par les règles canoniques. Bien que *l'esse* et *l'agere* ne s'opposent pas, ils sont en relation comme la cause se rapporte aux effets ;
- 2° : on peut renoncer au ministère, mais pas au *status* : considérons la vieillesse d'un prêtre qui ne peut pas célébrer la Messe. Ce prêtre conserve tous ses privilèges, droits, et dignité ;
- 3° : dans le droit canon on prévoit la perte du ministère mais pas du *status* : considérons par exemple la *suspensio a divinis* ; il est néanmoins possible de perdre le *status* à travers la sanction, mais cette sanction implique la cessation du ministère ;
- 4° : la tradition ecclésiastique a toujours édicté des règles pour l'exercice du ministère sacerdotal ; au IV<sup>e</sup> siècle on reconnaît partout dans le monde latin la *regula ecclesiastica* qui concernait d'une manière particulière la discipline du clergé et son ministère.<sup>16</sup> Ce "code" du ministère des prêtres a été confirmé au concile du Latran II (1139) comme *regula fidei* et *regula morum*. La dignité du *status* du clergé reposait quant à elle davantage sur des exhortations que sur des normes canoniques ;
- 5° : le ministère est une fonction qui implique de nombreuses charges ; le *status* est une voie d'excellence dans l'Eglise. Il est ainsi possible de déterminer le temps voué au ministère pendant le jour ou l'année. Un prêtre consacre au ministère cinq ou six heures par jour : confessions, catéchèse,

---

<sup>15</sup> Je renvoie à mon traité de théologie du droit *La Chiesa visibile* Città del Vaticano 1985, pp. 211 suiv. Dario Composta : "La consacrazione del sacerdote e il suo stato ecclesiale" in AA. VV. : *Il presbitero nel Nuovo Codice*, Brescia 1985, pp. 9-42.

<sup>16</sup> A. BONI : "Concetto di "Regola ecclesiastica" nella legislazione canonica antica" in *Questioni canoniche*, Milan, 1984, pp. 41-68.

charité aux malades, messe, prédication. Quand un prêtre a terminé son devoir, il dispose du reste du temps pour se nourrir, pour se reposer, pour ses études, pour se distraire.

Cependant, de nos jours, le prêtre est souvent considéré avec un regard sociologique. En effet, en raison du contexte difficile de la société contemporaine, certaines conférences épiscopales insistent plus sur l'action pastorale du prêtre. On ne parle pas alors de la "vie morale" mais "du moral", c'est-à-dire du courage dont le prêtre doit faire preuve à la veille de l'an 2000.<sup>17</sup>

Toute autre est la perspective si l'on aborde le sujet sous l'angle du *status*, c'est-à-dire de la dignité du prêtre qui est transcendante. En raison de sa dignité, le prêtre n'oublie pas ce qu'il est devant Dieu et même devant l'Eglise. Il sait bien qu'il n'y a pas de rupture entre vie personnelle et sociale, privée et publique, entre son humanité et sa sacralité. Son *clericatus* fait de lui un dignitaire de l'Eglise, un *alter Christus*, un "servant de Dieu". Il n'y a pas de vacances pour sa prêtrise, même dans sa chambre. Or, si nous nous penchons sur le *status* du prêtre comme manifestation de sa dignité à l'autel, nous découvrons une nouvelle dimension de sa grandeur ; le *status* clérical se bâtit conceptuellement sur deux valeurs :

- a) une certaine séparation (plus axiologique que matérielle) du monde profane ;
- b) le caractère représentatif du Christ dans l'Eglise et dans le monde.

Cette séparation fait du prêtre, comme le décrit saint Paul, un "être réservé" (en grec *aphorizein* Rm. 1, 1), un "être pris" (en grec *désmios* Phil. 1, 9) et signifie, comme nous l'avons déjà remarqué, une séparation qualitative du prêtre par rapport au monde.

Le caractère représentatif se manifeste dans le prêtre par sa dépendance directe du Seigneur ; c'est le même saint Paul qui parle de lui-même comme d'un ambassadeur du Christ (en grec *presbéyo* 2 Cor. 5, 20) dont il représente la divine personne.

Si nous soulevons maintenant la question de la vie morale du prêtre à l'autel, il nous est permis de tirer une conclusion partielle mais intéressante : le *status* clérical du prêtre se réalise parfaitement à l'autel. Sa spiritualité est bien signifiée par sa séparation matérielle à l'autel du reste du monde, et par sa représentation *in persona Christi*, comme on le verra plus loin. Je voudrais par ailleurs tirer de l'expérience même de saint Paul le caractère intérieur de cette grandeur : le prêtre vit sa spiritualité avec une grande conscience de sa dignité : saint Paul requiert des chrétiens qu'ils le reconnaissent comme "ministre de Dieu" (1 Cor. 4, 2) ; le verbe grec *logizomai* signifie non seulement une reconnaissance de la dignité de l'Apôtre par les Corinthiens, mais suppose que l'Apôtre en possède déjà la conscience et en demande le respect.

Le *status* clérical nous révèle donc un principe que la théologie et la spiritualité moderne soulignent avec une insistance quelquefois excessive : l'identité sacerdotale. Faut-il proclamer la primauté de l'identité sacerdotale sur le *status* clérical ? Remarquons que la conscience du prêtre n'est pas suffisante. En fait le *status* qui se fonde sur le "caractère sacré" sacerdotal est un principe

---

<sup>17</sup> Je me réfère au document de la "National Episcopal Conference of United States" (*National Conference of the Bishops of USA*, Original NC Documentary Service, January 12 1989, vol. 18 n. 31 pp. 489-505).

ontologique avant d'être une motivation psychologique. Je voudrais ajouter que lorsque saint Paul demande à être reconnu comme apôtre, il en appelle à la Foi et non à l'admiration humaine.

Le *status* clérical s'épanouit dans l'amour nuptial du prêtre, lorsqu'il se trouve à l'autel, avec Jésus-Christ, *corde indiviso*.

Mais comment devons-nous expliquer cette union à l'autel ? Nous voici à la troisième dimension du prêtre : le prêtre célébrant et la spiritualité particulière qui est liée à cette action. Il nous faut donc creuser plus profondément le rapport entre le *sacrum* et le *sanctum*, comme nous l'avons déjà proposé.

## V - Le célébrant à l'autel

La rencontre entre le prêtre et Jésus-Christ à l'autel est réellement la plus haute union entre le *sanctum* et le *sacrum* ; d'une part le prêtre atteint la forme la plus élevée de sa spiritualité, l'amitié plus intime avec le Seigneur ; or l'amitié est l'amour d'assimilation spirituelle. D'autre part, Jésus, qui se fait présent sur l'autel, est le suprême *sacrum*. Il ne s'agit pas d'un *status clericalis* au sens où nous l'avons vu précédemment, mais plutôt d'une union qui se réalise dans l'événement de la consécration et de la communion.

On a comparé cette union avec l'amour conjugal<sup>18</sup> : à mon avis, l'analogie est très insuffisante parce que l'union du prêtre est invisible et la rencontre évolue dans la Foi la plus pure. Il s'ensuit que la spiritualité du prêtre (*sanctus*) est vraiment spécifique, différente de la spiritualité des religieux qui est imitative, et différente de la spiritualité conjugale qui est partagée. Que le prêtre puisse célébrer la Messe de façon sacrilège est une pénible et terrible éventualité. Saint Thomas d'Aquin, en rappelant les anciennes sources théologiques et canoniques, répète avec le pape saint Gélase : "*ita benedictio sacerdotis peccatoris in quantum ab ipso indigno fit, est maledictione digna, et quasi infamia sive blasphemia, et non oratio reputatur.*" (S. Theol. III, 82, 5 ad IIIum - "De même la bénédiction du prêtre pêcheur, en tant qu'elle est impie, venant de lui, est digne de malédiction et mérite le nom d'infamie ou de blasphème plutôt que de prière". *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'A.M.ROGUET, *L'Eucharistie*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf, 1967). L'amour qui habite le prêtre à l'autel nous incite à étudier la mystérieuse profondeur des rapports entre l'objectivité ineffable de la Messe (*sacrum*) et la merveilleuse sainteté personnelle du célébrant (*sanctum*). Il s'agit de traiter de la normalité des choses, non des chutes ou des infidélités du prêtre ; la déontologie présuppose une ontologie.

## VI - L'ontologie du *sacrum* comme fondement du *sanctum*

La déontologie concerne les attitudes intérieures, les vertus, les dons et les béatitudes du prêtre célébrant. Dans la vie du prêtre, la grâce et les charismes foisonnent à un tel point qu'il est évident

---

<sup>18</sup> Karl HILLIBRANS : "Ordensspiritualität und Leben des Diözesanpriesters" in J. SCHREINER-K WITTSTADT : *Communio Sanctorum Einheit der Christen Einheit der Kirche*, Festschrift für Bischof Paul Werner Scheele, Würzburg, 1988, pp. 364-522 ; ID. : "Sacerdozio celibato" in AA.VV. : *Identità e missione del sacerdote* op.cit. 154 suiv.

que, lorsqu'un homme se décide à vouer toute sa vie à Jésus-Christ, on assiste à une irruption divine qui le transporte de joie en percevant la beauté de sa vocation.

Mais que se passe-t-il quand a lieu la rencontre avec Lui dans la consécration et la communion ? On peut dire qu'un nouvel événement se produit : il s'agit d'une nouvelle irruption, non seulement de grâce, mais de la Personne divine de Jésus lui-même.

Les théologiens ont trouvé bien difficile d'expliquer cette présence. Si nous affirmons que dans la consécration se vérifie un événement qui implique l'éternité et le temps, il faut conclure que la présence de Jésus sur l'autel n'est pas comparable à la promesse de Sa mystérieuse présence dans l'Eglise (Mt. 28, 20).

Saint Thomas d'Aquin établit une comparaison entre la création du monde et la présence eucharistique. Dans la création, Dieu produit l'univers par l'impératif : *Fiat* ; dans la consécration, Dieu opère à travers l'indicatif présent *in instanti* : "Hoc Est" (S. Theol. III, 78, 2). Bernard Ronze, dans son récent ouvrage *Le Dernier Repas*,<sup>19</sup> nous fournit des remarques très intéressantes ; il nous dit que la consécration n'est pas une péripétie, ni un incident de parcours, mais une rupture volontaire du temps opérée par l'immense Mystère du Sauveur. Ici dit-il, apparaît une double contradiction entre temps et éternité : le monde s'oppose au Royaume de Dieu ; le Royaume s'oppose au monde. La rupture est permanente : Jésus-Christ, dit-il, se donne comme offrande au Père, tandis que Satan à travers Judas, s'empare du monde.<sup>20</sup>

Dans ce contexte du sacré, certains théologiens se hasardent à introduire "l'expérience de foi" comme approche du "sacré". Y-a-t-il une "expérience" ou un "mystère de foi" ? La liturgie de la consécration oblige le prêtre à renforcer sa foi avec l'incise "*mysterium fidei*". C'est le moment le plus sublime du "sacré". Bien sûr, l'émotion atteint quelquefois l'âme du prêtre lorsqu'il se penche pour l'épiclese, en évoquant dans le *Memento* les joies et les peines du temps passé. On le dit au commencement de la Messe : "*Confiteor Deo omnipotenti quia peccavi*" : c'est une prière pour obtenir protection, pardon, persévérance, privilèges. Mais cette expérience est humaine, et n'entre donc pas directement dans la foi du Mystère parce que la foi est "conviction" ou *élenchos* selon la définition de la *Lettre aux Hébreux*.

L'âme du prêtre entre dans le "sacré" (en grec *to hagion*), le Christ (Lc. 1, 36) avec toute la pureté de sa foi. Cela ne requiert pas une illumination particulière ; saint Paul, en affirmant aux Corinthiens qu'il a "le sentiment" du Christ (I, Cor. 2, 16) recourt au mot grec "*noûs*" qui, on le sait très bien, n'est pas un "sentiment", mais une lumière surnaturelle qui lui a été donnée au moment de sa conversion et dans son ravissement au troisième Ciel. Or le prêtre n'est pas encore entré dans la réalité du Paradis ; l'union mystique n'est pas requise pour consacrer; il doit croire qu'il se trouve dans le "temps sacré" de la Rédemption, *lytron* (Mt. 20, 24 ; Tim. 2,6 ; Mc. 10, 45), de l'expiation, *hilasmos* (1 Jn 2,2). Tout est confié à lui : "en disant il fait" et "en faisant il dit" ; l'unité du prêtre

---

<sup>19</sup> Bernard RONZE : *Le Dernier Repas*, trad. ital. Turin, 1995, p. 34-35.

<sup>20</sup> Bernard PONZE : *Le Dernier Repas*, trad. ital. Turin, 1995, p. 34-35.

avec Jésus-Christ est ainsi mystérieusement accompli comme nous l'enseigne saint Thomas d'Aquin : "*Et ita quodam modo idem est sacerdos et hostia*" (S. Theol. III, 83, 1 ad IIIum - - "Et ainsi d'une certaine manière, c'est le même qui est prêtre et hostie". *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'A.M.ROGUET, *L'Eucharistie*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf, 1962) : le prêtre consacré, consacre le *sacrum* par excellence, le *to hagon* annoncé à Marie dans l'Annonciation. Il dit : "mon corps", "mon sang" en son nom.

Il ne s'agit pas par ailleurs d'une identité physique, numérique, comme le soutenait le théologien F. Stolz,<sup>21</sup> mais spirituelle et mystique, et cependant réelle. Si l'on objecte qu'un tel prêtre s'enferme dans une solitude impossible, on répond que dans et par la consécration il s'unit à Jésus-Christ qui est la Tête du corps de l'Eglise ; une conception hautement christologique de la prêtrise et également ecclésiologique : plus il s'identifie spirituellement avec le Crucifié, plus il s'unit à l'Eglise, plus il augmente son champ d'activité pastorale dans l'Eglise.

## VII - De l'ontologie à la déontologie du prêtre célébrant

D'une telle ontologie du *sacrum* découle la spécificité de la spiritualité, ou - si l'on veut s'en tenir au titre de cet exposé - de la vie morale, pourvu que l'on admette un rapport entre la consécration et la communion ; cette corrélation essentielle entre les deux moments de la Messe a été énoncée par saint Thomas d'Aquin avec l'affirmation suivante : "*quod sacramentum simul est sacrificium et sacramentum*" (S. Theol. III, 79, 5 - "Ce sacrement est tout ensemble sacrifice et sacrement". *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'A.M.ROGUET, *L'Eucharistie*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf, 1962).

Le sacrifice appartient à la consécration ; le sacrement est une propriété de la communion : l'un est pour l'autre. On ne célèbre pas la Messe seulement pour consacrer ; la Messe trouve son accomplissement et sa signification dans le don total de Jésus-Christ au monde. On connaît<sup>22</sup> les différentes opinions des théologiens modernes sur le sujet. Notre prétention est plus modeste : il suffit de redire avec saint Thomas d'Aquin que, entre le sacrifice et la communion "*non est similis ratio*" (S. Theol. III, 79, 7 - "la comparaison ne vaut pas". *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'A.M.ROGUET, *L'Eucharistie*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf, 1962). Dans le sacrifice, Jésus s'immole en obéissance au Père ; dans le sacrement, Il se donne au prêtre et aux fidèles comme nourriture pour la vie éternelle. Le premier à profiter de cette nourriture est le prêtre qui en est privilégié et qui y est même obligé, car sans sa communion la Messe n'est pas accomplie ;

---

<sup>21</sup> On renvoie à l'excellente exposition de Mgr. Antonio Piolanti, op.cit.p.455. Mgr Piolanti accuse le Dr. Stolz d'un excessif mysticisme, dangereux, même pour la réalité du Sacrifice de la Messe.

<sup>22</sup> La théologie eucharistique avant et depuis le concile Vatican II a été secouée par une volonté étrange de renouvellement. Selon Mgr. Antonio Piolanti, on a encouragé par les différentes écoles, des solutions qui réduisent l'essence de la Messe à la communion (Quarello E. Louis Bouyer, Michel Schmaus, Alis Winklhofer) aux dépens du sacrifice du Christ au Père ; à l'anamnesis ou "représentation réelle", non pas sacramentelle (Odo Casel et beaucoup de ses admirateurs) ; au sacrifice "éternisé qui se manifeste dans l'Eglise dans la séparation du pain et du vin (F.X. Durwell) ; au sacrement, sans aucune importance de l'immolation ; la Messe serait "un sacrifice de communion" où la symbolologie sacrificielle ne se vérifie pas dans la Passion du Seigneur mais dans la séparation des deux espèces : pain et vin (L. Ligier), etc. (*Il Mistero eucaristico*, op.cit.p.423-482.)

les fidèles n'y sont pas obligés. Bien plus, le sacrement subsiste après la Messe, non seulement quand il est administré comme viatique, mais surtout quand il est conservé dans le tabernacle.

Finalement, nous en revenons à la question initiale : quelle est la vie morale, ou encore la spiritualité, du prêtre dans la célébration de la Messe, si l'on distingue la spiritualité sacrificielle de la spiritualité de communion ? Si l'on considère le sacrifice et le moment de la consécration de l'Eucharistie, je propose de qualifier la spiritualité du célébrant d'unitive ; car de l'offertoire à la préface et de la préface au canon, la liturgie exprime un *crescendo* d'élévation ("*sursum corda*" - "Elevons nos coeurs") vers l'union ("*communicantes*" - "Unis dans une même communion") et l'intimité avec Jésus-Christ ("*Supplices rogamus Filii tui corpus et Sanguinem sumpserimus*" - "Nous vous en supplions ... quand nous recevrons ... le corps et le sang infiniment saints de votre Fils"). Si l'on considère la communion eucharistique du prêtre célébrant, je propose de qualifier la spiritualité qui l'accompagne de conformante, car, comme nous le verrons bientôt, du fait de l'attitude subjective du célébrant, en établissant une certaine distance entre la Victime de l'autel et le ministre, la liturgie s'efforce de conduire le prêtre non seulement à l'imitation, mais à l'assimilation. L'imitation dont l'évêque exalte la valeur dans la cérémonie de l'ordination du nouveau prêtre ("*imitamini quod tractatis*") va bien au-delà de la *sequela* extérieure : ce que le prêtre prend dans ses mains, ce qu'il brise ou distribue n'est pas objet d'imitation, mais d'identification.

Mais cette esquisse mérite des précisions, surtout si l'on se penche sur les textes liturgiques des deux parties.

- 1° : La spiritualité unitive est bien soulignée avant la consécration du Sang, quand le canon prescrit au prêtre de formuler sa Foi avec les mots : "*Simili modo postquam coenatum est, accipiens et hunc praeclarum calicem*" - "De même, après le repas, Il prit ce précieux calice ..." (Missel vespéral romain, par Dom Gaspar Lefévre, Bruges, 1951).

C'est ici que l'éternel fait irruption dans le temps : cette coupe est la coupe même de Jésus, c'est-à-dire qu'il n'y a pas de distance temporelle entre l'événement originaire et le présent ; l'unité du temps implique l'identité du consacrant avec le consacré ; identité des personnes, mais aussi des attitudes, de la spiritualité. Tout cela est déjà annoncé dans l'exhortation : "*Orate fratres ut meum ac vestrum sacrificium acceptabile fiat apud Deum Patrem omnipotentem*" ("Priez, mes frères, pour que mon sacrifice, qui est aussi le vôtre, puisse être agréable à Dieu, le Père tout-puissant").

Nous comprenons alors bien les auteurs modernes les plus proches de la tradition catholique, qui proclament surhumaine une telle spiritualité. Pourquoi ? Parce que chaque Messe est parfaite en soi, et la première Messe peut être célébrée comme la dernière, de même que la dernière doit aussi être célébrée comme la première. Saint Thomas d'Aquin a bien compris cette sublime valeur en proclamant excellente la sainteté du prêtre célébrant : "*ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas qualiscumque sed requiritur bonitas excellens*" (S. Th. III, 35, 1 ad V um - "Pour exercer convenablement le ministère de l'ordre, ce n'est pas seulement une vertu quelconque qui est

requis, mais bien une vertu éminente". *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'M.J.GERLAND, *L'Ordre*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf).

Pour réaliser l'unité du consacrant avec le consacré, on demande au prêtre une foi excellente, une espérance excellente, une charité excellente, mais aussi de vivre des dons du Saint-Esprit et des béatitudes, comme nous l'avons déjà fait remarquer. Or les dons et les béatitudes appartiennent plus aux *habitus* qu'aux actes.

Cette merveilleuse richesse spirituelle du célébrant au moment de la consécration n'est donc pas spontanée ; elle éclate par le charisme de la chasteté, par l'infusion des vertus et des béatitudes ; sa vie a été comparée à une liturgie vivante ; mais saint Thomas, ravi par une telle splendeur, trouve dans le vocabulaire de son époque un mot qui indique la plus haute condition humaine. Écoutons son expression : "*Qui divinis mysteriis applicantur regiam dignitatem assequuntur et perfecti in virtute esse debent*" (In IV Sent. dist. 24, q. 2). C'est l'ontologie qui régit la déontologie ; c'est la dignité qui commande la vertu la plus parfaite, la sainteté d'union.

Le prêtre ne pourra jamais s'appuyer sur le *Pflicht* kantien pour prôner sa spiritualité : sa spiritualité surhumaine, excellente et royale est un chef-d'œuvre de la grâce de Dieu, et non le résultat de ses pauvres efforts humains. Cette idée me semble bien exprimée par saint Paul qui, en s'adressant aux disciples Tite et Timothée, les appelle "Hommes de Dieu" (1 Tm. 6, 11 ; 2 Tm. 3, 17), *anthropai Theou*. Ils n'appartiennent plus à eux-mêmes : ils sont à Jésus-Christ. Ils sont en Lui. Mais une telle spiritualité unitive n'est pas un état immuable auquel on puisse appliquer le principe juridique de Sénèque : "*Semel iussit, semper parat*", ou l'autre : "*Quod factum est infectum fieri nequit*". Ses vertus ne sont pas des paradigmes immobiles, ni des formes déifiées de l'esprit, comme étaient les vertus des anciens Romains qui honoraient comme déesses la *Pietas*, la *Pudicitia*, la *Prudentia*, etc.<sup>23</sup>

- 2° : la faiblesse morale du prêtre n'est pas oubliée dans le moment le plus éminent de la Messe ; elle se déploie surtout dans les textes de la liturgie post-consécratoire. Nous voici donc dans le domaine de la spiritualité conformante qui concerne le prêtre communiant. Il faut d'abord remarquer qu'après la consécration, le célébrant abandonne son identité avec le Christ et se range aux côtés de l'Eglise.

Une dualité commence en effet depuis l'adoration de la sainte coupe et se termine après la prière implorante de l'*Agnus Dei*. Cette partie de la Messe est particulière par la présence systématique du pluriel.

Je pense qu'il n'est pas inutile de répéter ces paroles de saint Thomas : "*Sacerdos in missa, si orationibus quidem loquitur, in persona Ecclesiae agit, in cuius unitate consistit. Sed in consecratione sacramenti loquitur in persona Christi, cuius vicem in hoc gerit ordinis potestatem*" (S. Theol III, 82, 7 - - "Le prêtre, dans les prières qu'il prononce à la messe, parle bien en tenant la

---

<sup>23</sup> Karl KERENYI : "Il mito dell'areté in Demitizzazione e Morale", Atti del Convegno indetto dal Centro Internazionale di studi umanistici dell'Istituto di Studi Filosofici, Roma 7-12 gennaio, 1965, pp. 23 suiv.

place de l'Eglise, parce qu'il se tient dans son unité. Mais dans la consécration du sacrement, il parle en tenant la place du Christ, dont il joue le rôle alors par son pouvoir d'ordre." *Somme de saint Thomas d'Aquin*, traduction d'A.M.ROGUET, *L'Eucharistie*, Paris - Tournai - Rome, Le Cerf, 1967, p. 188.). Sa personnalité sacerdotale est laissée de côté pour faire place à sa personnalité ecclésiale : il est ministre, il s'humilie avec l'humanité; il s'identifie avec elle : "*Unde et memores, Domine, nos servi tui sed et plebs tua sancta*" ("c'est pourquoi, Seigneur, nous vos serviteurs, et avec nous votre peuple saint, en mémoire"); et encore : "*Supplices te rogamus ut () omni benedictione caelesti et gratia repleamur*" ("nous vous en supplions () puissions-nous tous être comblés de grâces et de bénédictions du ciel"). Même au *memento* des âmes décédées, le prêtre célébrant prie au nom de la communauté et invoque la pitié du Seigneur.

Le *Notre Père* et l'*Agnus Dei* sont formulés au pluriel et font ressortir la fonction du prêtre comme mandataire de l'Eglise.

Une remarque nous ramène à saint Thomas : est-il vrai que quand le prêtre prononce les prières de la messe, il parle en tenant la place de l'Eglise ? On peut dire que l'affirmation est vraie en général ; mais quand le prêtre confesse son indignité, demande le pardon de ses péchés, avoue sa faiblesse et le besoin de l'aide du Seigneur pour lui-même, il ne s'identifie plus au Christ et revient à lui-même. On est alors dans le domaine de sa sainteté personnelle.

C'est ainsi qu'un changement soudain apparaît dans les trois prières de préparation de la sainte communion du prêtre. L'usage du pluriel est interrompu et le pronom singulier triomphe : "*ne respicias peccata mea*" ("ne regardez pas mes péchés") ; "*libera me ab omnibus peccatis meis et universis malis et fac me tuis semper inhaerere mandatis*" ("Délivrez-moi () de tous mes péchés et de tout mal, faites que je reste toujours attaché à vos commandements"), "*Percepto Corporis tui, Domine Jesu Christe, quod ego indignus sumere praesumo, non mihi proveniat in iudicium et condemnationem : sed pro tua pietate prosit mihi ad tutamentum mentis et corporis*" - "Que la réception de votre Corps, Seigneur Jésus-Christ, que je me propose de prendre, tout indigne que j'en suis, ne tourne point à mon jugement et à ma condamnation ; mais que, par votre bonté, elle serve à la défense de mon âme et de mon corps".

Les invocations suivantes sont plus pressantes "*Domine non sum dignus*" ("Seigneur, je ne suis pas digne"), "*Corpus Domini nostri Jesu Christi custodiat animam meam*" ("que le corps de Notre Seigneur Jésus-Christ garde mon âme pour la vie éternelle"), etc. Les fidèles, qui sont présents, ne sont pas pris en considération dans les prières du prêtre. La liturgie suit la logique de la participation au Corps et Sang du Seigneur jusqu'au moment final de la Communion personnelle, quand le prêtre exprime sa douleur, puis éclate dans la joie par son union avec le Rédempteur : "*Quid retribuam Domino pro omnibus quae retribuit mihi ?*" ("Que rendrai-je au Seigneur pour tous les biens qu'Il m'a départis ?").

Amertume et espérance, douleur et joie, voici les sentiments du prêtre célébrant à la sainte communion. Il s'agit d'une spiritualité bien différente de la spiritualité d'union.

Le caractère de cette spiritualité conformante peut être complété si l'on se réfère aux prières de certaines "post-communions" par lesquelles le prêtre, en concluant la Messe, demande la grâce de la persévérance et de la disposition à se préparer pour une nouvelle Messe le lendemain. Dans les prières de préparation à la Messe qu'on trouve dans l'ancien *Missale Romanum*, le prêtre requiert une plus haute disposition. En latin, les expressions plus fréquentes sont : "*Ut dignus efficiar*" ; "*Ut digne ministrare valeam*", etc. Ce désir de sainteté, de purification n'appartient pas à son ministère dans l'Eglise, mais à sa condition sacerdotale. Quelle condition ? Celle d'une plus profonde assimilation au modèle, et donc relevant de la spiritualité conformante.

### VIII - Conclusion

Les deux formes de spiritualité ou de vie morale ne sont pas indépendantes l'une de l'autre : tandis que la spiritualité unitive configure le prêtre à Jésus-Christ, cette configuration prépare et intensifie la spiritualité sacerdotale. On découvre ainsi une convergence des deux spiritualités pour bâtir à la fin l'unique spiritualité du célébrant : la charité eucharistique, qui se réalise dans le dynamisme du *sacrum* et du *sanctum*.

Mais puisque le *sacrum* dans la Messe n'est pas ce que tous les panthéistes appellent le *divinum* de la nature, mais la personne de Jésus-Christ (le *to hagion* Lc. 1. 35), il s'ensuit que sans consécration il n'y a pas de vraie spiritualité sacerdotale. Sans transsubstantiation, il n'y a pas de consécration ; sans consécration, pas de sacrement eucharistique, sans communion, pas de sainteté et charité eucharistique.

Avec saint Paul il faut alors "exhorter" et "consoler" le prêtre célébrant en lui rappelant que l'union et la conformation avec le Sauveur seront toujours imparfaites. L'union est dans la Foi ; la conformation est une voie progressive ; la charité eucharistique peut alors se définir comme une joie en exil. Joie, parce que le prêtre à l'autel possède, à lui seul, le pouvoir royal de renouveler la Présence vivante de Jésus dans le monde. En exil, parce que cette joie est troublée par le vacarme du monde. L'exil donc demande la *paraklesis* (selon le mot technique de saint Paul)<sup>24</sup> pour "consoler" le prêtre dans ses douleurs au monde, et pour "l'exhorter" à l'espérance persévérante.

---

<sup>24</sup> Cf. Hans SCHLIER : *L'Essence de l'exhortation apostolique d'après l'épître aux Romains* in *Der Zeit der Kirche*, trad. française, Paris, 1969, pp. 85-99. Les chiffres de la crise du clergé ont été fournis récemment par le Saint-Siège : de 1970 à 1994, 50 000 prêtres ont abandonné leur vocation et status. Il s'agit d'une crise de la Foi, bien sûr ; mais on peut dire en même temps que cette foule de défroqués avait déjà perdu soit la "consolation" des confrères et des supérieurs, soit "l'exhortation", c'est-à-dire le courage de lutter pour conserver la ferveur et la charité eucharistique.