NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

CHARLES JOURNET – *Le mystère de la Sacramentalité* – Le Christ, l'Eglise, les sept Sacrements ..... p. 161

NOTES

Fr. VINCENT-M. POULIOT, O.P. – *Jacques Maritain et l'édition japonaise de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin* 215

«L'Angoisse de Luther. Essai psychologique, selon Roland Dalbiez 219

BIBLIOGRAPHIES — *Le cardinal Jean Daniélou.* – Charles Boyer, S.J. *Calvin et Luther, Accords et différences* – Guy de Broglie, S.J., *Qu'est-ce que l'amour conjugal? Pour bien comprendre l'Encyclique «Humanae Vitae».*

Selon le Patriarcat œcuménique de Constantinople: la réciprocité essentielle n'existe pas entre catholiques romains et orthodoxes – Aucun évêque ne possède de privilège universel sur l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique.

J. M. Le Guillou, O.P. et Olivier Clément (orthodoxe), *Evangile et révolution au cœur de notre crise spirituelle.* – Paul Toinet, *L'avortement et la Croix.* – Enrique Dussel, *Histoire et théologie de la Libération, Perspective latino-américaine* (*le* «messianisme amérindien»).

Robert-Benoît Chérix, *Le visage de Rome à travers ses fontaines.* – Konrad Lorenz, *Les huit péchés capitaux de notre civilisation.*

Ouvrage collectif sur *La Révélation, la Patristique, la Scolastique.* – Jean Dauvillier, *Aux origines de l'épiscopat et du sacerdoce.* – Aloys Grillmeier, S.J., *Le Christ dans la Tradition chrétienne, De l'âge apostolique à Chalcédoine.* – Un ouvrage collectif sur *Le ministère et les ministères.*

Archimandrite Sophrony, *Le starets Silouane, Moine du Mont-Athos, 1896–1938.* – Hans Urs von Balthasar, *Actualité de Lisieux.* – André Feuillet, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Jésus et sa Mère, d'après les récits lucantens de l'Enfance et d'après saint Jean.*

XLIX^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET – SEPTEMBRE 1974

C'est par erreur que notre fascicule 2, avril-juin 1974 porte la date de janvier-mars et que le texte de Edw. O'Connor, L'autorité dans l'Eglise, charisme et institution, *pp. 153-156, n'a pas été signalé au* sommaire.

Le mystère de la sacramentalité

LE CHRIST, L'ÉGLISE, LES SEPT SACREMENTS

I. – L'INCARNATION, SACREMENT DE LA VIE DIVINE EN SOURCE

1. La très sainte Trinité. – 2. Le mystère du Verbe fait chair en tant que sacrement de la Trinité. – 3. La grâce de l'union personnelle entraîne avec elle la grâce de l'onction messianique. – 4. Le Verbe s'empare des profondeurs de son humanité dans son être et dans son agir. – 5. Les activités «naturelles» de Jésus. – 6. Les activités instrumentalement surélevées de Jésus: *a*) conférer la grâce divine, *b*) donner des «signes» de sa mission. – 7. Conclusion.

II. – L'EGLISE, SACREMENT DE LA VIE DIVINE COMMUNIQUÉE

1. Du Christ à l'Eglise: de la vie divine en source à la vie divine communiquée. – 2. L'Eglise sacrement du salut: la doctrine conciliaire. – 3. La première étape de la communication de la vie divine à l'Eglise: le contact visible de Jésus. – 4. La deuxième étape: le double contact sacramentel, magistériel et cultuel, de Jésus. – 5. La Pentecôte. – 6. Baptême d'eau et Baptême de feu. – 7. Qu'est-ce qui, en chaque homme, fait face à la sainteté de l'Eglise? – 8. Qu'est-ce qui, dans l'Eglise sacrement de la vie divine communiquée, est pur signe sacramentel, réalité et signe, pure réalité sacramentelle? – 9. Conclusion.

III. LES SEPT SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE

1. Un sacerdoce royal, une nation sainte. – 2. Les trois *caractères* sacramentels du Baptême, de la Confirmation, de l'Ordre sont des participations au sacerdoce du Christ. – 3. Les sept sacrements de la Loi nouvelle sont des points d'application privilégiés de la *grâce rédemptrice*. – 4. Le drame liturgique sacramentel: *a*) sa composante humaine. – *b*) sa composante rituelle. – *c*) sa composante divine. – 5. Institution et nombre des sacrements. – 6. La grâce sacramentelle. – 7. Une question particulière: la reviviscence de certains sacrements. – 8. Les divers régimes sacramentels. – 9. Les sacramentaux.

IV. – CONCLUSION

Les Grecs n'ont qu'un mot, celui de *mystère*, pour désigner les choses, les réalités profondes qui nous ont été annoncées par voie de révélation divine et qui sont l'objet de notre foi. La Trinité, l'Incarnation, l'Eglise sont des mystères. Les sept drames liturgiques du Baptême, de la Confirmation, de l'Eucharistie, de la Pénitence, de l'Onction des malades (*Euchelaion*), de l'Ordre, du Mariage sont pour eux les sept mystères.

Les Latins ont deux mots. Quand le mystère, pour s'approcher de notre fragilité va s'envelopper de voiles, qui à la fois le protègent et le laissent entrevoir et toucher, ils pourront, pour le séparer des réalités profanes, le désigner comme un *sacrement*, une chose sacrée, un signe sacré. On ne dira pas de la *Trinité* qu'elle est un sacrement.

Le mystère de l'*Incarnation* pourra-t-il être appelé un sacrement? Dans le texte de saint Paul aux Ephésiens, 1, 9–10: «Dieu nous a fait connaître le *mystère de sa volonté*... à savoir de récapituler toutes choses dans le Christ», l'expression «mystère de sa volonté» est traduite dans la version vulgate par «*sacrement de sa volonté*». Il en va pareillement dans le début de l'hymne qu'on lit dans 1 Timothée, 3, 16: «Et certes il est grand le *mystère de la piété:* il a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, vu des Anges, proclamé chez les Gentils, cru dans le monde, enlevé dans la gloire». L'expression «mystère de la piété» a été rendue par «*sacrement de la piété*». C'est du Christ qu'il est question dans ces textes, mais dans son rapport avec son Eglise et le salut du monde. On pourra donc retenir le mot de sacrement pour désigner le mystère du Christ, mais en lui conférant alors une signification absolument unique.

Pourra-t-on parler de l'*Eglise* elle-même comme d'un sacrement? Le deuxième concile du Vatican n'a pas hésité à le faire.

Mais dans l'usage courant de la théologie et de la vie chrétienne, c'est aux sept rites, aux *sept drames liturgiques* ci-dessus énumérés, qu'est réservé le mot de sacrements.

Nous essaierons de considérer chacune de ces trois réalisations, essentiellement distinctes mais apparentées, du mystère de la sacramentalité: L'Incarnation, sacrement de la vie divine en Source – L'Eglise, sacrement de la vie divine communiquée par le Christ à son Epouse – Les sept sacrements de la Loi Nouvelle.

I. – L'INCARNATION SACREMENT DE LA VIE DIVINE EN SOURCE

1. La très sainte Trinité

«Allez, faites de toutes les nations des disciples, les baptisant au nom du Père, et du Fils et du Saint-Esprit» (Mt. 28, 19). Voilà le mystère de la très sainte Trinité.

Il faut se représenter l'unique nature ou vie divine comme une superactivité de pensée et d'amour, une communion ineffable entre trois personnes égales, le Père, le Fils, l'Esprit: donc trois mots à retenir: une nature deux activités intratrinitaires, trois personnes [1].

L'élan de pensée part de la personne du Père pour venir irrésistiblement fructifier dans son *Fils*, son *Verbe-Parole*, sa *Sagesse*. Tels sont ses trois noms.

Le Père donnant au Fils absolument tout ce qu'il est, à l'exception de sa seule relation de paternité, lui communique tout l'amour dont il est la source. L'élan d'amour va dès lors partir, procéder, du Père et du Fils simultanément, du Père en passant par le Fils. Cet élan d'amour est souffle

[1] Une *personne* est un Moi, un Je, un Quelqu'un qui peut penser et aimer. Une *nature* (naître) est un être considéré comme principe d'activités et de propriétés: la nature d'un minéral, d'un végétal, d'un animal, etc...

irrésistible «spiritus», *Esprit*. Le terme en lequel il fructifie est *Don* des deux premières personnes à la troisième. Il scelle leur mutuel amour, un peu comme l'enfant scelle le mutuel amour de ses parents. A ce titre privilégié la troisième personne portera le nom d'*Amour*. C'est le troisième de ses noms.

Chacun des trois points qu'on marque sur une circonférence possède sans le partager tout le cercle. Chacune des trois personnes possède sans la partager la divinité toute entière: le Père comme la communiquant au Verbe par voie de pensée et de lumière, le Père et le Fils comme la communiquant à l'Esprit par voie d'amour.

Telle est la Trinité qui, trouvant l'âme en état de grâce, vient s'y reposer: «Si quelqu'un m'aime... mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui et nous ferons notre demeure chez lui» (Jean, 14, 23). Les cœurs fervents comprennent ces choses: «C'est toute la Trinité qui repose en nous, tout ce mystère qui sera notre vision dans le ciel. Que ce soit notre cloître. Je suis Elisabeth de la Trinité, c'est-à-dire Elisabeth disparaissant, se perdant, se laissant envahir par les Trois» [1].

2. *Le mystère du Verbe fait chair en tant que sacrement de la Trinité*

La première œuvre d'amour de la sainte Trinité est la création de l'univers dans la splendeur. La seconde œuvre d'amour, plus étonnante, inouïe, sera le don que Dieu fait de son Fils bien-aimé à notre monde en détresse et ravagé par le péché: «Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique, afin que quiconque croit en lui ne périsse pas, mais ait la vie éternelle» (Jean 3, 16). Le Verbe se fera chair pour habiter parmi nous. Le Verbe qui, éternellement, en égalité avec le Père, possède la nature divine – «Avant qu'Abraham fût, Je suis» (Jean, 8, 58) – va s'adjoindre intimement, en la recevant de la Vierge Marie, une nature humaine en tout semblable à la nôtre, hormis le péché. Il attire à soi dès le principe cette nature humaine, l'assume, la fait sienne personnellement (union hypostatique). Celui qui désormais à travers cette nature humaine sera aimé et adoré, haï et méprisé, c'est le Verbe même de Dieu.

Voilà le mystère de l'Incarnation. Le mystère de la très sainte Trinité parlait de trois personnes divines en l'unique nature divine. Le mystère de l'Incarnation parle d'une seule personne divine en deux natures; ces deux natures sont infiniment inégales entre elles: l'une étant divine et incréée, l'autre étant humaine et créée, mais en la personne du Verbe, elles se trouvent indissolublement jointes et nouées ensemble [2].

[1] *Ecrits spirituels*, Paris, Seuil, 1949, p. 71.

[2] «La doctrine d'*une seule personne en deux natures* était la seule façon de sortir du dilemme posé par Celse. La question était de savoir si Dieu était vraiment entré dans l'histoire tout en restant Dieu, le même problème dans lequel la théologie contemporaine est encore engagée, bien que sous une forme différente, dans le débat avec R. Bultmann». A. GRILLMEIER, *Le Christ dans la Tradition chrétienne*, Paris, Cerf, 1973, p. 150.

Jésus est vrai Dieu et vrai homme: vrai Dieu depuis toujours, vrai homme depuis deux mille ans et pour toujours. Au temps de sa vie mortelle, «sous la cendre de son humanité se cachait le feu de sa divinité» (sainte Catherine de Sienne). Il est le Verbe né du Père éternellement selon sa nature divine, et né de la Vierge temporellement selon sa nature humaine. Il est celui qui a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié et mis au tombeau, est descendu aux enfers, est ressuscité le troisième jour. Si Dieu est son Père selon la divinité, Marie est sa mère selon l'humanité, et puisque la maternité, comme l'adoration, comme l'amour, s'en va directement à la personne, il faut confesser que Marie est Mère de Dieu, *Theotokos:* le nier c'est nier la divinité du Christ.

Toute la Trinité est à l'œuvre dans le mystère de l'Incarnation. Les trois personnes ensemble, dès l'instant où a été prononcé le oui de l'Annonciation, forment dans le sein de la Vierge et oignent de l'onction messianique la nature humaine corps et âme dont elles vont revêtir comme d'un manteau la seule personne du Verbe. Seul le Verbe devient *corporellement* présent au monde.

Cependant les trois personnes, distinctes l'une de l'autre, sont inséparables l'une de l'autre. Elles communiquent ineffablement entre elles. C'est à propos du grand texte de saint Jean, 14, 9–11, que les théologiens parlent de leur intercommunicabilité: «Voilà si longtemps que je suis avec vous, et tu ne me connais pas, Philippe? Qui m'a vu a vu le Père. Comment peux-tu dire: Montre-nous le Père? Ne crois-tu pas que je suis en le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les dis pas de moi-même: le Père, demeurant en moi, accomplit ses œuvres. Croyez-m'en, je suis en le Père et le Père est en moi» [1]. Les personnes communiquent entre elles sous trois aspects [2]. D'abord en raison de leur immanence dans l'essence divine – on a parlé de circuminsession (de *circuminsidere*). Puis en raison de leurs relations mutuelles: le Père est impossible sans le Fils et réciproquement; leur amour mutuel est impossible sans l'Esprit et réciproquement. Les personnes divines sont interpénétrables. Une «circulation» s'établit entre elles; le terme technique exprimant cette circulation est le mot grec *perichorèsis*, rendu par le mot «circumincession» (de *in-cedere*) dans la traduction latine du *De fide orthodoxa* de saint Jean

[1] «Le premier enseignement de ce passage par rapport aux Apôtres, c'est que celui qui leur parle possède la divinité. Si l'on pouvait dire que Dieu était dans les prophètes par son Esprit, on ne pouvait dire qu'ils étaient en Dieu. Cependant, outre leur sens premier dans la situation de la Cène, les paroles de Jésus inaugurent une révélation sur la vie intime de Dieu. Au moment où il affirme le plus énergiquement qu'il est Dieu, il se distingue du Père, donc comme Fils et non seulement comme homme. C'était introduire dans l'unité une distinction que la théologie avait à déterminer par des termes appropriés. Aussi les Pères ont-ils compris que ces mots, si forts contre les Ariens, ne favorisaient pas Sabellius, bien au contraire. Car ce qui importait le plus au Cénacle, c'était de montrer en Jésus l'action d'une personnalité dans l'unité divine.» M.-J. LAGRANGE, *Evangile selon saint Jean*, Paris, 1925, p. 377.

[2] S. THOMAS, I, qu. 42, a. 5: «Utrum Filius sit in Patre et in converso?», où l'intercommunication est exposée sans faire appel au mot technique de *perichorèsis*.

Damascène [1]. Enfin les personnes divines communiquent entre elles en raison de leur origine: c'est dans le sein même de Dieu que la pensée du Père fructifie le Verbe, et que l'amour du Père et du Fils fructifie l'Esprit.

Les personnes divines sont merveilleusement transparentes l'une à l'autre. Elles sont indissociables. Où se trouve l'une se trouvent les deux autres[2]. Qui tient l'une tient les deux autres – qui tient une perle tient tout le collier. Mais pas de la même façon. Seule la personne du Verbe est rendue par l'incarnation *corporellement* présente au monde. Les personnes du Père et de l'Esprit, liées à la sienne, deviennent, du fait même de son incarnation, *nouvellement* présentes au monde, elles sont rendues et resteront désormais plus proches du monde qu'elles ne l'avaient jamais été, mais d'une présence qui ne saurait être corporelle et qui reste purement spirituelle. Elles trouvent en Jésus une voie encore inouïe pour descendre jusqu'à nous; il est lui-même une voie encore inouïe pour nous permettre d'accéder à elles: «Je suis la Voie, la Vérité, la Vie» (Jean 14,6). Le Fils de Dieu, dit saint Augustin dans un texte de Noël que Paul VI aime à citer, «demeurant, auprès du Père, Vérité et Vie, se revêtant de chair est devenu Voie, *manens apud Patrem veritas et vita, induens se carne factus est via*» [3]. La présence corporelle de la personne du Fils de Dieu dans le tabernacle de nos églises est la porte inouïe qui s'ouvre sur le silence des trois Personnes divines.

L'Incarnation, Sacrement de la Trinité: telle sera la première et la plus haute réalisation du «mystère de la sacramentalité».

3. La grâce de l'union personnelle entraîne avec elle la grâce de l'onction messianique

C'est à l'instant même où la nature humaine de Jésus est conçue dans le sein de la Vierge Marie qu'elle est assumée par le Verbe et subsiste en lui: voilà la grâce de l'union personnelle. Et c'est en ce même instant que la sainte âme de Jésus est inondée par les dons de l'Esprit: voilà la grâce de l'onction messianique [4].

La grâce de l'union personnelle est propre au Fils unique de Dieu. Elle

[1] Cf. Jacques-Guy BOUGEROL, o.f.m., *Lexique saint Bonaventure*, Paris, 1969, p. 34.

[2] Ce que fait l'une, les deux autres le font communément, mais chacune au titre de la modalité personnelle qui la caractérise. Sur le rôle des personnes divines dans la mission, la conception, l'assomption du Verbe, voir E. BAILLEUX, *Le Christ et son Esprit*, Revue Thomiste, 1973, nº 3, p. 379

[3] *In Jo. Ev. Tractatus XXXIV, 9.*

[4] Partant d'une autre image biblique, l'image paulinienne du Christ, Tête dont l'Eglise est le Corps, saint Thomas donnera, à ce que nous appelons *grâce de l'onction messianique* le nom de *grâce capitale du Christ*, incluant en elle les trois prérogatives du *Christ Illuminateur* (Roi, Prophète, Docteur) qui annonce les choses à croire et les choses à faire dans son royaume, du *Christ Prêtre* qui inaugure un culte nouveau par son sacrifice et ses sacrements, et par-dessus tout du *Christ Saint*, Source de sainteté pouvant communiquer autour de lui la sainteté de la foi, de l'espérance, de la charité, bref de la grâce. Cf. S. THOMAS, III, qu. 8, a. 1; et qu. 64, a. 4. Et notre livre: *Le Message révélé*, Paris, 1964, p. 19.

est strictement incommunicable. Elle nous rend Jésus adorable: «Le Verbe s'est fait chair... nous avons vu sa gloire, gloire qu'il tient de son Père comme Fils unique...» (Jean, 1, 14).

La grâce de l'onction messianique est annoncée en Isaïe, 11, 1–2: «Un rejeton sortira de la souche de Jessé, un surgeon poussera de ses racines. Sur lui reposera l'Esprit du Seigneur, Esprit de sagesse et d'intelligence, Esprit de conseil et de force, Esprit de science et de crainte du Seigneur». [1] Elle est donnée au Christ avec une plénitude telle qu'elle pourra surabonder à partir de lui et se déverser sur le monde pour y faire apparaître son Eglise. Il est la Tête, elle sera son Corps mystique. «Oui, de sa plénitude nous avons tous reçu et grâce pour grâce. Car la Loi fut donnée par l'intermédiaire de Moïse; la Grâce et la Vérité nous sont venues par Jésus-Christ» (Jean, 1, 16–17).

Par l'union personnelle de sa nature humaine au Verbe, le Christ, nous le disions, est le sacrement (c'est-à-dire le signe et le moyen) qui rapproche de nous le lien ineffable unissant entre elles les trois personnes de la Trinité. Par l'onction messianique de l'Esprit, le Christ devient le sacrement (c'est-à-dire le signe et le moyen) de la vie divine en tant qu'elle est, à partir de lui, rendue communicable au monde.

On aura respecté cette double valence de la sacramentalité en disant du Christ qu'il est «*le sacrement, l'expression visible, de la vie divine en source*».

4. Le Verbe s'empare des profondeurs de son humanité dans son être et dans son agir

Comment approcher d'un tel Sacrement? Comment en parler sans le trahir? La plus sûre réponse à faire ne sera-t-elle pas d'interroger sans cesse les Evangiles? Mais il faut les lire à genoux [2]

Rien ne sert de s'arrêter à dire: le Verbe s'est fait chair. Il faut pénétrer dans la profondeur. Entre la divinité éternelle du Verbe et la fragile humanité

[1] Toute sa vie *divine*, le Christ la communique à l'Esprit saint, et il reçoit de l'Esprit saint toute l'onction de grâce de sa vie *humaine*.

[2] Lire l'Evangile à genoux. Parce que le texte écrit est muet, il ne se défend pas contre les incompréhensions du lecteur, il demande à être lu dans la constante lumière et foi vive de l'Eglise apostolique. Une Thérèse de l'Enfant-Jésus a pu saisir plus profondément que de savants exégètes, tel texte de saint Luc («Qui est-ce qui aurait pu inventer la Sainte Vierge?»), de saint Jean, de saint Paul.

A la question: *Pourquoi le Christ n'a-t-il pas écrit?* Saint Thomas donne cette réponse – la deuxième –: «Si le Christ avait confié sa doctrine à l'écriture, les hommes estimeraient qu'elle ne dépasse pas le texte», III, qu. 42, a. 4. La première réponse citait Mt. 7, 29: «Il enseignait comme ayant autorité, et non pas comme leurs scribes», et ajoutait: l'excellence du Maître exige l'excellence de la transmission, à savoir l'impression dans les cœurs. Pythagore ni Socrate n'ont rien voulu écrire. – Sur la *question du parler et de l'écrit*, comment ne pas renvoyer aux pages de Etienne Gilson, évoquant *Phèdre* et la *Septième lettre* de Platon? *Linguistique et Philosophie, Essai sur les constantes philosophiques du langage*, Paris, 1969, pp. 203–262.

qu'il a prise de la Vierge, la distance reste proprement infinie, mais cette distance est toute entière franchie par la sollicitude toute puissante qui tombe d'en haut sur Jésus. Ce n'est pas sur le Verbe seul, c'est sur le Serviteur de Yahvé sortant des eaux du baptême qu'une voix venue des cieux dira: «Celui-ci est mon Fils bien-aimé, en qui j'ai mis mes complaisances» (Mt., 3, 17). Au moment de la Transfiguration, quand éclate soudain la gloire qu'il portait en lui, c'est son *être* indivisible tout entier, l'être du Verbe incarné, qui est transfiguré; et la chair de son humanité, illuminée, devient à son tour illuminatrice: «Et il fut transfiguré devant eux; son visage resplendit comme le soleil et ses vêtements devinrent éblouissants comme la lumière» (Mt. 17, 2). La mort pourra bien disjoindre entre eux l'âme et le corps de Jésus, mais elle ne disjoint ni l'un ni l'autre de leur appartenance au Verbe. Le corps privé de vie et enseveli, le même corps marqué par les stigmates, est ainsi gardé pour la résurrection: «Il n'a pas été abandonné à l'Hadès, et sa chair n'a pas vu la corruption: Dieu l'a ressuscité, ce Jésus». Tel est bien le sens de ce texte dans les Actes, 2, 31–32 [1].

La toute puissance divine, pénétrant l'être de Jésus, se subordonnait pareillement tout son *agir:* «Ma nourriture est de faire la volonté de celui qui m'a envoyé et d'accomplir son œuvre» (Jean, 4, 34); «Celui qui m'a envoyé est avec moi; il ne m'a pas laissé seul, parce que je fais toujours ce qui lui plaît» (8, 29): «Philippe, ne crois-tu pas que je suis en le Père et que le Père est en moi? Les paroles que je vous dis, je ne les profère pas de moi-même; le Père, demeurant en moi, accomplit ses œuvres» (14, 10). Si la liberté se définit comme une indifférence dominatrice à l'égard des choses créées, l'âme la plus immergée dans la souveraine Liberté créatrice sera la plus libre des âmes.«Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie (mon âme) afin de la reprendre. On ne me l'ôte pas, je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre; tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père» (Jean, 10, 17–18). Il n'y a pas d'âme plus sûre d'elle-même que l'âme de Jésus: «Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront pas» (Mt. 24, 35). «En ce temps-là, Jésus prit la parole et dit: Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout-petits. Oui, Père, car tel a été ton bon plaisir. Tout m'a été remis par mon Père et nul ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et nul non plus ne connaît le Père, si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler. Venez à moi, vous tous qui peinez et ployez sous le fardeau et je vous soulagerai...» (Mt. 11, 25–28). «Le dernier jour de la fête, le grand jour, Jésus se tenait debout et il s'écria: «Si quelqu'un a soif qu'il boive. Celui qui croit en moi, des fleuves d'eau vive jailliront de son sein, dit l'Ecriture» (Jean, 7, 37–38). Jésus sait qui il est. Quand ses ennemis se réclameront contre lui d'Abraham leur Père, il

[1] Telle sera la réponse du théologien au trouble de Dostoïevski devant le tableau d'Holbein.

leur répondra en se nommant comme Yahvé l'avait fait à Moïse: «En vérité en vérité, je vous le dis: *Avant qu'Abraham fût, je Suis*. Ils ramassèrent alors des pierres pour les lui jeter; mais il se déroba et sortit du Temple» (Jean, 8, 58–59).

5. Les activités «naturelles» de Jésus

L'Evangile nous laisse voir une double manière dont la toute-puissance divine, que Jésus détient en communion avec son Père, s'empare de son agir pour le conforter [1].

Il y a d'abord le domaine des activités qui sont de soi humaines. Elles emplissent la vie de Jésus. Il parcourait avec ses disciples les routes de Palestine. C'est du ciel et des mœurs de ce pays-là que sont faites ses paraboles. Il montait à Jérusalem pour la Pâque et priait au Temple. Il prêchait dans les synagogues, instruisait les foules, interrogeait ses disciples, répondait aux questions perfides de ses ennemis, et aux questions suprêmes de Caïphe et de Ponce Pilate. Il acceptait de manger chez les pharisiens et chez les pécheurs. Mais en tout cela, quelle liberté, quelle grandeur! «Les foules étaient vivement frappées de son enseignement, c'est qu'il les enseignait comme ayant autorité et non comme leurs scribes» (Mat. 7, 28). A Nazareth, sa patrie, «se levant, ils le poussèrent hors de la ville et le conduisirent jusqu'à un escarpement de la colline sur laquelle leur ville était bâtie, pour l'en précipiter. Mais lui, passant au milieu d'eux, allait» (Luc, 4, 29–30). «Quand il leur eut lavé les pieds, qu'il eut repris ses vêtements et se fut remis à table, il leur dit: Comprenez-vous ce que je vous ai fait?[2] vous m'appelez Maître et Seigneur et vous dites bien, car je le suis» (Jean, 13, 12–13). Lors de l'arrestation Jésus, ayant dit: «Qui cherchez-vous?... C'est moi», ils reculèrent en se bousculant (Jean, 18, 3). «La manière de Jésus! Le style de Jésus! Les mille actions qu'il faisait comme tout le monde, il les faisait comme personne au monde – d'une manière unique au monde. Il allait, passant au milieu d'eux, – oui, avec quelle simple majesté, avec quelle paix, quelle assurance tranquille et douce, qui empêchaient toute main de se poser sur lui!» [3]. La vie de Jésus qu'a-t-elle été sinon, avec une souveraine liberté et une absolue limpidité, l'expression, la traduction en termes de comportement humain, le sacrement de la vie trinitaire? chaque pas qu'il a fait sur notre terre, chaque parole qu'il a prononcée étaient en consonance avec le mystère de sa préexistence éternelle

[1] Il y a les actions où son humanité prenait l'initiative, agissant comme une *cause principale seconde:* il adorait, suppliait, souffrait, s'offrait en sacrifice. Et il y a les actions où sa divinité prenait l'initiative, son humanité agissant alors comme *cause proprement instrumentale:* les miracles, le pardon des péchés, l'illumination des cours. Cf. *Eglise du Verbe incarné*, t. II, p. 196.

[2] Les abaissements de la purification par l'eau annoncent les abaissements de l'imminente purification par le sang.

[3] Jacques MARITAIN, *De la grâce et de l'humanité de Jésus*, p. 128.

auprès de son Père et de son Esprit Saint: «Personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils et celui à qui le Fils veut bien le révéler» (Mt., 11, 27). D'où, après vingt siècles et sa translation dans toutes les langues du monde, la puissance de rayonnement inaltérable de l'Evangile.

6. Les activités instrumentalement surélevées de Jésus: a) conférer la grâce divine, b) donner des «signes» de sa mission

La toute-puissance de Jésus ne s'arrête pas à éclairer ses activités de l'ordre proprement humain. Elle s'empare en outre quand elle le veut de l'humanité qui lui est intimement conjointe – elle est, selon saint Jean Damascène, «organe de la divinité» [1] – comme d'un instrument d'une merveilleuse délicatesse, doué de sensibilité, d'intelligence, d'amour, pour opérer par elle, des effets qui dépassent tout l'ordre des énergies créées. Jésus peut user d'elle pour communiquer à travers elle la vie divine de la grâce aux pécheurs – voilà le surnaturel invisible du *mystère;* ou quand il en est besoin pour confirmer par un signe venu du ciel la vérité de sa mission – voilà le surnaturel visible du *miracle.*

Le récit de la guérison à la fois spirituelle et temporelle du paralytique est ici admirable de profondeur et de clarté, Marc, 2, 3–12: «On vient lui amener un paralytique, porté par quatre hommes... Jésus, voyant leur foi, dit au paralytique: Mon enfant, tes péchés te sont remis. Or il y avait là dans l'assistance quelques scribes qui pensaient en eux-mêmes; comment celui-là peut-il parler ainsi? Il blasphème! Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul? Aussitôt, se rendant compte intérieurement qu'ils pensaient ainsi, Jésus leur dit : Pourquoi de telles pensées dans vos cœurs? Quel est le plus facile de dire au paralytique: Tes péchés te sont remis, ou de lui dire: Lève-toi, prends ton grabat et marche? Or, afin que vous sachiez que le Fils de l'homme a le pouvoir de remettre les péchés sur la terre, je te l'ordonne, dit-il au paralytique, lève-toi, prends ton grabat et va-t'en chez toi. Il se leva et aussitôt, prenant son grabat, il sortit devant tout le monde, de sorte que tous étaient hors d'eux-mêmes et glorifiaient Dieu en disant: Jamais nous n'avons vu rien de pareil.»

Oui, Dieu seul peut remettre les péchés. Mais voici qu'en Jésus la toute-puissance pardonnante s'est faite chair, s'est faite humaine, pour pardonner plus miséricordieusement. Pour la première fois une parole humaine a pu prononcer avec une assurance divine ces mots inouïs: «Mon fils, aie confiance, tes péchés te sont remis». La vertu divine, en passant par l'humanité de Jésus, s'humanise pour toucher plus intimement le pécheur. C'est le mystère auquel nous rendent attentifs un saint Jean Damascène et un

[1] «La chair servait d'organe à la déité.» S. JEAN DAMASCÈNE, *De fide orthodoxa,* livre III, chap. 15, P. G., t. 94, col. 1060. «La nature humaine dans le Christ était comme un organe de la divinité», S. THOMAS, *De veritate,* qu. 27, a. 4.

saint Thomas d'Aquin quand ils voient dans l'humanité du Christ l'organe, l'instrument de sa divinité [1].

La toute-puissance divine est captée par la décision de Jésus de justifier le paralytique et de le délivrer de ses péchés (surnaturel invisible du mystère). Elle est captée une seconde fois quand Jésus, pour attester son autorité souveraine, ordonne au paralytique de se lever (surnaturel visible du miracle) [2].

La puissance de faire le miracle n'est pas extérieure à Jésus. Elle fait un avec lui. Il en dispose librement. D'où son assurance inouïe face à la mort du fils unique de la veuve de Naïn (Luc, 7, 11), de la petite fille de Jaïre (Marc, 5, 34), de Lazare (Jean, 11, 1).

Parlant de gens venus de loin et qui se pressaient autour de Jésus, saint Luc écrit, 6, 19: «Et toute cette foule cherchait à le toucher parce que de lui sortait une force qui les guérissait tous». Le récit de la guérison de l'hémorroïsse, dans saint Marc, 5, 25–34, est saisissant: «Elle se disait: Si je peux seulement toucher ses vêtements, je serai sauvée. A l'instant la perte de sang fut tarie et elle sentit dans son corps qu'elle était guérie de son mal. Et Jésus aussitôt connut en lui-même qu'une force était sortie de lui, et s'étant retourné dans la foule il demandait: Qui m'a touché? »

7. *Conclusion*

Au contact de la toute-puissance du Christ, son humanité, sanctifiée par l'onction messianique, devient l'organe, l'instrument parfait de sa divinité.

L'Incarnation, qui nous est apparue d'abord comme le *sacrement de la Trinité*, nous apparaît plus généralement, avec l'onction messianique qui l'accompagne, comme le *sacrement de la vie divine en source.*

Nous sommes ici en présence de la réalisation suprême du seul spiritualisme qui soit authentique – opposé au spiritualisme gnostique de la sépa-

[1] L'analyse de saint Thomas est ici admirable. Il est de la nature d'un instrument de collaborer, de consentir à l'impulsion qui lui est donnée: un couteau qui ne coupe pas n'est plus un instrument. Quand l'instrument est animé, le consentement est d'un ordre supérieur, il n'est plus simplement «corporel», il est «vital». C'est avec tout son être sensible que le cheval se rend docile à son cavalier. C'est avec tout son être intelligent et libre que le bon serviteur se fait l'instrument de son maître, et ici nous sommes renvoyés au vieil Aristote. C'est avec la pleine décision de sa volonté, confortée par la grâce divine que l'humanité du Christ sera l'instrument de sa divinité, III, qu. 18, a. 1, ad 2; qu. 7, a. 1, ad 3.

[2] Tout le sens des miracles évangéliques est de nous référer au Royaume qui n'est pas de ce monde. Pour qui ne refuse pas a priori la possibilité d'un appel venant de ce Royaume, les miracles seront *lumière;* pour qui refuse a priori cette possibilité, les signes seront *scandale.*

Le Sauveur lui-même en appelle aux signes qu'il apporte: «Les œuvres que le Père m'a donné d'accomplir, ces œuvres mêmes que je fais me rendent ce témoignage que le Père m'a envoyé» (Jean, 5, 36). «Les œuvres que je fais au nom de mon Père me rendent témoignage; mais vous ne croyez pas, parce que vous n'êtes pas de mes brebis» (10, 25).

ration de la matière d'avec l'esprit, de l'humain d'avec le divin – à savoir le *spiritualisme chrétien de l'assomption, de l'illumination, de la transfiguration de la matière par l'esprit, de l'humain par le divin.*

Telle est la grande théologie du Verbe fait chair, celle des Pères et des Docteurs de l'Eglise, de saint Cyrille d'Alexandrie à saint Jean Damascène et au-delà, de saint Augustin à saint Thomas d'Aquin et au-delà.

Il faut signaler dès maintenant la déchirure de cette grande théologie traditionnelle, qui peut se produire là-même où l'on continue pourtant de professer que le Christ est une personne qui est homme et Dieu.

Revenons au paralytique de l'Evangile. Sous la pression déformatrice *du spiritualisme gnostique de la séparation de la matière d'avec l'esprit, de l'humain d'avec le divin,* on commencera par penser que le Christ en tant qu'homme a bien pu *désigner* le paralytique à la miséricorde divine, mais que le pardon et le miracle de la guérison ont été l'effet de sa divinité *seule,* et non pas de sa divinité agissant par l'organe de son humanité.

A cet instant précis, on aura porté la main sur le mystère même de l'Incarnation. A l'*herméneutique chrétienne,* on aura substitué une *herméneutique gnostique* du plus grand des mystères de la foi après celui de la Trinité.

La déchirure ne pourra que s'agrandir. Elle s'étendra du Christ à son Corps mystique qui est l'Eglise. En le Christ on aura déchiré le christianisme et bien sûr, par surcroît, la chrétienté [1].

II. L'EGLISE, SACREMENT DE LA VIE DIVINE COMMUNIQUEE

1. Du Christ à l'Eglise: de la vie divine en source à la vie divine communiquée

C'est de la Croix du Christ que, depuis le soir de la chute dépendent toutes les grâces de salut offertes aux hommes: «Et moi, quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi. – Il signifiait par là de quelle mort il allait mourir» (Jean, 12, 31–32). «Il n'y a de salut en aucun autre; car il n'y a sous le ciel aucun autre nom donné parmi les hommes, par lequel nous devions être sauvés» (Actes, 4, 12).

Avant le Christ, le salut était donné en prévision de sa venue et par mode d'*anticipation:* l'ombre de la Croix couvrait le monde. Depuis le Christ, le salut nous vient par *dérivation* de sa Croix sanglante: elle illumine le monde.

[1] A quel endroit Jean Adam MOEHLER a-t-il écrit: «Ce que signifie: Le Verbe s'est fait chair, s'est fait homme, n'a jamais été clair pour Luther»?

Le Christ est la source qui surabonde; dans la mesure où sa surabondance se communique apparaît l'Eglise.

S'il est le sacrement de la vie divine en source, elle sera le sacrement de la vie divine communiquée.

Il est la Tête, elle est le Corps; il est l'Epoux, elle est l'Epouse.

La splendide définition du deuxième Concile du Vatican: *Sacrement universel du salut*, à qui convient-elle? Elle convient respectivement au Christ et à son Eglise. Elle est proportionnelle, analogique.

Le Christ est le sacrement universel du salut en source. L'Eglise est le sacrement universel du salut communiqué. Si, selon une expression chère à saint Augustin, on rassemble le Christ et l'Eglise, la Tête et le Corps, sous la dénomination de «Christ total» – *Totus Christus, Caput et Corpus* –, on précisera que le «Christ total» est le sacrement universel du salut sous sa double réalisation proportionnelle: l'une originelle et première, à savoir le Christ individuel, l'autre dérivée et secondaire, à savoir l'Eglise.

C'est la seconde de ces réalisations qui va maintenant nous retenir.

2. L'Eglise sacrement du salut: La doctrine conciliaire

1. La descente du Verbe au moment de l'Incarnation, la descente de son Esprit saint au moment de Pentecôte, voilà les fondements suprêmes de l'Eglise. Et telle est la perspective de la Constitution *Lumen gentium*. Voici ses trois textes essentiels sur l'Eglise-sacrement.

«Le Christ étant la Lumière des nations, ce saint Concile, rassemblé dans l'Esprit saint, désire ardemment, en annonçant l'Evangile à toute créature (Marc, 16, 15), illuminer tous les hommes de Sa clarté, qui resplendit sur la face de l'Eglise.

«*Et puisque l'Eglise est, dans le Christ, comme le sacrement, c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime à Dieu, et de l'unité de tout le genre humain,*

«elle se propose, en se rattachant à l'enseignement des précédents Conciles, de déclarer, d'une façon plus précise, à ses fidèles et au monde entier, quelle est sa nature et sa mission universelle» nº 1.

Voici le deuxième texte: «L'ensemble de ceux qui regardent avec la foi vers Jésus, Auteur du salut, Principe d'unité et de paix, Dieu les a convoqués et en a constitué l'Eglise, pour qu'elle soit aux yeux de tous et de chacun, *le sacrement visible de cette unité salutaire, «sacramentum visibile bujus salutiferae unitatis»*. Destinée à s'étendre à toutes les parties du monde, elle prend place dans l'histoire humaine, bien qu'elle soit en même temps transcendante aux limites des peuples dans le temps et dans l'espace», nº 9.

Et voici le troisième texte: «Le Christ, élevé de terre, a tiré à lui tous les hommes (Jean 12, 32); ressuscité des morts (Rom. 6, 9) il a envoyé sur ses disciples son Esprit vivificateur, et par Lui a constitué son Corps, qui est l'Eglise *comme sacrement universel du salut, «universale salutis sacramen-*

tum»; assis à la droite du Père, il exerce continuellement son action dans le monde, pour conduire les hommes vers son Eglise, se les unir par elle plus étroitement; et, en leur donnant en nourriture son propre Corps et son Sang, les rendre participants de sa vie glorieuse», nº 48.

Ainsi l'Eglise est *sacrement universel*, c'est-à-dire signe et moyen universel, d'*un salut*, qui consiste dans une *union intime à Dieu*, entraînant par voie de conséquence l'*unité spirituelle de tout le genre humain*, brisée par le premier péché et perpétuellement mise en échec par nos péchés subséquents.

2. Cette Eglise, cette unique Eglise, qui détient de si grands trésors, où la chercher aujourd'hui? Où subsiste-t-elle?

Le premier des six points développés dans l'importante «Déclaration *Mysterium Ecclesiae*» [1], du 24 juin 1973, est intitulé *L'unique Eglise du Christ*. On y lit:

«Unique est l'Eglise que notre Sauveur, après sa résurrection, a confiée à Pierre comme Pasteur (Jean, 21, 27); qu'il a remise à lui et aux autres apôtres pour la répandre et la régir (Mt., 18, 18); qu'il a établie pour toujours comme colonne et support de la vérité (1 Tim. 3, 15). Et cette Eglise du Christ, en tant que société constituée et organisée en ce monde, subsiste dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui». Ce texte est emprunté à la Constitution dogmatique *Lumen gentium*, nº 8. La Déclaration *Mysterium Ecclesiae* l'appuie par d'autres textes du Concile, suivant qui «seule l'Eglise catholique du Christ, en tant qu'instrument universel du salut, – *generale auxilium salutis* – peut donner accès à la plénitude des moyens de salut» [2]. «Cette même Eglise catholique est riche de toute la vérité révélée par Dieu et de tous les moyens de grâce» [3] dont le Christ a voulu combler sa communauté messianique. Mais ceci n'empêche ni que cette Eglise au cours de son pèlerinage terrestre «ait en son sein des pécheurs et doive tout en étant sainte, être toujours purifiée» [4], ni qu' «en dehors de son organisme», notamment dans les Eglises et communautés ecclésiales jointes à elle par une communion imparfaite, «on ne trouve de nombreux éléments de sanctification et de vérité, qui, étant des dons propres à l'Eglise du Christ, orientent vers l'unité catholique» [5].

Cela étant, «il est nécessaire que les catholiques reconnaissent avec joie et apprécient les valeurs authentiquement chrétiennes, dérivées du patrimoine commun, qui se trouvent chez nos frères séparés» [6], et qu'ils aient

[1] «Déclaration de la S. Congrégation pour la doctrine de la foi, sur la doctrine catholique concernant l'Eglise, en vue de la protéger contre des erreurs d'aujourd'hui», *Osservatore romano*, 5 juillet 1973; cf. *Doc. cath.*, 15 juillet 1973, nº 14, p. 664.

[2] *Unitatis redentegratio*, nº 3.

[3] *Ibid.*, nº 4.

[4] *Lumen gentium*, nº 8.

[5] *Ibid.*, nº 9.

[6] *Unit. red.*, nº 4.

à cœur de restaurer l'unité des chrétiens par un commun effort de purification et de rénovation [1], afin que s'accomplisse la volonté du Christ et que les chrétiens cessent de faire obstacle, par leur division à la proclamation de l'Evangile dans le monde [2]. Toutefois, ces mêmes catholiques ont à confesser que, par un effet de la miséricorde divine, ils appartiennent à l'Eglise que le Christ a fondée et que dirigent les successeurs de Pierre et des autres apôtres, entre les mains desquels demeurent entières et vivantes les institutions et la doctrine de la communauté apostolique primitive, patrimoine de vérité et de sainteté à jamais durable dans leur Eglise [3]. Aussi les fidèles ne sauraient-ils imaginer que l'Eglise du Christ soit simplement un ensemble – divisé certes, mais conservant encore quelque unité – d'Eglises et de communautés ecclésiales; et ils ne sauraient être en droit de tenir que cette Eglise ne subsiste plus nulle part aujourd'hui en sorte qu'il ne faudrait voir en elle qu'une fin à rechercher par toutes les Eglises et communautés.»

Ce texte est accompagné, dans l'*Osservatore romano* du 6 juillet 1973, d'une *Observation* rédigée en italien, dont voici la conclusion: «Les catholiques ne seront jamais trop reconnaissants à Dieu de la grâce qu'il leur a faite d'appartenir à cette Eglise. Il est vrai que la plénitude unique qu'ils lui reconnaissent *ne permet pas un irénisme facile; elle impose plutôt un œcuménisme en profondeur*. Ils ne peuvent pas se dispenser de témoigner de la plénitude possédée et gardée par leur Eglise, mais ils doivent le faire avec humilité, parce qu'il s'agit d'un pur don de Dieu; et leur dialogue doit s'inspirer complètement du désir de voir Jésus-Christ régner toujours davantage en eux-mêmes et dans leurs frères chrétiens» [4].

Dans la perspective de la Constitution *Lumen gentium* la descente du Verbe au moment de l'Incarnation et la descente de son Esprit au moment de Pentecôte sont, nous l'avons dit, les deux fondements suprêmes de l'Eglise. Ces deux descentes ou missions sont inextricablement liées entre elles, mais elles se succèdent dans le temps. D'où deux étapes dans la formation même de l'Eglise.

3. La première étape de la communication de la vie divine à l'Eglise. Le contact visible de Jésus

La première étape de la communication de la vie divine à l'Eglise est celle du contact visible de Jésus. Elle dure jusqu'à l'Ascension.

Dès que le Verbe se fait chair, c'est par son amour et le dessein de son amour que dérivent toutes les grâces de salut que «Dieu, qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité» (1 Tim., 2, 4) répand sur le monde. «La connaissance toute aimante dont le divin

[1] *Ibid.*, nº 6–8.
[2] *Ibid.*, nº1.
[3] PAUL VI, Encyclique *Ecclesiam suam*, AAS, 1964, p. 629.
[4] Cf. *Doc. cath.*, du 7 octobre 1973, p. 837.

Sauveur nous a poursuivis dès le premier instant de son Incarnation dépasse en intensité toutes les sollicitudes de l'esprit humain: par la vision bienheureuse dont il jouissait déjà, à peine conçu dans le sein de la Mère de Dieu, il a constamment et perpétuellement présents à son esprit tous les membres de son corps mystique, et il les enveloppe de son amour salutaire» [1]. «Notre Sauveur, constitué déjà Tête de toute la famille humaine dès le sein de la Vierge» [2] commence de faire sentir son influence vivificatrice jusque dans les régions les plus éloignées de la terre, mais il ne l'exercera pleinement que progressivement. Les mystères du Royaume ne peuvent s'insérer que peu à peu dans la trame de l'histoire humaine. Il y aura un ordre à observer. C'est dans le petit peuple préparé dès les temps d'Abraham et de Moïse que tout doit commencer. C'est en Israël que Jésus apparaîtra. C'est là que son brûlant amour de sauver le monde entier va se condenser suprêmement, qu'il va par son contact visible rassembler son Eglise autour de lui avant de l'envoyer à toutes les nations et à tous les âges. Il n'est envoyé lui-même qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt. 15, 24).

Son humanité est l'organe de sa Personne divine, l'instrument conjoint à sa Personne divine: comme notre main et notre corps tout entier sont en chacun de nous l'instrument conjoint à notre personne. C'est par elle qu'il agit.

Il fonde l'Eglise, il la forme en la protégeant, en l'entourant de sa puissance et de sa lumière, en la portant en quelque sorte en lui, à la manière dont l'enfant se forme et s'organise dans le sein de sa mère.

Il lui donne sa structure, sa structure définitive d'Eglise pérégrinante dans le temps. Elle ne pourra subsister que rassemblée sous le corps apostolique. Après toute une nuit passée dans la montagne à prier Dieu, «le jour venu, il appela ses disciples et en choisit douze auxquels il donna le nom d'apôtres» (Luc, 6, 12–13). Ils auront mission d'*évangéliser* en son nom: « Qui vous écoute m'écoute, qui vous rejette me rejette et qui me rejette rejette Celui qui m'a envoyé» (Luc, 10, 16); ils auront pouvoir de lier et de délier sur la terre ce qui sera tenu comme lié et délié au ciel (Mt. 18, 18). Parmi eux, l'un sera la pierre sur laquelle sera bâtie l'Eglise, et le clavigère du Royaume des cieux (Mt. 16, 17–18), le pasteur de toutes les brebis de Jésus (Jean, 21, 15–17).

Le sacrifice de lui-même que Jésus a inauguré au soir de la *Cène* et achevé sur la Croix, ils auront mission de le rendre présent au cours des temps, jusqu'à ce qu'il revienne (Mt. 26, 26–27; Luc, 22, 19–20). En son nom, ils auront pouvoir de remettre ou de retenir les péchés des hommes (Jean, 20,21)

Cette structure, disposée par le Christ avant son départ, demeurera d'abord comme en sommeil et cachée dans sa lumière. Viendra pour elle le temps de s'éveiller et de prendre son envol sur le monde. «Les onze disciples se rendirent en Galilée, à la montagne où Jésus leur avait donné rendez-vous.. Venant à eux, Jésus leur dit: Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la

[1] Pie XII, Encyclique *Mystici corporis*, 29 juin 1943, *Acta Apost. Sedis*, 1943, p. 230.
[2] *Ibid.*, p. 206.

terre: Allez donc, évangélisez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, leur apprenant à observer tout ce que je vous ai prescrit. Et voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du temps» (Mt. 28, 18–20).

Tant que Jésus est visible, ce qui paraît – et comment en serait-il autrement? – c'est moins la sacramentalité de l'Eglise encore en formation, que la sacramentalité de la Personne même du Verbe descendue parmi nous.

Une autre descente, une autre mission visible, annoncée par Jésus (Jean 14, 16; 15, 26; 16, 7), celle de son Esprit saint, sera requise pour que soit pleinement manifestée la propre sacramentalité qu'il a voulue pour son Eglise.

4. La deuxième étape de la communication de la vie divine à l'Eglise
Le double contact sacramentel magistériel et cultuel de Jésus [1]

1. Qu'adviendra-t-il au moment de l'Ascension quand la nuée de gloire vient envelopper l'humanité du Christ pour l'entraîner vers le Père: «Père, glorifie-moi de la gloire que j'avais auprès de toi avant que le monde fût» (Jean, 17, 5)?

Certes, ni l'amour ni la sollicitude du Christ pour son Eglise ne sauraient en rien s'altérer. Mais une séparation complètement imprévisible va déchirer l'âme des disciples: «Maintenant, je vais à Celui qui m'a envoyé... Et parce que je vous ai dit cela, la tristesse a rempli votre cœur» (Jean, 16, 5–6). Le contact visible de Jésus ne sera désormais plus possible pour nous. Les grâces de contact privilégiées nécessaires pour faire apparaître l'Eglise et la conserver dans l'existence vont-elles donc lui être retirées? Mais comment serait-ce possible? Ici plus que jamais «les dons de Dieu sont sans repentance». Les dons que le Christ pour la fonder communiquait à l'Eglise par son contact visible, il continuera pour la maintenir jusqu'à la fin de son pèlerinage de les lui communiquer par le contact des *instruments* qu'il a lui-même ici-bas disposés à cet effet lors de son séjour parmi nous. Il s'agit de la double mission apostolique d'*annoncer* l'Evangile au monde et de lui *communiquer* les grâces et les pardons du Christ. Cette double mission apostolique touche à la structure visible de l'Eglise. Elle se présente comme moyen du salut surnaturel. Elle mérite dès lors le nom de *sacrement* Et l'on parlera déjà à ce niveau du *caractère sacramentel apostolique* propre à l'Eglise. La seconde étape de la vie de l'Eglise pérégrinante se définira comme étant son passage du contact *visible* de Jésus au contact *sacramentel* de Jésus.

[1] A savoir le contact du Christ en gloire considéré ici sous le double voile du pouvoir *magistériel* d'annoncer l'Evangile et du pouvoir *cultuel* de recevoir ou dispenser les sacrements.

Il y a le temps où l'humanité du Verbe est visible: «Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie... voilà ce que nous vous annonçons» (1 Jean, 1, 1–3). Et il y a le temps où l'humanité du Verbe, cachée dans la gloire insoutenable du ciel, s'adjoint pour agir au milieu de nous un instrument disposé par elle ici-bas à cet effet.

Dans le contact sacramentel du Christ en gloire avec son Eglise pérégrinante, le rôle de l'instrument interposé est de transmettre sans altération la motion reçue du Christ: «Qui vous écoute m'écoute...» (Luc, 10, 16); Pierre baptise, Paul baptise, mais par eux «c'est Jésus qui baptise dans l'Esprit saint» (Jean, 1, 33). Entre l'agent principal et l'effet produit, il y a sans doute interposition ou médiation d'un sujet, à savoir de l'instrument (*mediatio suppositi*), mais immédiation de l'énergie transmise (*immediatio virtutis*). La lune est portée par la terre portée par le soleil, mais le poids intégral de la lune repose sur le soleil. Disons qu'il y a transparence dans la transmission.

Est-il question d'instrument conjoint et d'instrument séparé, on dira que la main de l'artiste est instrument *conjoint* à sa personne, et que le crayon avec lequel il dessine est instrument *séparé* de sa personne: voilà pour le registre de l'*être*. Mais selon le registre de l'*agir* l'instrument dit «séparé» est en intime «continuité» avec celui qui en use.

Ajoutons que l'instrument séparé peut être de soi et par nature, ou bien *inanimé:* le crayon de l'artiste; ou bien *animé,* par exemple, au niveau de la sensibilité le chien de berger; et au niveau de l'intelligence et de la liberté, le serviteur fidèle de l'Evangile.

2. L'instrument laissé à l'Eglise et par lequel le Christ en gloire entend désormais rassembler et sauver l'humanité consiste, disons-nous, dans le double pouvoir apostolique de lui *annoncer* la vérité de l'Evangile et de lui *communiquer* les pardons de Dieu.

Ce double pouvoir appartient à la *structure visible* de l'Eglise pérégrinante. Il lui est essentiel. Elle ne saurait subsister sans lui. Elle lui doit sa miraculeuse constance à travers les péripéties de l'histoire et les forces de désagrégation qui la menacent de tous côtés [1].

Elle lui doit davantage encore. Sous la motion souveraine du Christ qui les a fondés, les deux pouvoirs apostoliques *opèrent le contact sacramentel,* ils deviennent l'instrument par lequel les dons privilégiés du Ciel affluent

[1] Pascal a souligné à plusieurs reprises le caractère surprenant de cette perpétuité: «On a vu naître tant de schismes et d'hérésies, renverser tant d'Etats, tant de changements en toutes choses; et cette Eglise, qui adore Celui qui a toujours été adoré, a subsisté sans interruption. Et ce qui est admirable, incomparable et tout à fait divin, c'est que cette religion, qui a toujours duré, a toujours été combattue. Mille fois elle a été à la veille d'une destruction universelle; et toutes les fois qu'elle a été en cet état, Dieu l'a relevée par des coups extraordinaires de sa puissance. C'est ce qui est étonnant, et qu'elle s'est maintenue sans fléchir ni ployer sous la volonté des tyrans». *Pensées,* éd. Brunschvicg, nº 613.

secrètement à l'intérieur même de l'Eglise comme une double fontaine jaillissante pour redéborder sur elle, l'inonder, et faire d'elle au milieu d'un peuple de pécheurs, *in multitudine operantium iniquitatem*, l'Epouse «glorieuse, sans tache, ni ride ni rien de pareil, mais sainte et immaculée» (Ephés., 5, 27).

Telle est l'Eglise objet de notre *foi* que nous confessons dans le Credo, mais aussi portant en elle les *signes* visibles de son élection: «L'Eglise, rappelle le premier Concile du Vatican, en raison de sa sainteté, de son unité catholique, de sa constance invaincue, est elle-même un grand et perpétuel motif de crédibilité et une preuve irréfragable de sa mission divine» [1].

Au titre suprême de sa *sainteté* elle mérite le nom de *sacrement universel de salut* pour tout le genre humain.

5. La Pentecôte

«Quand viendra le Paraclet que je vous enverrai d'auprès du Père, l'Esprit de vérité qui procède du Père, il me rendra témoignage. Et vous aussi vous témoignerez parce que vous êtes avec moi depuis le commencement» (Jean, 15, 26–27). Toute la mise en œuvre du dispositif apostolique laissé par le Christ à son Eglise se fera par la descente sur elle de l'Esprit qui procède de lui. L'événement de Pentecôte marque le moment décisif où l'Eglise, formée par le Christ mais demeurée cachée dans sa lumière, fait, à l'instar de l'enfant qui naît, sa première respiration autonome.

C'est l'Esprit même, qui remplissait son âme de l'onction messianique que le Christ envoie à son Eglise, avec mission de faire déborder sur elle la surabondance de cette onction. Ce n'est pas une autre grâce, une autre vie que la grâce et la vie même du Christ qui, à la Pentecôte de Vézelay, descendant du Christ en gloire et passant par ses mains stigmatisées, tombent sur les Apôtres pour les missionner jusqu'aux confins du monde.

Il n'avait été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt. 15, 24). Il envoie ses onze disciples évangéliser et baptiser toutes les nations et jusqu'à la fin des siècles. Ils feront donc, en un sens, – à savoir extensivement, non certes intensivement! – des œuvres plus grandes que les siennes: «Celui qui croit en moi... fera lui aussi les œuvres que je fais. Il en fera même de plus grandes, parce que je vais au Père» (Jean, 14, 12).

6. Baptême d'eau et Baptême de feu

«Il vous baptisera dans l'Esprit saint et le feu» (Mt. 3, 11). Il y a pour chacun de nous un baptême d'eau par lequel nous devenons des enfants fragiles de l'Eglise indéfectible et immaculée. Et il y a pour l'Eglise elle-même un baptême de feu par lequel elle est invinciblement véridique et

[1] Session III, *Constit. De fide catholica*, ch. 3, Denz.-Schön., nº 3013. – Bâtie sur les fondements apostoliques, l'Eglise demeure sur terre le signe perpétuel de la sainteté de Dieu, *signum perpetuum sanctitatis* [*Dei*], *Missel romain*, 2e préface des Apôtres.

sainte. Ouvrons ici le commentaire du *Cantique des Cantiques* de Jacques Maritain:

«Le baptême de l'eau, qui lave du péché originel et de tout autre péché, est reçu par les membres de l'Eglise – ils sont nés pécheurs – et est pour chacun d'eux une nouvelle naissance. Et du bain nuptial de ce baptême qui les fait renaître, l'Eglise, communauté des *re-nés*, naît elle-même immaculée, absolument pure du péché originel comme de tout autre péché. C'est *pour rester ainsi immaculée tout au cours des âges*, et pour grandir constamment dans la charité, qu'il faut une spéciale confortation de grâce, reçue par elle à l'instant même qu'elle naît sans tache, et qui la fasse en chacun de ses actes triompher de la fragilité humaine.

«Disons donc que dans l'instant même où l'Eglise de la terre, – devenue un corps social visible aux yeux des hommes, et agissant parmi eux, parfaitement distincte de tout l'ordre temporel, – sort toute pure et immaculée des *eaux du baptême* reçu par ses membres, elle reçoit elle-même en tant que personne constituée d'en-haut, une spéciale confortation de grâce, un autre «baptême», le baptême *du feu et de l'Esprit*, que l'Epoux lui donne dès l'instant qu'elle surgit en personne devant lui. Le Christ donne ce baptême à l'Eglise de la terre afin qu'il la fasse triompher de la fragilité humaine en tout ce qu'elle-même elle dit et elle fait. Il le donne, non pour purifier, mais pour enflammer et tenir toujours pur» [1].

Au jour de Pentecôte, de cet Evénement inouï, corollaire de l'Incarnation, auquel la Sainte Trinité toute entière a pris part, l'Eglise du ciel et de la terre a été constituée surnaturellement *personne* au sens premier et plénier. Au même instant «le collège apostolique, recevant les langues de feu, a été fait au Cénacle et pour tous les siècles à venir la voix même et l'*instrument souverainement vital* de l'Eglise... Les Apôtres, eux, restaient des hommes pécheurs, devenus les piliers inébranlables de la foi et la lumière du monde, les habitacles du Saint-Esprit qui enflamme leur cœur, illumine leur esprit, les guide et les fortifie dans leur immense mission. Et par eux, le jour de la Pentecôte, la personne de l'Eglise a crié: C'est fait, me voilà présente, moi, l'Epouse du Christ, au ciel et sur la terre, *ecce adsum*...

«Pour l'Eglise de la terre... en indivisible unité avec l'Eglise du ciel, triomphant en tous ses actes de notre fragilité, elle restera ici-bas jusqu'à la fin des âges une immaculée, une indéfectiblement sainte tirée de la pauvre humanité, – la Bien-Aimée du Christ, l'Epouse bénie en marche vers l'égalité d'amour avec l'Epoux» [2].

7. Qu'est-ce qui, en chaque homme, fait face à la sainteté de l'Eglise?

Dire que l'Eglise du Christ, une, sainte, catholique et apostolique, objet de notre foi, est sacrement universel du salut, c'est dire équivalemment

[1] *Op. cit.*, p. 30.
[2] *Ibid.*, pp. 32–33.

que Dieu «qui veut que tous les hommes soient sauvés et viennent à la connaissance de la vérité» oriente secrètement vers elle dès le principe le cœur de chacun d'entre eux. Mystérieuse rencontre entre la sainteté de l'Eglise et le drame initial de chaque vie. C'est dans le tréfonds de chaque homme, sous toutes les latitudes, que l'Eglise découvre ce qu'elle a mission de sauver. Qu'est-ce qui en chaque homme fait face à la sainteté de l'Eglise? Grande question, que pose Jacques Maritain, et à laquelle il répond dans trois pages de son livre: *De l'Eglise du Christ*[1], qui resteront la plus pénétrante illustration de la déclaration du IIe Concile du Vatican sur l'Eglise sacrement universel du salut. Impossible de résumer ces pages, il faut donner tels quels ces quatre paragraphes:

«1. C'est un élément d'Eglise absolument foncier et universel qu'il nous faut découvrir. Où le chercher? A mon avis, dans *l'homme lui-même tel qu'il vient au monde.* Je pense que l'élément d'Eglise primitif et foncier, et qui existe partout sur la terre, c'est chaque personne humaine qui le porte en elle, selon que *par nature* elle aspire à connaître la Cause de l'être, ainsi qu'à un état d'heureux épanouissement de son être; et selon que, blessée dans sa nature par le péché d'Adam, – à tel point que dans son premier acte de liberté elle ne peut pas choisir le bien (et donc aimer naturellement par-dessus tout le Bien subsistant) sans la grâce *naturam sanans* –, elle a du même coup, si elle ne se *dérobe pas à la grâce* initialement donnée, une soif de Dieu qui est à la fois de nature et de grâce (de grâce, autrement dit «excédant toute nature créée»).

«Et elle a aussi, même si elle se *dérobe* à la grâce, un désir de *sauver son être* qui lui est consubstantiel, parce que son être est blessé (elle ne le sait pas, mais elle l'expérimente dès le sortir de l'enfance par la souffrance et le déchirement). C'est ce désir de sauver son être, et d'être aidé par tous les moyens qu'il faut pour cela, si inconnus qu'ils soient, qui, en acte dans le supra-conscient de l'esprit, fait de chaque homme un élément d'Eglise au sens propre du mot, et c'est par ce désir, – *voto non re* (j'aimerais mieux dire «vraiment, mais en vertu seulement du désir, non de l'accomplissement») qu'en chacun de ceux auxquels la Bonne Nouvelle n'est pas parvenue, et du seul fait qu'ils sont hommes nés après la chute, toute l'Eglise est *virtuellement présente*, – virtuellement et invisiblement.

«2. Les philosophes nous disent que l'aimé est dans l'aimant, le désiré dans le désirant. Mais appliqué à la question qui nous occupe cette maxime prend un sens d'une portée et d'une profondeur exceptionnelles.

«D'une part, en effet, en ce qui concerne le *sujet* désirant, nous avons affaire à un désir enraciné dans l'être, donc incomparablement plus foncier que tous les désirs ordinaires qui peuvent passer dans l'âme. Tant qu'un homme existe, ce désir le travaille, conscient chez ceux d'entre nous qui ont le sens religieux, supra-conscient chez tous.

[1] Pages 211–213.

«D'autre part, et en ce qui concerne le *terme* du désir, il importe de distinguer deux cas bien différents. S'il s'agit de l'objet du désir pris seulement *en tant qu'objet* de celui-ci, c'est du désir lui-même qu'il tient son être dans l'âme du désirant; le désiré est dans le désirant, mais il n'y est qu'*idéalement*, tel, par exemple un voyage que j'ai envie de faire. Si au contraire ce qui est objet de désir est aussi, au su ou à l'insu du désirant, – *une chose possédant son existence propre* en dehors du sujet désirant, le désiré en question est alors un être réel dans le monde, qui par le désir est rendu *virtuellement* présent dans le désirant, et qui comme tel se trouve virtuellement et invisiblement immanent à sa vie.

«A supposer qu'une femme existe quelque part au monde qui soit pour tel homme donné l'unique parfaite compagne possible, pour ainsi dire faite pour lui sur mesure, cette femme, qu'il ne connaît pas, existe virtuellement en lui par le désir d'humaine complémentarité qui l'habite. Elle est mystérieusement immanente à sa vie. C'est elle qu'il aime à travers toutes les femmes qu'il pourra aimer. Et il se peut qu'un jour il la rencontre...

«3. Eh bien l'Eglise du Christ existe, elle est là, visible sur la terre, et souverainement réelle, avec tous les moyens de salut qu'elle apporte. Tel homme «né dans les forêts» ou dans quelque tribu primitive ne la connaît pas; mais par le désir de sauver son être, et de recevoir l'aide de tous les moyens qu'il faut pour cela, qui habite l'homme en question, cette Eglise réellement existante est toute entière *virtuellement* présente en lui, *virtuellement et invisiblement* immanente à sa vie.

«Elle l'attire sans qu'il le sache à sa réalité. Et en suivant le désir de sauver son être qui habite en lui, – autrement dit, le désir qu'il a d'elle sans la connaître, – il aura dans sa vie, fût-il pécheur, et dans les options qu'il fera, des occasions d'obéir à des inspirations qui viennent d'en haut, de mieux profiter de ce qu'il y a de bon dans sa famille religieuse s'il en a une, d'être guidé dans son chemin par les anges, et de s'ouvrir à la grâce de Dieu qui, d'une manière ou d'une autre est offerte à chacun, et dont nul n'est privé que par sa faute. (Et peut-être un jour rencontrera-t-il cette vraie Eglise, et il la reconnaîtra peut-être).

«Voilà comment je conçois que l'homme lui-même est l'Elément d'Eglise le plus foncier et le plus universel, en quelque région de la terre qu'il se trouve, et quelque secours complémentaire qu'il puisse recevoir d'une famille religieuse, chrétienne-dissidente ou non-chrétienne, en laquelle il soit né et ait été élevé.

«Tout être humain est ainsi, du fait même qu'il est homme venu au monde après la chute, en état de participer en quelque façon au sacrement universel de salut qu'est l'Eglise; il peut recevoir et est appelé à recevoir les effets du *signe et instrument universel de l'union avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain*. Il est déjà mystérieusement enfant de l'Eglise.

«4. Et voilà aussi comment je comprends, – mais à condition d'aller plus loin que la considération des diverses familles spirituelles, quand on met

en œuvre la notion d' «élément d'Eglise», – le texte théologique d'une admirable richesse de pensée qui a nourri mes réflexions de vieux philosophe tandis que je travaillais à la présente section...»

Telle est l'Eglise du Christ toute sainte que chacun est invité à reconnaître sous les haillons dont la recouvrent les péchés de ses enfants.

8. Qu'est-ce qui, dans l'Eglise sacrement de la vie divine communiquée, est pur signe sacramentel, réalité et signe, pure réalité sacramentelle?

Les anciens [1] voyaient, dans ce qui est externe, des signes de choses profondes, signes à leur tour des choses ultimes. L'univers du théologien se divisait ainsi en purs *signes,* en *choses-signes,* en pures *choses.*

Parlons maintenant de l'Eglise, objet de notre foi. Un premier regard ne nous livrera que le simple film de son comportement pérégrinal: voilà son enveloppe visible, ce qui en elle est *pur signe sacramentel.*

Un second regard atteint les réalités profondes cachées sous ces signes, à savoir les pouvoirs apostoliques déposés en elle par le Christ: le pouvoir royal magistériel et le pouvoir sacerdotal cultuel. Ce sont des réalités sacramentelles intermédiaires, elles sont *réalités et signes.*

Elles signifient la *réalité sacramentelle ultimement constitutive* de l'Eglise, à savoir l'onction messianique, la charité qui, étant sacramentelle et orientée, peut être pleinement christo-conformante et unir dans la communion au Christ tout son Corps mystique.

Telle est l'Eglise, sacrement de la *vie divine communiquée* par le Christ lieu suprême ici-bas de l'habitation de la Sainte Trinité. L'un des sept sacrements, l'eucharistie, est par excellence le sacrement de la consommation de cette union du Christ et de l'Eglise. Mais l'eucharistie, sacrement de l'unité de l'Eglise, fera davantage, elle apportera au milieu de nous la présence corporelle du Christ en croix et du Christ en gloire, à savoir le Sacrement de la *vie divine en Source.*

9. Conclusion

C'est dans le *privilège apostolique,* et dans la *sainteté* que l'Esprit du Christ fait par lui surabonder sur le monde, que nous est apparue la *sacramentalité propre à l'Eglise*

Le privilège apostolique comporte la double mission d'*annoncer* l'Evangile et de *communiquer* les grâces et les pardons du ciel: «Allez donc, *enseignez* toutes les nations, les *baptisant* au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit...»

[1] S. Augustin, *De doctrina christiana,* I, 2, auquel se réfère Pierre Lombard, *I Sent,* 1.

La seconde mission, celle de communiquer la vie divine au nom du Christ et des trois Personnes divines, est plus mystérieuse que la première.[1] Elle nous met en présence de sept drames liturgiques, les sept sacrements de la Loi Nouvelle. Le mot «sacrement» va prendre ici une signification particulière.

Et, notons-le tout de suite, sans les sacrements de la Loi nouvelle qui font affluer en elle la grâce christoconformante, sans la puissance centrale et rayonnante du Sacrifice de la Messe, jamais l'Eglise entière ne pourrait être ce qu'elle est: *le Sacrement universel du salut* de tout le genre humain.

III. LES SEPT SACREMENTS DE LA LOI NOUVELLE

Sacrement de la vie divine communiquée, l'Eglise naît de la surabondance de l'onction messianique que le Christ maintenant dans sa gloire, répand sur elle au cours de son pèlerinage terrestre pour la rassembler dans la communion de son Esprit saint et faire d'elle le lieu d'habitation de la Trinité. C'est au titre suprême de sa *sainteté* qu'à l'égard de tout homme blessé par le péché originel et sollicité par la grâce divine l'Eglise est une mystérieuse Patrie et mérite au sens le plus intime et le plus étendu d'être reconnue comme le sacrement universel du salut.

1. Un sacerdoce royal, une nation sainte

Une telle plénitude de sainteté nous apparaît, selon l'Ecriture, comme porteuse d'une double dignité d'une double puissance, la puissance royale et la puissance sacerdotale «Vous êtes un sacerdoce royal, une nation sainte» (1 Pierre, 2, 9); le Christ «a fait de nous un royaume, des prêtres pour Dieu son Père» (Apoc. 1, 6). L'origine de ce *double privilège de la sainteté chrétienne* est à chercher dans le fait que le Christ, à qui tout pouvoir a été donné au ciel et sur la terre, la communique à son Eglise par l'instrumentalité des deux pouvoirs apostoliques, des deux charismes institutionnels qu'il a déposés en elle: D'une part le charisme *royal,* magistériel, prophétique d'enseigner infailliblement la Bonne Nouvelle, confié à Pierre et aux Apôtres et à leurs successeurs: A eux de discerner, d'encourager, d'approuver en dernière instance les rayons de vérité que l'Esprit du Christ suscite constamment dans son Corps mystique par les inspirations de la prophétie

[1] Sur cette première mission, on peut voir, par exemple, *Le message révélé, sa transmission, son développement, ses dépendances,* Paris, Desclée de Brouwer, 1963.

privée [1]. Et d'autre part le charisme *sacerdotal,* cultuel, sacramentel, assurant la continuation et l'exercice valide jusqu'à la fin des temps du culte de la Loi nouvelle inauguré par le sacrifice de la Croix et l'institution des sept sacrements. Ces deux dignités, ces deux institutions ou missions charismatiques sont essentielles à l'existence de l'Eglise du temps présent; mais la seconde est plus mystérieuse encore que la première, et c'est elle qui va continuer de retenir notre attention.

2. Les trois caractères sacramentels du Baptême, de la Confirmation, de l'Ordre sont des participations au sacerdoce du Christ

C'est de par l'onction messianique – de par la «grâce capitale» – qui remplit son humanité pour redéborder sur son Corps mystique que le Christ est constitué Grand Prêtre en vue d'inaugurer le culte de la Loi nouvelle. Il ne s'agit nullement ici de quelque désignation d'ordre juridique, mais d'une consécration divine d'ordre ontologique: Dieu l'a «salué du titre de Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech» (Hébr., 5, 10); «Il est devenu pour l'éternité Grand Prêtre selon l'ordre de Melchisédech» (Hébr., 6, 20). Ceux qu'il appellera sous sa mouvance à continuer dans le Corps mystique le culte fondé par lui et qui participeront ainsi selon leur manière à sa mission cultuelle sacerdotale devront être à leur tour ontologiquement des consacrés. Trois des sacrements de la Loi nouvelle, le Baptême, la Confirmation, l'Ordre leur communiqueront une empreinte du Christ, un «caractère» ou pouvoir cultuel [2]. «Tout fidèle, écrit saint Thomas, est ordonné

[1] Pour la *période apostolique,* ce sont les apôtres, éclairés par la double lumière prophétique de révélation (*apocalypsis*) et d'inspiration (*theopneustia*) qui transmettent à l'Eglise primitive le dépôt de la foi, à savoir l'Ecriture et la Tradition orale créant le milieu de lumière où l'Ecriture peut apparaître et prendre son vrai sens. La transmission qui va de Jésus et des apôtres à l'Eglise primitive est verticale. Pour la *période postapostolique,* les successeurs de Pierre et des apôtres, éclairés par la lumière prophétique d'une *assistance* soit absolue soit prudentielle, transmettent fidèlement, d'âge en âge, le dépôt primitif en développant ses richesses. La transmission qui va de l'Eglise primitive à celle des âges ultérieurs est horizontale. Cf. *Le message révélé,* Paris, 1964, p. 39.

[2] Le caractère, étant une consécration, ne peut être reçu que par voie sacramentelle: «*Character nunquam imprimitur nisi per sacramentum*», S. THOMAS, III, qu. 64, a. 8, ad 2. – On a déjà dévié de la profonde doctrine traditionnelle, quand on écrit avec Héribert MÜHLEN, *L'Esprit dans l'Eglise,* Paris 1969, t. II, p. 242, que, de même que les effets du baptême d'eau sont d'une certaine manière anticipés dans le désir du baptême, ainsi pourrait-on dire que «les effets spirituels du sacrement de l'Ordre sont anticipés – chez les ministres protestants – par la délégation à la proclamation de la Parole conférée *d'une manière ou d'une autre*». Le désir du baptême, inspiré par la charité théologale, anticipe l'effet spirituel du baptême, à savoir la *grâce rédemptrice,* pour autant que depuis la chute elle est nécessaire à tous les hommes pour être sauvés, mais non pour autant qu'elle est sacramentelle et pleinement christoconformante; mais il n'anticipe d'aucune manière l'effet spirituel du baptême qui est le *caractère,* à savoir le pouvoir apostolique d'exercer validement le culte de la Loi nouvelle inauguré par le Christ. Et ce qui vaut du caractère baptismal vaut du caractère sacerdotal de l'Ordre.

à recevoir lui-même, ou à transmettre aux autres, les richesses du culte divin. Mais le rit tout entier de la religion chrétienne dérive du sacerdoce du Christ, auquel les fidèles sont configurés par les caractères sacramentels; ceux-ci n'étant autre chose que des *participations du Sacerdoce du Christ, dérivées du Christ lui-même* ».[1]

L'Eglise, Corps mystique du Christ, est fondamentalement un peuple sacerdotal, un peuple de prêtres, où, sous la perpétuelle dépendance du «sacerdoce immuable» du Christ, «toujours vivant pour intercéder en faveur de ceux qui par lui s'approchent de Dieu» (Hébr. 7, 25), se célébrera jusqu'à la fin des temps la grande Liturgie sacrificielle et sacramentelle de la Loi nouvelle. Les participants de cette Liturgie, qui en assurent la validité, sont les fidèles marqués par les trois consécrations successives, ordonnées entre elles, interdépendantes, du Baptême, de la Confirmation, de l'Ordre [2]. Les deux premières représentent le «sacerdoce commun» des fidèles; la troisième, à qui depuis le dernier Concile on a réservé par antonomase le nom de «sacerdoce ministériel [3]», est *hiérarchique, c'est-à-dire conférée à quelques-uns pour le service et le bien de la communauté tout entière.*

Le Baptême est le sacrement de l'initiation chrétienne et de l'incorporation au Christ. Il confère aux baptisés un caractère, une consécration fondamentale qui les rend aptes à recevoir validement les autres sacrements de la Loi nouvelle, et sans laquelle cette réception resterait inefficace, quelles que puissent être les bonnes dispositions et intentions du sujet. En cette *réceptivité,* en cette puissance d'accueil à l'égard de tout l'exercice du culte chrétien réside l'aspect essentiel du caractère baptismal. Elle trouve pourtant à se manifester et à s'exprimer au dehors par deux *activités* cultuelles. Le baptisé en effet, a le pouvoir de *coopérer liturgiquement au sacrifice de la messe,* où Jésus ne cesse d'offrir le monde à son Père céleste; il peut être, à la messe, non seulement un spectateur et un assistant, mais un acteur et un participant: on en trouverait un signe par exemple dans la forme collective des prières qui l'unissent au célébrant, ou encore dans l'ancien usage de renvoyer les catéchumènes avant l'offertoire. En outre, le *mariage* que les baptisés contractent entre eux et dont ils sont les propres ministres est, du fait même de leur baptême, un mariage chrétien et sacramentel. Par le caractère sacramentel du baptême, les fidèles sont initialement connaturalisés avec le Christ en vue de l'actualisation, jusqu'à la fin des temps, de sa haute mission sacerdotale: déjà ils sont «membres de la religion chré-

[1] III, qu. 63, a. 3.

[2] «Tous les sacrements, en un sens, font participer au sacerdoce du Christ puisqu'ils en dispensent *quelques fruits;* tous cependant ne donnent pas *le pouvoir de faire ou de recevoir ce qui a trait au culte dont le Christ est prêtre,* mais *ceux-là* seuls qui impriment dans l'âme un caractère», S. THOMAS, III, qu. 63, a. 6, ad 1.

[3] A parler proprement les *trois* caractères sacramentels sont ministériels, étant dans la dépendance du Christ qui en use instrumentalement et donc ministériellement. Mais ils sont *inégalement* ministériels. Cf. S. THOMAS, III, qu. 63, a. 2.

tienne [1]». La consécration cultuelle qu'ils ont reçue est indélébile. Les sacrements qui confèrent un caractère ne sont pas réitérables [2]. Le chrétien qui a renié la foi de son baptême ne peut effacer la marque de son baptême; elle est en lui le dernier témoin de son appartenance au Christ et de sa dignité chrétienne, une possibilité secrète de renaître à la lumière.

Une seconde consécration est appelée par la consécration baptismale. Elle est signalée à deux reprises dans les Actes des Apôtres: Pierre et Jean sont envoyés à des baptisés pour leur imposer les mains (8, 17); Paul, ayant baptisé quelques disciples, leur impose les mains (19, 1–7). Dans les deux cas l'Esprit saint est donné en vue de tâches nouvelles. La consécration par l'imposition des mains *confirme* la consécration baptismale en la développant à la manière dont une plante en croissant confirme sa racine. Elle sacre le baptisé en lui confiant la mission cultuelle de confesser la foi dans la bataille spirituelle que le monde livre à l'Eglise. Il est mandaté pour continuer le *témoignage public, extérieur, liturgique* proclamé solennellement devant Pilate: «Je ne suis né et ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la Vérité» (Jean, 18, 37) et qui depuis Pentecôte ne s'éteindra plus.

La troisième consécration est conférée par le sacrement de l'Ordre. Ce que Jésus fait à la dernière Cène, à savoir changer le pain et le vin en son corps et en son sang pour que les fidèles puissent s'unir au Sacrifice rédempteur non seulement par la foi et la charité mais par communion et par manducation de la victime, il veut qu'en mémoire de Lui *cela même,* sous son initiative souveraine, *soit fait par ses ministres* jusqu'à ce qu'il revienne à la Parousie. Célébrer l'Eucharistie, qui est en même temps le sacrifice de la loi nouvelle et le sacrement du corps et du sang du Sauveur, rendre corporellement présent au milieu de nous le Verbe incarné lui-même, telle est la *première* et la plus haute mission du sacerdoce chrétien. Sa *seconde mission* concernera non plus le corps individuel du Christ, mais son corps social ou mystique: elle sera d'amener le peuple de Dieu jusqu'à l'Eucharistie. A cette fin, le pouvoir est concédé au sacerdoce chrétien de purifier les âmes soit du péché par le sacrement de pénitence (Jean, 20, 21–23) soit des restes du péché par le sacrement d'extrême-onction (Jacques, 5, 14). Les *prêtres* sont ministres ordinaires du baptême solennel, et ils peuvent être ministres extraordinaires de la confirmation. Les *évêques,* en qui seuls réside la plénitude du sacerdoce chrétien, ont pouvoir de le transmettre par l'imposition des mains, et leur consécration les désigne pour être, en communion avec le Souverain pontife, les dépositaires du pouvoir magisté-

[1] CAJETAN, *in* III, qu. 69, a. 10, nº IV.

[2] Le «problème historique» des re-baptisations et des ré-ordinations nous met en fait en présence de baptêmes et d'ordinations qu'on estimait – à tort ou à raison – nulles et invalides et que l'on entendait maintenant conférer.

riel. Quant au *diaconat,* si on le définit par son acte principal, ainsi que le fait saint Thomas, il apparaît comme un pouvoir de préparer, de près ou de loin, le sacrifice eucharistique [1].

«Le Christ ne s'est pas désigné lui-même pour être grand-prêtre, mais il a été désigné par Celui qui a dit: Tu es mon Fils, c'est Moi aujourd'hui qui t'ai engendré» (Hébr., 5, 5). Jésus est et restera prêtre au sens où personne jamais ne sera prêtre. Ceux qu'on appelle aujourd'hui de ce nom ne sont que les véhicules de son irremplaçable sacerdoce, les dispensateurs de sa rédemption, le lieu de passage où il a voulu qu'elle descendît au peuple. Le pouvoir d'ordre est dans les prêtres de la loi nouvelle une qualité permanente qui n'est point par elle seule active, mais qui, à la manière d'un instrument, a besoin de recevoir à chaque fois du Christ la vertu qui l'actualisera, l'appliquera à produire son effet. C'est la Puissance divine qui utilise le pouvoir d'ordre; ce n'est certes pas, on va jusqu'à nous l'imputer [2], le pouvoir d'ordre qui «utiliserait» et se «soumettrait» la puissance divine! Pour consacrer le sacrifice eucharistique où le Christ désire nous associer à l'Offrande de sa croix sanglante, et pour conférer les sacrements de la grâce, les prêtres, en raison du pouvoir d'ordre qui est en eux, sont, dans la main du Christ qui agit du haut des cieux, un peu ce que serait dans la main de l'artiste, un instrument accordé, un peu ce que serait dans la main de l'écrivain, une plume prête à l'usage, déjà trempée d'encre, et appelant en quelque sorte la très libre motion de l'écrivain. Le pouvoir d'ordre est par rapport au pouvoir sacerdotal du Christ un pouvoir *constamment et complètement subordonné,* un pouvoir *purement instrumental ou ministériel* [3].

Ainsi, pareil à ce parfum qui descend de la tête d'Aaron jusqu'aux dernières franges de son vêtement, le sacerdoce du Christ se répand par degrés dans toute l'Eglise, chez les clercs et les laïques. Les uns et les autres,

[1] Les Réformateurs ont innové en voyant dans l'ordination non pas un sacrement conférant un pouvoir cultuel, une consécration, mais une simple désignation par l'Eglise des ministres, lesquels pouvaient à volonté redevenir laïques. Face à cette rupture, le Concile de Trente rappelle la doctrine constante de l'Eglise. L'ordre est un sacrement qui imprime dans l'âme un caractère indélébile empêchant sa réitération *Denz-Schön.,* nº 1609. Il n'est point donné à tous, nº 853 et 1710. C'est le pouvoir de consacrer le vrai corps et le vrai sang du Seigneur, et de remettre ou de retenir les péchés, nº 1771, afin que ne s'éteigne pas dans le monde le sacerdoce du Christ, nº 1740. Ce pouvoir, étant un pouvoir ministériel, nº 1612, peut être exercé validement même par un ministre indigne, nº 1710. Il réside dans l'âme comme une marque indélébile, en sorte qu'un homme, une fois prêtre, ne peut plus redevenir laïque, nº 1609.

[2] Dans une conférence faite en 1922, Karl BARTH va même jusqu'à déclarer par deux fois, avec la plus profonde conviction, que selon les catholiques le prêtre est *creator creatoris! Parole de Dieu et parole humaine,* Paris, 1933, pp. 139 et 154.

[3] *Eglise du Verbe incarné,* I, p. 113.

en exerçant le pouvoir sacerdotal qu'ils détiennent, sont cause efficiente ministérielle du culte chrétien [1].

3. Les sept sacrements de la Loi nouvelle sont des points d'application privilégiés de la grâce rédemptrice

La grande Liturgie cultuelle de la Loi nouvelle consiste essentiellement dans la mise en œuvre des sept sacrements déposés par le Christ dans son Eglise. Les participants de cette Liturgie sont tous, à des degrés divers, des consacrés. Cette consécration est l'effet des trois sacrements du baptême, de la confirmation, de l'ordre. Mais elle n'est pas leur effet unique ni même leur effet principal. Elle est ordonnée immédiatement à assurer pour le temps présent, la *validité du culte* de la Loi nouvelle. C'est une consécration *préalable;* elle prépare, elle annonce, elle appelle, elle provoque, une consécration plus haute et plus mystérieuse. L'effet principal des sept sacrements de la Loi nouvelle est de communiquer aux hommes en plénitude la *sainteté de la grâce rédemptrice* qui les ordonne immédiatement à la *fruition de la gloire* céleste [1]. Ces deux consécrations, l'une immédiatement cultuelle, l'autre immédiatement sanctifiante semblent souvent bloquées dans la richesse des premiers documents chrétiens [2].

[1] Inclusion donc du «sacerdoce» des chrétiens dans le sacerdoce enveloppant et toujours agissant du Christ! C'est l'inclusion de la «succession apostolique» tout entière dans la pensée du Christ que saint IGNACE D'ANTIOCHE manifeste dans sa *Lettre aux Ephésiens*, III, 2: «Jésus-Christ, notre vie inséparable, est la *gnômè* du Père – la pensée du Père, le propos du Père –, comme aussi les évêques, établis jusqu'aux extrémités de la terre, sont dans la pensée de Jésus-Christ». Citant récemment ce texte, le Père M.-J. LE GUILLOU commente: «Vous voyez le mouvement, un mouvement d'*inclusion:* il y a Jésus-Christ qui est dans la pensée du Père, dans la gnômè du Père – à la fois la pensée et la décision, enfin dans le propos de Dieu –, comme les évêques établis jusqu'aux extrémités de la terre sont dans la pensée de Jésus-Christ. Vous voyez la structuration qui se fait spontanément: Ignace voit la propre activité des évêques prise à l'intérieur de Jésus-Christ, à l'intérireur de l'apostolicité: ils sont pris dedans, ils sont inclus dedans.» Conférence sur *Le statut eschatologique de la succession apostolique*, 24 janvier 1974, p. 13.

[1] Cf. S. THOMAS, III, qu. 63, a.3.

[2] Par exemple dans les beaux textes de saint Paul. «Celui qui nous affermit avec vous dans le Christ et qui nous a donné l'onction, c'est Dieu; c'est lui qui nous a aussi *marqués de son sceau* et a mis dans nos cœurs les arrhes de l'Esprit Saint» (2 Cor. 1,22). L'épître aux Colossiens, 2, 19, nous exhorte à nous attacher «à la Tête, dont le Corps tout entier reçoit nourriture et cohésion par les *articulations et ligaments* pour réaliser sa croissance en Dieu» (cf. Ephés., 6,16). «C'est en lui [le Christ] que vous aussi, après avoir entendu la Parole de vérité, la Bonne Nouvelle de votre salut, et y avoir cru, vous avez été *marqués d'un sceau* par l'Esprit de la Promesse, cet Esprit saint qui constitue les arrhes de notre héritage» (Ephés., 1, 13–14). Cf. Apocalypse, 7,3: «Ne faites point de mal à la terre ni à la mer ni aux arbres jusqu'à ce que nous ayons *marqué d'un sceau* les serviteurs de notre Dieu».

Entrons un instant dans le mouvement du dessein rédempteur où nous voyons le mystère de l'Incarnation s'achever dans celui de la sacramentalité. Quand est venue «la plénitude du temps» qu'a-t-il fallu pour que le monde fût sauvé? Il a fallu que «le Fils unique qui est dans le sein du Père» «naisse d'une femme», qu'il demeure parmi nous, et que par le contact de sa présence corporelle et de sa Passion sanglante dans un point du temps et de l'espace, il puisse faire déborder autour de lui sur son Eglise la surabondance d'une grâce messianique capable de dissiper la nuit du péché en illuminant les cœurs. «Ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nos mains ont touché du Verbe de vie..., nous vous l'annonçons afin que vous soyez en communion avec nous» (1 Jean, 1, 1–3). Sans ce toucher et cet influx de vie, jamais l'Eglise n'aurait pu *apparaître.*

Et sans ce même toucher et ce même influx de vie, jamais l'Eglise ne pourrait *subsister.* La pureté et la sainteté que le Christ exige de son Epouse est trop sublime, et laissés à nous seuls nous sommes trop vulnérables, trop fragiles, trop inconstants pour résister longtemps à l'«Esprit du monde». C'est pourquoi le Sauveur avant de rejoindre la gloire qu'il détenait «avant que le monde fût», a disposé ici-bas les sept sacrements, les sept actions liturgiques dont il userait comme d'un instrument pour nous toucher corporellement et nous communiquer l'influx de la vie.

Les sacrements sont le prolongement dans le temps et dans l'espace des gestes corporels inouïs par lesquels le Christ pardonnait les péchés et guérissait les plaies des cœurs. Il y a parenté entre le Christ laissant transparaître en lui la sainteté divine et nous la communiquant, et les sacrements signifiant la grâce divine qu'ils nous transmettent: purification par l'eau du baptême, onction spirituelle par l'huile sainte, etc. Aussi les sacrements sont-ils constamment référés à la Passion et à la Résurrection du Sauveur: ils sont des signes, des rappels où est *commémorée* la Passion cause de notre salut, *désignée* la grâce effet en nous de la Passion, *annoncée et promise* la gloire future [1]».

Dieu seul est Auteur de la grâce, laquelle est en nous une participation de la nature divine (2 Pierre, 1, 4). Mais il peut nous la communiquer médiatement «usant soit de l'humanité du Christ comme d'un instrument *conjoint* à sa personne, soit du sacrement comme d'un instrument *séparé:* en sorte que la vertu par laquelle nous sommes sauvés (*virtus salutifera*) dérive de la divinité du Christ à travers son humanité dans les sacrements eux-mêmes... Il est manifeste que les sacrements de l'Eglise tiennent expressément leur vertu de la Passion du Christ, et cette vertu nous touche, *quodam modo nobis copulatur,* chaque fois que nous recevons un sacrement. En signe de quoi, du côté du Christ pendu à la Croix, sortirent l'eau et le sang, signifiant les deux principaux sacrements, le baptême et l'eucharis-

[2] S. Thomas, III, qu. 60, a. 3. – Cf. l'antienne du Magnificat aux secondes vêpres de la Fête du Corps du Christ: «O sacrum convivium in quo Christus sumitur: recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur».

tie [1]». Telle est l'Eglise, nouvelle Eve, naissant du nouvel Adam. Elle surgit au point d'application des sept sacrements de la Loi nouvelle.

4. Le drame liturgique sacramentel:

a) Sa composante humaine

Les sept rites déposés par le Christ dans son Eglise sont le nœud d'un drame liturgique où se rencontrent l'humain et le divin, la terre et le ciel. Il convient d'examiner de plus près chacun des moments, chacune des composantes de ce drame unique: la composante humaine, la composante rituelle, la composante divine.

La première des composantes du drame sacramentel est la personne humaine à qui est destiné le sacrement. Qu'elle le sache ou non, elle est d'une part solidaire de la tragédie où s'est brisée l'harmonie primitive de l'ordre de la création [2], et elle est d'autre part invitée à entrer dans l'ordre «plus admirable» de la rédemption par la croix du Christ, où pourtant les souffrances et les peines de la vie n'ont pas été éliminées, mais où elles peuvent être mystérieusement illuminées. A cette personne, il est demandé de s'approcher du sacrement avec toutes les dispositions de son cœur et de son esprit [3]. C'est à une descente en elle des richesses de l'onction messianique du Christ qu'elle doit se préparer.

b) La composante rituelle

1. Le nœud où se rencontrent l'humain et le divin, la terre et le ciel, est le rite sacramentel. Il constitue lui-même un tout, un drame, une action. Cette action, une fois accomplie, sera l'instrument dont le Christ dans sa toute puissance s'emparera pour communiquer à son Eglise la plénitude de la grâce christoconformante. L'action rituelle, c'est à l'Eglise qu'il est demandé par le Christ de l'accomplir: pour autant et dans cette limite, à savoir dans l'ordre de la condition sine qua non, il sera vrai de dire que *l'Eglise fait les sacrements;* mais dans l'ordre décisif de l'efficience, ce sont, sous la motion souveraine du Christ, *les sacrements qui font l'Eglise,* et sans eux, l'Eglise ne pourrait pas être ce qu'elle est: «le sacrement universel du salut.»

[1] S. THOMAS, qu. 62, a. 5: *Les sacrements de la Loi nouvelle tiennent-ils leur vertu de la Passion du Christ?*

[2] Dans l'état d'innocence, il n'y avait de place ni pour l'incarnation et les humiliations du Christ, ni pour le recours au remède sacramentel. Toute la lumière de la connaissance et de la grâce descendait du ciel dans le sommet de l'esprit de l'homme pour régir les parties inférieures de son âme et son corps. Il n'avait pas à recevoir de secours spirituel par la médiation des choses visibles. S. THOMAS, III, qu. 61, a. 2.

[3] Du petit enfant qu'on baptise et qui n'a point péché personnellement, on ne saurait exiger de préparation actuelle.

Il faut voir dans les rites sacramentels une merveilleuse condescendance de la Miséricorde divine à l'égard de notre condition humaine. Ils sont simples et proches de nous. Il sont faits d'une réalité visible et d'une parole humaine, écho de celle du Christ. Ils ressemblent d'une part au Christ, Parole incarnée, dont ils procèdent, et d'autre part à l'homme, esprit et corps, auquel ils se proposent [1]. Leur fin est de signifier concrètement l'effet spirituel qui va se produire: la purification par l'eau, l'onction spirituelle par l'huile, l'union d'assimilation par le pain et le vin, etc.

2. Dans la mise en œuvre du rite sacramentel le ministre qualifié intervient au nom de l'Eglise [2]. Son rôle est celui d'un «instrument animé», doué d'intelligence et de liberté. C'est lui qui coordonne les éléments du rite et qui en précise ultimement la signification. Deux choses vont lui être demandées, à des titres différents: l'une concerne l'intention de son acte, l'autre la sainteté de sa vie.

Tout d'abord, ce qui est exigé de lui, c'est d'avoir le dessein, *l'intention* de poser l'acte sacramentel voulu par le Christ et son Eglise [3], sans quoi tout le rite serait frappé d'invalidité. Cette intention fondamentale, pourvu qu'elle n'ait pas été révoquée, est réelle, authentique, et donc valide, même quand elle demeure dans le ministre à l'état seulement habituel ou virtuel [4]. Il est évidemment souhaitable qu'elle soit ravivée par le ministre et rendue actuelle, à chaque fois qu'il lui est demandé de conférer un sacrement. Mais, alors même qu'il n'échapperait pas aux distractions et serait vaincu par la fatigue ou la fragilité humaine, jamais ne manquera la présence de l'Eglise à laquelle il se réfère et au nom de laquelle il agit. A supposer, pense saint Thomas, qu'un acte sacramentel, par exemple le baptême d'un petit enfant, nous ait laissés dans l'incertitude quant à l'existence de l'intention suffisante du ministre, on devra conclure que rien n'a manqué à la perfection du sacrement, puisque les paroles prononcées exprimaient

[1] Une grande piété se dégage de la question 60, où saint THOMAS décrit la nature des sacrements de la Loi nouvelle. Il y voit un témoignage de la tendresse de Dieu à l'égard de sa créature humaine qui lui est doublement chère: en raison de sa condition difficile qui fait d'elle un horizon entre deux mondes, et en raison de la blessure qu'elle porte depuis le premier péché. Les raisons de la convenance de l'Incarnation et de la nécessité des sacrements apportées par le saint docteur sont semblables: «Dès lors que l'homme, détourné de Dieu, se trouvait immergé dans les réalités corporelles, il convenait que Dieu, se faisant chair, lui présentât le salut sous le voile même des choses corporelles. D'où le texte de saint Augustin: *Le Verbe s'est fait chair: La chair t'avait obnubilé, la chair te guérit, car le Christ est venu pour extirper de la chair les vices de la chair*». La raison donnée ici pour éclaircir le pourquoi de l'Incarnation, III, qu. 1, a. 3, ad 1, est reprise plus loin pour éclairer la nécessité du salut par les sacrements, III, qu. 61, a. 1.

[2] Dans le *mariage*, les époux baptisés sont eux-mêmes les ministres du sacrement. En cas de nécessité, toute personne peut *baptiser*. Pour conférer les *cinq autres* sacrements, le ministre est qualifié par la consécration de l'ordre.

[3] «Ut scilicet intendat facere quod facit Christus et Ecclesia», S. THOMAS, III, qu. 64, a. 8, ad 1.

[4] *Ibid.*, ad 3.

l'intention de l'Eglise, et puisque le ministre agissait *in persona totius Ecclesiae* [1]. Une question, que nous allons retrouver, reste ici posée: que veut dire «agir au nom même de l'Eglise»?

Les sacrements voulus par le Christ sont des *choses saintes* et le ministre qui s'en approche doit veiller à la sainteté de sa vie. Il y aurait une suprême disconvenance entre la fonction qui lui est confiée et son état intérieur de péché et de séparation d'avec Dieu. Mais la souillure de sa vie laisse intact un rite validement accompli au nom du Christ et dont sa toute-puissance se saisira comme d'un instrument pour conférer au monde la grâce pleinement christoconformante. Ici valent les comparaisons souvent citées de saint Augustin et reprises par saint Thomas: qu'importe, si l'eau passe, que la conduite soit d'argent ou de plomb [2]? Le baptême que les Donatistes avaient emporté avec eux en se déchirant d'avec l'Eglise, et qu'ils continuaient de conférer, restait valide malgré leur schisme et devait être reconnu par l'Eglise. Sur le texte: «Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est Lui qui baptise dans l'Esprit saint» (Jean, 1, 33), saint Augustin écrit: «D'innombrables ministres auraient à baptiser, les uns justes les autres non-justes, mais la sainteté du baptême vient de Celui seul sur qui est descendue la Colombe. Pierre baptise, Paul baptise, Judas baptise; mais chaque fois, c'est Lui qui baptise [3].» Saint Thomas pose ici une question aujourd'hui plus que jamais angoissante. Que penser d'un ministre qualifié, disons d'un prêtre, qui a vu peu à peu s'effondrer dans son cœur tout le contenu de sa *foi catholique* et qui cependant, pour rester honnête par rapport à ses engagements extérieurs, continue d'exercer son ministère? Il consacre l'eucharistie, confère les sacrements de pénitence et d'extrême-onction. Il sait très bien ce que l'Eglise enseigne quant à l'efficace de ces sacrements; il ne le croit plus; néanmoins il entend faire ce que veut l'Eglise. Un tel ministère est-il valide? Oui, dit saint Thomas, et il en donne cette grande raison que «le ministre du sacrement agit *in persona totius Ecclesiae,* dont la *foi* supplée ce qui manque à la *foi* du ministre [4]». Quel sens donner à cette parole: «*la foi de l'Eglise supplée à ce qui manque à la foi du ministre*»? Une seule réponse est possible. Tout le ministère de ce prêtre infortuné est en porte à faux. Ce ministère est le résidu d'un naufrage. Il flotte comme une épave dans un cœur dévasté. Alors l'Eglise le prend sur elle pour l'insérer dans le contexte de sa propre *foi,* de sa propre lumière et de sa brûlante charité.

3. Revenons au problème de l'*intention* du ministre: elle est requise pour constituer validement les sacrements, pour poser la condition «sine qua non» de leur validité. Il s'agit, on le voit, d'une intervention qui, par rapport

[1] III, qu. 64, a.8, ad 2.

[2] III, qu. 64, a. 5. – Le sacrement, *du fait même qu'il est validement appliqué, – ex opere operato,* – est efficace indépendamment des dispositions de sainteté du ministre. C'est là un premier sens de l'expression «*ex opere operato*».

[3] *In Joannem,* traité VI, nº 7.

[4] III, qu. 64, a. 9, ad 2.

à la puissance sanctificatrice du Christ laquelle traversera le sacrement, reste purement latérale. C'est dans cette ligne latérale du conditionnement qu'il est demandé au ministre d'agir. Il agira au nom de l'Eglise entière, *in persona totius Ecclesiae*. Que veut dire ici cette expression? L'intervention de l'Eglise est-elle une simple fiction juridique? Il faudrait oublier *ce qu'est* l'Eglise pour le penser. Qu'est-elle donc? Elle est l'Eglise du ciel et de la terre, la Personne multitudinaire mais indivisiblement unifiée, déjà en partie touchant au but dans la clarté de la gloire avec la Vierge, les anges et les saints, et encore en partie cheminant dans la nuit de la foi, mais toute entière engagée dans l'œuvre de la rédemption du monde. Elle est l'Epouse attentive à chaque application des rites prescrits par l'Epoux qui a promis d'en faire les instruments de ses miséricordes privilégières. Si l'intention du ministre n'est présente en lui qu'à l'état habituel ou virtuel, elle viendra l'élever et l'actualiser invisiblement. Elle agira à la façon d'un maître invisible qui poserait sa main sur la main de l'apprenti dessinateur pour lui communiquer sa sûreté et sa direction [1].

e) La composante divine

C'est le moment où la toute-puissance divine va se saisir du rite sacramentel posé par l'Eglise et ses ministres pour *conférer* au sujet qui demande le sacrement la grâce même *signifiée* par le rite sacramentel: celle de la naissance spirituelle dans le baptême, de l'onction spirituelle dans la confirmation et le sacrement des malades, du pardon des péchés dans la pénitence, de la participation au sacrifice du Sauveur dans l'eucharistie, etc. Les sacrements de la Loi nouvelle ne sont pas seulement «signes pratiques» d'une grâce qui va être donnée [2], ils sont davantage, ils sont «causes instrumentales» de la grâce qu'ils donnent.

[1] «Quand un prêtre ou un laïc confère le baptême à quelqu'un, c'est la personne de l'Eglise tout entière qui lui confère le baptême par l'instrumentalité de ce prêtre ou de ce laïc. Quand un prêtre donne l'absolution à un pénitent, c'est la personne de l'Eglise qui lui donne l'absolution par l'instrumentalité de ce prêtre. Il en va de même pour tous les autres sacrements. Et quand un prêtre offre le sacrifice de la messe, c'est la personne de l'Eglise qui offre le sacrifice de la messe par l'instrumentalité de ce prêtre. Je me rappelle ici que la personne de l'Eglise est une seule et même personne en son état de gloire et en son état de pèlerinage terrestre: c'est l'Eglise de la terre qui offre le sacrifice de la messe; mais puisqu'elle est la même personne au ciel et sur la terre, on peut dire que par l'Eglise de la terre et l'instrumentalité de son prêtre l'Eglise du ciel aussi offre ce sacrifice, *porté à l'autel de Dieu tout-puissant par les mains de son saint Ange* (Canon romain de la messe). Car c'est aussi, et avant tout, le Christ qui l'offre par l'instrumentalité du prêtre et par celle de l'Eglise.» Jacques MARITAIN, *De l'Eglise du Christ. La personne de l'Eglise et son personnel*, Paris, 1970, p. 245.

[2] Certains, remarque saint THOMAS, estiment que les sacrements ne causent la grâce que *par manière de concomitance*. Ils ne pensent pas qu'il y ait dans le sacrement une vertu opérant l'effet du sacrement; seule la vertu divine, juxtaposée au sacrement (*co-assistens*), opérerait l'effet sacramentel. Mais si l'on tient que le sacrement est *cause instrumentale* de la grâce, il faut tenir en conséquence qu'il y a dans le sacrement

Arrêtons-nous un peu – il en vaut la peine – à ce mystère de la causalité instrumentale. Il remplit l'ordre de la nature et de la culture. Il est resplendissant dans le domaine de l'art. Supposons Michel-Ange dessinant un visage de la Vierge. Sa main est instrument joint à sa personne, le crayon est instrument séparé. Il ne fait que des traits, mais ces traits sont intelligents. La beauté spirituelle de l'œuvre n'apparaîtra qu'au terme, quand elle sera effectuée, réalisée sur la feuille blanche. Mais il faut bien convenir que, d'une manière mystérieuse, à l'état de devenir et de fluence, elle aura successivement passé tout entière dans le crayon, elle aura été réellement, physiquement, tout entière contenue dans le mouvement intelligent du crayon. Est-ce là de la magie? Alors disons oui à cette bienheureuse magie! Mais c'est chose plus profonde que la magie [1]. C'est, dans le domaine de l'art et de la culture, une réalisation particulière de la loi de l'assomption, de la transfiguration, de la spiritualisation de l'inférieur par le supérieur, de la matière par l'esprit.

une vertu instrumentale capable de produire l'effet sacramentel, III, qu. 62, a. 4.

La première position, écartée par saint Thomas, procède radicalement d'une *interprétation nominaliste et foncièrement défaillante* du mystère ontologique du Verbe fait chair. L'humanité du Christ qu'on juxtapose en quelque sorte à sa divinité ne peut dès lors être l'organe de sa divinité ni pour opérer les miracles ni pour communiquer la grâce et les pardons de Dieu. Mais l'Evangile même nous dit que Jésus avait conscience de la vertu qui sortait de lui (Marc, 5,30).

Seule la seconde position est conforme à l'Evangile du Verbe fait chair. La puissance divine envahit la chair et l'humanité du Christ, elle la rend vivificatrice et divinisatrice, elle la glorifie lors de la Transfiguration et de la Résurrection.

Qu'on le veuille ou non, il faut opter ici entre ou bien le spiritualisme de la *transfiguration* de l'humain par le divin, du visible par l'invisible, ou bien le spiritualisme de la *séparation* de l'humain d'avec le divin, du visible d'avec l'invisible. D'une part l'*herméneutique ontologique du mystère chrétien*, d'autre part les *herméneutiques foisonnantes de la gnose nominaliste*. Et l'on connaît le texte fameux de Luther: «Christ a deux natures. En quoi est-ce que cela me regarde?... Croire en Christ cela ne veut pas dire que Christ est une personne qui est homme et Dieu, ce qui ne sert de rien à personne; cela signifie que cette personne est Christ, c'est-à-dire que pour nous il est sorti de Dieu et venu dans le monde: c'est de cet office qu'il tient son nom». Cf. *Nova et Vetera*, 1967, p. 166.

[1] La *magie*, à proprement parler, consistera dans une identification du signe et du signifié: «Le mouvement vers le signe ou l'image, dit saint Thomas après Aristote, est identiquement le mouvement vers l'objet lui-même: Le signe est ainsi quelque chose de très étonnant, dont la routine de la culture nous empêche seule de nous émerveiller. Et cette merveilleuse fonction de contenir l'objet, – pour l'esprit, – d'avoir présente en lui la chose elle-même, il l'exerce à plein pour le primitif. Les mots ne sont pas anémiques ni décolorés, ils regorgent de vie, – de leur vie de signes, – pour le primitif. Mais cela-même est un piège pour son imagination... La présence de connaissance de signifié dans le signe devient pour lui une présence de réalité, une interchangeabilité physique... On pensera que les symboles nous font entrer au cœur des choses pour agir physiquement sur elles et nous les soumettre physiquement... Le mythe, dès là qu'il fait connaître l'origine des choses, *rappelle* à celles-ci leur origine pour les amener à agir, il leur *signifie* leur origine et tout à la fois leur destination et leur office efficient...» Jacques MARITAIN, *Signe et symbole*, dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Paris, Desclée De Brouwer, 1939, pp. 97 et 111; Nouvelle édition avec une Annexe sur *Le langage et la théorie du signe*, Alsatia, 1956, pp. 87 et 98.

Qu'est devenue, sur le plan du Royaume qui est dans ce monde mais qui n'est pas de ce monde, la loi de la transfiguration du visible par l'invisible? Le fleuve d'amour qui part de la Trinité, le Fils de Dieu qui est dans le sein du Père nous l'apporte par le contact de son humanité et, caché maintenant dans la gloire, ayant décidé de continuer de nous toucher, il envoie ses disciples à toutes les nations pour les baptiser dans l'eau au nom des trois Personnes divines. Entre la sainteté insoutenable de Dieu et la profonde misère de notre condition, Jésus interpose la médiation d'un double contact: celui de son cœur et de sa nature humaine, et celui du rite sacramentel déposé par lui dans son Eglise pérégrinante (*médiation* dans la ligne de l'*être*). Mais cette médiation est non seulement la «condition», elle est l'«instrument» par lequel nous est communiqué, dans toute sa force et dans toute sa pureté, un rayon privilégié de la Charité divine et christoconformante (*immédiation* dans la ligne de l'*agir*). Un peu d'eau versée sur le front d'un enfant fait descendre en lui quelque chose de la sainteté même de Dieu: «Vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ» (Gal., 3, 27). «D'où vient à l'eau une telle vertu que, touchant le corps elle purifie le cœur, *quae tanta vis aquae ut corpus tangat et cor abluat?* demande saint Augustin. Et saint Thomas [1] répond par un mot de saint Bède: «Le Seigneur, par le toucher de sa chair très pure, a conféré aux eaux le pouvoir de régénérer [2].» Le spiritualisme du Royaume est le spiritualisme du Verbe fait chair et de la sacramentalité.

C'est la puissance – voire la violence – de l'amour du Christ qui descend à ma rencontre dans la liturgie simple et sereine des sacrements de la Loi nouvelle. C'est lui qui secrètement m'a préparé par son invitation: «Voici que je me tiens à la porte et que je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre la porte, j'entrerai chez lui...» (Apoc., 3, 20). Je viens comme un pauvre. Je me suis incliné sous l'eau du baptême et l'onction de la confirmation, je mendie le pardon du Christ à la grille d'un confessionnal, en tremblant je m'approcherai de son eucharistie, je lui tendrai mes deux mains pour l'extrême-onction: ces dispositions du sujet sont requises indubitablement sous peine d'invalidité. Et c'est alors que le Christ, comme il s'est servi d'un peu de boue pour éclairer l'aveugle de Siloé (Jean, 8, 9), s'empare du rite sacramentel pour, en nous touchant, nous illuminer le cœur de sa grâce pleinement christoconformante.

Dire, avec le concile de Trente [3], que les sacrements de la Loi nouvelle *contiennent* et *confèrent* la grâce à ceux qui n'y opposent pas d'obstacle, ce

[1] III, qu. 62, a. 4, *sed contra*.

[2] Cette idée apparaît déjà chez saint IGNACE D'ANTIOCHE: «Notre Dieu, Jésus-Christ... est né et a été baptisé pour purifier l'eau par sa passion», *Aux Ephésiens*, 18,2, Sources chrétiennes, nº 10, p. 65.

[3] La septième session du Concile de Trente, 3 mars 1547, rappelle en 13 canons la doctrine concernant les sacrements en général. Voici deux d'entre eux:

«can. 6. Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle ne contiennent pas la grâce qu'ils signifient, ou qu'ils ne confèrent pas cette grâce à ceux qui n'y mettent pas obstacle..., qu'il soit anathème.»

n'est pas leur attribuer une efficience *juxtaposée,* mais *subordonnée* à celle de Dieu et de son bon plaisir. Quand le Sauveur enseigne que sans renaître de l'eau et de l'Esprit, on n'entre pas dans le royaume de Dieu (Jean, 3, 5), il ne juxtapose sûrement pas l'efficience de l'eau et celle de l'Esprit, il subordonne l'une et l'autre, comme la cause instrumentale à la cause principale. Et c'est sans rien abdiquer de sa dignité de Cause première que Dieu peut laisser à ses ministres la libre initiative de baptiser. Prétendre qu'en donnant à des êtres qui, à chaque instant de leur durée, ne peuvent subsister que par lui, la liberté d'agir ou de ne pas agir, Dieu s'est, une fois pour toutes, démis à leur égard de sa dignité de Cause première et asservi à leur caprice, Pascal répond simplement que «cela est absurde [1]».

Et dire, avec le concile de Trente, que les sacrements de la Loi nouvelle agissent *ex opere operato,* cela signifie, selon la théologie catholique, qu'ils agissent: 1. non certes *indépendamment,* mais au contraire *dépendamment* des dispositions du sujet, dispositions qui seront simplement négatives dans le petit enfant, mais qui devront être positives chez l'adulte; 2. ni seulement *à la mesure* (*juxta*), mais au contraire *par-delà* (*ultra*) ces dispositions, et en raison de l'efficience surabondante du Sauveur; 3. *conformément* néanmoins et *proportionnellement* à ces dispositions, en sorte que, à la ressemblance de la pécheresse à qui il est d'autant plus pardonné qu'elle a plus aimé (Luc, 7, 47), celui qui vient avec deux reçoit quatre, et celui qui vient avec trois reçoit six [2]. N'est-il pas écrit, en effet, qu'à celui qui a, on donnera, et qu'à celui qui n'a pas, on ôtera même ce qu'il croit avoir (Luc, 8, 18)?

«can. 8. Si quelqu'un dit que ces sacrements de la Loi nouvelle ne confèrent pas la grâce en vertu de l'acte sacramentel accompli. *ex opere operato*..., qu'il soit anathème.» *Denz-Schön.*, nos 1606 et 1608.

La formule de condamnation est prise de saint Paul: «Si quelqu'un vous annonce un autre évangile, différent de celui que vous avez reçu, qu'il soit anathème» (Gal. 1,9).» Elle suppose un refus conscient et coupable. Aujourd'hui, pour ne rien préjuger, à la place de «qu'il soit anathème», lisons: «il est hors de la profession de foi catholique».

[1] «Pourquoi Dieu a établi la prière. 1. Pour communiquer à ses créatures la dignité de la causalité... Mais, pour se conserver la prééminence, il donne la prière à qui il lui plaît. Objection: Mais on croira qu'on tient la prière de soi. Cela est absurde...» Pascal. édit. Brunschvicg, no 513.

[2] «Causalitas ex opere operato non excludit opus operantis ut dispositionem ad gratiam, sed excludit opus operantis ut principium a quo habeat vim suam, cum illam habeat *ex meritis Christi*... Sacramenta conferunt gratiam ex opere operato, quia tenent se ex parte *virtutis Christi* conferentis gratiam subjecto disposito. Et etiam quia conferunt *ultra* propriam dispositionem, *conformiter* tamen et *proportionaliter* ad ipsam, sed non sine illa.» Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, III, qu. 62; disp. 24, a. 6, no 29; edit. Vivès, t. XI, p. 152.

Dire que les sacrements de la Loi nouvelle sont efficaces *ex opere operato,* à savoir du fait même qu'ils sont validement appliqués peut s'entendre: 1o par rapport au *ministre qui* les confère: ils sont efficaces indépendamment des dispositions de sainteté du ministre; 2o par rapport au *sujet* qui les reçoit: ils sont efficaces non de par les seules dispositions du sujet, *ex opere operantis,* mais en conférant la grâce, en la faisant affluer du dehors, à qui n'y oppose pas d'obstacle. Cf. canon 12 et canon 8 du concile de Trente sur les sacrements, *Denz-Schön.*, no/ 1612 et 1608.

Toute cette grande doctrine est exprimée dans une vision de sainte Catherine de Sienne où des fidèles, qui s'approchaient de la Table sainte avec des cierges inégaux, en revenaient tous avec des lumières, mais inégales.

Le Christ qui est fidèle s'est lié par sa promesse aux sacrements, mais il n'y a pas deux personnes qui reçoivent identiquement la pénitence ou l'eucharistie ou le mariage ou l'extrême-onction.

5. Institution et nombre des sacrements

1. Instituer des sacrements, disposer dans son Eglise des moyens sensibles de toucher les hommes pour faire descendre dans le fond même de leur âme la lumière et la sainteté de la grâce, Dieu seul pouvait le faire. C'est en vertu de sa divinité que le Christ pouvait par son humanité pardonner les péchés – «Il blasphème! Qui peut remettre les péchés sinon Dieu seul?» (Marc, 2, 7) – et donner à son Eglise les sept sacrements.

L'instrument conjoint est toujours plus riche que l'instrument séparé, qui en particularise la vertu: la main de l'homme peut écrire, coudre, sculpter: sa motion n'est point altérée mais précisée quand elle se subordonne un instrument pris au dehors. Réalisée avec une plénitude de surabondance unique dans la nature humaine du Christ, organe de sa divinité, la grâce du Christ qui est Tête va s'épancher dans son Eglise pérégrinante, qui est son Corps mystique, pour l'entraîner tout entière à sa suite dans sa propre destinée mystérieuse de croix et de gloire, de kénose et d'exaltation. En passant par les sacrements la grâce christoconformante n'est point altérée, mais elle peut se préciser, se particulariser pour reproduire dans la vie du Corps mystique les grands traits de la vie passible du Christ et pour venir, dans les *temps forts* de nos vies de chrétiens, visiter et conforter chacun de nous personnellement.

2. Les temps forts de la vie chrétienne dans le Royaume, qui sont marqués par une visite et un toucher sacramentel du Christ, correspondent en quelque mesure aux temps forts de notre vie naturelle et temporelle, et l'on peut trouver ici une indication sur la manière d'énumérer les sacrements. A la naissance temporelle répond la régénération spirituelle du Baptême; à la croissance physique répond la confortation de la Confirmation; au mystère de l'assimilation par intussusception répond le mystère de l'Eucharistie; à la lutte contre la maladie et ses séquelles correspondent les remèdes au péché de la Pénitence et de l'Onction des malades; aux nécessités de la vie en société correspondent, pour la hiérarchie le sacrement de l'Ordre, et pour la perpétuation de la communion ecclésiale le Mariage élevé à la dignité de sacrement.

Ces sept sacrements, ordonnés à des finalités précises différentes, ne sont pas égaux entre eux [1], et chacun d'eux, en communiquant la grâce christo-

[1] Le 3e canon du Concile de Trente sur les sacrements, visant des erreurs alors répandues, porte: «Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont si égaux entre eux qu'à aucun point de vue l'un n'est plus digne que l'autre, a. s.», *Denz.-Schön.*, nº 1603.

conformante, lui confère une modalité propre. Le Baptême est le sacrement de la naissance et de l'initiation, l'Eucharistie le sacrement de la consommation et de la plénitude. La grâce du Baptême est la plus foncière; elle est à la racine de la tige, elle en contient virtuellement tout le développement. Elle n'est pas oisive lors de la réception des autres sacrements, mais excitée, explicitée, déployée. Elle est ordonnée comme à sa suprême efflo-raison, à la grâce de l'Eucharistie, plénitude et perfection de la charité et de l'unité du Corps mystique [1].

3. Quand on lit l'Ecriture, comme il se doit, dans la perspective du mystère de l'Incarnation, avec les yeux et la foi de l'Eglise missionnée à tous les peuples de tous les temps [2], comment n'y pas découvrir les sept sacrements de la Loi nouvelle?

Jésus entre dans le baptême de Jean comme le soleil entre dans le jour, non pour recevoir mais pour donner. La purification que le baptême de Jean ne pouvait que figurer, voici que l'eau touchée par Jésus et son Esprit saint l'apporte au monde. Le Baptême de la Loi nouvelle est «surimposé» au baptême de Jean, dont la mission est reconnue, honorée, mais aux deux sens du mot «accomplie». D'où dans les quatre évangiles la solennité du Baptême de Jésus (Mt. 3, 13–17; Marc 1, 9–11; Luc, 3, 21–22; Jean, 1, 31–34). Il y aura un peu après la grave parole à Nicodème: «En vérité, en vérité je te le dis, nul s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit ne peut entrer en le royaume de Dieu» (Jean, 3, 5). Et finalement la mission donnée aux disciples sur la montagne de Galilée: «Allez, enseignez toutes les nations, les baptisant au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit» (Mt., 28, 19).

Les paroles relatives à la promesse de l'Eucharistie où Jésus annonce que la vie éternelle sera donnée à ceux qui mangeront sa chair et boiront son sang, ont scandalisé par leur réalisme toute la synagogue de Caphar-

[1] S. THOMAS, qu. 65, a. 3; qu. 73, a. 3.

[2] La belle étude de Edw. D. O'CONNOR, C.S.C. *Charisme et Institution* parue dans la *NouvelleRevue Théologique*, 1974, nº 1, pp. 1–19, nous le rappelle avec force: «L'Eglise est compétente pour définir ses propres ministères et fonctions. Une des *illusions les plus répandues* qui se trahissent de nos jours dans les discussions à ce sujet consiste à penser que nous ne pouvons arriver à aucune certitude quant à la nature du sacerdoce (comme d'ailleurs des autres sacrements) avant que les problèmes *historiques* posés par leur origine aient reçu une solution satisfaisante. Une telle position nous condamnerait à une incertitude et à une indécision perpétuelles concernant les fonctions les plus essentielles de la vie chrétienne. La vérité est tout autre: nous pouvons parvenir à une certitude plus grande au sujet de l'*essence* de nombreuses réalités ecclésiales qu'en ce qui concerne l'*histoire* de leurs origines. Comme une semence qui devient un arbre, l'Eglise se définit elle-même par sa croissance, et des choses qui étaient confuses et relativement encore ambiguës au stade embryonnaire se sont clarifiées et déterminées au cours du développement de la vie concrète de l'Eglise, dans laquelle nous ne pouvons l'oublier, l'Esprit-Saint joue un rôle constant. Cela ne signifie pas que tout ce qui a surgi dans l'Eglise au cours des temps est sacré et irréformable. Il est indispensable que s'y exercent une fonction critique et une action réformatrice. Tout ce que nous désirions souligner ici, c'est que, si le théologien peut recevoir de l'*histoire* de précieux enseignements et d'utiles mises en garde, il ne saurait y trouver des critères décisifs. La certitude nous vient de la lumière de la révélation telle que l'a saisie le peuple de Dieu, c'est-à-dire de l'enseignement de l'Eglise.»

naüm, et détaché de lui «beaucoup de ses disciples» (Jan, 6, 52–59). Ce sont les mêmes paroles pourtant qui seront reprises solennellement lors de l'institution du sacrement: «Prenez, mangez, ceci est mon corps... Buvez-en tous, car ceci est mon sang» (Mt., 26, 26–28).

Et quand Jésus donne commandement à ses disciples de faire ce qu'il vient de faire, à savoir de changer le pain en son Corps et le vin en son Sang, c'est le sacrement de l'Ordre qu'il institue.

Au soir de Pâques, quand Jésus survient, toutes portes étant closes, au milieu des disciples et qu'il souffle sur eux en disant: «Recevez l'Esprit saint: Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis; ceux à qui vous les retiendrez, ils leur seront retenus (Jean, 20, 22–23), c'est un pouvoir de remettre les péchés commis après le baptême et s'exerçant par voie de jugement qu'il leur confère; et tel est bien le sacrement de Pénitence [1].

Ainsi, pour quatre des sacrements de la Loi nouvelle, nous reconnaissons dans l'Evangile les circonstances de leur institution par le Sauveur. Pour les trois autres sacrements, l'Ecriture nous montrera leur mise en acte par les apôtres. Il en est ainsi pour la Confirmation. A deux reprises dans les Actes des Apôtres (8, 14–17; 19, 1–7) il est question d'une imposition des mains faite par un apôtre à des fidèles déjà baptisés pour leur conférer l'Esprit saint, et suivie d'effet charismatiques. Le sacrement de l'Onction des malades a son origine dans l'onction que les Douze, envoyés en mission par Jésus, pratiquaient non certes comme médecins, mais comme thaumaturges: «Ils oignaient d'huile beaucoup de malades et les guérissaient» (Marc, 6, 13). Il est recommandé aux fidèles et mis en œuvre, «promulgué», par saint Jacques, 5, 14–15, qui en décrit le rite avec précision. Le Mariage est rétabli solennellement par Jésus dans sa dignité originelle d'union indissoluble (Luc, 16, 19; Marc, 10, 2–12, Matthieu, 19, 3–12). Dans le grand texte de saint Paul aux Ephésiens, 5, 22–33) «le symbole remémoratif de l'union du Christ et de l'Eglise, appliqué par l'apôtre à l'union des époux dans l'état de mariage, implique l'efficacité du sacrement par rapport à la production d'une grâce qui sanctifie, rend saint et immaculé [2]».

4. Les sept sacrements de la Loi nouvelle sont présents à l'Eglise dès son début. Ils ont été inscrits immédiatement par le Christ dans sa constitution. *Elle ne l'ignore pas. Elle le sait mystérieusement, – dans la profondeur supraconsciente de son être et de son esprit –, d'une connaissance vitale, instinctive, préconceptuelle, d'une certitude de foi divine, absolue, inébranlable,* jamais trahie par elle-même dans son cœur, quels qu'aient pu être au cours des âges les tâtonnements: hésitations ou fluctuations de certains de ses enfants. Certitude qui lui permettra, quand viendra le temps où la vérité, demandera à être conceptualisée et promulguée, non pas à proprement parler de la *connaître,* mais de la *reconnaître* sienne, et qui lui fera

[1] Cf. Concile de Trente, Session XIV, canon 3, *Denz-Schön.*, nº 1703.
[2] A. MICHEL, *Sacrements,* dans Dict. de Théologie cath., t. XIV, col. 498.

dire en toute spontanéité et vérité – comme elle le fait à chaque nouvelle définition dogmatique – que ce qui est ainsi proclamé, elle l'a toujours cru, *Ecclesia semper credidit* [1]. Les mystères de la Trinité, de l'Incarnation, de la Sacramentalité nous sont donnés dans la densité d'une lumière insoutenable. *Ils demandent à être vécus dans la nuit de la foi et de l'amour avant de s'expliciter.* Il faudra du temps, le choc des événements, l'expérience de la vie chrétienne, le déchirement souvent des hérésies, et par-dessus tout la lumière promise par Jésus à son Eglise, pour que le donné révélé peu à peu se dévoile, que ce qui était saisi et consenti dans le supraconscient de la foi puisse descendre dans le conscient et s'y traduire conceptuellement. Une telle «prise de conscience», une telle approche du mystère, aura pour unique fin non de porter sur lui une main sacrilège, mais de le dégager de ce qui l'entoure, de le protéger contre les interprétations corruptrices ou minimisantes, de le proposer surtout à notre adoration dans la virginale pureté de sa transcendance.

«L'Eglise a usé de ses sacrements bien avant d'en faire la théologie; elle a vécu son dogme sacramentaire avant de le formuler. La pratique sacramentelle a précédé de beaucoup le travail systématique et celui-ci n'a été qu'une expression parfaitement exacte de celle-là: *lex orandi, lex credendé* [2].» Le chemin sera long qui conduira à la grande synthèse médiévale, consacrée par le concile de Trente. Constamment présente à la pensée des Pères du deuxième concile du Vatican, elle est résumée dans la constitution dogmatique *Lumen gentium,* n. 7. «Le Fils de Dieu, dans la nature humaine qu'il

[1] Il est déjà vrai de dire qu'il y a plus de choses dans le cœur d'un homme que dans sa «philosophie».

[2] A. MICHEL, *Sacrements,* dans *Dict. de théol. cath.,* col. 541. – On peut suivre dans cet exposé *les étapes du développement historique de la doctrine sacramentelle. 1.* Sous les formules encore hésitantes par lesquelles les premiers auteurs latins ont fait la transposition de *mysterion* en *sacramentum,* le sacrement chrétien apparaît, appliqué aux rites mystérieux employés par l'Eglise dans l'initiation et la vie religieuse de ses membres, comme unissant en lui la double idée de *signe* et de *sanctification;* il est signe sacré parce qu'il symbolise une réalité sainte, et signe efficace parce qu'il produit lui-même la sanctification dans l'âme; il est «symbole efficace de sanctification»; cette notion s'exprime dans l'Ecriture plus particulièrement à propos du baptême et de l'Eucharistie (494–495). *2.* Elle s'affirme et s'étend à d'autres sacrements – confirmation, ordre, – dans la théologie grecque des III^e^ et IV^e^ siècles (503–507). *3.* Saint Augustin va faire progresser le concept de signe efficace en l'étudiant dans sa généralité et non plus seulement en fonction de tel sacrement. Dans son acception la plus restreinte, le sacrement augustinien est un signe sacré qui éveille l'idée d'une chose religieuse – à ce signe matériel est lié le don spirituel destiné à sanctifier l'homme – la cause efficiente liant au signe sensible le don d'une vertu spirituelle est la formule de bénédiction du ministre, *accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* – l'Instituteur des sacrements est le Christ. Telles sont les quatre idées essentielles à la définition de saint Augustin (519). *4.* C'est au XII^e^ siècle dans le livre IV des *Sentences* de Pierre Lombard, évêque de Paris, († 1160), que se trouve le premier traité des sacrements en général. Le caractère spécifique qui différencie le sacrement de tout autre signe, même sacré, c'est l'efficacité, *ita signum est gratiae Dei ut ipsius imaginem gerat et causa existat.* Les observances cérémonielles de l'ancienne Loi, parce qu'elles ne causaient pas la grâce, ne peuvent être appelées sacrements (530), qu'en tant que simples signes de la grâce, voir *infra,* p. 208.

s'est unie, a racheté l'homme en triomphant de la mort par sa mort et sa résurrection et il l'a transformé en une créature nouvelle (Gal. 6, 15; 2 Cor. 5, 17). En effet, en communiquant son Esprit à ses frères, il a fait d'eux, mystiquement, comme son Corps. Dans ce Corps, la vie du Christ se répand dans les croyants qui par les sacrements sont unis d'une façon mystérieuse mais réelle au Christ souffrant et glorifié. Par le Baptême, en effet, nous sommes rendus semblables au Christ: «*Car nous avons tous été baptisés en un seul Esprit pour former un seul Corps* (1 Cor., 12, 13). Par ce rite sacré est signifiée et réalisée l'union à la mort et à la résurrection du Christ: *Nous avons, en effet, été ensevelis par le Baptême en sa mort;* et si *nous sommes insérés dans la similitude de sa mort, nous le serons aussi dans celle de sa résurrection* (Rom. 6, 4–5). Participant réellement au Corps du Seigneur dans la fraction du Pain eucharistique, nous sommes élevés jusqu'à la communion avec lui et entre nous. *Puisqu'il n'y a qu'un seul Pain, à nous tous nous ne formons qu'un Corps, car tous nous avons part à ce Pain unique* (1 Cor., 10, 17). Nous devenons ainsi les membres de ce Corps, *et nous sommes, chacun pour sa part, membres les uns des autres* (Rom., 12, 6). «Le nº 11 de la même Constitution nous rappelle, dans une vue synthétique, comment les sept sacrements de la Loi nouvelle, énumérés selon l'ordre habituel, entrent en action au sein de la communauté organique sacerdotale des fidèles.

6. *La grâce sacramentelle*

1. *Vers une définition.* – La régénération intérieure, la vie de l'esprit, la pureté de cœur, en un mot la grâce sanctifiante, voilà l'effet principal des sacrements de la Loi nouvelle. Et sans doute, la toute-puissance sanctificatrice du Seigneur n'est pas liée aux sacrements (*potentia Dei sacramentis visibilibus non alligatur* [1]), elle les déborde de toutes parts et s'en va porter le don du Saint-Esprit à l'Orient et à l'Occident.

Il reste pourtant que les sacrements de la Loi nouvelle sont le moyen privilégié, disposé par le Christ pour communiquer au monde la plénitude de la grâce sanctifiante. En passant par eux, elle se revêt en quelque sorte de richesses singulières qui la feront nommer *grâce sacramentelle.* Elle acquiert la vertu de produire certains effets spéciaux caractéristiques de la vie chrétienne, *ordinatur sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana* [2]. Elle modèle l'Eglise à la ressemblance du Christ.

Va-t-on cependant, on l'a fait parfois [3], comparer la grâce divine, venant à nous par les sacrements, à la lumière blanche qui se colore et se diversifie en traversant un vitrail, ou à la source qui dans son parcours s'imprègne de vertus minérales? Ce ne sont là évidemment que des images. Les sacre-

[1] S. THOMAS, III, qu. 68, a. 2.
[2] III, qu. 62, a. 2.
[3] Par exemple Louis CHARDON, *La croix de Jésus,* reédit. 1937, p. 127.

ments, que pourraient-ils *ajouter* à la grâce? Au vrai, c'est la grâce qui, en se frayant un chemin à travers eux, diversifie et multiplie elle-même ses propres richesses.

On dira donc: la grâce sacramentelle est d'une manière précise *la grâce sanctifiante et christoconformante elle-même, en tant qu'affectée de la modalité signifiée et communiquée par chacun des sept sacrements.*

2. *Diversité des grâces sacramentelles* [1]. – «Ceux que d'avance il a discernés, Dieu les a prédestinés à être conformes à l'image de son Fils pour qu'il soit le premier né d'une multitude de frères.» (Rom., 8, 29). La conformité à la gloire du Christ présuppose la conformité à la Passion du Christ donnée diversement par les sacrements chrétiens.

Le *baptême* est le sacrement de l'initiation au mystère de la Passion du Christ: voilà sa modalité spécifique. La grâce qu'il communique est une participation de celle qui pour racheter et sauver le monde a poussé Jésus dans la Passion, la mort, la résurrection. Elle tend à produire en nous des effets analogues, à nous pousser dans la Passion, la mort, la résurrection de Jésus. Tout l'itinéraire qui réclame en nous la mort du vieil homme et la naissance de l'homme nouveau, est inscrit et précontenu dans la grâce du baptême. (Rom., 6, 3–8).

La grâce de la *confirmation* est apparentée à celle du Baptême et à celle de Pentecôte [2]. Elle vient déployer en nous l'initiale donation de l'Esprit faite au baptême (Actes, 8, 17; 19, 6). Elle nous confirme et nous fortifie, en vue principalement, et c'est là sa modalité spécifique, de nous permettre de confesser saintement la foi: non pas simplement à titre privé et spontané, mais au nom même de l'Eglise pour continuer dans le temps et dans l'espace, d'une manière cultuelle et liturgique, le témoignage public à la Vérité solennellement inauguré par Jésus devant Pilate. (Jean, 18, 37) et qui désormais ne doit plus cesser. «Le confirmé, dit saint Thomas, reçoit le pouvoir de confesser par ses paroles la foi du Christ publiquement et comme par mandat, *ex officio* [3]»: voilà le *caractère* de la confirmation. La *grâce* de la confirmation donnera de s'acquitter de cette mission en union intime avec la charité du Christ, «*ex sacramentali conjunctione ad Christum* [4]».

[1] Cf. *Théologie de l'Eglise*, pp. 204 et suiv.

[2] «Lorsque, baigné dans les eaux du Jourdain, et leur ayant communiqué les effluves de sa divinité, le Christ en fut remonté, le Saint-Esprit fit en personne irruption sur lui, le semblable se reposant sur le semblable. De même, remontés de la cuve aux saintes eaux, vous reçûtes la chrismation, la marque dont fut chrismé (oint) le Christ. Or cette chrismation est l'Esprit Saint [...]. De même que le Christ, après son baptême et l'irruption de l'Esprit Saint, s'en alla combattre son Adversaire, ainsi, vous autres, après le saint baptême et la chrismation mystérieuse, revêtus de la panoplie du Saint-Esprit, dressés face à la Puissance adverse, vous la combattez en disant: Je puis tout en celui qui me rend fort, le Christ.» *apud* Saint Cyrille de Jérusalem, *Troisième catéchèse mystagogique*, traduction J. Bouvet, Namur, 1962, pp. 466–468.

[3] III, qu. 72, a. 5, ad 2.

[4] Jean de Saint-Thomas, *Cursus theol.*, édit. Vivès, t. IX, p. 291.

La grâce de la *pénitence* a pour modalité spécifique d'enlever les péchés survenus en ceux qui depuis leur baptême sont membres du Christ, de creuser en eux la honte et la confusion de leurs ingratitudes, la douleur de l'offense faite à l'Amour, l'adoration des prévenances d'une Miséricorde qui pardonne plus que septante fois sept fois (Mt., 18, 22), un besoin insatiable de purification intérieure, enfin une faim et une soif ardentes de l'eucharistie qui, après les ruptures, apporte l'assurance de la reprise des intimités.

Donnée au chrétien malade surtout en péril de mort, aux prises avec les luttes de l'agonie, l'*extrême-onction* le «sauvera» et «s'il a commis des péchés, ils lui seront remis» (Jacques, 5, 15). Mais les péchés peuvent avoir été déjà remis, pour ce qui est de la faute ou souillure, par le sacrement de pénitence. Ils laissent pourtant en nous l'obligation à une peine et une compensation, des traces et ce qu'on appelle «les restes du péché», à savoir une certaine débilité, une certaine inclination au mal et une certaine difficulté au bien «dont il importe que l'homme sur le point de quitter cette vie soit purifié, pour que rien en lui ne s'oppose à l'intériorisation de la gloire [1]». Voilà l'objet non pas unique mais immédiat de l'extrême-onction. Elle consomme tout le processus de guérison qui prépare l'homme à son entrée dans la Patrie.

En confiant à des ministres les pouvoirs d'*ordre,* la libéralité divine ne leur refuse pas la grâce qui leur permet de les exercer saintement [2]. Les actes du culte, offrande du Sacrifice de la Messe, dispensation des sacrements. demandent à être accomplis en continué avec la flamme de charité qui a porté le Christ à les instituer pour la gloire de Dieu et le salut des hommes: telle est la modalité spécificatrice de la grâce de l'ordre.

Le sacrement de *mariage* unit les époux non seulement sur la plan de l'affection naturelle mais encore sur le plan de la vie de la grâce en tant que membres du Christ. Cette union est si haute que l'apôtre n'hésite pas à la rapprocher de l'union indissoluble du Christ et de l'Eglise: «Ce mystère est grand; je veux dire en référence au Christ et à l'Eglise» (Ephés., 5, 32). L'amour mutuel sacramentel, qui résulte d'une conformité de l'union des époux à l'union du Christ et de l'Eglise: voilà la modalité spécifique de la grâce du mariage.

3. *La grâce de l'eucharistie.* – Ce que le baptême a commencé, l'eucharistie va le consommer. Elle est par excellence le sacrement de l'unité de l'Eglise. L'union des chrétiens au Christ est symbolisée ici par l'union d'*assimilation,* la plus forte union que puisse offrir la réalité visible; mais il y a renversement: la nourriture matérielle, qui est inanimée, ne cause la vie qu'en se laissant assimiler, tandis que le Pain dont il est ici question est Vie et donne la vie en assimilant: «Qui me mange, vivra par moi» (Jean, 6, 57).

[1] S. THOMAS, *IV Contra Gent.*, ch. 73.
[2] *Ibid.*, ch. 74.

C'est par le *Christ en croix* que les chrétiens doivent se laisser assimiler. La Passion est commencée quand Jésus institue l'eucharistie et la donne aux disciples: «La coupe de bénédiction que nous bénissons n'est-elle pas communion au sang du Christ? Le pain que nous rompons n'est-il pas communion au corps du Christ?» (1 Cor., 10, 16): L'apôtre ajoute: «Chaque fois, en effet, que vous mangez ce pain et buvez cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il revienne» (1 Cor., 11, 26). Annoncer la mort et la résurrection du Seigneur, c'est accepter d'entrer pour s'y perdre dans le mystère de cette mort et de cette résurrection.

D'où le caractère *eschatologique* de l'eucharistie. Comme Israël dans sa marche vers la Terre promise était soutenu par l'eau du rocher et la manne, ainsi l'Eglise en marche vers la Patrie des fins dernières est confortée mystérieusement par le baptême et l'eucharistie (1 Cor., 10, 1–5). Le caractère eschatologique des sacrements chrétiens culmine dans l'eucharistie: elle contient le corps du Ressuscité qui a promis de nous ressusciter au dernier jour (Jean, 6, 39, 40, 54).

C'est l'unité *finale* de l'Eglise qui nous manifestera pleinement le sens de son unité *pérégrinante*. A la fin du premier siècle, cette pensée inspire l'une des plus anciennes prières eucharistiques que nous connaissions: «Nous te rendons grâces, ô notre Père... Comme ce pain rompu, autrefois disséminé sur les collines, a été recueilli pour n'en faire plus qu'un, rassemble ainsi ton Eglise des extrémités de la terre dans ton Royaume. Oui, à Toi est la gloire et la puissance par Jésus-Christ dans les siècles [1].»

L'unité résulte de l'amour, et l'exceptionnelle unité de l'Eglise résulte d'un exceptionnel amour que l'Esprit saint communique aux hommes par le contact du Christ. Et cet exceptionnel amour, qui inaugure au milieu des hommes une habitation de l'Esprit saint d'une intimité et d'une profondeur inconnues des âges antérieurs, est communiqué sous sa forme la plus sainte, la plus haute, la plus apte à conformer au Christ, par l'eucharistie. «Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis» (Jean, 15, 13); avec le corps et le sang du Christ martyr, ce que l'eucharistie livre aux chrétiens, c'est le feu même de sa charité, pour qu'ils puissent devenir, corps et âme, une ressemblance du Christ, victime volontaire offerte à Dieu pour le salut du monde: pour qu'en eux puissent se reproduire intensément les états de la vie mortelle du Christ, ses mystères joyeux et glorieux, surtout ses mystères douloureux, sa pauvreté, ses humiliations, le supplice de son corps, l'agonie de son âme: «Approchons-nous de l'eucharistie avec un brûlant désir, écrit saint Jean Damascène, et, les mains en croix, recevons le corps du Crucifié. Approchons nos yeux, nos lèvres, notre front. Unissons-nous au charbon divin afin que le feu du désir qui est en nous, accru par l'ardeur du charbon, consume nos péchés et illumine nos cœurs, afin encore que, participant à la flamme divine, nous soyons enflammés et divinisés [2]».

[1] *Didachè*, 9,2.
[2] *De fide orthodoxa*, livre IV, ch. 13.

4. *La croix et la gloire.* – «Ayez en vous les sentiments qu'eut en lui le Christ Jésus...» (Philip. 2, 5). Il faut que l'itinéraire tracé par le Christ se continue dans son Corps mystique, c'est là une des grandes pensées de saint Paul. La souffrance, la crucifixion, la mort, l'ensevelissement, le retour à la vie, la résurrection, l'ascension, la prise de possession de l'héritage, l'intronisation dans la gloire, tous les événements décisifs qui ont marqué la carrière du Christ, devront se reproduire en quelque manière dans ses membres: et l'apôtre indique expressément que ce sera en vertu de la poussée d'une force intérieure qui opérera au-dedans d'eux ainsi qu'elle avait opéré dans le Christ: «Si l'Esprit de celui qui a ressuscité Jésus d'entre les morts habite en vous, celui qui a ressuscité le Christ Jésus d'entre les morts vivifiera aussi vos corps mortels, par son Esprit qui habite en vous» (Rom., 8, 11) [1].

«Je suis sorti du Père et venu dans le monde; maintenant je quitte le monde et je vais au Père» (Jean, 16, 28). La destinée du Sauveur est, selon l'épître aux Philippiens, 2, 6–11, une indicible destinée de kénose et d'humiliation jusqu'à la mort sur une croix, et une indicible destinée d'exaltation au-dessus de toutes choses au ciel, sur la terre et dans les enfers, jusqu'à la Seigneurie dans la gloire de Dieu le Père. Quel exemple pour le Corps dont il est la Tête: et comme nous aurons besoin à chaque moment du trajet d'être touchés par lui pour ne pas défaillir!

D'abord c'est la descente vers la croix, puis *ensuite* la montée dans la gloire: tels sont les grands traits. Mais sur le parcours du trajet la gloire et la croix vont s'entremêler et se rapprocher singulièrement comme pour s'opposer plus violemment. Dans le Christ pèlerin elles ont *coexisté.* Il y avait dans le sommet ou le «paradis» de son âme, et cela dès l'instant de sa conception, la gloire de la vision béatifique [2], et elle a coexisté, dans

[1] D'où les mots nouveaux forgés par l'apôtre: *compati, commori, convivere, conresuscitare, consedere, conregnare...* Sur les propriétés de la grâce christique et christoconformante, voir *Eglise du Verbe incarné,* t. II, pp. 306–332.

[2] Cf. «Jean, 3, 11: En vérité, je te le dis, nous parlons de ce que nous savons, et nous attestons *ce que nous avons vu...*»; 8, 38: Moi, je dis *ce que j'ai vu* auprès de mon Père; 3, 32: Celui qui vient du ciel témoigne de ce qu'il a *vu* et *entendu;* 6, 46: Non que personne ait vu le Père, sinon celui qui vient de Dieu; *celui-là a vu le Père*». «Dans tous ces textes celui qui est en cause est *cet homme qui nous parle en ce moment.* En affirmant *qu'il a vu* le Père, et qu'il dit *ce qu'il a vu* auprès du Père, Jésus rend témoignage à la *science de vision* qu'il a ici-bas comme l'ont au ciel «les Anges qui voient la face du Père» (Mt. 18, 10) et comme l'auront au ciel 'ceux dont le cœur est pur' (Mt. 5, 87)», Jacques MARITAIN. *De la grâce et de l'humanité de Jésus,* p. 111.

Le Christ était simultanément *viator* et *comprehensor:* en chemin vers la gloire et en possession de la gloire. Cf. S. THOMAS, III, qu. 15, a. 10. «Cette doctrine traditionnelle est mise en doute aujourd'hui pour des motifs rigoureusement *théologiques:* on ne comprend pas que le Christ puisse être vrai homme semblable à nous s'il jouit de la vision face à face. Les Pères de l'Eglise ne le comprenaient pas davantage, mais ils respectaient le mystère de la psychologie du Christ, semblable à la nôtre et pourtant transcendante à la nôtre... L'irruption du Verbe incarné a introduit dans le monde une psychologie entièrement neuve, la sienne: je l'appelle la *psychologie de la gloire*», M.-D. MOLINIÉ, O.P. *La Sainte Vierge et la gloire,* 1973, pp. 9 et 170.

les régions inférieures ou «l'ici-bas» de son âme, avec l'agonie et la crucifixion. Nous sommes ici au cœur du mystère de la rédemption du monde. Pour les chrétiens, la loi est de se rassembler autour de la Croix du Christ. Ils ont à cheminer dans la foi, non dans la gloire. Mais le *paradoxe* est que, plus on se serre contre la Croix, plus on éprouve la proximité de la Gloire. Elle affleure partout dans le Nouveau Testament: dans les «béatitudes» qui se préparent au sein des persécutions; dans la transfiguration des souffrances par l'espérance: «J'estime que les souffrances du temps présent sont sans comparaison à la gloire qui doit se révéler en nous (Rom., 8, 18), «la légère tribulation d'un moment nous prépare, bien au-delà de toute mesure, un poids éternel de gloire» (2 Cor., 4, 17); dans l'attente de la création tout entière «qui aspire à la révélation des fils de Dieu» (Rom., 8, 19); dans les appels brûlants de l'Apocalypse: «Oh oui, viens, Seigneur Jésus!» La vie éternelle n'est pas seulement en attente, elle est déjà tombée et présente dans le temps; elle y est voilée par *la nuit transparente* de la foi: «Bien-aimés, dès maintenant nous sommes enfants de Dieu, et ce que nous serons n'a pas encore été manifesté: nous savons que lors de cette manifestation nous serons semblables à Lui, car nous Le verrons tel qu'il est» (1 Jean, 3, 2).

Essayant de donner une expression théologique de ces grandes révélations chères aux Pères de l'Eglise et aux âmes contemplatives, le Père Molinié définira la grâce apportée au monde par le contact corporel du Christ et des sacrements comme «*une habitation par la gloire dans l'obscurité de la foi*». C'est un contrecoup, chez les chrétiens fidèles, du paradoxe de la coexistence en le Christ pèlerin de la vision bienheureuse et de la souffrance rédemptrice. «En mourant sur la Croix, écrit-il, le Christ a mérité de façon rétroactive toutes les grâces rédemptrices [1] offertes depuis le soir de la chute. Mais en ressuscitant, *il a reçu le pouvoir de communiquer sa gloire à tous ceux qui, par un acte de foi et après une initiation convenable dite évangélisation, entreraient en contact avec son Corps selon des voies bien précises qui se nomment les sacrements.*

«Ceci est absolument nouveau – car ce que le Christ communique ainsi désormais n'est plus seulement la grâce mais *quelque chose* de sa gloire... à savoir une participation singulière, dans l'obscurité de la foi, au déchirement de la psychologie de Jésus mangeant simultanément à la table du Père et à la table des pécheurs, selon l'expression saisissante de Thérèse de l'Enfant Jésus [...]. Ceux qui se laissent initier à la psychologie du Christ ne sont évidemment plus seulement *sauvés,* ils deviennent *sauveurs* à la suite de Jésus-Christ; ils achèvent dans leur corps ce qui manque à la Passion...», p. 11.

«C'est une loi que nous observons dans l'Evangile et dans la vie de l'Eglise: tout contact physique avec le corps du Christ, s'il a lieu dans la foi, devient un contact *avec la gloire* qui habite ce corps... Le mystère est que cette touche d'ordre humain, physique et accessible à chacun s'il a la

[1] Le Père Molinié oppose la *grâce rédemptrice* en général (= grâce donnée à distance) à la *grâce chrétienne* (= grâce donnée par contact sacramentel).

foi, transmet infailliblement la touche divine qui de soi nous emporte dans la gloire: en touchant le corps du Christ, – en mangeant son corps et en buvant son sang – les chrétiens touchent la gloire de Dieu et ils mangent 'le pain des anges' qui est la gloire. Telle est l'économie générale...»

Le Christ n'était envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël (Mt., 15, 24). Il enverra ses disciples baptiser toutes les nations (Mt., 28, 18): en ce sens, pouvant apporter à tous les hommes le toucher du Christ, ils feront des œuvres plus grandes que les siennes (Jean, 14, 12). «Après la victoire pascale note le Père Molinié, la communication de la gloire, obéissant toujours à la *loi du contact,* n'aurait pas pu devenir universelle et s'insérer humblement dans la trame de la vie quotidienne sans l'invention extraordinaire des *sacrements,* extension à la fois explosive et discrète du Corps du Christ à toute la terre», pp. 141–144.

La pensée du P. Molinié est que cet affleurement de la gloire sous la foi, cette «habitation de la gloire dans l'obscurité de la foi», qui nous est apportée par le contact sacramentel avec le Christ en gloire, si elle n'était pas comme opprimée dans nos propres cœurs par le poids de notre inconscience, nous ferait entrer dans un état de vie pareil à celui que connut la Vierge depuis le jour de Pâques jusqu'à celui de son Assomption.

Concluons que c'est de la grâce sacramentelle que vient à l'Eglise ce qu'il y a de plus accompli dans sa sainteté, de plus secret dans sa beauté, de plus parfait dans sa ressemblance avec le Christ.

7. Une question particulière: la reviviscence de certains sacrements

Elle touche au rapport du caractère sacramentel et de la grâce dans la vie des chrétiens. Trois des sacrements, le baptême, la confirmation, l'ordre ont un double effet: ils impriment un caractère, ils communiquent la grâce.

Le *caractère* ou pouvoir sacramentel ordonne le fidèle immédiatement à la célébration valide, ici-bas, du culte chrétien. Il est une participation à la fonction sacerdotale du Christ. Il est un don structurel, fonctionnel, *préalable.* Il est transmis par voie de consécration, il est inamissible, il n'est pas réitérable. La *grâce* sacramentelle ordonne le fidèle immédiatement à la fruition de la vision béatifique dans la gloire céleste. Elle est le don que nous propose la *suprême* invitation de l'Amour. Elle est incomparablement plus précieuse que le caractère sacramentel. Mais elle demande d'être accueillie et gardée par le libre consentement de notre amour. Et hélas! elle peut se perdre.

Considérons le chrétien qui par un péché mortel offense l'Amour. Tout s'effondre en lui. La profondeur de la catastrophe est d'ordre métaphysique. La grâce christoconformante et sacramentelle de son baptême, de sa confirmation, et éventuellement de son ordination sacerdotale, tout est perdu. A jamais, semble-t-il, puisque ces trois sacrements ne sont pas réitérables. Mais il reste en ce chrétien le caractère indestructible de son baptême, de sa confirmation, de son ordination sacerdotale; il demeure à

ce titre un membre de la religion chrétienne, un participant du sacerdoce du Christ, incorporé au Christ en tant que le Christ est chef et tête du culte de la Nouvelle alliance. Ce titre, cette parenté, cette dignité, il ne la renie pas. Elle est en lui comme une forme, une tendance, un vœu ontologique d'une pleine réintégration dans la sainteté à laquelle tout le culte est ordonné [1]. Alors, dans ce chrétien déchiré, que vienne le repentir, que cesse le refus de donner à Dieu son premier amour, et voici qu'appelée par la présence des caractères sacramentels, c'est la grâce divine *avec la plénitude de sa perfection christoconformante et sacramentelle* qui soudain *refleurit* en lui, à la mesure de l'intensité de son amour pénitent.

En outre, ce qui est vrai de ces trois sacrements non réitérables, vaut encore pour deux autres sacrements, à savoir le *mariage* et l'*extrême-onction*, qui s'accompagnent d'une consécration temporaire, un peu semblable à un caractère sacramentel, et qui les rend pour autant non réitérables: il est impossible de réitérer un mariage tant que dure la vie des époux, ou une extrême-onction pendant le même danger de mort [2]. Quand, dans un mariage validement célébré, la grâce sacramentelle du mariage aurait été refusée initialement [3], ou quand elle aurait été anéantie plus tard par quelque faute mortelle, elle pourra toujours dans une âme touchée par le repentir naître ou renaître, fleurir ou refleurir avec sa beauté sacramentelle originale. Le dernier mot ne sera jamais au désespoir. *Deus innocentiae restitutor et amator...*

Quand donc la grâce divine *perdue par le péché*, rentre dans une âme de baptisé par exemple, elle y rentre avec la puissance et la fraîcheur de sa vertu sacramentelle baptismale. Et quand, dans une âme *toujours fidèle*, monte, par un acte d'intense ferveur, le niveau de la grâce divine, c'est, du même mouvement, toute la vertu des grâces sacramentelles déposées en elle qui s'éclaire d'une splendeur encore inconnue d'elle-même.

8. Les divers régimes sacramentels

On peut définir les sacrements: *des signes sensibles d'une grâce divine qui va être communiquée.* En ce sens très large, *générique*, la notion authentique de sacrement se trouve réalisée dès après la chute sous les divers régimes de salut de l'humanité: régime de la loi de nature, où les signes sacramentels

[1] « *Vous tous, baptisés dans le Christ Jésus, vous avez revêtu le Christ* » (Gal., 3,27). Sur ce texte de l'Apôtre, saint THOMAS écrit: On peut être baptisé dans le Christ et revêtir le Christ de deux manières: *1.* par la conformité de *grâce*, selon la foi et la charité; *2.* par la seule configuration du *caractère* sacramentel, sans la conformité de grâce. Le caractère reçu au baptême est une forme (*forma*) qui, lorsqu'elle n'est pas contrariée par le pécheur, a pour effet propre de produire la grâce, laquelle remet tous les péchés. L'obstacle du péché étant levé par la pénitence, le baptême produit aussitôt son effet. III, qu. 69, a. 9, ad 1; a. 10.

[2] Cf. *L'Eglise du Verbe incarné*, I, 1952/, p. 91.

[3] Les sacrements qui impriment un caractère, et pareillement le mariage, peuvent être reçus *validement*, et dès lors n'être pas réitérables, sans être reçus *saintement* par un pécheur non repentant et qui fait ainsi obstacle à la grâce du sacrement.

étaient suggérés aux hommes par un instinct intérieur, *ex interiori instinctu;* régime de la loi mosaïque, où les signes sacramentels étaient précisés par voie de révélation; régime de la loi nouvelle. En définissant les sacrements du salut comme des «signes de la grâce», en les rangeant dans la catégorie des signes: *Utrum sacramentum sit in genere signi,* c'est une vue profonde, celle de la présence de la grâce rédemptrice offerte à tous les hommes dès après la chute, que veut sauvegarder saint Thomas [1].

2. En passant sous le régime de la Loi nouvelle, la notion de «sacrement-signe» ne va donc pas disparaître. Elle va au contraire se déployer incomparablement. Elle va surtout devenir plus mystérieuse: la grâce nouvelle qu'elle signifie, elle aura désormais à la véhiculer et à la transmettre. Les sacrements de la Loi nouvelle cessent d'être de purs *signes,* ils deviennent des *causes,* – des causes instrumentales, – de la grâce: ils transmettent ce qu'ils signifient, ils signifient ce qu'ils transmettent.

C'est «par le Christ et pour le Christ, écrit l'Apôtre qu'il a plu à Dieu de réconcilier toutes choses, sur la terre et dans les cieux, en faisant la paix par le Sang de sa croix» (Col. 1, 20). Les sacrements d'*avant* le Christ étaient les sacrements d'un monde non encore réconcilié. Ils ne pouvaient être que les signes, les précieux mais pauvres signes, d'un salut à venir; la grâce, offerte alors en prévision de la passion du Christ, ne pouvait point encore passer à travers eux. La *venue* du Christ change toutes choses [2]. La signification des sacrements est retournée et renouvelée. Ils se réfèrent à la Source du Salut désormais venue au milieu de nous. La grâce qu'ils signifient est celle qui, descendant de la divinité du Christ, et passant en son humanité, peut traverser les rites déposés par lui dans son Eglise pour continuer de nous toucher, comme au temps de sa vie mortelle.

3. Il n'y avait pas de sacrement dans l'état d'innocence, dit saint Thomas: Tant que l'esprit de l'homme, était soumis à Dieu les choses inférieures lui demeuraient soumises, et le corps à l'âme [3]. «Mais maintenant, où nous regardons dans un miroir et connaissons comme en énigme (1 Cor. 13,12), nous avons besoin des signes sensibles pour nous élever aux choses spirituelles. L'état de la Loi nouvelle est ainsi intermédiaire entre l'état de la Loi ancienne, dont les figures sont accomplies dans la Loi nouvelle, et l'état de la gloire où la vérité tout entière sera manifestée à découvert et en plénitude [4]. Et alors, les sacrements auront disparu, *tunc nulla erunt*

[1] III, qu. 60, a. 1; a. 5 ad 3; qu. 61.

[2] La thèse du «sacrement, simple signe de la foi justifiante», a ramené le protestantisme, tenté par le spiritualisme de la gnose, à la notion d'un régime sacramentel *antérieur au mystère du Verbe fait chair.*

[3] III, qu. 61, a. 2.

[4] III, qu. 61, a. 4, ad 1. – Sur les «trois états des saints»: *figures de la Loi, vérité de la Foi, éternité de la Gloire,* cf. III, qu. 53, a. 2.

sacramenta». «*Quand sera venu l'achèvement*, écrit l'auteur de l'*Imitation*, l'usage des sacrements cessera; car les bienheureux dans la gloire céleste n'ont plus besoin de la médiation sacramentelle; ils se réjouissent en effet sans fin dans la présence de Dieu, contemplant sa gloire face à face, et, transformés de clarté en clarté en l'abîme de la Déité, ils goûtent le Verbe de Dieu fait chair, tel qu'il était au commencement et qu'il demeure pour l'éternité» [1].

Faisant écho à l'Aréopagite et à Thomas d'Aquin, n'est-ce pas le statut de la Loi nouvelle que décrit le Poète de la *Cantate à trois voix?* «*Cette heure qui est entre le printemps et l'été... – Entre ce soir et demain l'heure seule qui est laissée. – Sommeil sans aucun sommeil avant que ne renaisse le soleil... – Nuit sans aucune nuit... – Pleine d'oiseaux mystérieux sans cesse et du chant qu'on entend quand il est fini... – De feuilles et d'un faible cri, et de mots tout bas, et du bruit... – De l'eau lointaine qui tombe et du vent qui fuit! – Ciel tout pur, sans nulle souillure, Azur que la large lune emplit! – Heure sereine!...*»

Il y a une grande douceur dans les sacrements de la Loi nouvelle, une douceur de l'Evangile, la douceur d'une Délivrance. Il n'y avait pas de sacrements dans l'état d'innocence parce qu'il n'y avait alors ni blessure ni misère. C'est la catastrophe de l'état d'innocence qui a appelé au milieu de nous la réponse de la Croix rédemptrice et les ineffables tendresses et confidences du Fils de l'homme venu «non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour des multitudes» (Marc, 10,45), et pour nous dire, lors de la dernière Cène: «Prenez, Mangez, Ceci est mon Corps... Buvez-en tous, car ceci est mon sang, sang de l'Alliance, répandu pour des multitudes, en vue de la rémission des péchés» (Mt. 26, 26–28). Et l'Apôtre écrira: si «Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance c'était en vue de faire à tous miséricorde» (Rom. 11,32).

9. Les sacramentaux

Essentiellement distincts des *sacrements* institués par le Christ, déposés par lui dans son Eglise et sur lesquels elle veille avec amour, sans toucher ni à leur nombre ni à leur finalité, les *sacramentaux* sont des dispositions ou usages cultuels, liturgiques, institués par l'Eglise elle-même au cours des âges et qu'elle peut modifier selon les besoins de ses enfants.

Ces dispositions ont pour *fin première* et principale d'entourer les sacrements – d'où leur nom de *sacramentalia* –, de préparer à leur sainte réception et dispensation, de former comme un contexte liturgique où ils puissent apparaître avec toute leur grandeur et leur solennité. Tel est le sens de la grande et solennelle bénédiction des fonts baptismaux dans la nuit de Pâques, des cérémonies pénitentielles du temps du Carême destinées à préparer une approche intime et personnelle du sacrement de la Pénitence et non certes à le supplanter, de la sollicitude et de la vénération dont

[1] *De imitatione Christi*, 4, 11.

l'Eglise entoure la célébration du Sacrifice de la Messe, la présence du Saint-Sacrement dans nos lieux de culte, les processions de la Fête-Dieu. Si le but des sacrements de la Loi nouvelle est avant tout et éminemment *personnel,* s'il est d'apporter directement la rédemption du Christ dans le fond du cœur de chaque homme, le but des sacramentaux, devant ce drame intime et impénétrable de notre salut personnel qui se joue en nous chaque fois que nous recevons un sacrement, est de nous entourer *visiblement,* de nous apporter l'assurance autour de nous de la grande présence amie, orante, fraternelle de l'Eglise de la terre et de celle du ciel.

Le sens du mot «sacramental» pourra *déborder* de beaucoup ce qui concerne plus immédiatement la dispensation des sacrements. Il enveloppera alors toutes les dévotions et coutumes de la vie du chrétien touchées par une profonde bénédiction de l'Eglise, les pèlerinages, les hymnes, prières, litanies, le chant sacré, et bien sûr d'abord le chant grégorien, dans lequel «l'Eglise reconnaît le chant propre de la liturgie romaine, et qui, dans les actions liturgiques, toutes choses égales d'ailleurs, doit occuper la première place» [1], les images bénites et rendues transsignifiantes par la propre bénédiction de l'Eglise: «Dans le cas de l'icône, il ne s'agit point de simples illustrations. Alors unis dans la même Tradition, l'Occident et l'Orient se sont dressés ensemble contre l'hérésie car, en touchant à l'icône, on touchait au dogme, on sapait toute l'économie du salut» [2]. On pourra inclure dans les sacramentaux jusqu'aux prières d'intercession, comme les rogations, où l'Eglise demende pour ses enfants la suffisance des biens temporels.

Les sacramentaux sont une permanente invitation de l'Eglise demandant à ses enfants d'unir leur fragile destinée à la grande supplication de sa *prière d'Epouse,* que le Christ ne peut repousser. Ce qu'il refuserait à nos prières individuelles *per poco amor,* faites avec trop peu d'amour, il pourra l'exaucer quand elles se réfugient comme des passereaux sur les ailes du grand aigle qui les emportera dans le ciel.

Quant à *l'efficacité* des sacramentaux, elle n'est pas comparable à celle des sacrements. Les sacrements sont des causes instrumentales d'une effusion de grâce qui nous vient immédiatement du Christ et dépasse toutes nos dispositions intérieures, ils agissent *ex opere operato.* L'efficacité des sacramentaux relève de l'ordre de la supplication et de la prière, elle est à la mesure de l'intensité de celui qui prie, elle cause *ex opere operantis.* Celui qui prie, c'est ici d'une part le fidèle, et d'autre part l'Eglise sur laquelle par le sacramental, il s'appuie. La réponse dépendra donc pour une part de la dévotion personnelle du fidèle, et pour une part plus mystérieuse de l'intensité de la prière d'intercession de l'Eglise – laquelle est «communion des saints» – mesurée, au cours de son pèlerinage terrestre, par le rythme de la descente en elle des missions invisibles du Verbe et de son Esprit saint.

[1] Concile de Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concolium,* nº 116.
[2] Paul EVDOKIMOV, *L'art de l'icône,* Paris, Desclée De Brouwer, 1972, p. 175.

CONCLUSION

Nous avons essayé de caractériser chacune des trois réalisations, essentiellement distinctes mais apparentées entre elles, du profond mystère de la foi catholique que représente la sacramentalité.

I. – LE CHRIST nous est apparu comme le Sacrement suprême de la vie divine en Source. Il l'est à double titre: par l'*union personnelle* de sa nature humaine au Verbe, il est le sacrement (c'est-à-dire le signe et le moyen) qui rapproche de nous le lien ineffable unissant entre elles les trois personnes de la Trinité; par l'*onction messianique* répandue sur lui par l'Esprit, il devient le sacrement (c'est-à-dire le signe et le moyen) de la vie divine en tant qu'elle est à partir de lui communicable au monde. Le paradoxe suprême de la vie du Christ lors de son passage dans notre temps, était la présence simultanée en lui de la *gloire* de la vision divine dans le sommet de son âme (il était *comprehensor,* déjà au terme) et de la *croix* dans les régions inférieures de son être (il était *viator,* accomplissant la rédemption du monde). Tel était dans le Christ, avant sa résurrection, le paradoxe de la *grâce christique.*

II. – Avec L'EGLISE, la notion de sacramentalité change de signification. Elle se réalise sur un plan *essentiellement* différent – le plan des créatures – mais en totale dépendance du Christ et en lui demeurant profondément et intimement conjointe et *apparentée.* L'Eglise, mystère de foi, nous est apparue comme *le sacrement* – l'expression – *de la vie divine communiquée,* comme le signe et le moyen de la vie divine reçue du Christ pour être par elle communiquée au monde par la voie de la contagion, *la contagion de la charité.* Elle est le lieu privilégié de la *grâce christique participée,* qui tend comme vers son asymptote à reproduire dans les chrétiens le paradoxe du Christ à la fois *viator* et *comprehensor,* joignant indiciblement en lui les abîmes de la gloire et de la croix, de la victoire sur le monde et de la descente dans l'agonie du monde. C'est au titre de cette charité divine que l'Eglise peut être, pour tout homme venant au monde meurtri par le péché originel et convié à la vie divine, la réponse qu'il attend sans encore la connaître. «Tout être humain est ainsi du fait même qu'il est homme venu au monde après la chute, en état de participer en quelque façon au sacrement universel de salut qu'est l'Eglise; il peut recevoir et est appelé à recevoir les effets du *signe et instrument universel de l'union avec Dieu, et de l'unité de tout le genre humain.* Il est déjà mystérieusement enfant de l'Eglise» [1].

III. – LE DOUBLE POUVOIR SACRAMENTEL APOSTOLIQUE. On appellera sacramentel le double pouvoir apostolique, *magistériel et cultuel,* déposé par le Christ dans son Eglise, et par lequel, retiré maintenant dans la gloire du ciel, il peut la toucher, la régir et répandre sur elle en plénitude sa grâce et sa vérité. C'est ici une troisième réalisation de la notion de sacramentalité, essentiellement différente des deux précédentes, mais qui leur est

[1] Cf. supra, p. 181.

étroitement unie. Dire que ce double pouvoir apostolique est *sacramentel*, c'est reconnaître qu'il est signe et moyen du double don qu'il apporte au monde. Sous l'activation souveraine du Christ, en effet, il a mission magistérielle d'annoncer la vérité de l'Evangile: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre, Allez donc, *enseignez* toutes les nations... », et mission cultuelle plus mystérieuse de purifier les cœurs: «... *Baptisez-les* au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit... Et voici que Moi, je suis avec vous jusqu'à la fin du temps».

Ces deux pouvoirs apostoliques sont inséparables. Ils sont complémentaires. Ils sont spécifiquement distincts. Le pouvoir magistériel d'annoncer au dehors en vérité et avec autorité ce qu'il faut croire et faire dans le Royaume, relève du *Christ Roi et Prophète:* «Qui vous écoute m'écoute, qui vous repousse me repousse; mais celui qui me repousse repousse celui qui m'a envoyé» (Luc, 10,16). La mission cultuelle plus mystérieuse d'avoir à reprendre les actes et les paroles par lesquels le Christ en touchant les hommes versait en eux les grâces et les pardons du ciel, relève du *Christ Prêtre et Sanctificateur*: «Comme le Père m'a envoyé, moi aussi je vous envoie... Ceux à qui vous remettrez les péchés, ils leur seront remis» (Jean, 20, 21–23).

C'est ici que prennent place les «sept mystères», les «sept drames liturgiques» déposés par le Christ dans son Eglise. *Voilà au sens le plus particularisé et le plus strict les sept sacrements de la Loi nouvelle.* C'est par eux que le Christ fait l'Eglise – et ils la font aussi, mais instrumentalement à la manière dont le crayon fait et laisse passer la beauté d'un dessin. C'est par eux que le Christ verse en elle la plénitude de la grâce christoconformante: car autant qu'il est possible à l'Epouse de suivre l'Epoux et au Corps de suivre la Tête, la destinée de l'Eglise ici-bas est d'être entraînée dans la profonde et paradoxale destinée de kénose et d'exaltation et d'exultation, de Croix et de Gloire de son Sauveur simultanément *viator* et *comprehensor*.

Le Sacrement où se prépare et se consomme ici-bas la sainte unité de l'Eglise, objet caché de notre foi théologale et de notre amour, *Credo unam sanctam catholicam et apostolicam Ecclesiam*, c'est l'Eucharistie. C'est en elle que les baptisés se rassemblent et sont un comme les grains de blé et les grains de raisin dispersés sur les collines sont un dans le pain et dans le vin. Mais l'Eucharistie a sa manière divine de faire cette unité. Elle la dépasse. Elle la produit comme un effet secondaire, par voie de surabondance et d'extravasion. L'Eucharistie sacrement de l'Eglise est plus grande que l'Eglise: l'Eglise est créature, l'Eucharistie est adorable. Son effet premier est d'appeler au milieu de nous la présence corporelle immédiate du Verbe fait chair. A la Messe, cet acte de culte qui dépasse toute liturgie [1], c'est

[1] «N'y a-t-il pas cependant dans le culte catholique quelque chose qui dépasse tout l'humain? Oui, certes. Non seulement en effet il est essentiel au culte chrétien, au culte en esprit et en vérité, de mettre en œuvre les trois vertus théologales, mais Dieu lui-même intervient dans le culte qui lui est rendu, Dieu lui-même est présent

Jésus lui-même qui vient nous toucher, sous ses deux états, sacrificiel et glorifié. Pendant l'espace de temps qui sépare la double consécration du pain et du vin, c'est le *Sacrifice rédempteur* commencé à la Cène et consommé sur la Croix sanglante, offert une fois pour toutes sous Ponce-Pilate, et dans lequel par un miracle bouleversant de tendresse, il nous est donné de nous plonger, comme si les deux mille ans de notre temps horaire qui nous en séparent étaient abolis. Et après la consécration, alors qu'il n'y a plus sur l'autel ni pain ni vin, c'est le *Christ en gloire,* sur lequel la mort n'a plus de prise (Rom, 6, 9), qui vient nous étreindre, mais ici-bas, avant le temps de notre mort, sous le presque transparent *Noli me tangere* des espèces eucharistiques.

Fête-Dieu 1974.

CHARLES JOURNET

au centre de la liturgie. Le centre de la liturgie est la sainte Messe, le sacrifice de la Croix perpétué sur l'autel, l'immolation non sanglante où par le ministère du sacerdoce d'ici-bas le Prêtre éternel s'offre en victime à son Père; le centre de la liturgie est un acte d'une valeur infinie et infiniment transcendante, un acte proprement divin, sans commune mesure avec les plus hautes œuvres de la grâce en l'âme humaine: parce que c'est un acte de Dieu (usant de l'instrumentalité du prêtre), non un acte de l'homme.

«Ce qu'il faut conclure de là, c'est, d'une part, que plus une âme est élevée dans la contemplation infuse et les voies de l'esprit, plus profonde sera sa dévotion à la Messe et plus ardent son désir de s'y unir; et d'autre part, que pour assister à la Messe dans des dispositions qui soient en quelque façon proportionnées à l'acte qui s'accomplit sur l'autel, c'est la plus haute contemplation qui serait requise; mais qu'aucune contemplation, si haute soit-elle, ne sera jamais proportionnée au mystère divin de l'autel qui demande de l'amour et de la foi vive de l'âme, et de ses purifications, toujours et toujours davantage» Jacques et Raïssa MARITAIN, *Liturgie et Contemplation*, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, p. 27.

Jacques Maritain et l'édition japonaise de la Somme de théologie de S. Thomas d'Aquin

C'est à la pieuse mémoire de mon maître vénéré, Jacques Maritain, que j'aurais aimé dédier cette première édition japonaise de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin, dont la «Prima Pars» répartie en huit volumes vient d'être achevée tout juste pour la célébration du septième centenaire de la mort du Docteur Angélique (1274–1974) et que j'espère avoir bientôt le privilège insigne d'offrir en hommage filial à notre Saint-Père le Pape Paul VI, au nom de tous mes collègues de l'Université Nationale de Kyôto et des agrégés de notre Institut Saint-Thomas d'Aquin du Japon, qui en ont été les diligents et compétents traducteurs depuis plus d'un quart de siècle (1946–1974).

En effet, celui qui fut, selon les paroles de Sa Sainteté Paul VI, «un grand penseur de notre époque, un maître dans l'art de penser, de vivre et de prier», fut aussi par le fait même un pédagogue qui a influencé toute sa génération, un apôtre qui a fait resplendir le message de la révélation en Orient comme en Occident, en Asie comme en Amérique, un philosophe qui avait le don d'éclairer les esprits et d'éveiller les âmes à leurs virtualités métaphysiques ou mystiques, selon les cas. Pour ma part, c'est avec la grâce de Dieu et le charisme de ma vocation, sous l'influence précieuse de ce maître vénéré, que j'ai pu entrevoir les possibilités inouïes et fascinantes d'un apostolat doctrinal caractéristique sous l'égide de saint Thomas, au Japon comme dans toute l'Asie.

«*Viae meae non sunt viae vestrae*»

Les voies de Dieu sont bien mystérieuses! Ce n'est qu'après deux ans de philosophie (1923–1925) et deux ans de théologie (1925–1927) que j'obtins enfin la grâce d'entrer dans l'Ordre des Prêcheurs (en février 1927) et que je fus admis à la profession religieuse, sous le patronage de saint Thomas d'Aquin, le 7 mars 1928. La Province de Saint-Dominique du Canada, à laquelle j'appartenais désormais, venait de se voir confier par la Sacrée Congrégation de la Propagande un territoire de mission au Japon.

Assigné au Couvent Dominicain d'Ottawa pour y poursuivre mes études de philosophie et de théologie, c'est alors que, répondant à l'appel de l'Esprit saint, je m'offris au Provincial pour la Mission du Japon.

A mon grand étonnement, c'est en Angleterre que le Provincial et son Conseil décidèrent de m'envoyer, à l'été 1930. J'étais assigné au Couvent des Dominicains de «Blackfriars», à Oxford, où l'on me demandait de préparer l'examen du «Lectorat en théologie», puis de m'inscrire à l'Université d'Oxford en vue d'obtenir les qualifications et les degrés académiques requis pour un apostolat universitaire au Japon.

C'est au cours de ce stage d'études (1930–1933), dans ce cloître dominicain de Blackfriars, si fascinant par son style de vie liturgique et de vie académique gracieusement rythmé et intensément vécu sous le rayonnement charismatique du vénérable «Father Bede Jarrett», que j'eus le privilège de rencontrer pour la première fois le Professeur Jacques Maritain, venu de Paris pour donner une conférence à l'Université. Le prieur m'ayant confié l'honneur et le soin d'accompagner notre hôte et de le reconduire même jusqu'à Londres, je pus causer longuement avec Maritain et recevoir de lui-même les encouragements et conseils qui m'ont inspiré et guidé dans mon apostolat doctrinal au Japon, depuis plus de quarante ans (1933–1974).

«*Per crucem ad lucem*»

Avant de terminer cette présentation de notre édition japonaise de la Somme de théologie de saint Thomas d'Aquin, il semble bien que l'on puisse dire que cette œuvre ait été bénie de Dieu du seul fait qu'elle semble avoir été purifiée par des épreuves successives sans lesquelles les acteurs déficients de ce drame humano-divin n'auraient pu que faillir à la tâche, sinon à leur vocation.

Première épreuve: Après trois années (1930–1933) d'étude et de recherche à l'Université d'Oxford, ayant accumulé toute une documentation, collectionné des ouvrages de grande valeur, monté toute une bibliothèque spécialisée en vue du Japon, le soussigné muni de ses titres académiques s'apprêtait à quitter l'Angleterre, fin juin 1933, quand, «vanitas vanitatum», tout cela disparut dans un incendie qui détruisit les entrepôts des quais de Southampton où se trouvaient consignés ses bagages à destination du Japon.

Deuxième épreuve: Après sept années (1933–1940) d'apostolat dans le diocèse de Sendai, où il avait été chargé de fonder un bureau de presse catholique et de publier une revue diocésaine illustrée («Taimatsu»), en 1935, suivie bientôt d'un supplément de propagande en français pour les bienfaiteurs (1938), le soussigné se vit obligé de renoncer à cet apostolat de la presse catholique, sous la pression des restrictions d'avant-guerre en 1940.

Troisième épreuve: Libéré de ses responsabilités à Sendai, le soussigné, après avoir consulté son conseiller japonais, le regretté Père Iwashita, et

avoir reçu l'approbation du représentant du Saint-Siège, S. E. Mgr Paul Marella, demanda et obtint de son Supérieur Povincial en visite canonique à Sendai, en mars 1940, d'aller reprendre à l'Université Impériale de Kyôto les études commencées à l'Université d'Oxford en 1930. A peine un an et demi après, le Japon entrait en guerre et le soussigné se voyait incarcéré pour plus de quatre ans (1941–1945).

«*In Gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi et illuminare omnes quae sit dispensatio Mysterii absconditi a saeculis in Deo*» (*Ephes., 3,8–9*)

Ces paroles de l'Apôtre, aussi bien que l'exemple de sa vie et de son martyre, nous ont appris qu'il fallait souffrir et mourir avec le Christ pour «annoncer aux Gentils l'insondable richesse du Christ et mettre en pleine lumière l'économie du Mystère» de l'histoire du salut.

Les épreuves successives, réparties sur une période de quinze ans (1930–1945), qui nous ont permis de préparer, étape par étape, les fondements de l'œuvre d'apostolat doctrinal que la divine Providence avait en vue pour «l'illumination des Gentils» du Japon et de toute l'Asie, n'étaient qu'un point de départ, qu'une période d'implantation et de parturition.

Au lendemain de la guerre, ce sera une période de fructification et de floraison qui, dans la sphère qui nous était confiée, nous permit de répondre à l'attente et à l'espérance des «Gentils», en leur apportant une philosophie, une mystique, qui pourrait remplir le «vacuum» d'après-guerre créé par la disparition subite de l'idéologie qui les avait provisoirement séduits et finalement anéantis.

C'est en communion avec eux, avec tous ces penseurs, ces philosophes, ces mystiques à la recherche de la Vérité, du Beau, du Bien, que la divine Providence m'a permis de revenir, immédiatement et directement du camp de concentration, où j'avais attendu avec patience et espérance ce moment béni de répondre à l'appel de Dieu et à l'attente de ces «Gentils» à la recherche du «Dieu inconnu».

«*Magnificat anima mea Dominum... quia fecit mihi magna qui potens est*»!

C'est avec ce cantique d'action de grâce de la Vierge Marie que le soussigné remercie le Seigneur pour toutes les grâces qui lui ont été accordées à lui et à tous ses collaborateurs au cours de cette période si féconde et si décisive d'après-guerre!

Comment remercier Dieu pour les circonstances providentielles qui nous ont permis de mettre sur pied cet «Institut Saint-Thomas d'Aquin» de Kyôto, en 1946, et sous l'influence de ce dernier, d'obtenir l'érection d'une Chaire de philosophie médiévale à l'Université Impériale de Kyôto, en

1947, avec la nomination du Directeur de l'Institut comme chargé du cours de philosophie par le Ministère de l'Education Nationale du Japon!

Il fallut plus d'une décade avant de former toute une équipe de traducteurs expérimentés et de préparer les premiers manuscrits de la Prima pars. C'est alors, en 1960, que l'on créa un comité de spécialistes chargé de commencer l'édition définitive des manuscrits. Le Ministère de l'Education Nationale fut approché et s'engagea à donner une subvention pour défrayer les frais d'impression.

Commencée en 1960 avec l'édition du premier tome, l'édition totale de la «Prima pars» vient d'être terminée avec la publication du huitième et dernier volume. Il a fallu quinze ans (1945–1960) pour préparer et former une équipe de traducteurs (dont deux sont déjà partis pour le ciel) et environ quatorze ans pour faire l'édition définitive de cette première section. Il nous reste encore vingt-huit volumes à traduire et à éditer avant de terminer cette œuvre gigantesque pour «l'illumination des Gentils» du Japon et de l'Asie.

«Nunc dimittis servum tuum, Domine
secundum verbum tuum in pace
quia viderunt oculi mei salutare tuum» (*Luc 2, 2-30*)

A l'instar du prophète Syméon, le soussigné n'a pas encore eu la grâce insigne de voir «le Christ du Seigneur» (Luc, 2,26), mais il espère avoir, dans quelques jours, le 12 juin prochain le privilège exceptionnel de voir «le doux Vicaire du Christ sur terre», Sa Sainteté Paul VI, si les circonstances lui permettent de présenter au Souverain Pontife, au nom de tous ses collègues et disciples du Japon, l'une des œuvres les plus importantes de l'apostolat doctrinal qui lui a été confié et auquel il a été appelé, il y a près d'un demi-siècle, (dans des circonstances bien mystérieuses et parfois bien douloureuses) à consacrer sa longue vie apostolique au Pays du Soleil Levant, ce pays de grande espérance pour l'avenir de l'Eglise en Extrême Orient.

Je pourrai alors chanter mon «Nunc dimittis» et disparaître paisiblement et discrètement de ce pays d'adoption pour lequel j'ai donné plus de quarante ans de ma vie apostolique, car j'aurai l'assurance que ma Mère, la Sainte Eglise, saura bien exhorter et stimuler l'Ordre des Prêcheurs, à qui a été confiée officiellement cette mission doctrinale de toute première importance (en collaboration, il va sans dire, avec les autres Ordres religieux ou Sociétés missionnaires qui y seraient invités par l'Eglise), qui lui a été assignée au Japon «ad illuminationem Gentium».

fr. Vincent-M. Pouliot, O. P.

« L'angoisse de Luther » [1]

1. Ce n'est pas tout Luther qu'on trouvera dans ce livre, mais un point central de sa vie, son angoisse et la psychogénèse de cette angoisse. Et sur ce point, tout en utilisant les travaux de Denifle et de Grisar, l'Auteur se distancera d'eux.

«*Pour moi*, écrit-il, *Luther n'est qu'angoisse*. J'ai essayé d'aller jusqu'au fond de sa souffrance, mais en l'analysant je l'ai éprouvée», p. 24.

«L'objet de mon livre est étroitement limité. Je me suis proposé *exclusivement* de retracer la psychogénèse du processus de décatholicisation qui s'est déroulé dans l'âme de Luther. Comment en est-il arrivé à une conviction indéracinable en opposition avec le dogme catholique? Voilà la seule question que j'ai cherché à résoudre. A partir du moment où la rupture *idéologique* est acquise, je cesse de m'occuper de Luther.

«La méthode que j'ai suivie m'était en quelque sorte imposée par mes travaux antérieurs. Je suis un philosophe qui, après avoir étudié d'abord la scolastique, s'est intéressé ensuite à la psychologie pathologique. Il m'a semblé qu'en situant Luther dans l'histoire des doctrines théologiques médiévales et en essayant de saisir quel avait été le retentissement de ces doctrines dans les profondeurs de son psychisme, j'avais des chances de le comprendre d'une façon plus véritablement humaine.

«Les conclusions auxquelles je suis parvenu sont les suivantes. *Sur le plan historique*, je crois que, si l'angoisse morbide de culpabilité chez Luther dépend de sa constitution innée d'abord, de l'éducation qu'il a reçue dans sa famille et à l'école ensuite, sa souffrance de scrupuleux a été portée au paroxysme par la doctrine théologique de la culpabilité de la tentation naturelle que Pierre Lombard avait réussi à faire accepter par les plus grands docteurs de la scolastique...

«Ma seconde conclusion se situe *sur le plan psychopathologique*. En proie à un sentiment morbide de culpabilité d'une extrême violence Luther risquait d'aboutir au suicide. Il a échappé à la mort en faisant de sa propre justification l'objet de sa foi. Son destin tient en trois mots: *hérétique pour survivre*. Sa doctrine si originale de la foi spéciale s'est imposée à son esprit en vertu d'un mécanisme incoercible de défense vitale, d'un automatisme téléologique anti-suicide. Dans un processus de ce genre, il ne saurait être question de liberté et de responsabilité...», pp. 11–12.

[1] Roland DALBIEZ, *L'angoisse de Luther, Essai psychologique*, Paris, Téqui, 1974, 358 pages.

2. *Les trois thèses essentielles de Luther.* – Le luthéranisme de Luther est comme un édifice à trois étages: 1º un pessimisme de base: même les premiers mouvements tout à fait involontaires de la concupiscence sont des péchés, l'homme est incapable d'accomplir la loi de Dieu: thèse de la *culpabilité nécessaire;* 2º Dès lors, la *justification* par laquelle Dieu nous remet nos péchés ne peut être qu'*extrinsèque et imputative;* 3º On n'est justifié que si l'on croit l'être avec une certitude absolue et infaillible, *thèse de la foi spéciale.* Les deux premières thèses sont *antérieures* à Luther, seule la dernière a été *inventée* par lui.

Comment Luther a-t-il pu en arriver à faire siennes ces trois thèses? Quelques *traits de son caractère peuvent* suggérer une réponse. Luther était congénitalement de type empiriste et nominaliste, essentiellement rebelle à l'abstraction métaphysique. On constate chez lui une hypertrophie de l'émotivité où la part de l'élément inné semble fort importante. Avec une tendance au pessimisme et à l'anxiété. Il avait une âme profondément, voire *exclusivement* religieuse, mais sa religiosité est *fermée,* tout à l'opposé de celle d'un Leibniz, p. 47, et d'un Albert le Grand, pp. 202–203. Même dans les circonstances les plus favorables, Luther ne pouvait être qu'un personnage de tragédie.

3. Mais le pire va se produire. Luther va rencontrer dans tout un courant de la scolastique médiévale, celui des «augustiniens de la série noire», et notamment chez Pierre Lombard, la thèse de la culpabilité nécessaire: la concupiscence est coupable, ainsi que les mouvements involontaires qu'elle produit en nous. Ces premiers mouvements sont invincibles. Le piège sera fatal. «Toute la théologie de Luther s'explique par la rencontre entre le tempérament volcanique du Réformateur et la doctrine de la culpabilité de la tentation naturelle. Elle a été l'étincelle qui l'a fait exploser», p. 116.

A la date de 1515, dans un sermon pour la fête de S. Etienne, Luther, constatant que les premiers mouvements de la concupiscence sont inévitables en conclut que Dieu, qui, estime-t-il, interdit de les éprouver, nous commande l'impossible. La loi divine est inobservable, le Christ est venu non pas pour nous apporter les moyens de nous y soumettre, mais pour le faire à notre place. A la date de ce sermon, donc bien avant la dispute sur les indulgences, Luther était parvenu à une conviction intime en opposition avec la foi catholique. S. Augustin, le vainqueur du pélagianisme, le plus pessimiste des Pères de l'Eglise, s'est toujours refusé à admettre que Dieu puisse commander l'impossible *au sens absolu et définitif* comme le prend Luther, p. 139. Nous entrons dans un monde de cauchemar. Pendant trois dimanches consécutifs, Avent de 1516, Luther prêche à ses auditeurs que Dieu commande l'impossible, que la loi morale est inobservable, que l'homme pèche nécessairement, p. 157.

Le message évangélique apporte au monde deux nouvelles: la mauvaise nouvelle, c'est que Dieu demande l'impossible, que la loi morale est inobservable, voilà le *Cacangile;* la bonne nouvelle, c'est que le Christ se substitue à nous dans l'accomplissement de la loi, il nous est seulement demandé

d'adhérer par la foi à celui qui l'a accomplie, voilà l'*Evangile*, p. 158. L'Auteur ajoute: «J'ose dire que tout Luther est dans ce mot *Cacangile*», p. 159. La culpabilité nécessaire va entraîner la négation du libre arbitre: non dans les choses inférieures à l'homme, mais dans tout ce qui regarde le rapport de l'homme avec Dieu, p. 213.

4. En célébrant sa première messe en 1507, Luther éprouva un tel effroi qu'il eût interrompu le sacrifice et quitté l'autel si le prêtre assistant ne l'eût retenu. A une époque donc où il ne peut être question de relâchement dans la piété, Luther était déjà sujet à de graves crises d'angoisse, p. 200. La symptomatologie *externe* des crises d'angoisse de Luther, telle que nous la présente Melanchton, nous impose le diagnostic minimum de *névrose d'angoisse très grave*, p. 337. La symptomatologie *interne* des souffrances de Luther nous est connue par la confidence poignante qu'il nous a faite: «Moi aussi j'ai connu un homme qui affirmait avoir bien souvent souffert ces peines, pendant un très court espace de temps, il est vrai, mais c'étaient des peines si grandes et si infernales que ni la langue ne peut le dire, ni la plume l'écrire, ni celui qui ne les a pas expérimentées ne peut le croire. C'était à un tel point que si ces peines s'étaient intensifiées ou avaient duré une demi-heure ou même le dixième d'une heure, l'homme aurait péri complètement et ses os auraient été réduits en cendres.

«Alors Dieu apparaît effroyablement irrité, et, en même temps que Lui, toute la création paraît l'être. Alors aucune fuite, aucune consolation ni à l'intérieur ni à l'extérieur, mais c'est l'accusation universelle...

«L'âme est étendue avec le Christ de telle sorte que tous ses os soient comptés et il n'y a pas en elle un seul coin qui ne soit rempli d'amertune très amère, d'horreur, de peur, de tristesse et tout cela lui semble éternel. Pour en donner quelque image: si une sphère passe sur une ligne droite, chaque point touché par la sphère porte toute la sphère. Ainsi l'âme en son point, lorsqu'elle est touchée par une inondation éternelle qui passe, ne sent et ne boit rien de moins qu'une peine éternelle, mais cela ne dure pas et de nouveau cela passe. Si donc il arrive aux vivants d'éprouver cette souffrance des enfers, c'est-à-dire cette peur intolérable et inconsolable, à plus forte raison une telle peine sera-t-elle subie par les âmes du purgatoire mais de façon continue. Et ce feu intérieur est bien plus atroce que le feu extérieur...». Ce texte est antérieur à 1520 [1]. L'Auteur conclut: «La probité scientifique la plus élémentaire m'oblige à rappeler qu'un être humain *existentiellement religieux* peut néanmoins être atteint d'une angoisse pathologique tellement intense qu'elle suspend en lui l'usage du libre arbitre et le conduit *fatalement* soit à un raptus suicide, soit à un

[1] A ceux qui seraient tentés de rapprocher cette description de celle des «nuits» de saint Jean de la Croix, il suffirait de rappeler le contexte des deux vies dans lequel elles s'inscrivent, ou même simplement de rapprocher la première messe de Luther de celle de saint Jean de la Croix.

automatisme téléologique anti-suicide. Il ne choisit pas librement l'une ou l'autre de ces solutions, celle à laquelle il aboutit sort de son inconscient et s'impose à lui de *façon nécessaire*», p. 341.

Quand Luther affirme que, pour être justifié, il est nécessaire et suffisant de croire qu'on l'est, nous dirons qu'il se trompe. Mais cette erreur l'a-t-il acceptée librement ou s'est-elle imposée à lui de façon *nécessitante?* Voilà la question de fond à laquelle il faut, enfin, répondre. L'angoisse de Luther était sur le point d'atteindre le seuil de l'intolérabilité. Il était tout près de mourir ou par épuisement organique, si l'on admet que l'angoisse puisse aller jusque-là, ou par raptus suicide. Il faut donc admettre que le freinage de son angoisse de mort par la doctrine de la foi spéciale s'est imposé à lui de façon *nécessitante.* Il faut ajouter que le caractère paroxystique de son angoisse explique parfaitement sa négation du libre arbitre dans le domaine religieux et sa relégation dans le domaine profane. Luther n'était pas libre d'adhérer ou de ne pas adhérer à son hérésie, il s'est trompé en étendant à la totalité du genre humain ce qui n'était vrai que de son propre cas pathologique. Un homme qui ne jouit pas du libre arbitre dans le domaine religieux ne peut pas croire que les autres en jouissent... L'alternance qui s'imposait à Luther était soit la mort, soit le freinage de son angoisse par un mécanisme de défense qui dans son cas particulier a été la doctrine de la foi spéciale, pp. 349–352.

L'angoisse de Luther a été *freinée,* elle n'a pas été *éteinte.* Dans un commentaire sur Isaïe, datant de 1532, Luther écrira ces mots étranges: «C'est donc jeter sur le péché un regard sacrilège que de le regarder dans ton propre cœur. C'est le diable, en effet, qui localise ainsi le péché et non Dieu. Mais il faut regarder le Christ en qui lorsque tu verras que tes péchés sont attachés, tu seras en sécurité vis-à-vis des péchés, de la mort et de l'enfer. Tu diras en effet: «mes péchés ne sont pas miens, car ils ne sont pas en moi, mais ils sont dans un autre, à savoir dans le Christ, donc ils ne pourront me nuire». Il faut un effort extrême pour pouvoir saisir ces choses par la foi et les croire au point de dire: «J'ai péché et je n'ai point péché», afin qu'ainsi soit vaincue la conscience, cette dominatrice très puissante qui souvent a entraîné les hommes au *désespoir,* au *couteau,* ou à la *corde*», p. 352.

On le voit, c'est pour lui permettre de résoudre un terrible conflit de conscience, et d'échapper au désespoir, au couteau, à la corde, que la foi spéciale s'est imposée à Luther. Et l'on voit encore au prix de quelle tension intérieure cette foi spéciale se maintient en lui. Et cependant, c'est en cette foi spéciale que se tient pour lui toute la vérité du salut apportée au monde par l'Evangile.

5. L'année même de la mort de Luther, le Concile de Trente, dans son *Décret sur le péché originel,* déclarait: «Que la concupiscence ou le foyer (du péché) demeure dans les baptisés, le saint Concile le confesse et le pense. Laissée pour nos combats, elle n'est pas capable de nuire à ceux qui n'y consentant pas, résistent avec courage par la grâce du Christ. Bien plus,

celui qui aura combattu selon les règles sera couronné (2 Tim. 2,5). Cette concupiscence que l'Apôtre appelle parfois *péché* (Rom. 6,12; 7,14–17, 20) le saint Concile déclare que l'Eglise catholique n'a jamais compris qu'on l'appelait ainsi parce qu'elle aurait vraiment et à proprement parler le caractère du péché dans les régénérés, mais parce qu'elle vient du péché et qu'elle incline au péché» *Denz. Sch.*, nº 1515.

L'Auteur s'est proposé d'établir deux thèses:

1. La responsabilité doctrinale des théologiens médiévaux, «les augustiniens de la série noire», qui culpabilisent les premiers mouvements involontaires de l'appétit sensitif, et notamment de Pierre Lombard († 1160) qui accrédite cette erreur en la donnant bien à tort, pp. 89–90, comme de saint Augustin.

2. L'irresponsabilité morale de Luther qui, affolé devant une telle doctrine, se libère – par un *acte en court circuit* où les facultés supérieures, raison et volonté n'entrent pas en jeu – d'une névrose d'angoisse suicidaire, illuminé par la doctrine de la foi spéciale, qu'il découvre dans l'Ecriture et qu'il entreprend d'annoncer au monde comme la suprême révélation de l'Evangile.

«A partir du moment où la rupture *idéologique* est acquise, écrit l'Auteur, je cesse de m'occuper de Luther». C'est à partir de ce moment que commence, pour l'histoire, la seconde étape de la tragédie de Luther, celle où s'accomplit la déchirure du christianisme et de la chrétienté.

C. J.

P.S. La pensée de l'auteur sur *l'œcuménisme* s'exprime aux pp. 357–359: «Je suis absolument convaincu qu'*en soi* l'œcuménisme est chose excellente... Mais la préoccupation œcuménique est très difficilement conciliable *dans le même individu* avec le souci de la rigoureuse exactitude historique. L'œcuméniste cherche à *construire le futur*, l'historien à *connaître le passé*... La préoccupation œcuménique a toutes les chances de conduire à l'euthanasie de l'histoire psychologique de Luther. De plusieurs côtés déjà, on nous a présenté un Luther déluthéranisé.»

Bibliographie

LE CARDINAL JEAN DANIÉLOU (1905–1974)

C'était un vrai savant, qui s'est jeté sans compter dans la mêlée, et dont Dieu a voulu faire au milieu de nous un témoin de la foi comparable à ceux des premiers siècles de l'Eglise. Il est mort sur le champ de bataille le 20 mai dans l'après-midi. Voici un texte de lui sur la crise actuelle.

Je pense que nous sommes entrés dans une période qui est une période de véritable crise. Je pense qu'il y a aujourd'hui des gens qui parlent, mais qu'il y en a d'autres qui se taisent et je pense que ce silence n'est plus possible.

Je pense donc que l'heure est venue où il faut que la masse immense des chrétiens de notre pays qui sont profondément attachés à la hiérarchie de l'Eglise, et en particulier à l'Evêque de Rome, qui souhaitent d'avoir des prêtres qui soient de vrais prêtres, ces prêtres qu'ils connaissent et qu'ils aiment, ces prêtres qui leur parlent de Dieu et qui leur distribuent les sacrements, ces prêtres qui n'ont pas trop de tout leur temps pour subvenir aux immenses appels qui sont ceux qui leur viennent et des fidèles et des infidèles, ces prêtres qui ont renoncé au mariage pour être totalement consacrés au service de Dieu et au service des âmes, je pense qu'il faut que tous ces chrétiens qui sont profondément attachés à cette hiérarchie de l'Eglise, qui sont profondément confiants dans ce sacerdoce auquel ils doivent tant, qui souhaitent profondément que la hiérarchie de l'Eglise les aide à rester dans l'authentique ligne de la foi et les défende contre les influences dissolvantes et destructices qui s'exercent, je pense que l'heure est venue aujourd'hui où il faut que ces chrétiens s'expriment.

Je ne sais pas encore sous quelle forme, mais je suis frappé depuis un certain nombre de mois du nombre d'appels que j'entends dans des lettres, dans des correspondances, dans les manifestations diverses, d'hommes et de femmes de notre peuple chrétien de Paris et de France qui me disent: il faut faire quelque chose, nous ne pouvons plus rester dans cette situation, nous ne pouvons plus accepter de voir toutes les semaines, dans les journaux, des manifestes signés d'un petit nombre d'individus et qui finissent par donner l'impression que ceci représente le visage authentique de notre peuple chrétien.

Que vienne cet élément de renouveau dans cette résurrection de la vie de l'Eglise, dont nous sentons que Paul VI le désire si ardemment et qui serait pour son cœur une consolation au lieu de tant de tristesse, pour nos évêques un encouragement en sentant qu'il y a tout un peuple chrétien qui leur fait confiance et qui leur demande d'agir, et qui repose pour une grande partie sur les épaules des laïcs chrétiens.

Le cardinal Daniélou était venu de Paris à Kolbsheim pour la sépulture de Jacques Maritain.

CHARLES BOYER, S. J., *Calvin et Luther, Accords et différences,* Rome, Université grégorienne, 1973, 242 pages.

Nous avons rendu compte, *Nova et Vetera,* 1971, nº 1, p. 68, du livre du P. Boyer: *Luther, sa doctrine.* Avec la même sereine objectivité, la même compétence, le même souci d'apporter chaque fois les bons textes, le même auteur compare ici la doctrine des deux Réformateurs.

Calvin a organisé, consolidé et par là-même peut-être sauvé la Réforme de Luther (Tillich). Il accepte et maintient constamment le principe fondamental de Luther, la justification par la foi seule. Il le conserve tel

quel et même, croyons-nous, il l'entend d'une manière plus rigide, en exténuant ce que la foi pouvait garder de valeur propre. Du même coup, il accepte ce que Luther mit plus longtemps à réaliser, l'opposition radicale de ce principe à la conception catholique du christianisme. Dès le début, il refuse toute véritable coopération de l'homme à l'œuvre du salut et ce refus s'exprime avec une vigueur particulière à l'égard de ce que l'Eglise catholique regarde comme son plus grand trésor et son acte principal, le Sacrifice de la Messe. C'est ainsi qu'il passait au christianisme de Luther et devenait l'adversaire de l'Eglise traditionnelle, qu'il appelle l'Eglise du pape, ou le papisme, et qu'il se donne pour tâche de détruire. La réformation n'est pas une opération qui respecte l'essence de l'Eglise existante; elle ne réforme pas, elle transforme, elle remplace. Elle est une autre religion (Tillich).

Calvin est donc disciple de Luther. Il le considérait comme le premier des prophètes qui en ce temps privilégié avaient redécouvert et proclamé le pur évangile. Toutefois il maintenait son indépendance. Il n'hésite pas à rejeter une interprétation de Luther quand il la juge inexacte ou mal fondée. Il abandonne sur la présence du Christ dans l'Eucharistie la doctrine que Luther avait défendue jusqu'à la fin: il n'y voit qu'impossibilité, inconvenance, conséquences blasphématoires. Cette question sur laquelle se divisèrent si violemment les premiers Réformateurs restera, par l'insistance de Calvin, celle qui séparera pour des siècles les plus fidèles héritiers de Luther d'avec les Réformés qui ont suivi Calvin, p. 226.

A la doctrine fondamentale de la justification par la foi seule sans laquelle tout croule dans le luthéranisme, Calvin joint la doctrine de la sanctification; toutes deux sont unies comme la chaleur et la lumière dans le soleil. Mais tout en étant saint, réconcilié, l'homme reste intrinsèquement injuste et pécheur et n'est justifié que par imputation, pp. 79–80, etc. «Toutes nos justices ne peuvent que provoquer la colère de Dieu, si elles ne sont supportées par le pardon de sa miséricorde». Calvin veut donc à la fois rester fidèle au principe de la Réforme de la justification par la foi seule et tenir fermement ce qui est sa propre doctrine sur la nécessité et les sévères exigences d'une vie intérieure de sainteté, p. 80.

Après les chapitres sur la formation de Calvin, sur le Créateur, sur l'homme et la justification (I, II, III) vient le chapitre central sur la prédestination (IV), qui s'achève par une comparaison de la doctrine de Calvin et de la doctrine toute différente de Karl Barth. Puis les chapitres sur l'Eglise et de l'Etat: doctrine et pratique (V et VI) et sur les sacrements (VII). Le dernier chapitre (VIII), particulièrement intéressant, compare la doctrine de Calvin à celle de saint Augustin sur la justification, la grâce et la liberté, la prédestination, l'Eucharistie. Un beau livre, limpide et lumineux.

GUY DE BROGLIE, S. J., *Qu'est-ce que l'amour conjugal?, Pour bien comprendre l'Encyclique «Humanae Vitae»*, Paris, Téqui, 1974, 300 pages.

Le livre est dédié «A la Vierge Marie et à son très saint époux, modèles d'un parfait amour conjugal».

«L'encyclique *Humanae Vitae*, du 25 juillet 1968, et la fermeté avec laquelle Paul VI y rappelle et y maintient l'enseignement constant de l'Eglise sur le caractère illicite des pratiques contraceptives causèrent une vraie surprise, ou même une pénible déception, à d'assez nombreux théologiens. Tel ne fut pas le cas pour l'auteur du présent ouvrage. Non, certes, qu'il ignorât ou méconnût les problèmes douloureux que posent à beaucoup de couples et du même coup à beaucoup de directeurs d'âmes, les applications concrètes d'une règle morale aussi rigoureuse. Mais il pensait et pense encore que le rôle de l'Eglise est d'apporter aux hommes les lumières et les forces surnaturelles dont ils ont besoin pour conformer leur vie aux saintes exigences de la loi divine, et non point d'accommoder cette loi à l'humble niveau de nos trop communes faiblesses. Et la règle en question lui semblait si évidemment solidaire des requêtes les plus fondamentales de la vertu de chasteté qu'il aurait cru manquer à sa foi en l'assistance promise à Pierre et à ses successeurs s'il s'était permis d'envisager comme une éventualité à prévoir l'abandon officiel par le Pontife romain lui-même, d'une doctrine aussi traditionnelle et aussi solidement fondée», p. 9.

Le problème débattu dans «*Qu'est-ce que l'amour conjugal*» – que suivra un autre volume intitulé «*Qu'est-ce que la chasteté*» – est de savoir si «la fin primordiale de la sexualité humaine n'est décidément plus la procréation, mais l'expression de l'amour», ou du moins «si cette seconde finalité est

beaucoup plus primordiale en valeur et en dignité que la première», ou du moins «si ces deux finalités sont également primordiales», pp. 12–13. «Chacun sait que depuis la publication en 1935 du célèbre ouvrage du Dr Herbert Doms, bien des hésitations et des flottements s'étaient répandus dans l'esprit des théologiens au sujet de la finalité *première* ou *primordiale* de la sexualité humaine et du mariage, et qu'il existait notamment sur ce point bien des divergences de vues parmi les experts convoqués au Concile. Cela seul suffirait à nous expliquer que les évêques n'aient point voulu trancher cette question... Une autre raison, beaucoup plus décisive, vint s'ajouter quand Paul VI eut fait savoir qu'il réservait au jugement du Saint-Siège le problème de la licéité du recours aux pratiques contraceptives. Il est clair, en effet, que la solution de ce problème est étroitement solidaire de la réponse qu'on donne à la question de la finalité de la sexualité humaine et de l'acte conjugal: la contraception ne pouvant guère apparaître que comme un grave désordre si cette finalité est de perpétuer le genre humain par le moyen de la procréation; tandis que toute interdiction absolue en ce domaine doive sembler irrationnelle, si la principale raison d'être de cet acte est d'assurer au mieux la bonne entente de chaque couple... Reconnaissons plutôt franchement que plusieurs des points que le Concile a, – pour d'excellentes raisons, – laissés dans l'ombre sont de ceux que la théologie postconciliaire du mariage se doit de traiter maintenant avec un soin particulier», pp. 17–18.

Le livre comporte quatre parties: 1. *Position du problème;* 2. *De l'amour conjugal considéré en lui-même;* 3. *Inclinations et activités sexuelles. Leurs rapports avec l'amour conjugal;* 4. *Une confusion regrettable entre toutes* (l'identification de l'acte conjugal à un acte d'amour).

On lit dans la *Conclusion:* On comprend, dans ces conditions, qu'il soit facile et tentant pour les tenants de la contraception de reprocher aux défenseurs de la morale conjugale traditionnelle leur 'incompréhension' et leur 'dureté de cœur' en face de difficultés aussi courantes et aussi cruelles. Il serait si simple et si satisfaisant, ne cessent-ils de leur répéter, de dissiper toutes ces difficultés d'un seul coup: en proclamant exempt désormais de tout désordre *intrinsèque et essentiel* un comportement que, jusqu'ici, l'Eglise avait toujours cru devoir réprouver *absolument et sans aucune réserve* (Cf. le recours à la théorie générale et indûment présentée comme traditionnelle des 'conflits de devoirs'. Mais personne ne peut jamais se reconnaître à bon droit le 'devoir' *d'accomplir un acte intrinsèquement mauvais.* – On trouvera dans *Nova et Vetera,* 1970, nº 1, pp. 78–80, un compte rendu de l'étude du P. Guy de Broglie: *Conflit de devoirs et contraception,* parue dans *Doctor Communis,* 1969, pp. 145–175, et où est critiquée à juste titre la Note pastorale des évêques de France).

«Mais quelque émouvantes que puissent être des objections de ce genre, il sera toujours aisé d'y répondre que l'authentique esprit du Christ ne peut en aucun cas nous inviter à fausser la vérité au bénéfice de la charité; et d'autant moins que ce serait là, en réalité, manquer simultanément à l'une et à l'autre: la vérité, et surtout la vérité en ce qui touche à la foi et aux mœurs, étant justement le premier des biens que nous devions vouloir à tous nos frères en humanité! C'est là un principe sur lequel on ne saurait aujourd'hui trop insister, tant il semble s'être obscurci dans l'esprit de trop de chrétiens; et non point seulement à propos de la contraception, mais toutes les fois qu'il s'agit de quelque règle morale catégorique et universelle, comme est, par exemple, l'interdiction du divorce, ou de l'homosexualité, ou de l'avortement. Il y a là une grave erreur. Car ce que la charité nous commande, c'est seulement que nous sachions comprendre le caractère profondément douloureux des situations qui peuvent se vérifier en ces domaines; c'est que nous éprouvions une vive et sincère compassion pour ceux qui s'y trouvent engagés, fût-ce en conséquence de leurs propres fautes; et c'est enfin que nous ne négligions rien de ce que nous pouvons légitimement faire pour les réconforter et les aider. Mais telle est justement l'attitude de l'Eglise et celle qu'elle recommande à ses enfants en tout ce qui touche à ce difficile problème de la limitation des naissances. Il suffit pour s'en convaincre de lire sans préventions des déclarations faites à ce sujet par le récent Concile (*gaudium et spes,* nº 51) ou par l'encyclique *Humanae vitae*», pp. 265–266.

« Positions catholiques romaines sur l'admission de non-catholiques à l'Eucharistie. »

Après avoir cité la récente *Note du Secrétariat pour l'unité des chrétiens sur l'hospitalité eucharistique* (cf. Doc. Cath., 2 décembre 1973, p. 1005), le Bulletin *Episkepsis*, publié par le Centre orthodoxe du Patriarcat œcuménique, Chambéry-Genève, note, dans son nº 89, 27 novembre 1973, ce qui suit:

«L'Eucharistie, centrée sur l'Evêque, est par excellence le sacrement de l'Eglise et de son unité. Par elle et en elle les fidèles s'unissent au Christ et entre eux pour ne former qu'un seul Corps. Donc la communion eucharistique veut dire la communion dans l'Eglise Une, l'unité absolue des membres de l'unique Corps du Christ, l'Una Sancta. L'unité ecclésiale se reflète dans la communion eucharistique, ce qui présuppose une réciprocité dans les décisions.

«Or cette réciprocité essentielle n'existe pas entre catholiques romains et orthodoxes. Le décret de Vatican II, qui dit qu'une espèce de communion avec les orthodoxes n'est pas seulement permise mais même souhaitable «dans des conditions favorables et avec la permission des autorités ecclésiastiques» (UR, nº 15) présente le désavantage d'être unilatéral, puisqu'il a été rédigé sans consultation préalable avec les orthodoxes. Puisque la communion eucharistique n'est pas une affaire de sentiment, de raison, ou de politique ecclésiastique, mais d'ecclésiologie pure, tout effort pour résoudre le problème requiert énormément de prudence et de circonspection. Du point de vue orthodoxe la communion eucharistique n'est pas une question qui peut être tranchée par une Eglise locale: il lui faut une décision panorthodoxe et toute solution intérimaire et occasionnelle proposée et imposée par une Eglise, disons locale, peut résulter dans la confusion et entraîner des conséquences négatives pour les sincères efforts de rapprochement des deux Eglises.

«La note du Secrétariat pour l'unité des chrétiens, qui a reçu l'imprimatur du Pape Paul VI, porte les signatures des cardinaux Jean Willebrands, président, et Charles Moeller, secrétaire, et la date du 17 octobre.»

Cette *Note du Secrétariat pour l'unité des chrétiens* avait pour fin de redresser l'imprudence avec laquelle certains parmi les catholiques ont cru pouvoir autoriser l'hospitalité eucharistique à l'égard des *protestants*. Elle rappelait que «le problème de la réciprocité se pose *uniquement* dans le cas de ces Eglises qui ont conservé la substance de l'Eucharistie, le sacrement de l'Ordre et la succession apostolique. En conséquence, le fidèle catholique ne peut demander l'Eucharistie si ce n'est à un ministre qui a reçu validement le sacrement de l'Ordre». En ce cas, dit le *Décret sur l'œcuménisme*, nº 15, «une certaine *communication in sacris*, dans des circonstances favorables et avec l'approbation de l'autorité ecclésiastique, est non seulement possible, mais même recommandable».

On voit que les Orthodoxes restent défiants aux avances que leur fait le *Décret sur l'œcuménisme*. Suivant eux une telle décision ne pouvait faire l'objet de la seule Eglise catholique, qu'ils regardent comme une Eglise «locale». Mais l'Eglise de Pierre à nos yeux est plus qu'une Eglise locale, et elle ira jusqu'à dire, avec Paul VI, que sa communion avec «les vénérables Eglises Orthodoxes est presque totale, – bien qu'elle ne soit pas encore parfaite, – car elle résulte de notre commune participation au mystère du Christ et de son Eglise.» Lettre au patriarche Athénagoras, 8 février 1971. *Doc. Cath.* 1971, p. 255.

S.S. le Patriarche œcuménique Dimitrios au Cardinal J. Willebrands, chef de la Délégation vaticane, 30 novembre 1973, dans *Epikepsis* 1973, nº 90, 11 décembre.

[...] Soyez les bienvenus! Vous voilà chez vous. Non pas étrangers parmi des étrangers, mais frères parmi des frères. C'est ainsi que nous ressentons et honorons votre visite comme une visite fraternelle.

Voici le plus important. Dans l'amour et la fraternité chrétienne tout devient limpide, tout s'ordonne harmonieusement, tout exprime dans le Seigneur commun Jésus Christ la loyauté au sens de l'unique Eglise sainte fondée par Lui, par Sa Croix, Sa Résurrection et l'événement de la Pentecôte: cette Eglise qui est son Corps.

En parlant de «nos Eglise», nous ne nous départons pas de la doctrine ecclésiologique sur l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique: nous entendons par là les Eglises locales, chacune dans sa juridiction respectée. C'est dans cette optique que nous recevons Votre Eminence, Mgr le Cardinal, comme représentant du premier évêque et patriarche de l'Occident, notre très saint et très cher frère aîné le Pape Paul VI. Pour être clairs,

sincères et honnêtes envers nous-mêmes et envers les autres, mais aussi envers le monde entier, nous sommes obligés de répéter et de souligner encore une fois, que, dans la chrétienté, aucun évêque ne possède de privilège universel, divin ou humain, sur l'Eglise une, sainte, catholique et apostolique du Christ, mais que nous tous – soit à Rome, soit en cette ville de Constantinople, soit dans quelconque autre ville, quelle que soit sa position dans la hiérarchie ecclésiastique ou dans le monde politique – nous exerçons notre charge épiscopale dans la collégialité pure et simple, sous un seul pontife suprême, qui est la tête de l'Eglise, notre Seigneur Jésus-Christ, et cela selon l'ordre hiérarchique accepté depuis toujours dans l'Eglise [...].

Aujourd'hui, c'est en témoins avec nous de notre commune fidélité envers Jésus que nous Vous accueillons et que nous souhaitons partager avec Vous ce témoignage vis-à-vis du monde entier, chrétien et non-chrétien [...].

Eminence,

Notre message d'aujourd'hui n'a pas la forme typique d'une réponse à tout ce que votre Eminence nous a dit dans son discours.

C'est un message spontané, libre et indépendant, qu'adresse cette très sainte Eglise de Constantinople à la très sainte Eglise de Rome et à son honorable primat.

Message d'amour, d'honneur et de respect. Par ce message, nous en notre qualité de Patriarche œcuménique, désirons souligner le fait qu'à l'avenir toutes les rencontres pancatholiques et panorthodoxes, tous les dialogues et toutes les consultations, se tiendront sur les bases suivantes:

– premièrement, l'autorité suprême de l'Eglise une, sainte, catholique, et apostolique réside dans le Concile œcuménique de l'Eglise universelle;

– deuxièmement, personne parmi nous, les évêques de l'Eglise universelle n'a d'autorité, de privilège ou de droits, accordés canoniquement, sur une juridiction ecclésiale quelle qu'elle soit, sans le consentement canonique d'autrui;

– troisièmement, bien que désormais nos efforts de collaboration et nos colloques peuvent, d'après les décisions de la 3e Conférence panorthodoxe, être bipartites, cependant leur issue finale aura lieu au niveau pancatholique et panorthodoxe.

Cela veut dire que nous visons uniquement à poser correctement les problèmes loin de tout malentendu ou fausse interprétation.

Eh oui! la sainteté dans la vérité et la vérité dans la sainteté, et tout dans l'expression de l'unité sainte et vraie en Christ, unité qui deviendra, quand le Seigneur le voudra, l'Union plénière dans la vérité de la Sainteté, dans la sainteté de la vérité, dans la vérité et la sainteté du seul Unificateur commun: notre Sauveur Jésus-Christ, à qui soit la gloire dans les siècles.

Dans l'Allocution qu'il a prononcée le dimanche 20 janvier 1974, avant la récitation de l'Angelus, Paul VI, *évoquant la Semaine de prière pour l'Unité, a dit:*

La foi unique et la charité universelle nous conduisent à l'authentique bercail du Christ, à son Eglise, fondée sur Pierre, avec les clefs que le Seigneur a remises entre ses mains pour être non dominateur, mais pasteur, témoin qualifié de l'Evangile, serviteur des serviteurs de Dieu, principe visible et fondement de l'unité. Cette vision de l'Eglise exige de nous catholiques, la fermeté dans la doctrine, mais aussi une plus grande humilité et une plus grande bonté envers nos frères qui sont encore séparés de nous; et aussi une cohérence morale et sociale plus constante. *Doc. Cath.*, 1974, 3 mars, nº 5.

Evangile et Révolution, au cœur de notre crise spirituelle, Paris, Centurion 1968, 128 pages.

Petit livre, riche de substance, résumant les réflexions de J.-M. Le Guillou et de Olivier Clément (orthodoxe) sur les événements de Mai 1968.

«Le *retour de Dionysos* est un des traits majeurs de notre époque... Ainsi Nietzsche, Freud et Marx, les grands démystificateurs du siècle écoulé, sont saisis moins dans leur apport scientifique que dans leur *refoulement d'absolu* et mis au service d'une mystique athée qui voudrait à la fois 'nier et conserver Dieu, c'est-à-dire le dépasser, le réaliser' en le supprimant comme Autre et en le retrouvant comme Moi» (Olivier Clément) p. 77.

«La réponse à l'athéisme mystique exige une expérience mystique de la foi, au sens du mystère pascal, mystère de mort et de résurrection vécu dans la communion de l'Eglise. *La subjectivité absolue du «situationnisme»* se révélera illusion destructrice, ou passera à l'intériorité transsubjective dans laquelle tout est «fondu» non «confondu», p. 96.

«La «*théologie de la rencontre*» ne voit plus Dieu que dans la profondeurs des relations humaines, sans se douter que seul le sens ecclésial de la transcendance peut sauver les

rencontres humaines d'une immanence asphyxiante, et que seule une dure ascèse, aimantée par la grâce baptismale, peut permettre à l'homme d'accéder à la transparence. La «*théologie de la révolution*»... risque d'une part d'oublier que le *pouvoir* est surtout une hypnose irrationnelle, quel que soit le type de société, d'autre part que la *rationalité* peut elle-même devenir mystique et se gonfler de millénarismes qui dénaturent dans leur monisme de l'histoire, la véritable eschatologie chrétienne. Dans l'oubli de l'*Eglise comme mystère*, dans le refus de la distance nécessaire à la prière – acte politique par excellence pourtant, le seul démystificateur, puisqu'elle proclame que seul le Seigneur est Seigneur –, on risque de ne plus être, aux carrefours du monde, qu'un prophète haletant qui finit par s'abandonner aux esprits au lieu de les discerner», p. 116.

Et voici maintenant le Père Le Guillou.

«Il faut que renaisse avec un sens métaphysique renouvelé le regard contemplatif de l'homme sur le monde, sur ses frères, sur Dieu; il faut que refleurisse une recherche théologique *au cœur même de l'expérience spirituelle vécue en l'Eglise*. N'est-ce pas cette expérience qui rassurerait, et plus encore qui éclairerait les petits... *et* les grands, *afin que nul ne se perde hormis le fils de perdition* (Jean 17, 12)? Puissent tous les chrétiens, pape, patriarches, évêques, prêtres, religieux, laïcs s'engager dans ce qu'ils disent avec l'expérience qu'ils ont de Dieu! Pas comme s'ils étaient dehors!», p. 16.

«Si, comme nous l'avons souvent reconnu ensemble, le grand fait moderne de l'athéisme contemporain est la conjonction dans une synthèse puissante du marxisme, du freudisme et du nietzschéisme, avec quelle urgence les chrétiens se doivent de redécouvrir l'irréductible et explosive nouveauté du christianisme. Ils sont tenus de dire au monde ce Dieu qui n'est pas resté pour l'homme une transcendance intouchable, mais qui s'est donné à nous dans la chair pour nous diviniser», p. 19.

«En ces jours où tant d'appels fiévreux se croisent dans les Eglises au risque de tarir les sources de la prière, il faut rappeler que le christianisme est d'abord transformation personnelle, douloureuse joie, humilité lumineuse dans le quotidien. Nos églises, et l'église intérieure en chacun de nous, qu'elles deviennent des espaces de louange et de paix où Dieu puisse descendre..., qu'elles deviennent cet indispensable 'lieu de Dieu' où l'on respire hors de l'asphyxie de ce monde l'air rafraîchissant de l'Esprit, où l'histoire trouve à la fois sa limite et son espérance. Seuls les hommes attentifs à Celui qui vient, 'ceux qui aiment son avènement', peuvent réinventer la vie», p. 39.

PAUL TOINET, *L'Avortement et la Croix*, Editions S.O.S. Paris 1973.

La *Déclaration du Conseil permanent de l'Episcopat français* contre l'avortement, 20 juin 1973, apportant sur cette grave question «le témoignage autorisé de l'Eglise catholique», a été pour une part provoquée par la scandaleuse attitude de deux revues soi-disant catholiques, *Etudes* et *Lumière et Vie*, où des religieux, jésuites et dominicains, avaient pris à cœur de dresser un dossier plaidant la cause de l'avortement. Le texte de Paul Toinet est daté du 1er mai 1973. Avec parfaite courtoisie et fermeté, l'auteur prend à partie tour à tour en de brefs chapitres: Monsieur le Directeur, Messieurs du comité de rédaction – Monsieur le médecin psychiatre – Monsieur le médecin généraliste – Madame la psychologue – les RR.PP. légiste philosophe, moraliste, théologien. Ce dernier concluant: «Comme croyant et comme homme, je pense que les réalités de la foi n'imposent pas à mon Eglise de s'en tenir à son actuelle position, si traditionnelle qu'elle soit, et je crois même qu'elles pourraient lui permettre et lui en inspirer une autre. Je puis me tromper...»

La seconde partie élargit le débat. L'auteur s'adresse à *ses frères prêtres*, puis à ses *Frères et sœurs de Jésus-Christ*, non pour se détourner du problème de l'avortement, mais pour le situer plus profondément à l'intérieur du mystère de la foi. Ce sont là des pages simples et solides: «Sans vouloir accabler ceux dont on pense qu'ils se fourvoient, on doit aux hommes – et aux chrétiens en premier lieu – de rectifier ce qui exige de l'être. La vérité chrétienne l'impose. Sans quoi des digues se rompent, et les grandes eaux violentes du mensonge se ruent sur le fragile édifice de consciences chrétiennes trop peu affermies sur le roc de la foi catholique. Et la ruine est considérable», p. 116.

«Que nous dit la Révélation? Elle nous dit que le dessein divin, tel qu'il est réalisé dans l'espace et le temps à partir de la première création représente le déploiement en une histoire sainte d'une Idée absolument originaire, laquelle se refusera à toute révision

humaine, sous quelque prétexte que ce soit. Cette idée est *christologique*, en ce sens que le mystère du Christ Médiateur est ce en vue de quoi toutes choses ont été disposées, y compris au niveau de *l'ordre naturel*. Or, le mystère du Christ inclut celui de l'Eglise, son épouse prédestinée et indissociable, dépositaire de sa vérité sur lui-même et sur l'homme. La chose sera vraie aussi en ce qui concerne l'ordre de l'amour humain, avec ses lois essentielles et sa fécondité. Car cet ordre se trouve fondé *ab aeterno* dans le mystère de l'Alliance, c'est-à-dire dans la relation modèle du Christ à l'Eglise...

«On voit à quel point est artificielle et fausse l'idée selon laquelle il conviendrait de demander à l'homme – moderne ou non – à quelles conditions le message du salut lui apparaîtra intelligible et recevable, et quel langage il est disposé à entendre de l'Eglise au sujet de la contraception et de l'avortement. En fait, le message authentique ne lui semblera jamais «recevable» ni «intelligible». Il n'en comprendra pas le sens véritable...

«Mais en même temps, la grâce du Christ attirant tout homme à lui sollicite mystérieusement quiconque perçoit le message de l'Eglise au sujet de l'amour conjugal. Cette grâce chemine en secret à travers un système de résistances sophistiquées, qu'elle travaille à démanteler. C'est seulement lorsque la voix du Maître intérieur sera parvenue à dominer les tergiversations de l'homme pécheur que celui-ci, en marche vers la conversion, reconnaîtra à quel point l'exigence de l'Eglise était raisonnable, à quel point elle prenait au sérieux l'homme et son amour», pp. 123–124.

«Le bien commun peut exiger réellement que la loi défende le peuple contre une propension au suicide moral... A supposer qu'une majorité de leurs compatriotes imposent un régime multipliant les «indications» médicales favorables à l' «interruption de la grossesse», pourquoi cette hâte chez eux à justifier les mœurs?» p. 135.

ENRIQUE DUSSEL, *Histoire et Théologie de la libération. Perspective latino-américaine*, Paris «Les Editions Ouvrières», 1974, 184 pages.

L'auteur est un laïque argentin. Son livre est loin d'être quelconque; il révèle une grande richesse d'information, des vues originales sur l'histoire de l'Amérique latine; il est écrit avec une profonde conviction, il est puissant et séducteur; il entre à pleines voiles dans la «Théologie de la libération» prise en sa dernière forme, dans le grand mouvement d'un messianisme politico-religieux qui doit devenir universel. Les deux grandes chrétientés byzantine et latine étaient des chrétientés impériales: elles étaient au centre et elles organisaient la périphérie. Voici venir la troisième chrétienté, absolument différente des deux premières, la *chrétienté des Indes*, l'unique chrétienté qui fut coloniale et dépendante. L'adjectif *colonial* lui est essentiel. «Découvrir en quel sens nous sommes «colonial», c'est découvrir au plan théologique, philosophique et historique ce que nous sommes comme chrétiens latino-américains. Cesser d'être «colonial» c'est se libérer, s'universaliser, mais pas dans l'oppression d'une culture. C'est seulement après le concile de 1962 qu'il est désormais possible, après avoir dépassé les limites de la culture méditerranéenne de s'ouvrir à une évangélisation qui va nous permettre, je le crois, la conversion universelle, c'est-à-dire celle de l'Afrique et de l'Asie», p. 72.

«La théologie latino-américaine ne pourra naître que lorsqu'on sera parvenu à une intelligence de la réalité économique, culturelle, politique. C'est de là que naîtra la théologie. Pourquoi? Parce que les théologiens ont toujours fait une théologie européenne à partir de la réalité européenne quotidienne. Nous n'avons fait que les imiter et nous nous sommes aliénés. C'est seulement par le retour à la réalité latino-américaine que nous avons découvert une réalité inconnue, cachée depuis le XVI^e siècle. Et maintenant, la théologie est de nouveau possible dans l'Eglise latino-américaine; c'est là un fait plein de promesses», p. 35. «Il y a deux théologies parce qu'il y a deux mondes culturels, deux conditionnements politiques préalables», p. 36. «Notre pensée propre ne peut naître qu'en partant de l'oppression. Ce que nous devons penser, c'est cette situation d'oppression», p. 142. «Notre théologie naît de la découverte que nous sommes des pays dépendants, que pèse sur nous une dépendance culturelle; et si nous ne pensons pas le grand processus de libération, la théologie reste en l'air, elle *ne pense en réalité rien d'essentiel*, se perd dans des questions secondaires,» p. 144.

«La mise en mouvement de l'Eglise comme processus de libération est essentielle dans le dogme chrétien. C'est la pâque. Nous sommes engagés dans un passage au sein de

l'histoire, un passage de l'esclavage à la liberté; concrètement une libération historique, qui néanmoins ne sera pas la libération finale, parce que le processus qui aboutit à la création d'un homme historique nouveau ne peut être le royaume des cieux. Le modèle concret, historique, n'est pas le royaume. *Un jour il faudra le démythifier à son tour*, parce-qu'un jour il arrivera à être lui même oppresseur, il couvrira une nouvelle domination et exigera un nouveau processus de libération. Ce processus ne se terminera jamais; il durera jusqu'à la fin», p. 144.

En conséquence, «les prêtres, les religieux, les religieuses doivent se constituer en communautés de base... Leur esprit est de vivre la vie communautaire dans une référence prophétique à toutes les exigences du temps présent en Amérique latine», p. 173. «Nous devons nous engager concrètement dans l'action libération», p. 174.

Ainsi la «réalité essentielle» représentée par le processus de libération dans lequel doit s'engager l'Eglise demandera un jour, selon l'auteur lui-même, à être «démythifiée, pour faire place à un nouveau processus, et cela indéfiniment». En conclusion de son étude sur les *Difficultés d'une théologie de la Libération*, Georges Cottier écrivait qu'en adoptant une grille de lecture marxiste, en tendant à absorber le Royaume de Dieu dans l'immanence de l'histoire politico-sociale, les théologiens risquent, trahissant le message chrétien, de s'enfermer dans le mythe qu'ils fabriquent.

Et n'est-ce pas la mission si décisive aujourd'hui, de l'Amérique latine, qu'on risque ainsi par surcroît de mythologiser? C'est à propos du messianisme politico-religieux des «théologiens de la libération» qu'on a rappelé récemment l'histoire d'un dominicain, théologien et prophète, François de la Croix, – il mourut sur le bûcher de l'Inquisition, – qui voyait dans les pauvres Indiens le véritable «reste» du peuple d'Israël et l'Amérique destinée par élection divine à relayer l'Eglise défaillante du Vieux-Monde, pendant le dernier âge de notre histoire.

ROBERT-BENOIT CHÉRIX, *Le visage de Rome à travers ses fontaines*, Florence, Sansoni éditore, 1972.

«Connaître Rome, c'est être introduit dans le chœur des Vestales, où l'Histoire, le Paysage, l'Art et la Foi s'interpénètrent d'une manière ineffable. Inépuisable aussi... L'historien qui visite la Ville éternelle est porté tout d'abord à rechercher et à découvrir les restes des civilisations successives qui, en ces lieux, ont jalonné les millénaires... Le Pèlerin est mû par un autre propos, il veut conforter sa foi auprès de la tombe de Pierre, il veut participer par le cœur à l'épopée glorieuse des Apôtres et des Papes; il veut visiter les catacombes des Martyrs et les chambres des Saints; il veut vénérer les lieux où les miracles ont opéré d'exaltantes transfigurations. Il s'apprête à entendre l'exhortation silencieuse des grands cloîtres où s'épanouit la vie pénitentielle et contemplative... La quête du poète le mène vers le pittoresque: un signe des temps antiques, une image des réalités sacrées, une manifestation de l'exubérance populaire, le sortilège d'un ouvrage d'art, statue, obélisque, portique, fontaine. Les fontaines sont une des innombrables faces du génie romain, sa face mobile et cristalline. Leur profusion (1580 dont 180 monumentales) et leur débit constituent un caractère fondamental du paysage urbain. Cet ornement fait de la Ville, à un point de vue, la Cité des eaux. Parler des fontaines romaines, c'est parler des obélisques qui leur sont si fréquemment jumelés. Il m'a semblé dès lors instinctif de présenter ces deux éléments du décor de la ville selon l'ordre du temps et de leur établissement». La clarté de la composition tient à cet ordre du temps. C'est un grand voyage qui nous entraîne de la Rome antique, au Quattrocento, à la Renaissance, à la Rome baroque de Sixte-Quint... jusqu'au rococo et au Risorgimento. Toujours en compagnie des fontaines qui nous sont proposées au moment où elles s'animent et se colorent sous le regard du poète, qui dispose pour nous les décrire d'une merveilleuse richesse d'images et de vocabulaire. Il y est parlé de «ces princesses de vie et de beauté que sont les fontaines», du «désir de s'en approcher davantage et d'en découvrir les secrets», de l'eau, «présent limpide et rafraîchissant qui descend des montagnes avec un pouvoir d'animation universel qui a sa partie dans le langage des choses. Telle est Rome, «Rome dont Goethe a pu dire très justement: Celui qui a bien connu Rome ne pourra plus jamais dans son âme être vraiment malheureux». Et voici les dernières lignes: «Mais le chrétien, lui, de plus y apprend tant de choses! Il découvre peu à peu à la vue des vestiges de tant d'épisodes, quelquefois atroces et humiliants, si souvent aussi mer-

veilleux et exaltants, qui ont marqué les phases de l'Histoire, un dessein du Rédempteur, un dessein de lumière et de miséricorde, un dessein où il a été permis aux hommes même d'ajouter à cette épiphanie le talent de grandeur que prêtent les Arts, le tribut de douceur qu'inspire la Poésie». L'ouvrage est illustré d'estampes, d'aquarelles et de nombreuses photographies.

KONRAD LORENZ, *Les huit péchés capitaux de notre civilisation*, Paris, Flammarion, 1973, 170 pages, traduction d'Elizabeth de Miribel.

L'auteur décrit huit processus distincts mais liés par leurs causes qui menacent de détruire non seulement notre culture mais l'espèce humaine.

1. Le surpeuplement de la terre entassant des individus dans un espace restreint provoque l'*agressivité*.

2. La dévastation de l'environnement naturel détruit en l'homme tout respect de la *beauté*, et de la grandeur d'une création qui le dépasse.

3. La course au développement de la technique privant les hommes du temps de la *réflexion* proprement humaine: d'où l'angoisse, l'hypertension, etc.

4. L'amolissement dû aux progrès de la pharmacologie neutralise le flux et le reflux naturel des *souffrances* et des *joies*, ce qui engendre un *ennui* mortel.

5. Le dérèglement moral qui ne conduit pas seulement à une absence du sentiment du bien et du mal, mais à une *hostilité* virulente contre ces valeurs. C'est pourquoi beaucoup de religions croient en un adversaire de Dieu; on ne peut pas contredire un croyant qui affirme que le règne de l'Antéchrist est arrivé. La société est comme un organisme qui manque d'anticorps pour se défendre contre la prolifération de cellules cancéreuses. Suffit-il de parler ici d'une «dégradation génétique»?

6. L'opposition des jeunes générations aux anciennes tourne à la *haine*. Les raisons viennent avant tout du manque de contacts entre parents et enfants, ce qui, déjà chez les nourrissons, entraîne des suites pathologiques.

7. L'effet *dépersonnalisant* des mass media: en certains lieux un individu qui se soustrait délibérément par exemple à la télévision passe pour un cas pathologique.

8. La menace de l'*armement* nucléaire est de tous ces périls le plus facile à écarter. Mais en ce qui concerne les dangers précédents, ceux qui les décèlent le plus clairement ne savent pas eux-mêmes ce que l'on peut entreprendre contre eux. Le plus grand préjudice causé par la menace atomique est d'engendrer une atmosphère généralisée de «fin du monde». D'où la tendance infantile à satisfaire les désirs primitifs, l'incapacité de se sentir responsable de l'avenir, la question sous-jacente à toutes les décisions de savoir pour combien de temps encore le monde subsistera.

L'auteur touche aux grands problèmes de notre temps. Il faut l'en remercier. Il a pour les éclairer la sagesse du biologiste et du généticien. Elle suffit à lui permettre de dénoncer l'erreur fondamentale du behaviorisme et de ceux qui estiment que le «comportement de l'animal et de l'homme ne subit en rien l'influence du développement phylogénétique du système nerveux central, mais seulement celle de l'environnement et celle de l'apprentissage», pp. 139 et 150. Mais est-ce simplement «de par sa phylogénèse» que l'homme «n'est pas fait, comme le termite ou la fourmi, pour pouvoir supporter d'être réduit à un élément anonyme et parfaitement interchangeable, parmi des millions d'individus rigoureusement identiques»? p. 43. Il est exact que «l'analogie est frappante entre l'image de la banlieue de nos villes et celle d'une tumeur cancéreuse», p. 41; mais il faut avoir dépassé le plan de la biologie pour dire avec l'auteur: «L'une des pires conséquences de l'agitation nourrie par l'angoisse, est l'incapacité manifeste des hommes modernes à rester seuls en face d'eux-mêmes, ne serait-ce qu'un moment», p. 54. Ou encore: «La beauté de la nature et la beauté de l'environnement culturel, créé par l'homme, sont chacune nécessaire à la santé morale et spirituelle de l'être humain. Cet aveuglement total de l'âme pour tout ce qui est beau, que l'on voit se propager partout de nos jours avec une telle rapidité, est une maladie mentale qu'il faut prendre au sérieux, ne serait-ce que parce qu'elle va de pair avec l'insensibilité envers ce qui est le plus répréhensible moralement», p. 44.

Nous sommes ainsi amenés au bord de problèmes et de mystères qui dépassent le plan de la biologie et de la génétique: nature de l'homme comme animal doué de

raison et de liberté, l'ordre de peupler la terre, sa place dans la hiérarchie des êtres, la destinée de l'univers. Problèmes et mystères dont la signification peut commencer d'apparaître dans une sagesse philosophique et métaphysique, mais dont la suprême réponse est cachée en Celui que nous ne connaissons maintenant qu'en énigme, mais que nous verrons un jour face à face.

La Révélation dans l'Ecriture, la Patristique, la Scolastique, Paris, Cerf, 1974, 388 pages.

C'est le tome I: *Les fondements de la foi*, d'une *Histoire des Dogmes*, éditée par Herder et le Cerf, qui paraît sous la direction de M. Schmaus, A. Grillmeier, L. Scheffczyk, F. Refoulé. La notion de *Révélation* y est étudiée en cinq chapitres par cinq auteurs. 1. Enoncés bibliques sur la Révélation (A. Sand); 2. «Révélation» dans l'Eglise chrétienne primitive (P. Stockmeier); 3. Le thème de la révélation dans la basse patristique et au début de la scolastique (M. Seybold); 4. La conception de la Révélation dans la haute scolastique (U. Horst); 5. La notion de Révélation dans la pensée de G. d'Occam et de G. Biel (P.R. Gren). Nous sommes ainsi conduits de la Bible et de l'Eglise primitive «jusqu'aux nominalistes précurseurs de Luther». En mettant au cœur de la réflexion chrétienne l'affirmation du *Deus absconditus*, tout-autre, dont la liberté est sans limites, la pensée occamiste mettant en œuvre la dialectique de la *potentia absoluta*, avait le mérite de souligner la liberté divine et la positivité de la révélation. Mais la théologie occamiste aboutit dans la pratique, à ce paradoxe qu'au moment même où elle fondait un renouvellement de l'attention à l'économie du Salut et de la révélation, ses représentants manifestaient le plus souvent une singulière inattention à ce qui a en fait été révélé», p. 207. – La présentation de ce volume intéressant laisse à désirer.

Jean Dauvillier, *Aux origines de l'épiscopat et du sacerdoce*, cahier ronéographié, 114 pages. Toulouse, 1973.

Deux parties: 1° La hiérarchie primitive aux temps apostoliques; 2° L'avènement de la hiérarchie définitive.

«Recherche que nous avons menée le plus objectivement possible, en tenant compte de tous les textes et en les confrontant ensemble, sans leur faire dire ce qu'ils ne disent pas, ni plus qu'ils ne disent. Et ces textes s'accordent avec la tradition qui est gardée par l'Eglise et qui en garantit l'interprétation.

«Aussi loin qu'on remonte, aux origines mêmes de l'Eglise, apparaît une hiérarchie instituée par le Christ et inséparable de la fondation de l'Eglise elle-même. Toujours les pouvoirs spirituels viennent d'en haut. Sans aucune discontinuité, ils émanent du Christ, des Apôtres qui sont ses mandataires...

«Au terme de cette étude, nous constatons qu'est injustifiable la conception, avancée de nos jours, que les pouvoirs de l'épiscopat et du sacerdoce ne seraient qu'une délégation de la communauté, qu'une mission confiée par elle, qui pourrait être temporaire et qui pourrait être conférée autrement que par l'imposition des mains sacramentelle. Cette conception est entièrement étrangère aux temps apostoliques, comme à l'Antiquité chrétienne et à toute l'histoire de l'Eglise. Il en est de même de l'idée, empruntée à Rudolf Sohm, dont s'inspire le Professeur Vogel, que la qualité d'évêque ou de prêtre est liée à l'exercice de la fonction et qu'elle disparaîtrait avec elle.

«La conception d'une Eglise purement charismatique, qui aurait existé aux temps apostoliques et aurait aux siècles suivants cédé la place à une Eglise institutionnelle, est également insoutenable. Elle est du reste incompatible avec une délégation de la communauté. Mais souvent on tente de lier entre elles ces deux conceptions, en supposant en outre à tort que les membres de la hiérarchie ne peuvent être des charismatiques et que les charismes sont réservés aux simples fidèles.

«Ces théories préconçues, qu'on avance de nos jours, n'ont même pas le mérite de la nouveauté. Elles ne sont que la réédition des théories forgées au XIX^e siècle par des protestants allemands, parmi lesquels Rudolf Sohm... Et a cette époque, le grand historien du droit Paul Fournier avait déjà réfuté ces vues qui n'ont aucun fondement dans l'histoire».

Travail limpide, opéré sur les sources elles-mêmes, et de première valeur.

Aloys Grillmeier, S.J., *Le Christ dans la Tradition chrétienne. De l'âge apostolique à Chalcédoine (451)*, traduit de l'anglais, Paris, Cerf, 1973, 626 pages.

«Ce livre est une révision complète de mon étude *Die theologische und sprachliche Vor-*

bereitung der christologischen Formel von Chalcedon [...]. Ne tenir compte, dans l'interprétation du *Mysterium Christi*, que des seules questions vitales à l'heure actuelle – et qui ne le sont peut-être que pour l'heure actuelle – serait limiter dangereusement notre intelligence du Christ. Mais en même temps, les problèmes de notre temps sont de la plus haute importance pour comprendre l'histoire. Ils nous apprennent à voir combien une considération du passé est applicable au présent. Cela n'est guère difficile pour nous dans le cas particulier de l'histoire de la christologie ancienne. Car la christologie ancienne place le Christ au milieu du temps et voit dans le développement de la foi en lui un processus qui ne prendra fin qu'avec le second avènement du Seigneur. On a souvent éprouvé une profonde suspicion à l'égard de la christologie ancienne, et on a dit qu'elle était sans valeur pour notre époque, parce qu'elle faisait usage d'un langage technique et d'une présentation hellénistique, deux choses qu'il y avait lieu de rejeter. Mais si nous voulons proclamer le *Mysterium Christi* dans le langage de notre temps, nous devons d'abord comprendre ce que les Pères désiraient dire dans le langage de leur temps. Les combats intellectuels qui eurent lieu à l'intérieur de l'Eglise ancienne attestent que les écrivains christologiques avaient affaire à quelque chose de vital, car il s'agissait de la vraie nature du christianisme», pp. 15–18.

1re *Partie. – La Naissance de la christologie*, pp. 21–204. En quelques pages très denses sur le *fondement biblique*, pp. 22–54, l'auteur caractérise sa position exégétique. Le pendule a maintenant oscillé dans la direction opposée: alors que le slogan était «le Jésus purement historique», il est maintenant avec Bultmann «le pur Christ de la foi», qui, selon la «critique des formes» s'exprime dans le «kérygme». Mais la majorité des théologiens anglais ne réagissent pas du tout à la critique des formes. Ils se réservent ainsi la possibilité de tracer une ligne continue entre la conscience que Jésus avait de lui-même et la foi de la communauté. Ils font remonter le contenu de la foi pascale et les titres christologiques de base à l'enseignement même de Jésus. La communauté primitive elle-même identifiait le Jésus humilié de Nazareth avec le *Kyrios* élevé en gloire. Le caractère spécial de l'évangile de saint Jean réside dans le fait qu' «il dépeint la présence au milieu de nous du Seigneur glorifié dans le cadre même de l'histoire terrestre. C'est précisément le quatrième évangile, parce qu'il remonte en fait à l'époque de la lutte contre le docétisme, et qu'il ne peut et ne veut nier que la Révélation se produise «sur terre et dans la chair» (Käsemann), p. 24. L'Apôtre «qui a une vision inégalée du Logos en Jésus, le voit toujours possédant une psychologie humaine. Le concept de Logos n'est pas parvenu à oblitérer le portrait réel de l'humanité du Christ», p. 54.

«Le second siècle se trouve déjà affronté à des problèmes aussi difficiles que ceux qui se poseront aux théologiens chrétiens dans les générations suivantes. La doctrine d'*une seule personne en deux natures*, dont on a tant médit en raison de ses termes techniques, était la seule façon de sortir du dilemme posé par Celse. La question était de savoir si Dieu était vraiment entré dans l'histoire tout en restant Dieu, le même problème dans lequel la théologie contemporaine est encore engagée, bien que sous une forme différente, dans le débat avec R. Bultmann. Il y allait de l'essence du christianisme», p. 150. «Les bases du développement ultérieur de la christologie furent posées en Orient (par Origène) et en Occident (par Tertullien) au cours de la seconde moitié du IIIe siècle. Bien entendu Justin avait déjà fait un certain travail préliminaire. La controverse avec le gnosticisme avait accentué la conscience qu'avait l'Eglise de la valeur d'une tradition biblique et apostolique enclose dans le cadre de la *regula fidei*. Cette conscience va devenir un correctif permanent dans les luttes trinitaires et christologiques postérieures et se verra renforcée par l'introduction dans la théologie de l'*argument tiré des Pères*», p. 150. «Vers 250, on se trouve simplement en présence des premiers balbutiements de la théologie spéculative. Mais on y rencontre cependant un côté très positif, du fait que la christologie se fonde toujours sur la tradition et sur le message ecclésial le plus simple. Ce fondement brille encore clairement à travers les divers essais d'interprétation spéculative», p. 202.

2e *Partie. – Les premières interprétations théologiques de la personne du Christ, d'Origène à Ephèse (431)*. Une tension entre deux manières d'interpréter la personne de Jésus-Christ domine l'histoire de la christologie, d'Origène au Concile d'Ephèse (431). Elle

s'établit entre deux schèmes celui du Verbe-chair et celui du Verbe-homme.«L'opposition entre *Logos-sarx* et *Logos-anthropos* ne coïncide pas entièrement avec la distinction habituelle entre christologie «alexandrine» et «antiochienne». Cette classification des positions christologiques est certes très utile, mais elle ne fait que partiellement justice à la situation réelle des choses. La réalité historique est bien plus complexe que ne peut le suggérer la division entre Alexandrie et Antioche, p. 206. L'insistance sur le Verbe-chair peut conduire à nier la présence en lui d'une âme spirituelle et d'une vraie humanité; l'insistance sur le Verbe-Homme peut conduire à nier sa personnalité divine. D'où les deux sections de cette Partie: *La christologie «Logos-sarx»* où S. Athanase est rangé assez paradoxalement entre l'arianisme (pour qui le verbe, étant créature, s'unit à la chair de Jésus comme notre âme à notre corps) et l'apollinarisme (pour qui le Verbe, tout en étant Dieu, tient en Jésus la place de l'âme dans notre corps) – et la christologie du *Logos-Anthropos* qui avec Théodore de Mopsueste se dresse nettement en face de la précédente. «Il ne s'agit pas ici de formules, mais de l'explication dernière de la relation entre Dieu et le monde, telle que nous la présentent l'Incarnation et la Rédemption en la personne du Christ», p. 413.

3e Partie. – Kérygme, Théologie, Dogme, Ephèse et Chalcédoine (431–451) avec trois sections: 1. Le scandale œcuménique de Nestorius et le Concile d'Ephèse; 2. D'Ephèse à Chacédoine; 3. Le Concile de Chalcédoine. Arrêtons-nous à cette dernière section qui contient les conclusions de l'auteur.

«Chalcédoine cherchait à découvrir la réponse à une seule question discutée: *comment* la confession de foi du «Christ un» peut-elle s'accorder avec la foi en le «vrai Dieu et vrai homme», «parfait en divinité, parfait en humanité»?

La signification historique de Chalcédoine est qu'il s'attaque à ce problème... avec deux distinctions conceptuelles. A première vue, cela peut sembler une raison bien maigre pour réunir plusieurs centaines d'évêques du monde entier. Mais ces concepts devaient devenir le vaisseau et l'expression du dogme central de l'Eglise portant sur la personne de Jésus-Christ. En méthode théologique, Chalcédoine ne diffère en rien des conciles précédents. Même si l'on y trouve des concepts abstraits, la méthode théologique consiste uniquement à «écouter» le témoignage éprouvé de la foi chrétienne. A la vérité, les formules sont développées avec soin, mais seulement en connexion avec une tradition déjà formée. L'œuvre des Pères du concile est réellement «dogmatique». En outre, leur saisie du contenu de leurs expressions est plus intuitive que spéculative. Ils établissent des formules en témoins pour le monde et non en savants. Peu de conciles ont été aussi enracinés dans la tradition que le concile de Chalcédoine. Le dogme de Chalcédoine est la tradition ancienne coulée dans une formule correspondant aux besoins du moment. On ne peut donc pas dire que la définition de Chalcédoine marque un grand tournant dans la foi christologique de l'Eglise ancienne. Il est aussi déplacé d'appliquer un genre de dialectique hégilienne à la relation qui existe entre Ephèse et Chacédoine que de faire état des lamentations de Harnack sur le naufrage de la véritable foi de l'Eglise orientale dans le Christ, p. 559.

Citons encore quelques mots de l'*Epilogue*:

«Sans cesse, nous avons rencontré la question de la judaïcisation, de l'hellénisation et de la latinisation de la prédiation du Christ... Nous croyons avoir montré que l'annonce originelle du Christ, celui qui a révélé et apporté le salut, l'annonce du Christ, le Fils de Dieu, peut être perçue avec une force égale dans tous les *philosophoumena* des Pères. Ces *philosophoumena* ne sont pas une fin en eux-mêmes. Ils sont au service de la foi de l'Eglise. On les a forgés pour qu'ils préservent le Christ des Evangiles et de l'âge apostolique pour la foi des générations futures. Dans toutes les formules christologiques de l'Eglise ancienne, il y a un souci manifeste de ne pas affaiblir par de pseudo-solutions l'exigence totale faite à la foi des hommes par la personne de Jésus. Cette exigence doit être transmise intégralement à toutes les générations chrétiennes. Après un examen plus serré, les «hérésies» christologiques se révèlent comme un compromis entre le message originel de la Bible et la compréhension qu'en ont eu l'hellénisme et le paganisme. C'est là que se situe la véritable hellénisation du christianisme. Les formules de l'Eglise, que ce soit l'*homoousios* de Nicée ou la définition de Chalcédoine, représentent la *lectio difficilior* de l'Evangile, et préservent l'exigence de foi et le rocher de scandale que le Christ plaça devant les hommes. C'est un signe qu'elles continuent de transmettre le message originel de Jésus, p. 568.

Ces formules n'éclairent qu'un point, encore que décisif, de la foi dans le Christ: à savoir qu'en Jésus-Christ, Dieu est réellement entré dans l'histoire humaine, et qu'il a ainsi accompli notre salut... Il faut toujours les voir avec l'appui de tout l'arrière-plan de la foi biblique au Christ. En même temps, elles prouvent la volonté qu'à l'Eglise d'avoir un *intellectus fidei* toujours plus profond, p. 568.

Celui qui croit, pour des raisons herméneutiques, qu'il faut briser les ponts avec la tradition chrétienne et qu'il faut écarter des périodes entières de la tradition de l'Eglise, celui-là doit examiner à la fois son herméneutique et sa compréhension du contenu de la tradition christologique, p. 570.

Notons pour finir que Chalcédoine ne portera ses fruits que longtemps après 451, et qu'en affirmant que le Christ était un «*en* deux natures» et non «*de* deux natures» il commençait apparemment par diviser la chrétienté, pp. 549 et 557.

JEAN DELORME, *Le ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique* et *Réflexion théologique*, Paris, Seuil, 1974, 542 pages.

L'ouvrage qui, sous la direction de Jean Delorme, réunit le travail de quatorze exégètes, est distribué en deux parties. La première se présente comme un dossier, chaque grande unité littéraire du Nouveau Testament appelant un chapitre. Avant de prendre une vue panoramique de l'ensemble, il importe de respecter le paysage, propre à chaque écrit, dans lequel apparaissent les données susceptibles de nourrir la réflexion sur le ministère. La seconde partie est consacrée à cette réflexion. Elle est ouverte par un essai de synthèse, puis des théologiens s'interrogent sur la portée théologique des études exégétiques qui ont précédé. *Notre propos n'est pas d'élaborer une théologie du ministère, qui réclamerait une enquête poursuivie tout au long de la tradition.* Mais les textes du Nouveau Testament sur le ministère dérangent certaines habitudes de pensée et de langage. Et il se révèle que ce choc est bienfaisant pour la pensée théologique aujourd'hui. Ce travail appelle donc une suite. S'il aide à la provoquer il aura rempli son office. C'est en esprit de service que nous publions cet ouvrage. Nous apportons notre contribution à un effort qui réclame aussi d'autres compétences que les nôtres et un pouvoir de décision que nous n'avons pas. Comme les 'serviteurs quelconques' dont parle l'évangile de Luc, puissions-nous avoir fait ce que nous devions», pp. 9–10.

Le dossier exégitique suit un ordre particulier qui n'est pas l'ordre canonique du Nouveau Testament. Les épîtres de Paul où l'on observe les relations spontanées de l'apôtre et des églises (ch. I, II, III); l'épître aux Ephésiens et sa grandiose synthèse ecclésiastique (IV); les épîtres pastorales (V); l'épître aux Hébreux (VI). Les épîtres de Pierre I et de Jacques (VII). L'évangile de Marc (VIII) utilisé par Matthieu (IX), Luc et les Actes (X), Jean et ses épîtres (XI), l'Apocalypse (XII).

La Réflexion théologique étudie la diversité et l'unité des ministères (XIII), les ministères et la structure de l'Eglise (XIV, XV, XVI), les interrogations actuelles (XVII). Ceux qui parlent bien légèrement de l'accès de la femme au sacerdoce n'ont pas lu les travaux du P. Carle parus ici-même.

L'*Epilogue* permet de «dresser un bilan résolument positif de la recherche entreprise. On rappelle la nécessité de respecter le développement considérable que le ministère a connu après l'époque du Nouveau Testament. Une théologie ou une pratique du ministère qui prétendrait se dire aujourd'hui purement bibliques masquerait par un retour apparent aux origines le refus d'affronter les problèmes de l'heure.

Le Nouveau Testament nous révèle en même temps la *nécessité* du ministère et une *créativité* révélant la vitalité profonde d'un organisme qui se définit comme le Corps du Christ.

Le ministère ordonné n'éteint pas la possibilité de ministères institués selon des contrats variés dans leur objet comme dans leur durée. La recherche actuelle de ministères «nouveaux» traduit souvent l'émergence de formes renouvelées des ministères profondément traditionnels, déjà articulés entre eux dans la pratique des églises primitives.

La notion de service permet de définir le ministère comme de caractériser la vocation chrétienne sans abolir la différence des compétences et des charismes.

L'ampleur des exigences qui, aujourd'hui, découlent pour l'Eglise de sa mission pourrait nous effrayer, si elles ne mettaient en évidence, avec la faiblesse de ses moyens, la grandeur du service qui lui est demandé: «Voilà pourquoi, détenant ce ministère par

miséricorde nous ne perdons pas courage» (2 Cor., 4,1). Le Nouveau Testament où elle lit le passé de ses origines, fixe pour l'Eglise le témoignage d'une grâce native qui défie l'usure du temps. Cette grâce se révèle aujourd'hui à qui se dispose dans l'Esprit à en recevoir l'élan, pp. 513–517.

Archimandrite SOPHRONY, *Starets Silouane, Moine du Mont-Athos (1896–1938), Vie, Doctrine, Ecrits*, Paris 1973, éd. Présence, 486 pages.

«La vie du bienheureux Starets Silouane se passa sans événements extérieurs particulièrement saillants. Jusqu'à l'âge de sa conscription, ce fut la vie d'un paysan russe pauvre; ensuite au service militaire celle d'un simple soldat; au Monastère, enfin pendant 46 ans, la vie monotone d'un simple moine. De constitution robuste, il passera des nuits entières assis sur un tabouret, ne dormant qu'une ou deux heures, luttant contre les terribles assauts des démons. Pas de culture profane pour laquelle il n'aura jamais aucune estime. Mais intelligent et d'une merveilleuse bonté: il sera meunier et aura 200 hommes à diriger. Toute sa culture des Pères, il la trouvera dans la Philocalie. On appelle starets «les ascètes qui ont passé par de multiples épreuves, qui ont fait l'expérience du combat spirituel, ont acquis le don de discernement, sont devenus capables par la prière de saisir la volonté de Dieu relative à l'homme». Dans une première partie sont exposés avec une totale fidélité la *Vie et l'enseignement*, et dans une seconde partie les *Ecrits* de Silouane.

Une des instructions données au jeune novice lui apprit que la prière en cellule comporte principalement la récitation de la prière de Jésus: *Seigneur Jésus Christ, Fils de Dieu, aie pitié de moi pécheur*, à l'aide d'un chapelet. Il fut heureux d'apprendre que grâce à cette prière il était facile de prier partout et toujours. Il priait beaucoup et avec ferveur, car son âme se trouvait dans une profonde détresse et s'élançait avec force vers Celui qui pouvait le sauver. Trois semaines environ s'étaient écoulées lorsqu'un soir, alors qu'il priait devant l'icône de la Mère de Dieu, la prière entra dans son cœur et se mit à y jaillir d'elle-même jour et nuit; mais à cette époque il ne comprenait pas encore la grandeur et la rareté du don qu'il avait reçu de la Mère de Dieu, p. 26.

«*Seigneur, fais-moi comprendre quelles doivent-être mes pensées pour que mon âme trouve l'humilité*. Et je reçus cette réponse dans mon âme: – *Tiens ton esprit en enfer, et ne désespère pas*», p. 416. Pour comprendre la «nuit» de Silouane, il faut savoir que le péché est avant tout un phénomène spirituel, métaphysique, dont les racines se trouvent dans la profondeur de la nature spirituelle de l'homme. L'essence de péché n'est pas la transgression d'une norme éthique, mais le refus de la vie éternelle et divine pour laquelle l'homme est crée. Dieu avait discerné Silouane pour lui faire connaître l'essence du péché avec une telle pénétration qu'il vécut réellement les tourments de l'enfer, et qu'il priat *du fond de cet enfer*. On connaît la réponse du cordonnier d'Alexandrie au grand saint Antoine: «Je ne fais rien de spécial, seulement, en travaillant, je regarde les passants et je songe: Tous ceux-ci seront sauvés, moi seul je périrai». Quand le Starets disait: «*Mon âme misérable descendra en enfer*», ce n'était pas seulement des paroles: les tourments de l'enfer, réellement vécus, s'étaient gravés dans son cœur; il pouvait ainsi les revivre par un mouvement constant de l'esprit, et quand toute pensée passionnelle était anéantie, il opposait à l'effet destructeur de cette souffrance l'action salutaire de l'amour du Christ, pp. 204, 416.

Peu à peu commence à prédominer dans sa prière la compassion pour ceux qui ne connaissent pas Dieu. «*Prier pour les hommes, c'est verser son sang*» – «*O Seigneur, donne-moi des larmes, pour que mon âme pleure par amour pour mon frère, jour et nuit*» – «*Seigneur, je ne puis être le seul, fais que le monde entier te connaisse!*», pp. 47 et 423.

Le moine. – Un chrétien quitte le monde: dans l'«égoïste» souci de son salut, il délaisse tout comme n'étant pas nécessaire... Ayant au commencement rompu avec le monde, il le retrouve en lui par le Christ, mais dès lors d'une tout autre manière et se trouve lié à lui par «une union d'amour» pour toute l'éternité. Alors, par sa prière, il intègre à sa propre vie éternelle tous les hommes, il vit, d'une certaine manière toute l'histoire du monde comme la sienne propre, nul homme n'est pour lui un étranger, mais il aime chacun d'eux, comme le Christ l'a commandé, p. 225.

La Theotokos. – «Bien que la vie de la Mère de Dieu soit comme voilée par un silence sacré, le Seigneur de notre Eglise orthodoxe nous a cependant donné de savoir que son amour embrasse le monde entier, que, dans l'Esprit Saint, elle voit tous les

peuples de la terre et que, tout comme son Fils, elle a de la compassion pour tous les hommes..

«Je ne mens pas, je parle devant la Face du Dieu que mon âme connaît: en esprit je connais la Vierge Toute-Pure. Je ne l'ai pas vue, mais le Saint-Esprit m'a donné de la connaître ainsi que son amour pour nous. Sans sa miséricorde, il y a longtemps que j'aurais péri; mais elle voulut me visiter. Elle me dit: – «Je n'aime pas voir ce que tu fais». Les paroles étaient calmes et douces, mais elles agirent avec force sur mon âme. Plus de 40 ans ont passé depuis, mais mon âme ne peut oublier ces paroles remplies de douceur», p. 357.

La *Liturgie*. – «Si les gens pouvaient voir dans quelle gloire se trouve un prêtre qui célèbre la liturgie, alors, à cette vision, ils tomberaient à terre; et si le prêtre lui-même se voyait, s'il voyait dans quel rayonnement céleste il se tient et accomplit son service, il deviendrait un grand ascète pour ne pas attrister par quoi que ce soit la grâce du Saint-Esprit qui vit en lui», p. 367.

La confession dogmatique de l'Eglise constitue une unité organique d'une intégrité et d'une intégralité telles, qu'on ne peut arbitrairement en soustraire un élément constitutif; n'importe quelle erreur dogmatique se reflétera inévitablement sur le mode de vie spirituelle de l'homme..., p. 223.

La gloire – «Au ciel personne n'aura de *honte*, comme eurent honte Adam et Eve après la chute, mais il n'y aura que douceur, amour et humilité... Tous auront l'humilité du Christ, qui est inconcevable pour les hommes, sauf pour ceux qui l'ont connue par le Saint-Esprit», p. 346. «Le Saint-Esprit revêt de beauté le corps et l'âme, à tel point que l'homme devient semblable au Seigneur dans la chair, qu'il vivra éternellement avec le Seigneur au Ciel et verra sa Gloire. Dans la vie éternelle tous les hommes seront semblables au Seigneur. Et personne ne pourra connaître ce mystère si le Saint-Esprit ne l'avait révélé. Le Seigneur est rayonnant et les hommes seront rayonnants comme Lui», p. 351. Il faut lire les émouvantes *Lamentations d'Adam* et sa réponse à nos supplications: «O Adam, nos âmes languissent, nous sommes écrasés sous le poids de nos peines. – Dis-nous une parole de consolation – Chante-nous l'un des chants que tu entends au Ciel – Pour que la terre l'entende et que les hommes oublient leurs misères – O Adam, nous sommes accablés de tristesse» – R. «Ne troublez pas ma paix. Le temps de mes souffrances est passé – La beauté du Paradis et la douceur de l'Esprit-Saint sont telles que je ne puis me souvenir de la terre – Mais voici ce que je vois d'ici – Le Seigneur vous aime, et, vous aussi, vivez dans l'amour» p. 411 – «Adam avait perdu le Paradis terrestre et le cherchait en pleurant: *Mon Paradis, mon Paradis, mon merveilleux Paradis!* Mais le Seigneur, par son amour sur la Croix, lui ouvrit un autre Paradis, meilleur que le premier, un paradis dans les Cieux où resplendit la lumière de la Sainte Trinité», p. 412.

Intercession – Sache que si une calamité frappe un peuple et que ton âme pleure pour lui devant Dieu, alors Dieu aura pitié de lui. C'est pour cela que l'Esprit Saint a touché ton âme et t'a donné la prière pour les hommes, afin qu'ils obtiennent miséricorde», p. 439. «Il faut savoir que lorsque naît le désir de prier pour quelqu'un, c'est le signe que le Seigneur lui-même veut faire miséricorde à cette âme», p. 440.

Une vie comme celle de Silouane est un don que l'Eglise entière reçoit de Dieu pour en offrir la fleur à Dieu.

HANS URS VON BALTHASAR, *Actualité de Lisieux*, dans «Thérèse de Lisieux, Conférences du Centenaire, 1873–1973», Institut catholique de Paris.

«Pour le grand artiste, toute matière (même imparfaite) est comme une disposition ultime bienvenue. Mais aucune matière, pour préparée qu'elle soit, ne laissera soupçonner la forme géniale qui doit en sortir. De la vient que des psychologues et des psychanalystes perdent leur temps auprès de Thérèse; de même les médecins qui se lancent dans des conjectures sur la maladie de sa jeunesse.

«A toutes ces tentatives d'approche par en-bas, s'oppose la parfaite lucidité de la forme thérésienne, de cette mission menée jusqu'à la plénitude d'une lumineuse et limpide évidence. Ce que Thérèse dit de Marie: *Qui est-ce qui aurait pu inventer la Sainte Vierge?* peut se dire de toutes les grandes vocations, quand l'appelé a répondu de son mieux à sa vocation. Elles ont une justesse qui porte témoignage d'elle-même: tant pis pour qui ne la perçoit pas.

«Les grands saints sont assurément des signaux que l'Esprit saint dépose tout au long de l'histoire pour indiquer à l'Eglise la bonne route, doctrinale et pratique, qu'elle-

même aurait du mal à trouver et à suivre sans eux. Aussi, à vues humaines, sont-ils des signaux indésirables, inopportuns, des guides que souvent l'on suit peu ou trop tard (après leur mort). Les canonisations ne sont-elles pas fréquemment pour l'Eglise un moyen de reléguer aux archives les appels de l'Esprit? Jean-Marie Vianney a été, sans l'ombre d'un doute, un vivant et clair appel à restaurer la pratique et la théologie de la pénitence personnelle: qu'en avons-nous fait? Lourdes a montré tout aussi nettement que l'Immaculée Conception n'est pas une réalité marginale de la théologie catholique, mais qu'elle se situe au cœur même de «l'épouse sans tache ni rides». *Newman a été érigé comme un fanal signalant que quelque sacrifice qu'il en coutât, il fallait en matière œcuménique dépasser le stade de la «via media» où nous retombons aujourd'hui.* Charles de Foucauld a été un index tout à fait inopportun pointé vers le désert, le signal d'une contemplation gratuite, sans égard pour les résultats immédiats, mais d'une fécondité en profondeur pour l'Eglise. Quand tant de professeurs catholiques préoccupés de sociologie, ont-ils perçu ces signaux? Et nous-mêmes, quand les avons-nous suivis? Les saints ont peu de chance parmi nous. *Nous savons mieux qu'eux.* Dans bien des cas, même dans ceux d'Ars et de Lisieux, nous nous *sécurisons en prétendant* que ces messages ont eu leur temps, et que nous pouvons en toute tranquillité lever les yeux vers de nouvelles étoiles.

«Nous allons même plus loin: l'aristocratisme des saints nous est suspect. N'est-ce pas une Eglise laïque, démocratique, qui doit aujourd'hui chercher sa voie dans ce monde sécularisé?...

«Quels retards, cependant, que de *peine perdue* quand on néglige cette *théologie des saints* comme règle d'une interprétation authentique de la révélation...

A. FEUILLET, professeur à l'Institut catholique de Paris, *Jésus et sa Mère,* Paris, Gabalda, 1974, 308 pages.

Un beau livre, d'une érudition illimitée, mais constamment dominée, et qui s'élève comme sans effort jusqu'au plan où l'exégèse, prenant ses vraies dimensions, devient théologie. Le sous-titre du livre: *D'après les récits lucaniens de l'enfance et d'après saint Jean,* nous livre le fil conducteur de tout l'ouvrage. «Où l'évangéliste a-t-il puisé les renseignements précieux qu'il a rassemblés en Luc 1–2, renseignements qui reflètent non pas la mentalité proprement chrétienne, issue de l'Evangile, ce qui serait un anachronisme flagrant, mais celle des juifs les meilleurs de l'ancienne économie lors de la venue du Christ sur la terre?» La mise en évidence des rapports cachés et très profonds qui existent entre les grandes scènes christologiques et mariales de Luc 1–2 et la tradition johannique permettra de répondre à cette question; car l'apôtre saint Jean a été lié de façon très spéciale aux cercles baptistes et à la Vierge Marie. Que Luc dépende de Jean s'explique sans peine quand on se souvient que le quatrième évangile, bien que rédigé tardivement, a eu une longue préhistoire et a été précédé par la prédication et la tradition johannique: l'exégèse moderne découvre de plus en plus l'importance considérable, mais cachée de la tradition johannique.

1re *Partie. – Les scènes christologiques et mariales de Luc 1–2 et la tradition johannique.* En quelques paragraphes très courts, l'Annonciation, la Visitation, la naissance de Jésus et l'hommage des bergers, la Présentation de Jésus au Temple, le recouvrement de Jésus au milieu des docteurs, sont comparés à la tradition johannique, et à la Femme couronnée d'étoiles de l'Apocalypse 12. L'origine des récits lucaniens de l'enfance: la source *première,* ce sont les cercles baptistes et la Vierge Marie. La source *immédiate* de Luc 1–2 est la tradition johannique. Mais de temps en temps une influence de Luc se fait à son tour sentir dans cette dernière tradition.

2e *Partie. – La doctrine mariale de saint Luc et de saint Jean. Le problème de l'historicité.* Après une mise en parallèle des données lucaniennes puis des données johanniques sur la virginité de Marie, sa prédestination, sa maternité divine, sa foi, sa participation aux souffrances du Christ, son rapport à l'Eglise, est discutée «la délicate question de l'historicité et des rapports entre la théologie et l'histoire». C'est peut-être ici la partie la plus importante du livre, celle en tout cas où A. Feuillet, en tant qu'exégète de profession, peut nous apporter son témoignage le plus précieux. Il faut lire les grandes pages consacrées au témoignage de saint Jean, identifié au disciple que Jésus aimait, à la fois témoin oculaire et théologien. L'attitude prise en face de Jean change

radicalement selon qu'on lui reconnaît ou qu'au contraire on lui dénie la qualité de témoin oculaire. On verra aujourd'hui des auteurs catholiques se joindre aux nombreux critiques non-catholiques qui ne voient dans le récit du miracle de Cana, ou dans les adieux du Christ à sa Mère que des fictions didactiques, pp. 140–150. Les récits de l'enfance de Luc sont comparés aux récits de l'enfance de Matthieu, centrés sur Joseph, qui ont pour cadre Jérusalem et Bethléem, qui doivent provenir des milieux judéo-chrétiens de Jérusalem et qui nous disent comment en ces milieux on se racontait les origines de Jésus, pp. 162–168. Quant au quatrième évangile, il représente un écrit autonome indépendant des Synoptiques. Il nous transmet des souvenirs fidèles mais médités et interprétés, p. 175. La conclusion de cette 2e partie est que «les travaux exégétiques modernes ont contribué puissamment à mettre en lumière les intentions doctrinales des évangélistes» et que «la tendance exagérément historicisante qui cherche à les minimiser accomplit une besogne mauvaise et, au surplus, illusoire». «Mais il faut dénoncer plus encore la tendance opposée, aujourd'hui fort répandue, qui minimise l'historicité et, à la limite, la supprime. S'ils revenaient parmi nous les grands pionniers de l'exégèse moderne: Lagrange, Allo, de Grandmaison, Huby, Prat, Lebreton, etc. seraient stupéfaits de l'extraordinaire facilité et légèreté avec lesquelles nombre d'exégètes catholiques modernes, qui se prétendent leurs continuateurs, traitent les récits évangéliques, notamment ceux du quatrième évangile, ainsi que les récits de l'enfance de saint Matthieu et de saint Luc: presque tout y est considéré comme autant de constructions théologiques, de montages doctrinaux des évangélistes ou de la communauté... Il est certes possible que même dans un récit historique, certains détails ne relèvent que de la présentation littéraire. Mais il faut l'établir solidement, à l'aide d'arguments autres que celui tout subjectif de la non-vraisemblance...» pp. 179–180

3e *Partie. – La place de la Femme et de la Vierge Marie dans l'économie chrétienne,* étudie la femme dans le plan divin d'après la Genèse, le rôle de la Vierge Marie dans le mystère de l'Incarnation rédemptrice, la femme dans l'Eglise, le Sacerdoce royal des baptisés, la Vierge Marie et la femme chrétienne.

Poser la question de savoir si la sainte Vierge est au-dessus de l'Eglise ou dans l'Eglise, comme on le fait parfois, c'est poser la question de savoir si la mère de famille est dans la famille. La Vierge est dans l'Eglise, elle est, à l'intérieur de l'Eglise, le point dont l'Eglise tend sans cesse à se rapprocher. La mariologie est partie de l'ecclésiologie, elle est cette partie de l'ecclésiologie qui étudie l'Eglise en son point le plus excellent et inégalé. Opposer l'Eglise et la Vierge, c'est opposer la montagne et le sommet de la montagne.

Dans la mission de la Vierge immédiatement soumise à son Fils, pas de place possible pour des grandeurs de hiérarchie; la Vierge ne pouvait pas être «prêtre», l'Auteur l'a bien dit. Sa médiation relève tout entière et uniquement des grandeurs de charité.

La Femme enveloppée du soleil et couronnée d'étoiles, c'est l'Eglise, commencée dès le soir de la chute, préparée sous la loi de nature et sous la loi mosaïque, et parvenue au moment suprême où, condensée dans la Vierge, elle enfante le Messie.

NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

Conditions d'abonnement pour 1974

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

Suisse :	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 15.—
	Abonnement de soutien	Fr. 18.—
	Prix du numéro à part	Fr. 4.—

Autres pays (y compris la France) :

Abonnement annuel	Fr. suisses	16.—
Le numéro	Fr. suisses	4.25

Nos abonnés français peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Frs s. 16.–) (libellé en Fr. suisses, la poste faisant le change).
en mentionnant bien le n° de CCP: 12–10232.