

La Maison-Dieu, 149, 1982, 27-55

Albert HOUSSIAU

LA REDÉCOUVERTE
DE LA LITURGIE
PAR LA THÉOLOGIE
SACRAMENTAIRE
(1950-1980)

« **L**A première intuition de la doctrine des mystères m'est venue dans la liturgie, en célébrant le *Hochamt*. La vie ne peut en effet procéder que de la vie. Cette première découverte fut ensuite corroborée par l'étude de saint Justin martyr... Les vraies « sources sacrées », c'était la célébration de la liturgie même... La source ultime de la vraie gnose n'est pas la seule étude, mais la participation vivante à la vie du Christ *in mysterio*¹. »

La confession que nous venons de citer nous mène au cœur de notre sujet : la découverte de la liturgie, ou plutôt la redécouverte de la liturgie, comme source privilégiée de la théologie sacramentaire. Ce mouvement affecte toute les Eglises au point que nous ne pouvons comprendre sans lui le développement actuel de la théologie protestante, anglicane et orthodoxe. Par ailleurs l'étude commune des liturgies contribue largement à l'élaboration des accords œcuméniques et la grande tradition de vie liturgique unit d'ailleurs au-delà des particularités « scolastiques » de

1. Odo CASEL, *Lettre à Dom E. Dekkers*, citée par B. NEUNHEUSER, *Vorwort*, à l'édition de *Christliche Opfermysterium*, p. 8.

chaque église. Cependant nous nous en tenons ici à la théologie catholique².

I. LITURGIE ET THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE

Caractérisons d'abord les démarches qui entrent en jeu dans le processus : la vie liturgique, la théologie sacramentaire et la science liturgique.

La vie liturgique

La liturgie n'est pas un discours *sur* Dieu, le Christ, l'Eglise et le monde ; elle est une action symbolique et rituelle en paroles et en gestes, une célébration où se noue notre communion avec Dieu³. Comme la musique, elle n'existe que lorsqu'elle est jouée et elle reprend alors une action, en recréant sur le canevas, voire selon la « parti-

2. Cf. K. LEHMANN, « Gottesdienst als Ausdruck des Glaubens. Plädoyer für ein neues Gespräch zwischen Liturgiewissenschaft und Dogmatischer Theologie », dans *Liturgisches Jahrbuch*, t. 30, 1980, pp. 197-214 (bibliographie, p. 203, notes 28-30) ; A. HOUSSIAU, « La liturgie, lieu privilégié de la théologie sacramentaire », dans *Questions liturgiques*, t. 54, 1973, pp. 7-12 ; C. VAGAGGINI, *Initiation théologique à la liturgie*, 2 vol., Bruges-Paris, 1959-1963 (en particulier, t. 2, pp. 50-89) ; G. LUKKEN, « La liturgie comme lieu théologique irremplaçable », dans *Questions liturgiques*, t. 56, 1975, pp. 97-112 (bibliographie, p. 97, note). — Nous référons à des exemples tirés principalement de la production française. Notons à ce propos que la revue *La Maison-Dieu* et les collections *Lex Orandi* et *Rites et Symboles* témoignent d'un mouvement net de redécouverte de la liturgie par la sacramentaire. Pour ne pas alourdir les références, nous signalons une fois pour toutes les commentaires sur les nouveaux *ordines* de la liturgie romaine, dans *La Maison-Dieu* (n. 94 : les ordinations ; n. 98 : le baptême des enfants et les ordinations ; n. 99 : le mariage ; n. 110 : le baptême des adultes et la confirmation ; n. 113 : l'onction des malades ; n. 117 : la pénitence et la réconciliation ; n. 139 : la pénitence).

3. Cf. L.M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole, Essai sur le sacrement*, Paris 1979, pp. 126-27 ; C. VAGAGGINI, *Initiation*, t. 2, pp. 52-55 : « la liturgie n'est pas en premier lieu enseignement d'une doctrine, mais avant tout un acte de culte » (p. 54).

tion», des exécutions ou des célébrations passées. Les traces de la liturgie sont ainsi reprises, à divers degrés, dans la célébration actuelle. Et au-delà, ou plutôt par ces reprises, la liturgie nous fait participer à l'événement originel du salut.

La théologie sacramentaire

La théologie sacramentaire est un discours *sur* cette célébration, et en particulier sur les actes liturgiques que la foi a discernés comme jouant un rôle privilégié dans notre participation au salut. Elle se doit donc d'observer d'abord cette activité, dans ses formes d'expression et sa structure, pour en éclairer la structure, la signification et la portée ; elle fait ici appel à d'autres sources de la révélation et de la connaissance, mais elle doit garder sous les yeux la réalité qu'elle entend comprendre et tenir compte de cette manifestation originelle. Enfin, elle n'est pas simplement contemplation ou activité théorique, car le théologien doit contribuer à l'élaboration d'une catéchèse initiant au mystère et exhortant à l'attitude requise à son accès. En outre il est appelé à conseiller les responsables de l'action sacramentelle dans leur « performance » liturgique et leur discernement pastoral.

La science liturgique

Par ailleurs, entre la vie liturgique et la théologie, la science liturgique exerce une médiation indispensable. En effet, le liturgiste concentre son attention première sur le fonctionnement des structures symboliques, il dégage la signification des gestes et paroles et cherche le meilleur aménagement symbolique pour la pleine participation spirituelle des fidèles.

La découverte de la liturgie par les théologiens sacramentaires paraît donc aller de soi. Pourquoi parler alors de redécouverte, comme si les théologiens avaient négligé de soulever le voile ou plutôt, de contempler les gestes et les paroles qui laissent entrevoir, — en dévoilant tout en

maintenant un certain voile, — l'action même de Dieu qui y réconcilie le monde en Jésus Christ. En fait, il fallut surmonter des obstacles pour que les théologiens redécouvrent vraiment la liturgie comme source privilégiée de leur compréhension des sacrements, à savoir : le rôle subsidiaire dévolu à la liturgie comme lieu théologique, l'isolement du rite et le fixisme.

II. LES OBSTACLES SURMONTÉS

1) *Lex credendi, lex orandi*

Dès le seizième siècle, mais surtout depuis le dix-septième siècle, les documents liturgiques ont été étudiés par certains théologiens ; le statut de lieu théologique a été reconnu à la tradition liturgique, mais comme l'Écriture et la patristique, elle ne servait qu'à déterminer ou à confirmer l'*an sit* et non pas à découvrir le *quid sit* des vérités à croire⁴. La liturgie tient même un rôle plus restreint ; elle ne sert en fait qu'à confirmer apologétiquement ou polémiquement l'antiquité des rites, ou tout au plus à confirmer leur signification telle qu'elle a été définie dogmatiquement contre les thèses de « novateurs ». La sacramentaire ne faisait guère appel aux images et catégories mises en œuvre dans la liturgie, ni à la structuration de l'action liturgique pour découvrir la signification des sacrements et pour en proposer une interprétation cohérente. Cette opération intellectuelle était l'apanage de la théologie scolastique ou spéculative⁵.

4. C. VAGAGGINI, *Initiation*, t. 2, pp. 70-88. Sur les débuts de la théologie positive, cf. Th. TSHIBANGU, *Théologie positive et théologie spéculative. Position traditionnelle et nouvelle problématique*, Louvain 1965, pp. 169-210 ; 249-250. Notons cependant que Melchior Cano ne cite pas encore la liturgie parmi les lieux théologiques (elle est comprise parmi les diverses espèces de traditions apostoliques).

5. Cf. TSHIBANGU, *Théologie positive*, pp. 200-201 : « la théologie "positive" est conçue comme la forme plus descriptive, plus élégante, et moins rigoureuse de la théologie, tandis que la "scolastique" en est la forme exacte, plus sévère et plus rigoureuse. »

La crainte du modernisme⁶ a encore freiné la reconnaissance d'une priorité épistémologique à la vie liturgique et elle a réduit de ce fait l'impact de l'étude de la liturgie sur la théologie sacramentaire. En effet, l'encyclique *Mediator Dei* (1948) dénonce « l'erreur de ceux qui ont considéré la liturgie comme une sorte d'expérience des vérités à retenir comme de foi ». Le reproche paraît adressé aux théologiens et liturgistes allemands, avec la vieille crainte des scolastiques romains à l'endroit du mysticisme germanique. Tout en reconnaissant que les rites liturgiques puissent fournir des arguments pour les dogmes et que la célébration liturgique exerce une grande puissance catéchétique sur les fidèles, Pie XII préférerait prôner, en renversant le célèbre adage : « *Lex credendi legem statuat supplicandi*, la règle de croyance fixe la règle de prière⁷. »

On ne s'étonne dès lors pas de la manière dont le néothomiste Ch. Journet rejette « le point de vue purement extérieur non théologique⁸ » adopté par le liturgiste et théologien J. A. Jungmann, lorsque celui-ci affirme à partir du texte du Canon de la Messe romaine et d'autres liturgies que la Messe est au premier plan le sacrifice de l'Eglise : la communauté actuellement réunie y offre le sacrifice à Dieu. Mais le néo-scolastique n'est-il pas victime d'une illusion idéaliste ? Il croit voir les réalités sans scruter les images de la caverne où il se trouve à son insu. Cet idéalisme persiste jusque dans l'œuvre de Durrwell : le point de départ de la réflexion sur l'Eucharistie serait dans le mystère dont elle est le sacrement ; prendre comme point de départ les réalités extérieures, le pain, le vin, les symboles créés par les hommes (*sic*), l'assemblée et le repas, cela reviendrait à tourner autour du mystère, et ne pas y pénétrer⁹. Certes,

6. Pour G. TYRELL, *Lex Credendi. A Sequel of Lex Orandi*, Londres, 1906, le dogme n'est que l'objectivation de l'expérience originelle de la foi, qui s'exprime notamment dans la liturgie.

7. PIE XII, Enc. *Mediator Dei*, nn. 42-45. AAS, t. 39, 1947, pp. 540-541 ; Cf. PIE X, Enc. *Pascendi* (1907), DENZINGER, n. 2081/3484. Cf. LEHMANN, *Gottesdienst*, pp. 199-200 ; H. SCHMIDT, « Lex orandi, lex credendi in recentibus documentis pontificiis », dans *Per. de re morali, can. et lit.*, t. 40, 1951, pp. 5-28.

8. Ch. JOURNET, *La messe, Présence du sacrifice de la Croix*, Paris, Desclée De Brouwer, 1957, p. 130, note 1 ; cf. *ibidem*, pp. 315-318.

9. F.X. DURRWELL, *L'Eucharistie, sacrement pascal*, Paris 1980, pp. 9-34.

une réflexion intégrale requiert la contemplation même du mystère au-delà des symboles, mais le *point de départ* est raté si l'on n'emprunte pas la voie par laquelle Dieu nous fait connaître le mystère : le symbole liturgique¹⁰. L'exemple de Durrwell montre bien que la liturgie n'exerce une influence sur la théologie sacramentaire que bien plus lentement et plus difficilement que ne l'a fait la théologie « positive » inspirée de la Bible ou des Pères.

On saisit d'autant mieux la portée de l'œuvre liturgique et théologique d'O. Casel, B. Botte, J.A. Jungmann, A. Chavasse. Ils ont redécouvert la liturgie en accordant la priorité épistémologique à l'action liturgique pour la compréhension des sacrements. Même s'ils n'ont pas thématiqué leur méthode, telle est bien la manière dont ils procèdent concrètement. Cette pratique est d'ailleurs confirmée par l'étude historique du célèbre adage sur la *lex orandi*. Si l'adage de la tradition augustinienne montre directement que le comportement normatif de la prière établit la nécessité de la grâce et qu'il fonde ainsi la foi en celle-ci, l'adage s'appuie aussi sur la teneur de cette prière liturgique¹¹. La méthode trouve également appui dans la nouvelle théologie de la Révélation, entendue comme gestes et paroles de Dieu, manifestés dans la Tradition vivante de l'Église qui croit et qui *prie*¹².

2) *Le désenclavement de l'instant sacramentel*

Diverses préoccupations ont mené à isoler un geste et une parole, déterminés comme éléments constitutifs et exclusifs du sacrement : le souci tutioriste de réduire l'essence au

10. D'où la valeur et les limites du beau livre de Durrwell. Les sources liturgiques n'y sont citées qu'incidemment.

11. K. FEDERER, *Liturgie und Glaube*. « *Legem credendi lex statuat supplicandi. Eine theologiegeschichtliche Untersuchung* (coll. *Paradisis*, 4), Fribourg (Suisse), 1950 ; P. DE CLERCK, « "Lex orandi, lex credendi". Sens originel et avatars historiques d'un adage équivoque », dans *Questions liturgiques*, t. 59, 1978, pp. 193-212. Cf. LEHMANN, *Gottesdienst*, pp. 200-202. Le texte original, dû à Prosper d'Aquitaine, est cité dans DENZINGER, nn. 139-140/ 246-247.

12. VATICAN II, Décret *Dei Verbum*, nn. 1, 2, 8 et 10.

minimum requis, l'insistance polémique contre un symbolisme n'impliquant aucune efficacité objective, comme chez Bérenger et ceux qui lui ressemblent, enfin l'exigence systématique de circonscrire parmi les sacrements de la foi les sacrements principaux. Les sept sacrements se distinguent, en effet par la *sanctificatio*, c'est-à-dire par l'action que Dieu y exerce¹³. D'où le souci de déterminer matériellement le signe institué au point de le reconnaître comme seul sacramentel ; les autres gestes et paroles ne sont alors que des signes d'hommes ou des manifestations de leur culte rendu à Dieu¹⁴. Au mieux, le *ritus* est examiné en annexe du traité scolastique et on lui reconnaît la tâche d'exciter la dévotion des fidèles ou d'instruire les gens simples qui ne peuvent s'instruire que par les signes sensibles¹⁵. Par ailleurs, l'action de l'homme ou le pôle subjectif du sacrement (*de subjecto*) se ramène d'ordinaire à l'attitude intérieure de l'individu (la foi, l'intention, la contrition...).

Depuis que le mouvement liturgique a prôné la liturgie comme piété de l'Eglise¹⁶, la liturgie entière est *la* manière de participer activement au mystère sacramentel. Cette pastorale amène à réinsérer le rite essentiel dans l'intégralité de la célébration, non seulement dans la pratique mais aussi dans la théorie. Ceci se manifeste par exemple dans la théorie casélienne de la présence mystérique, qui englobe indivisiblement l'ensemble de la liturgie (même non sacramentelle) et considère la participation comme co-action (*mit-tun*) de l'Eglise et du Christ¹⁷ ; de même, la théologie dont témoigne

13. D. VANDEN EYNDE, *Les définitions des sacrements pendant la première période de la théologie scolastique (1050-1240)*, Louvain 1950 ; A. LANDGRAF, *Dogmengeschichte der Frühscholastik*, t. III/1, pp. 106-180.

14. PIERRE LOMBARD, *IV Sent.*, d.3, 1 ; cf. *IV Sent.*, d.1, 9 ; 8,3 ; THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, III, 60, 5 ; 75,7.

15. THOMAS D'AQUIN, *Summa Theologiae*, III, 66, 10.

16. Selon la formule de Pie X, mise en valeur par Dom Lambert BEAUDUIN, *La piété de l'Eglise*, Louvain 1914.

17. O. CASEL, *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, tr. de l'all. (coll. *Lex orandi*, 38), Paris 1964, pp. 21-89. *Das christliche Kultusmysterium* date de 1932, mais l'influence en France date de la traduction française (1^{re} éd. en 1946) ; cf. B. NEUNHEUSER, « La théologie des mystères de Dom Casel dans la tradition catholique », dans *Ephem. liturg.*, t. 94, 1980, pp. 297-310.

la Constitution conciliaire sur la liturgie considère la présence réelle du Christ comme un sommet à l'intérieur de la présence du Christ dans les divers moments de la célébration¹⁸. Enfin, selon le P. Schillebeeckx, le sacrement est présenté comme rencontre de Dieu et des hommes en Jésus Christ ; dans le sacrement s'entrecroisent donc l'œuvre divine du salut et la réponse de l'homme¹⁹, la manifestation visible de Dieu et l'expression sensible de la foi.

3) *Au-delà du fixisme sacramentel et théologique*

Les historiens de la liturgie ont empêché de confondre l'essentiel du rite sacramentel avec l'invariable. Il y a longtemps qu'ils admettent des variations dans les rites adjacents et même dans le rite essentiel²⁰. Mais l'histoire permet en outre d'interpréter le sacrement : tout en retrouvant des constantes, elle voit les diverses compréhensions et les divers aménagements et fait découvrir des significations théologiquement intéressantes pour aujourd'hui mais trop oubliées dans la théologie « classique ». Sans mettre en cause la valeur normative des définitions tridentines, l'histoire de la liturgie et des Pères de l'Eglise qui ont vécu à la grande époque de sa création révèle certains aspects originels des sacrements et elle critique la validité universelle des catégories et des conceptions de la science mises en œuvre dans la synthèse scolastique. L'histoire n'est plus un simple *confirmatur* mais elle est source originale de connaissance de l'*an sit* et du *quid sit*, c'est-à-dire de l'établissement d'une vérité et de l'interprétation de la réalité.

18. VATICAN II, Constitution *Sacrosanctum concilium*, n. 8.

19. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, trad. du néerl. (coll. *Lex orandi*, 31) Paris 1960.

20. Cf. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire. Etude de théologie positive*, Paris 1908 ; E. SCHILLEBEECKX, *De sacramentele Heilseconomie*, Anvers 1952, pp. 239-354 ; J. PASCHER, *L'évolution des rites sacramentels*, tr. de l'all. (coll. *Lex orandi*, 13), Paris 1952.

III. LE BAPTÊME

L'évolution de la théologie ne réside pas tant dans le changement des réponses, que dans celui des questions. Les questions importantes dans la théologie classique concernaient la justification et la nécessité du baptême des enfants ; ces questions issues de l'usage ont suscité de grands développements de la dogmatique sur le péché originel et sur la grâce habituelle. Par ailleurs, l'attention se concentrait sur l'épineux problème du salut des enfants morts sans baptême. En outre, le renouveau thomiste avait reposé la question de la nature du caractère sacramentel. Enfin, la pastorale était surtout concernée par les critères de validité du rite : la qualité de la matière, l'intégrité de la forme et l'intention du ministre ; ce souci était directement lié aux conséquences juridiques du baptême sur la validité et l'indissolubilité du mariage. Certes, ces questions et leurs réponses subsistent, même si les réponses sur la nécessité du baptême sont assouplies. Mais la mutation réside surtout dans les intérêts nouveaux : le fonctionnement du symbole rituel, la signification christologique du baptême, les implications ecclésiales, les conditions d'une pratique valable du pédobaptême, notamment la nécessité conjointe de la foi et du baptême.

A plusieurs égards, la vie liturgique et les études des liturgistes ont influencé, sinon provoqué cette mutation. N'est-ce pas le renouveau de la liturgie pascale²¹ soutenu par le renouveau biblique, qui a imposé comme vérité première de la théologie baptismale le mystère de la mort et de la résurrection du Christ ? Les théologiens actuels et les catéchistes s'inspirent dès lors des anciennes catéchèses mystagogiques, qui leur paraissent plus proches de la symbolique pascale de l'immersion et de la conversion baptismales²².

21. Cf. L. BOUYER, *Le mystère pascal (Paschale sacramentum)* (coll. : *Lex orandi*, 4), Paris 1945.

22. P. Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême* (coll. *Lex orandi*, 30) Paris 1960 ; J. DANIÉLOU, *Bible et liturgie. La théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Eglise* (coll. *Lex orandi*, 11),

La célébration communautaire de la liturgie, et du baptême en particulier, a en outre découvert les implications ecclésiales du baptême ; la *fides ecclesiae* agissant dans le baptême des enfants n'est plus conçue comme une donnée qui ne se manifeste que dans la seule exécution fidèle du rite ; on réfère désormais à l'assemblée concrète de fidèles qui entourent le nouvel élu de leur foi, foi manifestée dans la prière commune, dans la confession de foi et dans l'engagement d'éduquer chrétiennement. La réforme du rituel des enfants et des jeunes en âge de scolarité souligne encore mieux cette dimension ecclésiale. Ainsi, l'Eglise qui baptise ne se manifeste pas uniquement dans la personne du ministre, mais dans une communauté visible. Telle est du moins l'intention des liturgistes et l'intuition des théologiens.

La pastorale du 17^e siècle avait déjà instauré la catéchèse des enfants en prenant modèle sur le catéchuménat des adultes de l'Antiquité chrétienne ; le catéchisme menait à la confirmation et à l'eucharistie, accomplissement de l'initiation ; le vêtement blanc et le cierge rappelaient d'ailleurs l'usage baptismal. La meilleure connaissance de l'histoire de la discipline baptismale et de l'aménagement liturgique du catéchuménat a mieux fait voir la conjonction nécessaire entre la foi et le baptême ; elle a ouvert une vraie alternative entre le baptême d'enfants et le baptême d'adultes ; elle a rappelé les exigences de l'éducation chrétienne pour le plein déploiement du baptême et elle a renouvelé la catéchèse qui n'est plus seulement instruction doctrinale ou exhortation morale, mais mystagogie²³.

Paris 1950 ; repris partiellement dans *L'entrée dans l'histoire du salut. Baptême et confirmation* (coll. *Foi vivante*, 36), Paris 1967.

23. M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris 1962 ; K. LEHMANN, « Das Verhältnis von Glaube und Sakrament in der Katholische Tauftheologie. Erwachsenen — und Kindertaufe », dans *Gegenwart des Glaubens*, Mayence 1974, pp. 201-228.

IV. LA CONFIRMATION

La pratique européenne (également répandue dans certaines jeunes Eglises) avait retardé le parachèvement de l'initiation jusqu'à l'âge de raison, voire jusqu'à la puberté, en ne respectant pas toujours l'ordre traditionnel : baptême, confirmation, eucharistie. Le lien avec l'eucharistie s'en était détendu et la confirmation était pratiquée comme moment fort d'une pastorale de catéchèse aboutissant à un engagement personnel.

Dans ce sillage, les travaux proposant une finalité apostolique ou une finalité personaliste à la confirmation n'examinent guère les gestes et les paroles de la célébration ; ils dénaturent parfois le sens originel des rites et y cherchent des gestes semblables à l'ordination ou à l'adoubement des chevaliers²⁴.

La secousse fut provoquée par le bénédictin anglican, Dom Gregory Dix (1946). Ce liturgiste et théologien rejetait à la fois la « déviation » médiévale qui parlait d'augmentation de la grâce *ad robur*, et l'« errance » de la Réforme qui ne considère qu'une confirmation de l'individu dans sa foi. Dix proposait d'en revenir à la tradition liturgique de l'Eglise ancienne : le baptême et la confirmation sont les deux moments de l'unique initiation au mystère du Christ et de l'Esprit et constituent l'incorporation dans le Corps de l'Eglise ; la confirmation mène ainsi à la communion eucharistique²⁵. Les théologiens anglicans, concernés par la révision de la liturgie d'initiation du *Book of Common Prayer*, se partageaient en fait en deux tendances : ceux plus

24. A. ADAM, *Confirmation et pastorale*, (Cah. *Lumen Vitae*, 17), Bruxelles 1963 ; Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïc* (coll. *Unam sanctam*, 23), Paris 1954, pp. 514-522 ; K. RAHNER, *Kirche und Sakrament* (coll. *Quaest. disp.* 10), Innsbruck 1960, pp. 80-83 ; G. DELCUVE, « La confirmation est-elle le sacrement de l'apostolat ? », dans *Lumen Vitae*, t. 17, 1963, pp. 16-58 ; G. RANWEZ, « La confirmation constitutive d'une personnalité au service du Corps mystique du Christ », dans *Lumen Vitae*, t. 9, 1954, pp. 17-36.

25. G. DIX, *The Theology of Confirmation in Relation to Baptism*, Londres 1946.

sensibles à la liturgie et à la pensée patristique affirmaient nettement la sacramentalité de la confirmation, sa dimension ecclésiale et sa finalité eucharistique ; ceux plus sensibles à la tradition réformée, ne voyaient dans la confirmation que la prise de conscience de la foi et de l'Esprit donné à l'individu au baptême²⁶.

La controverse anglicane rejaillit dans le monde catholique, par la publication d'un article célèbre du Père Louis Bouyer, grand connaisseur de la théologie anglicane moderne. A son avis, par la confirmation, le néophyte est marqué du sceau de l'Esprit et consacré dans la plénitude de son union avec le peuple élu et dans la participation totale à la vie spirituelle, c'est-à-dire dans une vie de communion avec le Corps du Christ dans sa célébration eucharistique du mystère de Jésus. Le Père Bouyer bousculait ainsi les idées reçues sur le sacrement de l'action catholique ou de la maturité chrétienne²⁷. Dom Bernard Botte, peu enclin à la discussion théologique, a mis également en garde contre une théologie qui ignorait la structure fondamentale de l'ordre requis. Par-delà les développements scolastiques du moyen âge latin et les considérations pédagogiques d'aujourd'hui, il faut revenir à la tradition commune de l'Orient et de l'Occident. La confirmation parfait notre initiation au Christ, c'est-à-dire qu'elle confirme la dignité sacerdotale qui donne accès au mystère du Corps du Christ et fait de toute la vie un sacrifice agréable à Dieu²⁸. Par la suite, d'autres théologiens ont essayé d'intégrer cette vision dans une conception intégrale de la vie de l'Eglise, à la fois eucharistique et apostolique, mais ils ne semblent pas

26. CONVOCATIONS OF CANTORBURY AND YORK, *Baptism and Confirmation To-Day* (rapport final, octobre 1954), Londres SPCK 1955. Le point de vue réformé est exprimé dans G. LAMPE, *The Seal of the Spirit. A Story in the Doctrine of Baptism and Confirmation in the New Testament and the Fathers*, Londres 1956.

27. L. BOUYER, « Que signifie la confirmation ? » dans *Paroisse et liturgie*, t.34, 1952, pp. 3-12 et 65-67 ; « La signification de la confirmation », dans *Vie spirituelle, Supplément*, n. 29, 1954, pp. 162-179.

28. B. BOTTE, « A propos de la confirmation », dans *Nouv. revue théol.* t. 88, 1966, pp. 848-852. — L. LIGIER, *La confirmation, sens et conjoncture œcuménique hier et aujourd'hui*, Paris 1973, analyse le dossier liturgique et confirme en partie la thèse de Bouyer et Botte.

s'appuyer comme B. Botte sur l'analyse du dossier liturgique²⁹.

La thèse de Bouyer et Botte n'eut cependant qu'un succès restreint, même si elle guida la révision du rituel de la confirmation³⁰. En effet, l'usage a fait de la confirmation une pièce essentielle du processus de maturation de la foi et de l'engagement du jeune chrétien ; or, la dysfonctionnalité de la famille dans la transmission de la foi et l'indécision des jeunes mènent aujourd'hui les pasteurs à postposer l'engagement et, de ce fait, la confirmation. Cette tendance est accrue chez les théologiens et pasteurs catholiques d'Allemagne, en contact avec la pastorale réformée³¹.

Cet échec relatif fait saisir une limite de la liturgie comme source de la théologie et de la pastorale ; le théologoumène médiéval n'est pas à dédaigner et il faut répondre aux besoins posés par la pastorale d'aujourd'hui. Mais le liturgiste rend critique vis-à-vis d'une théologie trop pragmatique qui risque d'utiliser le sacrement pour un autre propos et d'obscurcir même le propos originel.

Notons enfin combien la célébration de la confirmation (surtout avec la formule nouvelle du Pontifical) ainsi que sa préparation catéchétique sont le meilleur milieu de vie (*Sitz im leben*) du discours ecclésial sur le don de l'Esprit fait aux croyants³². Par là, la théologie latine a été forcée de

29. E. SCHILLEBEECKX, « Vormsel », dans *Theologisch Woordenboek*, t. 3 (1958), col. 4840-4870 ; B. LUYKX, « Théologie et pastorale de la confirmation », dans *Paroisse et liturgie*, t. 39, 1957, pp. 180-201 ; 263-278 ; Par ailleurs, J. DANIELOU, *L'entrée*, pp. 129-140 et J. LÉCUYER, *Le sacerdoce dans le mystère du Christ* (coll. *Lex orandi*, 24), Paris 1957, pp. 225-248, s'appuient sur le témoignage des Pères pour étayer respectivement la thèse personaliste et la thèse apostolique. Quant à J.P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon 1968, il fonde son interprétation « ecclésiologique » sur la discipline de l'Eglise latine.

30. La contribution de Dom Botte fut capitale dans l'élaboration du nouvel *Ordo Confirmationis* (1971). Si la continuité baptême — confirmation — eucharistie y est bien maintenue, l'engagement au témoignage s'y exprime également comme renouvellement des vœux baptismux et non comme l'aspect spécifique de la confirmation.

31. Par exemple dans *Sakrament der Mündigkeit, Ein Symposium über die Firmung*, éd. O. BETZ, Munich 1967.

32. Y. CONGAR, *Je crois à l'Esprit Saint*, t. 3, Paris 1980, pp. 282-293. Remarquons par ailleurs que le P. Congar harmonise ici la vision

développer une théologie sur l'activité de l'Esprit dans l'Eglise et la vie du croyant.

V. L'EUCCHARISTIE

La problématique classique concernait principalement l'affirmation précise de la présence réelle et la nature du sacrifice de la Messe en relation avec le sacrifice de la Croix ; les problèmes pratiques portaient surtout sur l'accès individuel des fidèles à la communion. Les questions actuelles ont trait à l'unité du mystère eucharistique, à l'interprétation de la réalité présente en des termes qui correspondent mieux à la conception moderne du réel et de l'être symbolique de l'homme, au rôle de l'Esprit, aux conditions d'ecclésialité requises pour la communion et enfin aux conséquences éthiques de la participation à l'eucharistie. Parmi ces déplacements de questions, plusieurs (et non tous) sont dus à l'influence de la liturgie.

Le traité scolastique avait de la peine à établir l'unité de l'eucharistie comme sacrement et comme sacrifice³³. Ce qui détermina une meilleure intégration des divers moments de l'eucharistie (sacrifice, conversion du pain et du vin, présence réelle, communion), ce fut l'intensification de la *vie* eucharistique dans l'Eglise latine, suite à la décision de Pie X enjoignant aux fidèles et même aux jeunes enfants de communier fréquemment³⁴. L'expérience qui en découle ne permet plus de dissocier la présence réelle de la communion et de l'action sacrificielle. Il est dorénavant impérieux de montrer comment la communion achève le sacrifice et que la participation normale est la participation symbolique et non pas la communion spirituelle. Cette expérience fut renfor-

théologique (sceau du baptême) et les possibilités d'une ratification personnelle de l'engagement baptismal contracté dans la foi de l'Eglise.

33. Cf. L. SCHEFFCZYK, « Die Zuordnung von Sakrament und Opfer in die Eucharistie », dans *Pro Mundi Vita* (Congrès eucharistique de Munich, 1960), Munich 1960, pp. 203-222.

34. Décrets *Sacra Tridentina Synodus* (22-12-1905) et *Quam singulari* (8-8-1980), cités dans A. BUGNINI, *Documenta pontificia ad instaurationem liturgicam spectantia* (1903-1953), Rome 1953, pp. 35-38 ; 41-46.

cée par le mouvement liturgique, qui prône la liturgie comme étant la *piété de l'Eglise*; de ce fait, la dévotion eucharistique se concentre dans la célébration de la Messe. Ceci entraîne une nouvelle compréhension de la nature sacrificielle de l'eucharistie.

Dom Anschaire Vonier (1914) avait essayé de surmonter l'antithèse sacrement-sacrifice, en recourant à la doctrine thomiste de la double consécration; la messe est dès lors sacrifice en tant que sacrement du sacrifice de la Croix. Par ailleurs, Maurice de la Taille (1931) analysait diverses anaphores pour écarter l'immolationisme et il valorisait ainsi l'acte ecclésial qui consiste dans l'offrande du sacrifice de la Croix³⁵.

Mais c'est surtout à Dom Casel que nous sommes redevables d'une véritable valorisation des actes et des prières eucharistiques pour une compréhension de la messe comme sacrifice. Déjà l'idée de la participation de l'Eglise à l'Acte du Christ dans la célébration symbolique évitait d'isoler dans la célébration un moment divin et un environnement humain. Toute la célébration est un agir (*mit-tun*) de l'Epouse avec le Seigneur³⁶. Mais c'est surtout par son interprétation du canon romain de la Messe et des anamnèses des diverses liturgies que Casel a surmonté les étroitures de la définition classique. Le sacrifice apparaît d'une part comme chemin vers Dieu et d'autre part comme *eucharistia*. En tant que *Weg zu Gott*, voie vers Dieu, la messe est à la fois offrande et consécration (*Opfer und Weihe*); ceci s'éclaire par la conception ancienne de la Pâque chrétienne. En outre, la valeur propitiatoire est ainsi intégrée dans la transfiguration de la création et de l'Eglise.

D'autre part, Casel insiste sur l'identité de la parole et de l'action dans *l'eucharistia*: *c'est en commémorant que nous offrons*. Tel est le leitmotiv de son analyse des prières eucharistiques anciennes et de la théologie des Pères. Même s'il force l'interprétation dans le sens de sa théorie de la

35. A. VONIER, *La clef de la doctrine eucharistique*, trad. de l'angl. (1914), Lyon 1942. M. DE LA TAILLE, *Mysterium fidei*, Paris 1915; 3^e éd. 1931.

36. Cf. *Le mystère du culte*, cité ci-dessus, note 17.

re-présentation mystérique, il reste qu'il a bien montré à partir des formes liturgiques l'unité du dire et du faire dans l'eucharistie, de l'action de grâces ou anamnèse et de l'épiclese ou prière sacrificielle. Il conjugue ainsi deux moments du sacrifice : dans l'*eucharistia* l'homme rend librement à Dieu la reconnaissance, inspirée par l'Esprit pour la *charis* qu'il a reçue de lui ; et cette *eucharistia* est aussi le chemin vers Dieu³⁷. J. Betz reprendra la thèse de Casel. Il s'impose comme lui une étude des anaphores pour montrer la présence active du Seigneur dans la messe. Mais au lieu d'être re-présentation du mystère pascal, la conversion eucharistique renouvelle cultuellement l'événement de l'incarnation. Il explique néanmoins bien l'agencement de la prière et des dons dans l'offrande, d'une part, et de l'invocation déprécative sur les dons, d'autre part. Anamnèse, *prosfora* et épiclese désignent les moments de la manifestation cultuelle de l'événement de salut³⁸.

Mais c'est le liturgiste J.A. Jungmann qui a peut-être initié le plus efficacement les théologiens aux formes de la liturgie eucharistique de l'Eglise et leur a fait admettre l'*eucharistia* comme élément constitutif du sacrifice de la Messe. Ainsi se corrigeait l'unitéalisme provoqué par la polémique post-tridentine, où l'on craignait que l'aspect de l'action de grâces de l'Eglise portât ombrage à celui du sacrifice propitiatoire du Christ³⁹.

Comme nous l'avons déjà dit, l'*Unde et memores offeri-*

37. *Das christliche Opfermysterium*, Dusseldorf 1965 (notes et ébauches réunies et éditées par B. NEUNHEUSER). Sur la représentation mystérique, cf. aussi *Faites ceci en mémoire de moi*, trad. de l'all. (1926) (coll. *Lex orandi*, 34), Paris 1962 ; *La Fête de Pâques dans l'Eglise des Pères*, trad. de l'all. (1934) (coll. *Lex orandi*, 37), Paris 1963.

38. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, t. I/1, Fribourg Br., 1955 ; « Die Prosphora in der patristischen Theologie », dans *Opfer Christi und Opfer der Kirche*, éd. B. NEUNHEUSER, Dusseldorf 1960, pp. 99-116.

39. J.A. JUNGSMANN, *Missarum solemnia*, trad. de l'all. (1945), t. 1 (coll. *Théologie*, 19), Paris 1950, pp. 220-243. Le livre de Dom Jean JUGLAR, *Le sacrifice de louange* (coll. *Lex orandi*, 15), Paris 1953, a fait également œuvre de pionnier. Notons une remarquable analyse de la théologie contenue dans les textes du Missel : J.M. SUSTAETA, *Misal y Eucaristía. Estudio teológico, estructural y pastoral del nuevo misal romano*, Valence 1979.

mus des liturgies a conduit la théologie moderne à définir l'eucharistie comme mémorial, non plus comme simple souvenir d'un événement passé, mais comme réactualisation. Casel entendait en effet exprimer par la catégorie « mémorial » l'activité actuelle du Christ et de l'Eglise et la re-présentation ou la réactualisation de l'événement pascal. Il ne s'appuyait cependant pas sur la notion juive de *zikkarôn*⁴⁰. Les recherches de J. Jeremias sur la liturgie et la théologie pascales ont revalorisé la catégorie liturgique de *zikkarôn-anamnésis* pour interpréter la Cène⁴¹ et la théologie œcuménique recourt à ce concept pour affirmer que l'eucharistie est représentation et anticipation, ou proclamation efficace, par l'Eglise, de l'œuvre de Dieu⁴².

Notons seulement trois autres thèmes eucharistiques.

L'étude des épicleses eucharistiques a contribué à mettre en valeur le rôle de l'Esprit dans le mystère eucharistique. Les nouvelles prières eucharistiques évoquent chez les fidèles l'action de l'Esprit dans la vie et dans celle de l'Eglise à travers l'action eucharistique. Le récent ouvrage du Père Congar sur l'Esprit Saint manifeste combien l'étude de la liturgie eucharistique enrichit la théologie sacramentaire⁴³.

Le mouvement liturgique et la réflexion des liturgistes ont sans conteste prôné une ecclésiologie bipolaire, qui rend compte des rôles spécifiques du prêtre et des fidèles, et ils mènent à rechercher de nouvelles formes de ministères en dehors du ministère ordonné. Par ailleurs, ils ont évidemment dégagé la dévotion eucharistique d'une certaine mystique individuelle : c'est ensemble que nous rencontrons « Notre Seigneur ». Enfin, le renouveau de la vie eucharistique est le milieu vital où s'enracine la théologie œcuménique qui fait de la communion à la Cène un élément nécessaire et central de l'unité de l'Eglise.

40. O. CASEL, *Faites ceci* (cf. note 37).

41. J. JEREMIAS, *La Dernière Cène. Les paroles de Jésus*, trad. de l'all. (1967), Paris 1972, pp. 283-305.

42. M. THURIAN, *L'eucharistie, mémorial du Seigneur*, Neuchâtel 1959. Cf. les « accords » bilatéraux anglicans-catholiques (Windsor 1971), catholiques-protestants des Dombes (*Vers une même foi eucharistique*, 1972) et multilatéraux de *Foi et Constitution* (*Eucharistie*, nn. 8-13).

43. Y. CONGAR, *Je crois en l'Esprit Saint*, t. 3, pp. 294-341.

Remarquons enfin que l'expérience liturgique de la messe, conjuguant la proclamation de la Parole avec la célébration du sacrifice, a donné lieu à des développements théologiques sur le Pain de vie, Parole et Eucharistie et sur l'unité du ministère de la prédication et de l'eucharistie⁴⁴. Ces thèmes répondent à celui de la Parole et du Sacrement, qui est cher à la théologie protestante et qui concerne tant la Cène que les ministères.

VI. LA PÉNITENCE

Les théologiens contritionnistes avaient déjà fait appel à l'histoire de la pénitence. L'exigence de contrition parfaite n'était-elle pas prônée par la discipline antique, insistant sur le poids et la longueur de l'effort pénitentiel⁴⁵? Mais c'est surtout la dimension ecclésiale de la pénitence que les historiens modernes ont redécouvert dans la pénitence ancienne. La réintégration dans la paix de l'Eglise médiatise la réconciliation avec Dieu⁴⁶. Par ailleurs, le modèle antique a inspiré la nouvelle liturgie de la pénitence et de la réconciliation, en insérant l'absolution sacramentelle dans un office liturgiquement structuré et en offrant la possibilité d'une célébration communautaire. L'expérience de cette nouvelle liturgie amène à vivre la conversion non seulement comme acte de lucidité morale, mais permet d'approfondir la dimension de relation personnelle à Dieu et de réconciliation communautaire. Dorénavant, la question ne se ramène plus à la seule question de l'intégrité de la confession; il s'agit aussi de *manifestar* symboliquement la conversion

44. Y. CONGAR, « Les deux formes du Pain de vie dans l'Évangile et dans la Tradition », dans *Sacerdoce et laïcité*, Paris 1962, pp. 123-158, cf. note 67.

45. J. MORIN, *Commentarius historicus de disciplina in administratione sacramenti Poenitentiae*, Anvers 1682.

46. B. POSCHMANN, *La pénitence et l'onction des malades*, trad. de l'all. (1950), Paris 1966; C. VOGEL, *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris 1966; *Le pécheur et la pénitence au Moyen Age*, Paris 1969.

confiante vers Dieu et le désir de réintégration dans la communauté de foi et de charité⁴⁷.

VII. L'ONCTION DES MALADES

Les questions de la théologie de l'extrême-onction concernaient principalement le moment de son administration : la détermination du danger de mort par maladie et du moment de la mort réelle. Conformément au schéma du septénaire médiéval, l'onction préparait à la vision béatifique et parachevait la pénitence ; le rétablissement de la santé ou du moins le soulagement de la souffrance n'apparaissaient qu'en deuxième lieu, comme un éventuel : « si c'est salutaire à l'âme ».

Mais heureusement, à part la formule d'onction, le rituel romain et le pontifical romain avaient gardé les antiques prières où seule la guérison était évoquée comme l'effet du sacrement. Dès lors, les études des historiens de la liturgie (A. Chavasse, B. Botte) et celles de théologiens (J. Didier, M. Fraeyman...) rappelèrent que le sens originel et premier était bien la guérison⁴⁸. A première vue, cette redécouverte aurait dû se heurter à la mentalité scientifique qui ne voit dans la guérison que l'affaire de la technique médicale. En fait, la thèse nouvelle rencontra la faveur des pasteurs,

47. La nouvelle liturgie ne favorise peut-être pas de soi la précision à laquelle menait la pastorale « jésuite », qui assurait le sérieux éthique de la conversion par l'exercice de l'examen de conscience. Certains pasteurs craignent perdre cet acquis du renouveau de la pastorale d'après-guerre, si l'on ne maintient pas ce moment individuel non-liturgique. L'intégration des deux aspects n'est pas parfaitement réalisée dans le nouvel aménagement liturgique.

48. A. CHAVASSE, *Etude sur l'onction dans l'Eglise latine du III^e au XI^e siècles*, I, Lyon 1942 ; B. BOTTE, « L'onction des malades », dans *La Maison-Dieu*, n. 15, 1948, pp. 91-107 ; J. Ch. DIDIER, *Le chrétien devant la maladie et la mort* (Coll. *Je sais — je crois*, 55), Paris 1960 ; G. DAVANZO, *L'unzione sacra degli infermi*, Turin, 1958 ; M. FRAEYMAN, *Het sacrament der zieken*, Tielt 1964 ; E. J. LENGELING, « Todesweihe oder Krankensalbung ? » dans *Lit. Jahrb.*, t. 21, 1971, pp. 193-213 ; A. KNAUBER, « Pastoraltheologie der Krankensalbung », dans *Handbuch der Pastoraltheologie*, t. 4, Fribourg (Br.) 1969, pp. 145-178.

soucieux d'apporter le remède de la grâce non plus à des mourants inconscients ni surtout à des gens ayant toute l'apparence de la mort. Il fallait donc laisser ouverte l'alternative : préparation à la mort imminente (avec soulagement de l'agonie)⁴⁹ ou restitution à la vie sociale par la guérison. La traduction en langue vulgaire faisait découvrir par les fidèles le second aspect, en particulier lors des célébrations communautaires ; mais lorsque l'onction est administrée *in articulo mortis*, la liturgie sonnait faux. Le rituel fut réaménagé. Tout en maintenant la signification originelle, il prévoit une diversification qui répond à la variété des situations du malade. La nouvelle formule d'onction est ouverte : guérison ou soulagement ou résurrection.

Ce renouveau liturgique provoqua une nouvelle réflexion sur le sens de la santé, de la guérison, de l'effort médical et caritatif autour du malade. Il n'est plus un livre récent traitant de l'onction qui ne développe en priorité ces thèmes. Pour ce faire, les théologiens ont profité des réflexions des théoriciens de la santé et de la médecine, prônant une approche spirituelle et personaliste du malade qui complète l'approche purement technologique de la réalité biologique qu'est la maladie⁵⁰.

VIII. L'ORDRE

Le traité de l'Ordre déterminait surtout le rite essentiel, précisait les pouvoirs sacramentels conférés par les diverses ordinations et séparait le plus nettement possible la sainteté fonctionnelle (caractère) de la sainteté personnelle (grâce). Toute cette problématique était inspirée par une préoccupation tuteuriste : les fidèles doivent être sûrs de recevoir les moyens de leur salut individuel.

49. Le *Rituel des malades* des diocèses belges publié en 1962 présente un exemple liturgique d'une prière alternative en cas de mort imminente ; est-ce le premier ?

50. Cl. ORTEMANN, *Le sacrement des malades. Histoire et signification*, Paris 1971.

L'étude historique du rituel et des formulaires d'ordination⁵¹ a déplacé la problématique et a surtout resitué l'ordre dans une ecclésiologie renouvelée. Il y eut probablement un chassé-croisé d'influence entre les liturgistes et les ecclésiologues ; ceci se manifeste d'une part dans les références de *Lumen Gentium* aux livres liturgiques à propos de la succession des Douze, de la sacramentalité de l'épiscopat, du collège presbytéral⁵², et d'autre part dans la reprise par les nouvelles monitions d'ordination de thèmes du Décret sur l'Eglise.

Notons les thèmes dégagés par les liturgistes⁵³, thèmes qui convergent avec ceux de l'ecclésiologie prônée par *Lumen Gentium*.

51. M. ANDRIEU, *Les Ordines Romani du Haut Moyen Age*, t. 3 et 4, Louvain 1951-1956 ; B. BOTTE, *La Tradition apostolique de saint Hippolyte*, Munster 1963 ; *L'ordre dans les prières d'ordination*, dans *Etudes sur le sacrement de l'ordre* (coll. *Lex orandi*, 22) Paris 1957, pp. 13-35 ; B. KLEINHEYER, *Die Priesterweihe im römischen Ritus*, Trèves 1962. Il faut également tenir compte de l'influence de l'anglican Gr. DIX, *Le ministère dans l'Eglise ancienne (de 90 à 410)*, trad. de l'anglais (1946), Neuchâtel 1955.

52. *Lumen gentium*, nn. 19, 21, 26, 28, 41.

53. B. BOTTE, *L'ordre* (art. cité note 51) ; Chanoines Réguliers de Mondaye, « L'évêque d'après les prières d'ordination », dans *L'épiscopat et l'Eglise universelle* (coll. *Unam sanctam*, 39), Paris 1962, pp. 739-780 ; A. HOUSSIAU, « La signification théologique du nouveau rituel des ordinations », dans *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta* (Mélanges G. Philips), Gembloux 1979, pp. 269-280 ; K. LEHMANN, « Theologische Verständnis der Ordination nach dem liturgischen Zeugnis des Priesterweihe », dans *Ordination und Kirchliches Amt*, Paderborn 1976, pp. 19-52 ; P.M. GY, « La théologie des prières anciennes pour l'ordination des évêques et des prêtres », dans *Rev. Sc. phil. et théol.*, t. 58, 1974, pp. 599-617 ; A. SANTANTONI, *L'ordinazione episcopale. Storia e teologia dei riti dell'ordinazione nelle antiche liturgie dell'Occidente*. Rome 1976 ; voir également les nn. 138-139 de *La Maison-Dieu* (1979), consacrés aux ordinations. — Les études de C. VOGEL, « Chirotonie et chirothésie. Importance et relativité de l'imposition des mains dans la collation des ordres », dans *Irenikon*, t. 45, 1972, pp. 7-21 ; 207-238, portent plutôt sur les aspects disciplinaires, notamment sur la chirotonie invalide ; ils mettent en cause, peut-être exagérément, la sacramentalité de l'ordination et risquent de la réduire à une manifestation du mandat ; la lecture des prières mènerait probablement à une autre conclusion. Le récent ouvrage de E. SCHILLEBEECKX, *Le ministère dans l'Eglise*, Paris 1981, s'appuie principalement sur Vogel et passe superficiellement (pp. 67-75) sur le témoignage liturgique.

L'évêque, le prêtre et le diacre forment la structure hiérarchique de l'Eglise ; sa structure est donc sacramentelle et ne se réduit donc pas à l'organisation juridique.

Par ailleurs, l'Eglise locale est la cellule essentielle de l'Eglise ou plutôt la manifestation de l'Eglise de Dieu en tel lieu.

Les ministères sacramentels sont des fonctions dans l'Eglise et non des pouvoirs « absolus ». Le diacre est au service de l'évêque et du presbyterium, les presbytres coopèrent avec l'évêque dans son Eglise et dans l'Eglise universelle ; l'évêque est d'abord voué à une Eglise particulière, mais il a charge de l'Eglise universelle et doit aider les autres Eglises.

Entre le prêtre et l'évêque, la différence ne réside pas tant dans la quantité ou la diversité des pouvoirs, qu'en des relations définies au sein de l'Eglise. En outre, le rituel des ordinations est étranger à un presbytéralisme et à un épiscopalisme outrés. Enfin, le lien qui unit les ministres entre eux se fonde sacramentellement plutôt que juridiquement.

La mission confiée par l'ordination comprend l'ensemble de la mission apostolique : la prédication ou le magistère, l'action liturgique et sacramentelle ou le sacerdoce, et la sollicitude du peuple ou la charge pastorale. La théorie de la double hiérarchie (ordre-juridiction) est tout à fait étrangère à la liturgie.

Les ministères sont définis comme mission divine envers et dans le Peuple de Dieu. Ceci fonde, avec le don sacramentel qui y correspond, la distinction entre les ministres et le peuple sacerdotal des chrétiens. La liturgie de l'initiation (la bénédiction du Saint Chrême) constitue d'ailleurs le grand lieu théologique de cette théologie du sacerdoce des fidèles. Le peuple est concerné dans les ordinations, puisque les ministres font en sorte que l'œuvre du Christ lui parvienne aujourd'hui et qu'ils « forment » l'assemblée en lui donnant cohésion. Le peuple est dès lors invité à émettre son avis sur les candidats, et à adresser une commune prière avant l'œuvre strictement sacramentelle.

Enfin, une distinction tranchée entre la fonction et la vie est étrangère à la liturgie. Le don sacramentel est en effet

décrit en termes de charisme : don de l'Esprit pour accomplir une tâche dans l'Eglise. Le vocabulaire juridique des pouvoirs, conforme à une théorie « politique », est évité du moins dans le nouveau pontifical. Le rituel ne distingue pas davantage sainteté fonctionnelle indépendante de la fidélité (caractère) et sainteté personnelle (grâce). L'Esprit donne à la fois la mission avec la « grâce » de l'accomplir efficacement, et la fidélité dans la fonction et dans la vie personnelle ; la vie elle-même du prêtre ou sa sainteté personnelle assure le plein déploiement de son action ministérielle.

IX. LE MARIAGE

La théologie scolaire traitait presque exclusivement de la coïncidence du sacrement avec le consentement *per verba de praesenti* sans accorder de signification à la célébration liturgique ; l'intervention de l'Eglise se réduisait au rôle juridique du prêtre ; en outre la signification se ramenait essentiellement aux fins naturelles et sociales du mariage ; enfin, la casuistique se préoccupait de l'indissolubilité en précisant les conditions de la formation valide du lien et de la consommation de l'union conjugale. Le symbolisme de l'alliance du Christ et de l'Eglise y était utilisé mécaniquement, si l'on peut dire.

Tout ceci reste fort pauvre en comparaison de l'expérience de ceux qui se marient à l'Eglise (même des gens les plus « marginaux ») et rattachent ainsi leur engagement humain à une célébration liturgique. Les nouveaux rituels, qui insèrent notamment le consentement au cœur d'un office complet, voire d'une célébration eucharistique, font sentir plus gravement encore la distorsion entre la vie liturgique et la théologie sacramentaire. Et davantage, lorsque les fiancés et le pasteur préparent ensemble la cérémonie. Même si elle manque de rigueur, l'homilétique conjugale est d'ordinaire plus riche que la théologie scolaire ou savante⁵⁴. Elle rend

54. Notons cependant E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité terrestre et mystère du salut*, Paris 1966 ; *Le mariage est un sacrement* (coll. *Etudes religieuses*, 750), Bruxelles 1961.

mieux compte de la célébration qui manifeste de soi la portée symbolique, à la fois terrestre et éternelle, humaine et chrétienne du mariage : le projet humain est assumé dans le dessein du Royaume, la fidélité des époux s'enracine dans la fidélité de Dieu, la communauté familiale est intégrée dans la communauté ecclésiale.

A cette théologie symbolique d'intégration et de dépassement s'oppose une théologie plus disjonctive. En effet, certains pasteurs et théologiens sont fort sensibles à la crise de nombreux foyers et ils perçoivent avec lucidité le manque de foi personnelle ou de maturité humaine des jeunes ; ils estiment devoir distinguer le consentement humain ou civil et l'engagement chrétien consacré par la bénédiction, au point de permettre l'espacement voire la dissociation des deux « rites »⁵⁵.

Les historiens de la liturgie et les théologiens attentifs au dossier historique de l'institution disposent d'éléments apparemment contradictoires, les uns en faveur d'une identité ou d'une intégration, les autres en faveur d'une distinction ou d'une dissociation.

La sacramentalité du mariage des baptisés s'est précisée au Moyen Age grâce à l'expérience de la liturgie du mariage⁵⁶, même si la théologie médiévale et moderne n'a guère cherché le rite sacramentel dans la célébration liturgique⁵⁷. Les théologiens orthodoxes situent au contraire la sacramentalité dans la célébration du couronnement des époux par le prêtre⁵⁸.

Cependant, l'histoire de la conclusion du mariage dans les Eglises du premier millénaire démontre que la validité du lien conjugal des chrétiens et la portée chrétienne ou ecclésiale du mariage ne dépendent pas nécessairement d'une célébration liturgique ; celle-ci ne se forma qu'à partir

55. J.M. AUBERT, « Foi et sacrement dans le mariage », dans *La Maison-Dieu*, n. 104, 1970, pp. 116-143.

56. E. SCHILLEBEECKX, *Le mariage. Réalité*, pp. 267-274.

57. La thèse de M. Cano et de certains théologiens gallicans n'a jamais été que minoritaire et elle a été marginalisée par réaction contre le libéralisme.

58. P. EVDOKIMOV, *Le mariage, sacrement de l'Amour*, Paris.

du 4^e siècle et, du moins dans l'Eglise latine⁵⁹, elle n'a jamais été imposée *ad validitatem* ; en effet, même après le Décret *Tametsi* (1563), la simple bénédiction n'est pas encore requise pour la sacramentalité⁶⁰.

L'expérience de la liturgie conjugale et les recherches liturgiques n'ont peut-être pas dit le dernier mot dans ce débat ; elles élargissent en effet la considération au-delà des conditions de stricte validité, car elles insistent sur les conditions symboliques nécessaires au plein épanouissement du mystère des noces chrétiennes.

X. LES SACREMENTS

La liturgie vécue et pensée a exercé une influence déterminante sur la théologie des sacrements, en particulier sur la théologie de l'eucharistie, du baptême, de l'onction des malades et de l'ordination et, dans une moindre mesure, sur celle de la confirmation ; elle exercera probablement une influence grandissante sur la théologie de la réconciliation et sur celle du mariage.

Rappelons la mutation méthodologique esquissée au début : l'étude de la célébration, — dans son déroulement entier et dans son évolution au cours de l'histoire, — joue un rôle de plus en plus déterminant dans la méthode des théologiens des sacrements ; elle n'est plus utilisée en *confirmatur* mais elle est pratiquée pour la recollection du sens. En outre, les divers traités spéciaux et le traité général des sacrements développent des thèmes renouvelés grâce à l'influence de la vie liturgique et de la recherche des liturgistes.

Relevons quelques thèmes communs aux divers sacrements.

59. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du 1^{er} au 11^e siècle*, trad. de l'all. (1962) (coll. *Lex orandi*, 45), Paris 1970 ; J.B. MOLIN et P. MUTEMBE, *Le rituel du mariage en France du 11^e au 16^e siècle*, Paris 1974.

60. La validité et en conséquence la sacramentalité dépendent de l'exécution de la forme canonique du consentement et non de la célébration liturgique qui l'entoure ou le suit.

Rites et symboles

Le sacrement opère selon le mode symbolique, même s'il ne se réduit pas à ce processus. La redécouverte de la liturgie a ravivé les thèses thomistes sur la signification comme médiation de l'efficacité sacramentelle⁶¹. Les théologiens ont également fait appel à l'anthropologie qui scrute la structure symbolique et rituelle de l'agir humain et de la relation religieuse en particulier⁶². De la sorte, l'unité du sacrement est mieux perçue : il est indivisiblement manifestation active de Dieu et expression de la foi des hommes⁶³. La réflexion corrobore ici l'expérience liturgique ainsi que la pastorale liturgique.

Cependant la recherche sur le symbolisme sacramentel reste assez abstraite, hormis la symbolique de l'eau, du pain et du vin. Il y aurait lieu d'intégrer dans la théologie les résultats de la recherche sur les symboles du milieu originel (monde israélite et monde hellénistique)⁶⁴ et sur les symboles qui fonctionnent dans les diverses cultures et sous-cultures où s'implante le christianisme⁶⁵. Enfin, les formulaires liturgiques sont rarement soumis à une analyse littéraire rigoureuse et les quelques résultats connus sont fort peu utilisés par les théologiens⁶⁶. Il est vrai que l'exégèse des

61. C.M. TRAVERS, *Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin* (coll. *Lex orandi*, 5), Paris 1946 ; L. MONDEN, *De sacramentele symbooloorzakelijkheid* ; J. GALLAGHER, *Significando causant. A Study of Sacramental efficiency*, Fribourg (Suisse), 1965.

62. Fr. ISAMBERT, *Rite et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique* (coll. *Rites et symboles*, 9), Paris 1979 ; L.M. CHAUVET, *Du symbolique au symbole* (cf. note 3) ; W. VAN ROO, *Man the Symbolizer* (coll. *Anal. gregor.*, 222), Rome 1981 ; A. VERGOTE, « Dimensions anthropologiques de l'eucharistie », dans *L'eucharistie, symbole et réalité*, Gembloux 1970, pp. 7-56.

63. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Paris 1974, pp. 199-214 ; cf. E. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement* (cf. note 19).

64. D'où l'intérêt du *Reallexikon für Antike und Christentum* et des dictionnaires théologiques de l'Ancien et du Nouveau Testament.

65. *Das heilige Essen. Kulturwissenschaftliche Beiträge zur Verständnis des Abendmahles*, ed. M. JOSUTTIS et M. MARTIN, Stuttgart 1980.

66. J. YSEBAERT, *Greek baptismal terminology*, Nimègue 1962 ; Marie-Pierre ELLEBRACHT, *Remarks on the Vocabulary of the Ancient*

textes liturgiques présente des difficultés particulières, dues soit à l'anonymat des créateurs, soit à la distance entre le créateur ancien et les « interprétants » actuels.

Parole de Dieu et sacrements

La médiation sacramentelle est indissociable de la médiation de la Parole proclamée. Le témoignage évident de la liturgie de la messe, du baptême et des ordinations corrobore un thème de sacramentaire générale, dont l'intérêt œcuménique est patent⁶⁷. Ce thème a confirmé les liturgistes dans la composition des nouveaux rituels de tous les sacrements ; en effet les nouveaux *ordines* présentent désormais les divers moments de toute liturgie : la lecture et l'homélie, le chant de méditation, la prière commune, la prière sacerdotale qui englobe l'action⁶⁸.

Dimension communautaire

L'Eglise entière est vécue et pensée comme étant le sujet, le lieu et le résultat de l'activité sacramentelle. Les sacrements ne sont plus seulement considérés comme moyens de parvenir personnellement au salut mais comme insertion dans l'Eglise, sacrement du salut pour tous les hommes et comme activité de toute l'Eglise, communauté et ministère. Les nouvelles instructions ouvrant les livres liturgiques⁶⁹ dépassent l'ancienne conception individualiste de la pastorale normée par l'ancien droit canon : « Les laïcs ont le droit de recevoir du clerc les biens spirituels et surtout les

Oration in the Missale Romanum, Nimègue 1963 ; W. DIEZINGER, *Effectus in der römischen Liturgie*, Bonn 1961.

67. *Evangelizzazione e sacramenti* Naples 1973 ; cf. *Parole de Dieu et liturgie* (coll. *Lex orandi*, 25), Paris 1958 ; Fr. J. LEENHARDT, *Parole visible. Pour une évaluation nouvelle du sacrement*, Neuchâtel 1971 ; R. BORNERT, « Parole et sacrement en perspective luthérienne et catholique », dans *Irenikon*, t. 45, 1972, pp. 22-50.

68. J.A. JUNGSMANN, *Des lois de la célébration liturgique*, trad. de l'all. (1939), Paris 1956.

69. D'où l'intérêt théologique de l'*Enchiridion documentorum institutionis liturgicae*, I, 1963-1973, éd. R. KACZYNSKI, Turin 1976.

aides nécessaires au salut» (*Codex iuris canonici*, can. 682)⁷⁰. Désormais la dimension et la portée ecclésiales des sacrements, manifestée dans la liturgie, inspirent une pastorale d'ensemble : quelle communauté entourera le fidèle ? Quelle communauté prend globalement corps par telle pratique sacramentelle ?

Remarquons enfin que le renouveau liturgique et l'exégèse historique et génétique des monuments liturgiques font largement appel à la grande tradition patristique⁷¹ et aux résultats de l'exégèse biblique contemporaine. Ainsi se comble le retard que nous avons cru devoir déplorer

★

Ne l'oublions pas, la liturgie n'est pas pour autant la seule source de la théologie sacramentaire. Elle risquerait sinon de verser dans une symbolique ésotérique et irrationnelle et dans une reprimantation qui ne répond pas aux besoins pastoraux et qui reste étrangère à l'univers symbolique d'aujourd'hui. La théologie sacramentaire doit d'abord analyser critiqueusement la manière dont fonctionne effectivement l'activité sacramentelle de l'Eglise dans la situation concrète où elle se trouve et elle relèvera ainsi les problèmes pastoraux qu'elle doit résoudre. La recherche du sens authentique et des critères théologiques d'évaluation passe évidemment par l'étude des formes symboliques et de la structure de l'action liturgique. Mais tout ceci ne s'éclaire pleinement qu'en restituant ces données dans l'ensemble du discours prédicatif de l'Eglise, discours articulé dogmatiquement et portant sur Dieu, l'homme et le monde, le péché, la liberté et la grâce, le Christ, l'Esprit et l'Eglise... ; ceci est indispensable pour saisir de manière suffisamment complète et cohérente la réalité donnée sous le voile sacramentel et la logique de l'action chrétienne et ecclésiale.

70. A. VITALE, *Sacramenti e diritto*, Rome 1967, pp. 14-35.

71. Cf. notes 21, 22, 29, 37, 38, 46. — P.M. GY, «Théologie sacramentaire des Pères dans le lectionnaire de la liturgie des Heures», dans *La Maison-Dieu*, n. 143, 1980, pp. 137-151.

Néanmoins la célébration liturgique est le lieu spécifique et privilégié de la théologie sacramentaire. La catéchèse et la formation des responsables, la spiritualité et la théologie doivent s'enraciner dans la *vie* liturgique des fidèles et des ministres ; l'intelligence spirituelle et raisonnée des sacrements doit également s'appuyer sur les résultats des recherches de la *science* liturgique et en particulier sur l'analyse et l'exégèse des nouveaux livres liturgiques que la communauté s'approprie en chaque célébration.

Ainsi en revenons-nous à la confession de Dom Odo Casel :

« *La source ultime de la vraie gnose n'est pas la seule étude, mais la participation vivante à la vie du Christ in mysterio.* »

Albert HOUSSIAU