

PAROLE ET SACREMENT DANS L'EGLISE

Pour les uns le christianisme se présente avant tout sous l'aspect d'une révélation de la parole, pour les autres il est avant tout déification de l'homme par la communion sacramentelle avec Dieu dans le Christ. Ne serait-il pas temps d'examiner en profondeur les rapports intimes entre ces deux aspects complémentaires de la vérité du christianisme ?

I. LA PAROLE DE DIEU COMME MOYEN DE RÉVÉLATION

A. La « Parole de Dieu », expression de l'Ancien Testament pour désigner l'acte de Dieu s'adressant à l'homme

Il peut paraître étonnant qu'Israël ne fasse pas de distinction entre la parole et la chose — action ou fait — traduite en parole. *Dabar*, parole, signifie aussi bien une parole prononcée ou écrite qu'un événement de la nature ou de l'histoire. « Après ces paroles » signifie parfois « après ces événements » (par ex., *Gen.*, 22, 1) : les paroles ne sont pas seulement dites, elles sont aussi faites (*Gen.*, 24, 66). Ainsi l'histoire de Salomon est annoncée dans l'Écriture par l'expression : « Les paroles de Salomon » (*1 Rois*, 11, 41). La vie d'un homme est la parole qu'il prononce : cette parole, c'est lui-même. La parole est la manifestation d'une personne ou d'une chose.

De plus, l'hébreu ne fait guère de distinction entre la parole et la personne qui parle. La parole est un mode d'être de la personne elle-même. C'est pourquoi l'expression « ainsi parle Yahvéh » inclut un immense dynamisme. La force de la parole est la force même de la personne qui la prononce : d'où la puissance de la Parole de Dieu (*Isaïe*, 55, 10-11 ; 18,

14-16, etc.). Cette parole est vérité : elle atteint à coup sûr son but, tandis que les paroles des faux dieux sont mensonges, donc sans efficacité (*Isaïe*, 41, 22-24). Une parole de Dieu qui ne se réaliserait pas est inconcevable (*Deut.*, 18, 18-22). Par conséquent, la parole de Dieu crée un fait historique : « Le Seigneur à envoyé une parole à Jacob, et elle tombe sur Israël. Tout le peuple en aura connaissance » (*Isaïe*, 9, 7-8). Parole de Dieu dans une bouche humaine, la parole prophétique crée en un sens l'histoire. Expression de la volonté de Dieu — « Il dit, et cela fut »¹ — cette parole prophétique réalise l'avenir². En outre, la prophétie donne le sens de l'histoire ; elle est l'interprétation divine d'un événement naturel ou historique au sein du peuple de Dieu. C'est pourquoi la prophétie peut aussi se faire après l'événement. Si en Israël, comme chez les peuples voisins, une conception primitive du pouvoir magique de la parole a pu régner parfois³, les prophètes ont toujours réagi contre cette façon de voir et attribué la force de la parole à la puissance personnelle de Yahvéh⁴. Si les paroles prophétiques sont efficaces, c'est parce que le prophète est un « homme de Dieu » (*1 Sam.*, 9, 6 ; *1 Rois*, 17, 24).

La Parole de Dieu est enfin l'incarnation de la volonté salvifique de Dieu. Cette incarnation s'accomplit dans les événements historiques eux-mêmes, ainsi que dans les faits naturels, qui sont dirigés et réglés par Dieu en faveur de son peuple. « La parole de Dieu » comprend toute action de Dieu concernant l'homme et le monde. « Nous vivons de tout ce qui sort de la bouche de Dieu » (*Deut.*, 8, 3), c'est-à-dire, nous vivons de la Parole de Dieu⁵. Le monde, créé par la parole de Yahvéh, désorganisé par le péché de l'homme, sera recréé dans les temps messianiques par la même parole de Yahvéh.

1. Entre autres, *Psaume* 148, 5 (Cf. *Psaume* 33, 9).

2. *Isaïe*, 9, 7 ; 49, 2 ; 55, 10-11 ; *Jérémie*, 5, 14 ; 23, 29 ; etc.

3. Voir parmi les nombreuses études sur la « parole chez les sémites » : L. DUERR, *Die Wertung des göttlichen Wortes im Alten Testament und im antiken Orient*, Leipzig, 1937.

4. Par ex., *Exode*, 22, 17 ; *Lév.*, 20, 6 et 27 ; *Deut.*, 18, 9-13 ; *1 Sam.*, 15, 23 et 28, 3.

5. Voir *Jérémie*, 17, 16 ; *Psaume* 89, 35.

Cette théologie de la parole (*dabar*) dans l'Ancien Testament a une signification profonde : elle montre qu'il existe entre Dieu et l'homme des rapports personnels. Dieu n'est pas seulement le Dieu de la création, il est le Dieu du salut et de l'alliance. La « parole » montre que la création et l'histoire ne sont pas seulement portées par le Dieu créateur, qu'elles ne doivent pas seulement être interprétées de manière « théiste » : elles doivent être interprétées dans la perspective d'un dialogue entre l'homme et Dieu. Dans tous ces événements Dieu *s'adresse personnellement* à l'homme. Le monde et l'histoire ne sont plus uniquement un thème d'analyse philosophique, ils sont le thème d'une parole personnelle adressée par Dieu à l'homme. Cette parole de Dieu est Dieu lui-même, appelant l'homme à une communion de vie avec lui. Elle est en même temps l'existence de l'homme et du monde, considérée comme une tâche et une vocation de l'homme, une « notification » faite à l'homme en vue de son rapport avec le Dieu vivant.

Il en résulte que la révélation elle-même est révélation d'une parole ; Dieu nous parle. Cette parole s'accomplit par les événements historiques et par le prophète qui en indique le sens. La révélation-événement et la révélation-parole sont les deux faces de la « Parole de Dieu ». Bien que la révélation consiste en premier lieu dans l'action salutaire de Dieu et par conséquent dans l'histoire du peuple juif, cette histoire ne prend le sens d'une révélation pleine que pour autant qu'elle est reçue dans la conscience religieuse du peuple de Dieu. L'action salutaire de Dieu, à l'intérieur de laquelle l'histoire devient une histoire de salut ou de réprobation, est expliquée par la parole du prophète qui dévoile le sens de ce commerce personnel. La parole révèle au peuple la présence et le contenu de l'action salutaire de Dieu dans le monde, elle explique l'événement naturel et historique comme une invitation personnelle de Dieu. Cette action surnaturelle de Dieu, parce qu'elle est cachée dans un événement profane ou plutôt terrestre, *exige* la parole complémentaire. Ce n'est que dans la parole du prophète, qui écoute et comprend l'invitation intérieure de

Dieu à travers l'événement historique, que le peuple élu prend pleinement conscience de la révélation du salut. La réalisation du salut dans l'histoire est une parole de Dieu, mais le contenu précis de cette parole divine, en d'autres termes l'événement terrestre comme révélation de Dieu, doit à son tour être mis au jour par la parole parlante du prophète. « Certes, le Seigneur Yahvéh ne fait rien pour révéler son dessein secret sans les prophètes, ses serviteurs » (*Amos*, 3, 7). « Je vous annonce de nouvelles choses, mais avant qu'elles ne germent, je vous les ai prédites »⁶. Le thème du « rugissement du lion » dans l'Ancien Testament⁷ désigne une parole prophétique qui fait connaître l'événement historique futur comme un jugement de Dieu. Ainsi, c'est à l'intérieur du commerce général de Dieu avec l'homme par le moyen de la nature et de l'histoire en vue d'une communion vivante de Dieu avec l'homme, qu'il faut chercher la place de la parole de Dieu parlant dans et par la parole humaine. C'est à partir du sens qu'elle revêt pour les relations humaines, où la parole occupe une place primordiale, qu'Israël a nommé cette révélation de Dieu à l'homme une Parole. Cette métaphore peut encore être teintée d'anthropomorphisme, mais dans l'accomplissement de la révélation par le Christ nous allons voir que cette parole de Dieu reçoit tout son sens.

B. *L'homme Jésus, parole de Dieu dans une forme de parole humaine*

Par son humanité concrète le Christ est parmi nous la révélation de Dieu. Il est le Verbe de Dieu sous forme humaine : Fils de Dieu s'adressant personnellement à l'homme par une parole humaine. Un homme semblable à nous traite avec nous de personne à personne, mais cet homme est personnellement Dieu, il est le Fils de Dieu. Tout acte humain du Christ est donc, plus encore que l'histoire de salut dans l'Ancien Testament, une parole que Dieu adresse à l'homme.

6. *Isaïe*, 42, 9. Voir également *1 Pierre*, 1, 20.

7. Entre autres, *Jérémie*, 25, 30 ; *Amos*, 3, 4-8 ; *Joël*, 3, 16 ; *Osée*, 11, 10.

Mais, comme elle, il doit être expliqué par une parole vraie pour que sa signification soit comprise. Puisque l'humanité du Christ est révélation de Dieu, la parole humaine de Jésus s'expliquant à nous possède une valeur essentielle dans la totalité de cette révélation. Déjà du simple point de vue humain, il apparaît que la parole est pour l'esprit humain un élément essentiel de son incarnation et de sa présence au monde. La parole est la réalité humaine, en tant qu'elle se manifeste en s'exprimant. C'est une manière d'être homme. « Venir au monde, c'est prendre la parole »⁸. Dans la parole on exprime à ses semblables ce qu'on est : la parole est une ouverture de soi à autrui, une révélation. Si donc, chez l'homme, la parole est essentielle à la révélation de l'esprit incarné, à plus forte raison, chez le Christ, la parole sera-t-elle le principal moyen de la révélation de cette présence divine au monde, qui est déjà elle-même révélation au premier degré : c'est dans le discours du Christ, nous parlant pour s'expliquer, que le sens de l'incarnation sera dévoilé et que sera achevée la révélation-événement. Ici, tout anthropomorphisme disparaît de l'idée de parole de Dieu : dans l'homme Jésus, dans sa parole humaine, le Fils de Dieu *parle* en personne.

En quoi consiste donc cette parole du Christ ? De quelle nature est-elle et quelle est sa vertu ? La parole, élément essentiel du dialogue, est le moyen par lequel deux intériorités se dévoilent l'une à l'autre. Elle est une expression de la liberté, qui veut communiquer ses secrets à autrui, et ainsi se donne. Avec K. Buehler⁹ nous pouvons considérer trois aspects dans la parole humaine. D'abord le *contenu* : une chose est dite. Celui qui parle communique quelque chose, explique, témoigne, etc. La parole comporte ensuite une *invitation* : on s'adresse à quelqu'un. Parler est un acte qui est dirigé vers une autre personne. Parler, c'est parler à quelqu'un. La chose dite est la matière au sujet de laquelle celui qui parle en appelle

8. G. GUSDORF, *La parole*, Paris, 1953, p. 8. Nous citons la deuxième édition (1956).

9. *Sprachtheorie*, Iéna, 1934.

à son interlocuteur. Celui qui parle attend une réaction. La parole elle-même est un appel à cette réaction, une invitation à une réponse déterminée. La réaction peut avoir les formes les plus diverses, de même d'ailleurs que l'interpellation. Celle-ci implique au moins un appel à l'attention. Si je parle sur un ton impératif, ma parole est un appel à l'obéissance. Si je supplie, je fais appel à la bienveillance et j'attends d'être exaucé. Il y a quantité d'espèces d'interpellations et de réactions. Il en est de même pour la parole qui témoigne. Si je parle en attestant une chose que l'autre ne connaît pas ou ne peut pas connaître, ma parole est un appel à la foi dans mon témoignage, une invitation adressée à mon interlocuteur pour qu'il me fasse crédit en me croyant. Dans la parole de témoignage il y a donc une invitation à croire. Enfin la parole suppose l'*ouverture de soi* : parler n'est pas seulement parler de quelque chose, c'est aussi se dire soi-même, se révéler et se donner soi-même.

Telle est aussi la parole de Jésus quand il témoigne sur lui-même. Il y a essentiellement en cette parole une invitation à croire (« *invitatio ad credendum* », dit saint Thomas). Cette invitation, adressée à la liberté de notre semblable, a une force limitée. Dans le Christ elle est l'incarnation d'une invitation divine, qui peut s'adresser au plus intime de la liberté. Toute l'efficacité psychologique de la parole humaine garde sa valeur, mais elle acquiert une profondeur insoupçonnée par le fait que celui qui la prononce est le Fils de Dieu, même s'il parle sous une forme humaine. Dans le cas d'une parole simplement humaine, celui qui invite ne peut le faire avec plus de force qu'il n'a d'influence et par conséquent — cette influence étant toujours plus ou moins superficielle — ne peut toucher le plus intime de l'être ; le Christ au contraire, parce que sa parole est un acte de Dieu même, peut pénétrer jusqu'au cœur de notre liberté, qui s'ouvre, ou plutôt qu'il ouvre à son action. Sa parole humaine peut opérer effectivement en nous la réponse obéissante de la foi. Cette attention consentante à la parole dépasse nos forces humaines. La parole du Christ, parce qu'elle suscite effectivement en nous

la réponse de la foi, crée en même temps le fondement ontologique à partir duquel, tout en restant hommes, nous pouvons cependant poser l'acte théologal de foi en cette parole. L'invitation à croire, inhérente à tout témoignage humain, acquiert donc dans la parole de témoignage du Christ une signification plus profonde. Saint Thomas appelle cette invitation l'essence même de la « lumière de la foi »¹⁰, qui nous est accordée gracieusement par l'intermédiaire de la parole du Christ. C'est seulement par cette grâce intérieure que je sais que le Dieu vivant s'adresse personnellement à moi dans ce que dit le Christ. Je pose un acte de confiance dans l'invitation du Christ qui est l'incarnation de la grâce dite invitante à la foi. Récemment le Père I. de la Potterie¹¹ a montré dans une étude consciencieuse le fondement scripturaire de cette conception de la foi. L'onction de la grâce est, dans certains textes scripturaires, la parole du Christ lui-même (fondement de la « *fides ex auditu* ») telle que le Saint-Esprit nous la rappelle (la « *fides-charisma* » ou la « *locutio interna gratiae* »). L'onction ou l'attraction interne de la grâce fait un tout avec la proposition extérieure du contenu de la foi. Cela vaut déjà pour les auditeurs qui entendaient directement la parole du Christ. Cette parole est une parole humaine, mais en même temps l'incarnation d'une grâce intérieure. Il n'y a donc aucune raison de distinguer l'efficacité de la parole du Christ et l'efficacité intrinsèque de ses actes humains, aucune raison pour ne parler dans le cas de la parole du Christ que d'une efficacité *concomitante* de la grâce. Il s'agit réellement d'une force intérieure à la parole, d'une puissance qui n'est autre chose que la vertu de la grâce divine s'adressant humainement à nous dans le mode humain de la parole de salut : parole humaine de

10. « Un instinct intérieur de Dieu qui invite » (*Somme théologique*, II II, q. 2, a. 9, ad 3 ; *Quodlibet* 2, a. 6). Il n'est pas rare que saint Thomas développe cette doctrine en rapport avec un texte de l'Écriture, surtout chez saint Jean : *Comm. in Joa.* c. 6, lect. 5 : « *Instinctus interior impellens et movens ad credendum* ».

11. I. DE LA POTTERIE, *L'onction du chrétien par la foi*, dans *Biblica*, 40 (1959), p. 12-69.

Dieu fait homme. L'invitation à la foi comme aspect intérieur de la parole du Christ, est la force invitante d'une grâce divine dans une manifestation humaine. En ce sens la parole du Christ a autant de valeur sacramentelle que ses actes de salut. La parole n'est pas moins acte de salut que le contact corporel dans la foi, qui guérissait les malades. Il s'agit dans les deux cas d'un acte efficace de Dieu se manifestant humainement.

Seul ce fondement christologique permet de comprendre que la prédication de la parole par l'Eglise ait la vertu de produire le salut, en particulier dans le ministère liturgique de la parole.

C. La parole ecclésiale du message

1) Les apôtres ne font pas autre chose que de transmettre la parole du Christ. « Nous annonçons la parole de Dieu » (2 Cor., 2, 17 et 4, 2, etc.). Cela ne signifie pas une parole *au sujet de* Dieu, mais la parole que Dieu lui-même a prononcée par le Christ¹² : l'Évangile est la parole de salut, que le Christ a exprimée en actes et en paroles. Quand de la « parole de Dieu » saint Paul dit : « *ma parole* »¹³, il affirme que ce que l'apôtre dit est une parole du Christ par l'apôtre. C'est ainsi qu'il dit : « La parole de Dieu, que vous avez entendue de nous » (1 Thess., 2, 13), ou encore : « Comme Dieu le dit par nous » (2 Cor., 5, 20). Cette identité entre la parole du Christ et la parole des apôtres tient à la délégation et à la mission données par le Christ : les apôtres ont reçu la charge et le pouvoir de prononcer la parole de Dieu dans le Christ. C'est pourquoi le message de la parole est une *diaconie*, un service et une mission : « le ministère de la parole », comme le disent les *Actes des Apôtres* (6, 2-4). Le ministère de la

12. Très instructives sur l'idée de « la parole de Dieu » dans le N. T. sont les études d'H. SCHLIER, *Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche (Die Zeit der Kirche)*, Freiburg, 1956, p. 244-264 ; et *Wort Gottes. Eine neutestamentliche Besinnung*, Würzburg, s. d. (les notes citées se réfèrent à cet opuscule).

13. 1 Thess., 1, 5 ; 1 Cor., 2, 4 avec Rom., 2, 16 ; 2 Cor., 4, 3 ; etc.

parole est donc une fonction officielle de l'Église hiérarchique¹⁴. Il implique que la parole annoncée est la parole du Christ lui-même sous la forme de la parole apostolique. Le service ecclésial de la parole est une manifestation personnelle du Christ qui demeure vivant et efficace dans la parole des apôtres, par la force de révélation du Saint-Esprit. C'est pourquoi la parole de l'Église elle aussi est une force (*Rom.*, 1, 16).

Il s'ensuit que, si la parole personnellement prononcée par Jésus, lorsqu'il était encore sur terre, possédait une fécondité divine pour les âmes, le service ecclésial de la parole possède lui aussi une efficacité intrinsèque. Cette parole de l'Église est en effet la parole personnelle du Christ « *in forma Ecclesiae* » (dans son expression ecclésiale). L'analogie avec les sacrements de l'Église est claire. L'expression totale de l'amour du Christ est son corps glorifié, dans lequel notre propre résurrection est une réalité vivante. Mais, depuis l'Ascension, cette marque d'amour nous est devenue invisible. Par les sacrements et la parole de l'Église, le Christ veut, dans le contexte même de notre vie humaine, nous la rendre sensible. Tel est le sens des rites sacramentels et de la parole de l'Église, qui en fait partie intégrante. La volonté salvifique du Christ céleste et sa parole personnelle à l'homme ne font qu'un avec l'acte sacramentel de l'Église et la parole de l'Église. Cette parole de l'Église est la forme ecclésiale de la parole de l'Homme-Dieu, le Seigneur, c'est pourquoi le ministère de la parole est lui aussi intrinséquement efficace. La grâce n'est pas donnée à l'occasion de ce ministère, mais *par* ce ministère même, et c'est ce que nous professons journallement, quand nous disons, par exemple, après la lecture de l'évangile : « *Que la parole évangélique efface nos péchés* » ; ou quand nous écoutons les leçons de l'office divin : « *Que la lecture de l'Évangile nous sauve et nous protège* ».

Mais peut-être objectera-t-on qu'en l'occurrence, nous mettons le message de la parole et la lecture liturgique de l'Écriture sur le même pied que l'efficacité sacramentelle. La

14. A côté de ceci il y a évidemment place pour la parole charismatique : voir, par ex., *1 Cor.*, 12, 28 s. ; *Eph.*, 2, 20 ; 3, 5 ; 4, 11.

prédication dans l'Eglise et la « lectio divina » ne deviennent-elles pas un huitième sacrement ? Beaucoup trébuchent sur cette objection et c'est pourquoi ils minimisent la « vertu » du ministère de la parole. Ils ont tort, car ils oublient la structure sacramentelle de toute l'Eglise, laquelle est la Grâce devenue visible, parce qu'elle est présence du Christ sur la terre. L'Eglise est le grand sacrement, à partir duquel rayonnent toutes sortes de vertus sacramentelles. Au centre de l'Eglise sacramentelle se trouve l'Eucharistie, foyer de la présence réelle et active du Christ parmi nous. Autour de ce foyer, nous voyons une première zone de rayonnement : les six autres sacrements. Nous voyons ensuite comment une sacramentalité largement rayonnante se déploie : dans toutes les activités de l'Eglise et dans la vie chrétienne la grâce devient visible pour nous comme une force agissante qui attire les hommes. Mais ce même rayonnement sacramentel se déploie encore, bien qu'avec moins de puissance, dans les sacramentaux d'abord, puis, plus loin encore, dans la réalité du monde humain matériel et historique, puisqu'elle n'échappe pas à l'action du Christ, le Seigneur. Tous ces facteurs sont, chacun à sa manière, des réalités terrestres visibles, dont le Seigneur se sert avec une grande variété d'inspiration pour orienter les hommes vers Dieu. Tout cela signifie que la grâce du Christ ne nous atteint pas seulement intérieurement. Cette grâce nous arrive aussi visiblement en toutes sortes de façons : telle est la conséquence permanente de l'Incarnation. Par l'Incarnation du Fils de Dieu le monde humain entier est assumé dans le rapport personnel de Dieu avec l'homme et de l'homme avec Dieu. En correspondance avec la grâce intérieure, le monde créé lui-même peut devenir « *gratia externa* », la grâce dans son action visible. De cette manifestation sensible du Seigneur qui se déploie à travers le monde entier, la parole et les sacrements de l'Eglise sont les points de plus vive lumière et de plus puissante efficacité, car dans l'Eglise, grâce à l'eucharistie, le Christ est réellement présent, « *somatikôs* », corporellement, donc personnellement.

C'est sur l'arrière-fond de cette sacramentalité générale de

l'Eglise qu'il faut définir la sacramentalité propre de la parole de l'Eglise par rapport à la sacramentalité spécifique des sacrements rituels. « La parole » est l'Eglise elle-même dans une de ses activités essentielles. C'est un mode particulier de la structure sacramentelle essentielle de l'Eglise. La parole aussi bien que le sacrement est une démarche personnelle du Seigneur vivant. La réponse possible dans les deux cas est une acceptation ou un refus. Mais la nature propre de la parole et la nature propre du sacrement déterminent l'efficacité *particulière* de ces deux activités ecclésiales. Le mode de la présence du Seigneur dans la parole et dans le sacrement diffère selon la signification propre de la Parole et du Sacrement. Il y a une différence indéniable entre les modes de présence du Christ ; d'abord, « *in propria carne* », ensuite, sous les espèces du *sacrement*¹⁵, et finalement dans la *parole*, bien que dans les trois cas il s'agisse selon un mode spécifique d'une présence réelle du Christ. La phénoménologie moderne de la parole, confirmée par l'étude des conceptions de l'Ancien Testament, nous fait comprendre qu'on ne peut séparer la parole de la personne qui parle ; la parole est une manière d'être de la personne elle-même. Or la parole du Christ est une parole de témoignage. Il s'agit donc ici d'une présence du Christ lui-même, mais comme témoin du Père, comme invitant à la foi. L'efficacité propre du ministère de la parole est donc notre *obéissance à la foi*¹⁶, laquelle est impossible sans une confortation surnaturelle, parce que Dieu seul peut nous rendre aptes à la foi. Dans la parole de l'Eglise, le Christ est donc présent, et présent de manière agissante, mais selon le mode de la parole qui invite à la foi. Cette invitation est une invitation divine, manifestée sous une forme humaine, une invitation donc qui donne la force d'y répondre librement. La prédication ecclésiale de la parole de Dieu possède une efficacité de grâce interne, mais cela, répétons-le,

15. Ceci implique évidemment encore une distinction entre la présence sacramentelle du Christ dans les six autres sacrements et la présence eucharistique.

16. « La foi vient de la prédication » (*Rom.*, 10, 17).

selon le mode de la parole de témoignage, un mode qui est donc tout autre que l'efficacité du sacrement rituel qui *suppose cette foi*, bien que, de part et d'autre, le même patron fondamental, la même structure sacramentelle soit présente, commune d'ailleurs à toutes les actions spécifiques de l'Eglise. L'efficacité intrinsèque de la parole ecclésiale est la puissance même, la *dunamis*, de la personne qui parle : le Christ, et cela sous la forme propre à la manifestation de la parole apostolique ou ecclésiale. L'invitation qui nous porte à croire et nous fait croire (« *invitatio attrahens et movens ad credendum* », dit saint Thomas), qui est essentiellement renfermée dans la parole de témoignage, acquiert sans doute ici une incarnation humaine ; mais cette incarnation n'anéantit pas la force divine, elle la rend activement présente parmi nous dans la parole dite dans l'Eglise, ou dans la parole lue avec l'Eglise, de l'Ecriture.

Or l'obéissance de la foi elle-même, fruit du ministère de la parole, est le présupposé de toute réception fructueuse d'un sacrement, lequel doit être de sa nature un « sacrement de la foi »¹⁷. Sans l'efficacité de la parole il ne peut y avoir d'efficacité réelle du sacrement. Cette structure montre déjà le lien interne entre le service de la parole et le service du sacrement. Parce que le sacrement ne possède sa fécondité entière que dans l'homme qui accueille par la foi le don de soi que fait le Christ dans le sacrement de l'Eglise, le ministère de la parole (dont l'effet intérieur est l'obéissance dans la foi au salut tel que Dieu nous l'a apporté dans le Christ) est nécessairement ordonné au ministère du sacrement. Ce qui est *commencé* dans la parole est *achevé* dans le sacrement. La foi est l'« *initium salutis* », le commencement du salut, qui nous est donné entièrement dans le sacrement. La foi, suscitée et affirmée dans le ministère de la parole, est l'espace vital

17. Sur ce point nous avons analysé la tradition patristique et médiévale, dans *De sacramentele Heilseconomie*, t. I, Anvers-Bilthoven, 1952 ; depuis lors a paru une étude scripturaire qui expose clairement le fondement biblique de cette doctrine : L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, t. I, Paris, 1958.

des sacrements. Voilà pourquoi le Christ a confié à un unique ministère le double service de la parole et du sacrement.

Il y a plus. De même que, dans l'Ancien Testament, la parole prophétique était un élément de la révélation-événement dont elle traduisait en mots la signification surnaturelle, de même la parole ecclésiale fait partie intégrante du sacrement. Personne n'a formulé cette idée plus heureusement que saint Thomas, qui développe ici une suggestion de saint Augustin¹⁸. Dieu, *Logos* ou Parole, dit saint Thomas, s'incarne dans une forme extérieure, perceptible pour nous ; ainsi la « parole de la foi », le « *verbum fidei* », s'incarne dans les actes rituels, par quoi ceux-ci deviennent des sacrements ou des « *verba incarnata* ». La doctrine théologique, à première vue peu expressive et même peut-être suspecte à cause de son alliance postérieure avec l'hylémorphisme aristotélicien, de la « *forma sacramenti* » renferme, ainsi comprise, une réalité profonde : la « forme » du sacrement, c'est une parole qui vient de la bouche de Dieu, qui est acceptée dans la foi par l'Eglise, ensuite portée au monde dans la foi témoignée par l'Eglise, et finalement incarnée dans un rite, où elle demeure au cœur même du sacrement lui conférant son efficacité pour le salut. Le ministère de la parole n'est donc pas uniquement une condition préalable de l'administration du sacrement, il pénètre jusqu'au cœur même du service du sacrement. De même qu'autrefois la parole prophétique suscitait et amenait l'événement historique du salut, parce qu'elle était une parole de Dieu sous une forme humaine, de même la parole sacramentelle (ou la « *forma sacramenti* ») opère l'apparition salutaire de la rédemption du Christ dans le sacrement. Grâce au service de la parole un acte rituel devient la manifestation mystérieuse de l'acte céleste du Christ, qui nous donne le salut. Ainsi à son sommet la parole elle-même devient sacrement : les sept sacrements sont en des formes diverses l'incarnation d'un même « *verbum fidei* ».

2) Bien que le prédicateur ne parle pas en son propre nom, mais comme l'envoyé du Christ, sa vie personnelle

18. *Somme théologique*, III, q. 60, a. 6.

affectera cependant intimement sa prédication. Les sacrements ont une force de salut qui est indépendante de la sainteté personnelle du ministre ; en pratique cependant si le sacrement est administré avec sainteté, si son ministère correspond harmonieusement chez le ministre à une vie chrétienne personnelle, il portera plus efficacement son fruit dans les âmes. De même le ministère de la parole est, à sa façon, une réalité qui agit objectivement, où cependant, plus encore que dans les sacrements, la sainteté personnelle du ministre et son intelligence de la foi jouent un rôle. « Nous croyons, c'est pourquoi nous parlons » (2 *Cor.*, 4, 13). La mission confiée à un prédicateur par le Christ n'est pas un bien qui lui reste étranger. L'« *Ecclesia docens* » est aussi l'« *Ecclesia discens* » : le prédicateur qui enseigne est aussi un croyant. La « Tradition » que nous transmettons est une chose qui appartient à notre vie personnelle. Le prédicateur expérimente en lui-même le drame du péché et de la grâce, en quoi se résume la bonne nouvelle qu'il doit annoncer. C'est pourquoi Paul, parlant de la tradition qu'il transmet, dit : « Comme une mère nourrit ses enfants et prend soin d'eux, telle était notre tendresse pour vous, que nous aurions voulu vous livrer, en même temps que l'Evangile de Dieu, notre propre vie » (1 *Thess.*, 2, 7-8). Nous prêchons le Dieu du salut, qui est aussi *notre Dieu*. C'est pourquoi il est plus juste de dire que nous *transmettons* proprement Dieu : le Dieu qui est devenu le tout de notre vie personnelle, voilà ce que nous donnons aux hommes. Car nous annonçons la Parole de Dieu comme une *réalité*, une réalité dont on ne peut s'approcher que dans la *foi*. Ce n'est que comme croyants que nous pouvons prêcher comme il se doit. La prédication est donc une activité qui, de sa nature, engage notre propre vie de croyant. Cet élément personnel d'expérience donne de l'originalité aux vérités supra-temporelles du salut, non pas en ce sens qu'il suggérerait des formes inédites d'éloquence, mais en ce sens qu'il suscite chez le prédicateur le feu sacré par lequel la curiosité et l'intérêt sont captivés chez les auditeurs.

Mais il ne suffit pas que du fait de la foi du prédicateur

le témoignage comporte cet élément d'expérience personnelle, il doit encore recéler ce qu'on pourrait appeler un élément d'expérience sociale. Celui qui n'est pas engagé personnellement, du moins d'une façon intellectuelle et affective, dans la problématique sociale moderne des hommes ne pourra pas non plus prêcher le mystère du Christ comme une manifestation de la miséricorde du Christ accordée maintenant à notre temps. C'est dans la prédication que le mystère éternel du salut prend la forme temporelle qui lui permet d'agir sur les hommes de notre temps.

Quand la prédication de la parole est un témoignage de cette qualité, on peut dire que le Christ y est pleinement présent. Il est présent dans la foi du prédicateur, car elle fait paraître la présence et la force de la grâce dans l'homme croyant. Une telle présence du Christ dans la Parole est doublement efficace.

II. PAROLE ET EUCHARISTIE

Tout sacrement est introduit, conféré et conclu par le ministère de la parole, qui doit exciter l'obéissance reconnaissante de la foi au salut que le sacrement accomplit en nous. La célébration eucharistique, elle aussi, est essentiellement un ministère de la parole, qui se déploie de manière particulièrement frappante dans ce qu'on appelle l'avant-messe. Pour bien comprendre ce point, et pour couper court à l'objection qu'il n'y a pas seulement dans l'avant-messe un ministère de la parole, mais encore une profession de foi, une confession des fautes, des prières et des supplications, il nous faut pénétrer davantage encore la doctrine néo-testamentaire de la « parole de Dieu ».

C'est à bon droit que Monsieur H. Schlier attire l'attention sur les différents aspects de la parole de Dieu dans l'Eglise, tels que les a bien distingués le christianisme primitif¹⁹. L'évangile, parole de Dieu dans une bouche humaine, reçoit par le fait de son dépôt dans l'Eglise, c'est-à-dire entre les

19. Voir note 12.

mains du ministère apostolique, toutes espèces de nuances nouvelles. Le lieu du ministère de la parole est, en principe, le peuple de Dieu rassemblé, la communauté de la foi qui se réunit pour pratiquer la religion et la louange de Dieu. Le peuple de Dieu, quand il est rassemblé, est donc le milieu dans lequel retentit la parole de Dieu. Mais la forme de la parole de Dieu est à son tour influencée par ce milieu. Ainsi naissent de multiples aspects dans l'unique service de la parole. La parole, s'adressant à des hommes qui, dans leur baptême, se sont déjà donnés au Christ par la foi et à des catéchumènes qui sont instruits et qui progressent dans la foi, prend spontanément le mode d'une profession de foi : confirmation de la parole de Dieu acceptée déjà par la vertu du ministère de la parole, ou consolidation de la foi initiale des catéchumènes. Au sein d'une communauté déjà croyante ou d'une communauté de catéchumènes, la parole de Dieu reçoit d'autres différenciations encore. Ce n'est pas seulement la parole annoncée par la proclamation (ou le « kérygme »), par la doctrine (ou « didascalie ») apostolique, la parole d'exhortation et d'invitation ; c'est aussi une « parole de prière », une « parole d'hymne » ou de louange divine, une doxologie, une acclamation, une bénédiction du prêtre, etc. Ces variations, qui représentent en fait des éléments typiquement liturgiques, sont autant de formes différentes de l'unique parole de Dieu. Nous retrouvons précisément toutes ces formes dans l'avant-messe : lecture de l'Écriture, prédication, supplications, acclamations, profession de foi, etc. Dans « le service de la parole » se manifestent aussi bien la fonction apostolique que l'Église priante et croyante : instruction de la parole et profession de la parole, qui trouvaient leur conclusion naturelle dans l'« *Oratio Communis* ». Au cours de cette avant-messe, le Christ est déjà personnellement présent, d'une part dans la communauté qui prie et qui professe sa foi, d'autre part dans la lecture de l'Écriture et dans la prédication officielle de l'Église. Mais il y est présent comme témoinnant, enseignant, exhortant, afin de nous amener à la foi plus profonde, qui est nécessaire pour que nous puissions offrir *avec lui* son sacrifice sous les espèces du pain et du vin.

Le « service de la parole », qui inspire, fortifie et instruit notre réponse dans la foi, doit susciter en nous une foi proportionnée à la réalité et à l'importance de ce qui va se passer. L'avant-messe nous donne déjà le premier fruit de la célébration eucharistique : l'obéissance et le don de la foi à l'acte d'amour du Christ se sacrifiant pour nous, obéissance qui s'exprime dans la louange, l'action de grâce et l'acclamation, dans la profession de foi, l'acceptation des exigences morales et religieuses, dans la supplication, etc. Cette disposition au sacrifice, excitée par la parole, ne se trouve pas en marge du sacrifice de la messe : elle fait partie intégrante de sa pleine signification.

Mais il y a plus. Ce serait une erreur d'appeler uniquement l'avant-messe « un service de la parole », par opposition au sacrifice proprement dit. L'anaphore ou préface consécra-toire, avec les paroles de l'institution qui en constituent le centre, est elle-même un service de la parole sous la forme de l'ancienne « *berakhah* », la bénédiction juive²⁰. Dans la célébration eucharistique, dit saint Paul, « nous annonçons la mort du Seigneur » (1 Cor., 11, 26). D'après l'opinion de plusieurs exégètes et historiens de la liturgie, il ne s'agit pas seulement d'une proclamation dans et par l'acte rituel lui-même, mais aussi d'une annonce concomitante ou proclamation de la mort et de la résurrection du Christ. L'expression « *Gratias agamus Domino Deo nostro* » signifie : offrons au Seigneur notre Dieu la « *berakhah* », c'est-à-dire louons-le parce qu'il nous a délivrés par sa mort et sa résurrection. Le schéma juif de la « *berakhah* » ou de l'« eucharistie », qui est en même temps un « *sacrificium laudis* », a incontestablement influencé la structure de la « grande eucharistie » chrétienne: louange de Dieu, l'anamnèse ou la proclamation du motif de cette louange (« béni soit Dieu, qui nous a délivré d'Égypte, qui..., qui... »), ensuite une *doxologie*, et, fondée sur ce que Dieu a fait dans le passé, une *supplication* pour que dans

20. Cf. entre autres, J.-P. AUDET, *Esquisse historique du genre littéraire de la « bénédiction » juive et de l'« eucharistie » chrétienne*, dans *Revue biblique*, 65 (1958), p. 371-399.

l'avenir également il nous assiste. Cette louange de Dieu pour les merveilles qu'il a accomplies pour son peuple dans la nature et dans l'histoire, et qui aboutit à un « memento Domine » suppliant, passe dans l'« eucharistia » chrétienne de l'anaphore, ou préface de la consécration, à une louange de Dieu pour les merveilles qu'il a faites, principalement, dans la mort et la résurrection du Christ : « Vous annoncez la mort du Seigneur ». L'*Amen* des fidèles confirme cette proclamation.

La proclamation de la mort du Christ par la *parole* ne peut pas être séparée de l'*action* liturgique eucharistique. Cette parole n'est pas uniquement une interprétation de ce qui se passe dans l'action : elle constitue avec elle un ensemble liturgique tel que cette proclamation devient la « *forma eucharistiae* »²¹. Ici la parole fait apparaître le Christ, non seulement sous la forme d'un témoignage, non pas même seulement sous la forme d'un signe sacramentel, comme c'est le cas pour les autres sacrements, mais sous la forme de la parole-action qui rend substantiellement présent, qui transsubstantie et fait du « sacrifice de louange » un « sacrifice propitiatoire » : le sacrifice sacramentel de la Croix. Ainsi, reprenant une idée de Monsieur Schlier, nous pouvons vraiment dire que le service de la parole n'est en fait qu'une « préface » à ce qui est accompli dans le sacrifice eucharistique lui-même : « La parole de l'annonce est une préface à la parole décisive de l'eucharistie »²². Toute la célébration eucharistique est ainsi un ministère de la parole et toute la messe est un événement sacramentel. En son point central, au cœur même de l'anaphore, la parole manifeste sa force de salut ; se dépassant pour ainsi dire elle-même, elle prend corps dans une réalité personnelle : le corps et le sang du Christ, le Christ lui-même sous les espèces du pain et du vin offerts. Placées sous la

21. Il est sans importance pour notre exposé de savoir dans quelle mesure, au cours de l'histoire, toute l'anaphore a été la « *forma eucharistiae* », tandis qu'aujourd'hui, du moins en Occident, seules les paroles de l'institution le sont.

22. Voir la note 12.

parole de l'alliance — « calice de la nouvelle alliance » —, les espèces sacramentelles du pain et du vin sont la présence réelle du Christ, le Seigneur, offert et offrant. La parole prononcée cède finalement la place à la parole par excellence : le Verbe divin, le Christ vivant. C'est bien ici qu'une telle présence exige le message de la parole, par lequel il nous devient possible de croire réellement à la présence de cette réalité insondable et d'en expérimenter le *tremendum* (le sacré comme objet de crainte) et le *fascinosum* (le sacré, comme objet d'attirance). Une image de l'Ancien Testament, qui peut nous paraître bizarre à nous autres Occidentaux, prend vraiment toute sa signification dans l'eucharistie : le service de la parole est réellement le « rugissement du lion », qui annonce un grand événement, un événement qui sera un jugement pour le salut ou la perte ! Si nous prenons au sérieux ce service de la parole et si nous y cherchons un moyen de rencontrer le Christ qui nous parle, alors nous pourrions effectivement le rencontrer, lui qui se sacrifie pour nous, et le recevoir dans sa réalité eucharistique, jusqu'à ce que nous soyons auprès de lui par la résurrection.

Dès lors, il nous est facile de donner sa juste valeur à la prédication qui suit l'évangile. Tout ce que nous venons de dire montre suffisamment que cette prédication n'est pas une « interruption » de la célébration eucharistique, mais au contraire fait partie intégrante du service de la parole et participe donc de la vertu salutaire qui lui est propre. Elle représente la parole de Dieu sous la forme de la parole ecclésiale. Tout ce que nous avons dit du service de la parole vaut pleinement pour ce qu'on appelle « le sermon pendant la messe ». Ce sermon ne met pas seulement la parole de Dieu en rapport avec les hommes concrets qui assistent à la célébration eucharistique, il prolonge l'avant-messe et, à vrai dire, il en fait partie. Nous pouvons même dire que toute l'avant-messe, considérée dogmatiquement, s'est développée à partir d'une prédication ecclésiale, de sorte qu'en faisant abstraction du développement historique de la liturgie, nous pourrions retenir comme noyau de la messe : d'une part, la « berakhah »

chrétienne, d'autre part, la précédant et la préparant, la prédication ecclésiale, approuvée par l'amen des fidèles, par leur prière et leur confession. La prédication appartient pour ainsi dire à l'« ordinaire » de la messe ; c'est une partie variable dont le contenu n'est pas sans doute fixé par le missel, mais bien que laissée à l'inspiration du ministre elle a sa place marquée dans l'essence même du rite. Nous pouvons bien distinguer du « commun » de la messe un « propre » officiel et un « propre » laissé au choix du président, à savoir le sermon. Mais le tout est un service de la parole, dont le sommet est la « forme de l'eucharistie ». Nous pourrions dire que la prédication culmine nécessairement dans ce qui constitue l'eucharistie comme eucharistie et donne sa forme à toute la cérémonie liturgique : la « parole de Dieu » faite chair. Dans l'Ancien Testament, nous l'avons vu, l'événement lui-même était appelé une « parole de Dieu », dans la mesure où il était rencontre de Dieu avec l'homme. Parce qu'elle est aussi le contenu d'un semblable dialogue avec Dieu, l'eucharistie est un « mystérie », lequel demande nécessairement une « initiation » ou, pour employer un mot des Pères grecs, une « catéchèse mystagogique ». Cela ne veut pas dire que le sermon doive être directement et toujours un sermon sur l'eucharistie. La bonne nouvelle, de quelque façon qu'elle soit annoncée, nous conduit toujours à la rédemption par le Christ, dont l'eucharistie célèbre la mémoire.

Monsieur Gusdorf appelle la parole : « un engagement de la personne parmi les choses et les personnes »²³. Cette définition vaut éminemment pour la parole de Dieu qui, dans le Christ, est entrée dans notre monde humain de choses et de personnes. Par sa parole le Christ a donné aux hommes et aux choses leur sens ultime. Dans son humanité il a *dit* son « oui » au Père dans sa qualité de Serviteur, de sorte que nous tous nous avons pu écouter cette parole.

Après une conversation les interlocuteurs deviennent parfois d'autres hommes, ils sont enrichis, transformés, ils ont

23. *La parole*, p. 32.

découvert un monde nouveau, ils voient autrement les choses qui les entourent. La parole humaine a une puissance vraiment « créatrice ». Or, elle n'est que l'ombre de la parole divine qui nous est adressée dans l'homme Jésus. Celle-ci nous saisit intérieurement jusqu'au plus profond de notre expérience, et transforme du même coup les choses qui nous entourent. Grâce à la parole divine, le pain n'est plus du pain. Nous voyons ainsi comment finalement toute la vie de la grâce, et même toute la vie quotidienne de l'homme, n'est pas autre chose qu'un dialogue avec le Dieu vivant à l'intérieur de la communauté des « saints ». La clé de notre condition humaine et chrétienne se trouve dans ces mots de l'évangile de saint Jean : « Au principe était le Verbe ». « Le Verbe auprès de Dieu », « le Verbe incarné », « le Verbe eucharistique » : c'est toujours la même Parole divine, objet d'une mystérieuse conversation qui commence en Dieu même, et dans laquelle nous sommes invités à entrer pour prendre part nous aussi à cette vie divine qui s'exprime afin de se communiquer à nous et de se réaliser en nous.

E.-H. SCHILLEBEECKX, o. p.