

La Maison-Dieu, 143, 1980, 137-151

Pierre-Marie GY

THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE
DES PÈRES
DANS LE LECTIONNAIRE
DE LA LITURGIE DES HEURES

LE propos de ces quelques pages est un propos de pratique chrétienne : donner des exemples de ce que les lectures patristiques de la *Liturgie des Heures* offrent pour une réflexion fondamentale sur les sacrements. Avant d'aborder le sujet en lui-même, il convient de faire deux remarques d'une portée plus générale, l'une sur la place de la liturgie dans la culture religieuse et sur la fonction des Pères dans l'Eglise, l'autre sur le lectionnaire patristique de la Liturgie des Heures.

C'est une des particularités de l'Office romain et de l'Office monastique occidental de faire place toute l'année à la lecture des Pères. C'est-à-dire que dans le christianisme occidental, non seulement les prières et les chants liturgiques constituent une part éminente — faisant corps avec les Ecritures — du patrimoine de la culture chrétienne, mais que la liturgie attire à elle-même un choix de textes des Pères. Les lectures patristiques de l'Office ne forment pas un simple recueil de textes pour l'étude. Lorsqu'on les lit à l'Office, que celui-ci soit célébré en commun ou même individuellement, c'est précisément comme textes des Pères de l'Eglise incorporés à la *lex orandi*, et non comme documents pour une étude scientifique du christianisme ancien. Ceci explique et justifie, au moins en

principe, les contraintes auxquelles le choix des textes se plie, et qui, d'un point de vue purement scientifique, seraient regrettables : les choix obéissent au déroulement de l'année liturgique aujourd'hui, et non au temps des Pères. Des coupures sont faites en fonction de la longueur prévue pour les lectures de la Liturgie des Heures, voire en fonction de la lecture publique. Enfin et surtout des textes chrétiens anciens, même très intéressants, sont exclus ou admis en très faible proportion si leurs auteurs ne peuvent être considérés comme des maîtres d'orthodoxie : ceci limite sans doute les emprunts à Tertullien (2) et à Origène (8) et nous prive des catéchèses de Théodore de Mopsueste.

Ma deuxième remarque porte sur le caractère du lectionnaire patristique de la Liturgie des Heures. On voit ici de façon particulièrement nette que la réforme liturgique de Vatican II a rendu vigueur et efficacité aux principes internes de la liturgie romaine. Le lectionnaire patristique du bréviaire romain antérieur avait deux défauts : d'une part, lorsqu'on avait abandonné les lectures patristiques longues de l'Office choral, l'abrégement avait été effectué de façon mécanique sans chercher à choisir les passages les plus importants. D'autre part, le fond patristique du bréviaire, resté fidèle à la tradition romaine du haut moyen âge, restait essentiellement constitué par des textes de S. Ambroise, S. Augustin, S. Léon, S. Grégoire le Grand, ainsi que des textes pseudo-augustiniens. Les Pères Grecs ni, de façon générale, les trésors patristiques redécouverts depuis le 15^e s., n'avaient guère trouvé accueil dans le bréviaire. Au 18^e s. les bénédictins de Saint-Vanne et de Saint-Maur firent entrer dans leurs bréviaires les richesses du ressourcement patristique, mais y joignirent deux traits de l'âge des lumières assez étrangers aux Pères : un plan trop rationnel et une forte dose de moralisme. Aucun de ces deux défauts n'entache le lectionnaire patristique de la Liturgie des Heures.

LES PRINCIPAUX TEXTES

Des grandes catéchèses patristiques sur les sacrements, la Liturgie des Heures fait place à trois extraits significatifs

des catéchèses de Jean de Jérusalem (du jeudi au samedi de l'octave pascale), aux deux tiers du *De mysteriis* de S. Ambroise (15^e semaine du temps ordinaire), à deux passages d'une catéchèse pascale de S. Jean Chrysostome (lundi de la 2^e semaine de carême et vendredi saint). On peut y joindre l'homélie de S. Augustin aux nouveaux baptisés, le 2^e dimanche de Pâques.

C'est surtout au moment de Pâques que les Pères ont parlé des sacrements : S. Ambroise, S. Augustin, Jean de Jérusalem l'ont fait dans les jours qui suivaient les sacrements de l'initiation (et principalement le baptême-illumination) célébrés dans la nuit pascale, ce qui nous invite à nous demander pourquoi ils plaçaient le plus important de la catéchèse sacramentaire (pas nécessairement sa totalité) après la célébration des sacrements, et si cet ordre des choses avait une influence tant sur la manière de célébrer (un rite qui dévoile le mystère) que sur celle de faire la catéchèse (en référence à l'expérience du sacrement reçu). Jean de Jérusalem en parle dans le préambule de ses catéchèses mystagogiques. Il met en avant deux raisons : La première reprend l'idée grecque, commune depuis Héraclite et qu'on retrouve aussi chez Philon¹ selon laquelle voir vaut mieux qu'entendre. La deuxième, spécifiquement sacramentaire, est que le sacrement reçu avec foi donne à ceux qui le reçoivent l'intelligence spirituelle :

« ... Parce que je savais fort bien qu'on se fie beaucoup mieux à la vue qu'à l'ouïe, j'attendais l'occasion présente, afin de vous trouver, après cette grande soirée (la veillée pascale), plus à même de saisir ce qu'on vous dit... Et d'ailleurs vous avez été constitués (par l'acte sacramentel de l'initiation) spirituellement réceptifs (*chôrètikoi*) des mystères plus divins, du baptême divin et vivifiant.² »

Il convient ici de rappeler que Jean de Jérusalem est le premier à donner le nom de mystagogie à la catéchèse

1. Cf. A.J. FESTUGIÈRE, *Les moines d'Orient*, IV/1, Paris 1964, 14. Ajouter la référence, que me communique le P. Festugière, à PHILON, *De fuga*, 208.

2. *Catéchèses mystagogiques* I, 1 (Sources chrétiennes, 126. Je modifie la traduction). La suite de cette première catéchèse figure dans la Liturgie des Heures au jeudi de Pâques.

post-initiatique, alors que pour S. Jean Chrysostome le terme désigne l'initiation sacramentelle comme telle³.

S. Ambroise, lui aussi, indique au début du *De Mysteriis* deux raisons pour placer dans l'octave pascale la catéchèse sur les sacrements reçus dans la nuit pascale. La première est le secret des mystères, qu'il est réservé aux initiés de connaître. La deuxième, comme à Jérusalem, est que les sacrements mêmes sont une lumière, comme le dit le nom d'« illumination », donné au baptême à partir de S. Justin (mercredi de la 3^e semaine de Pâques) et qui a ses racines dans le Nouveau Testament⁴ :

« Si nous avons eu l'idée de le suggérer (le sens des sacrements) alors que vous n'étiez pas encore initiés (quand vous étiez encore catéchumènes), on aurait jugé que nous commettions une trahison plutôt que de dévoiler une tradition. En outre, la lumière des mystères elle-même envahit ceux qui ne s'y attendent pas (*inopinantibus melius se ipsa lux mysteriorum infuderit*) plus facilement que s'ils avaient été prévenus par une instruction quelconque⁵. »

Quand on passe au contenu même des catéchèses, par exemple à celui du *De Mysteriis*, où les coupures de la Liturgie des Heures sont peu importantes et respectent l'équilibre d'ensemble du texte de S. Ambroise, deux caractéristiques générales apparaissent, qu'on n'aurait pas de peine à retrouver dans les principales catéchèses patristiques, à commencer par le *De Sacramentis* du même S. Ambroise, qui a l'intérêt de nous permettre de comparer l'une avec l'autre sa catéchèse parlée (*De Sacramentis*) et sa catéchèse rédigée après coup (*De Mysteriis*).

La première de ces caractéristiques a été admirablement dégagée dans le grand livre de J. Daniélou, *Bible et Liturgie* (1951) : pour la catéchèse des Pères — et déjà pour le Nouveau

3. Cf. mon article « La notion chrétienne d'initiation », LMD 132, 1977, 38-39.

4. Sur tout ceci, cf. J. YSEBAERT, *Greek Baptismal Terminology. Its Origins and Development* (Graecitas Christianorum Primaeva, 1), Nimègue 1962, spécialement les pp. 170-176.

5. *De Mysteriis I*, 1 (Sources chrétiennes 25bis, 157) = Liturgie des Heures, 15^e dimanche ordinaire.

Testament — les sacrements sont des actes historiques de Dieu pour sauver son peuple ; ils continuent la série des interventions de Dieu pour son peuple sous l'Ancien Testament : dans le plan de Dieu pour sauver, ces interventions préfigurent et précon-tiennent mystérieusement nos sacrements.

Si profonde qu'elle soit, une telle manière de voir ne supprime ni les difficultés de la lecture des catéchèses patristiques ni celles que peut rencontrer la catéchèse sacramen-taire d'aujourd'hui. Ces difficultés sont de plusieurs ordres. Je me contenterai ici d'évoquer celle qui me paraît la plus centrale, et qui a trait à la typologie.

On a bien perçu, depuis trente ans, l'unité de l'histoire biblique, mais moins bien le caractère propre de la typologie que notre mentalité historique est tentée de comprendre comme un rattachement ou une assimilation des réalités du N.T. (le sacerdoce par exemple) à celle de l'A.T., alors que la typologie est le contraire : la visée, par Dieu, à travers les événements de l'A.T., du mystère du Christ et des réalités eschatologiques⁶. A cet égard, les Pères ont eu le tort, non de reconnaître l'importance de la typologie, mais de croire les réalités de l'A.T. plus transparentes à celles du Nouveau qu'elles ne l'étaient en réalité⁷.

La deuxième grande caractéristique des catéchèses sur les sacrements est la manière dont les Pères commentent les rites. L'essentiel est que les rites qu'on voit accomplir renvoient aux réalités invisibles du salut, et l'initiation et l'accès à la foi consistent précisément dans la découverte de ces réalités. Ainsi dans la catéchèse d'Ambroise :

« Tu es entré dans le sanctuaire de la nouvelle naissance... Là tu as vu le diacre, tu as vu le prêtre, tu as vu l'évêque. Ne fais pas

6. Cf. le samedi de la 29^e semaine du Temps ordinaire, l'admirable homélie de S. Pierre Chrysologue sur les deux Adam. Dans le plan divin, c'est le second, le Christ, qui est le premier : « Le second Adam a établi son image dans le premier Adam, alors qu'il le modelait... Premier Adam : le premier a commencé, le dernier ne finira pas, car le dernier est véritablement le premier... »

7. Cf. à ce sujet mon article « Les anciennes prières d'ordination », LMD 138, 1979, 118-119.

attention à leur aspect physique, mais à la grâce de leur ministère... Qu'est-ce que tu as vu dans le baptistère? De l'eau certes, mais pas seulement cela : les diacres qui accomplissaient leur service, l'évêque qui interrogeait et consacrait. Tout d'abord, S. Paul t'a enseigné qu'« il ne faut pas regarder ce qui se voit, mais ce qui ne se voit pas, car ce qui se voit est provisoire, mais ce qui ne se voit pas est éternel » (2 Co 4, 18)... »

« N'en crois donc pas seulement les yeux de ton corps : on voit mieux ce qui ne se voit pas, parce que cela est provisoire, et ceci éternel. On distingue mieux ce qui n'est pas saisi par les yeux, mais découvert par l'esprit et l'âme... »

« On te l'a déjà dit : ne crois pas seulement ce que tu vois, car tu pourrais dire, toi aussi (comme Naaman) : C'est cela, ce grand mystère 'que l'œil n'a pas vu, que l'oreille n'a pas entendu, et qui n'est pas parvenu à la pensée de l'homme' (1 Co 2, 9)? Je vois de l'eau comme j'en vois tous les jours! Peut-elle me purifier, alors que j'y suis descendu souvent sans être jamais purifié? Apprends par là que l'eau ne purifie pas sans l'Esprit⁸. »

De ces différents passages du *De Mysteriis* on peut rapprocher deux phrases d'Ambroise dans le *De Sacramentis* :

« Tu y es allé, tu t'es lavé, tu es venu à l'autel, tu as commencé à voir ce que tu ne voyais pas avant, c'est-à-dire que par la fontaine et la prédication du Seigneur tes yeux se sont ouverts. Toi qui semblais avoir le cœur aveuglé, tu t'es mis à voir la lumière des sacrements (*coepisti lumen sacramentorum videre*)⁹. »

Le mouvement essentiel de la catéchèse écrite de S. Ambroise est donc le même que dans sa catéchèse parlée. La seule différence est qu'en mettant par écrit sa catéchèse il donne force pour elle-même à l'affirmation du rapport du visible à l'invisible, en prenant appui sur deux textes de S. Paul, 1 Co 2, 9 et 2 Co 4, 18. Il ne s'agit pas là de platonisme, ou plutôt c'est la part du platonisme que les Pères reconnaissent comme imprescriptiblement biblique, à condition de bien marquer que c'est par les sacrements que le Christ nous fait accéder aux

8. *De Mysteriis* 2, 5-6; 3, 8; 3, 15; 4, 19 = dimanche, lundi, mardi et mercredi de la 29^e semaine du temps ordinaire.

9. *De sacramentis* 3, 15 (Sources chrétiennes 25bis, 100-101). Cf. aussi la catéchèse de S. Jean Chrysostome citée dans LMD 132, 41.

réalités invisibles du salut. C'est ce que Newman appelle le « principe sacramentel », à quoi il attache tant d'importance ¹⁰.

*

Les thèmes sacramentaires particuliers touchés par les lectures patristiques de la liturgie des Heures sont nombreux. Je n'en traiterai ici que trois : ce que fait le baptême ; le sens de l'eucharistie ; l'Eglise formée par l'eau et le sang jaillis du côté de Jésus crucifié.

CE QU'EST LE BAPTÊME

La page de S. Justin sur le baptême (3^e jeudi de Pâques), dont il a déjà été question à propos du baptême comme illumination, développe en même temps deux effets fondamentaux de ce sacrement dont il est question dans l'Évangile : rémission des péchés et nouvelle naissance. On les retrouve dans la liturgie baptismale de la Tradition Apostolique (« Seigneur Dieu, qui les as rendus dignes d'obtenir la rémission des péchés par le bain de la régénération... » [*Trad. Apost.*, Botte 1963, 63]) et dans toute la tradition liturgique. En un sens, cela dit déjà tout, mais les catéchèses patristiques vont s'attacher à expliciter différents aspects de ces affirmations fondamentales.

Commentant la lecture de Romains 6 faite aux nouveaux initiés dans l'octave pascale, Jean de Jérusalem souligne l'importance de ce texte de S. Paul pour comprendre le baptême chrétien :

« Personne donc ne doit penser que le baptême consiste simplement dans le pardon des péchés et la grâce de la filiation adoptive ; il en était ainsi pour le baptême de Jean, qui ne procurait que le pardon des péchés. Mais nous savons très précisément que notre baptême, s'il est purification des péchés et nous attire le don de l'Esprit Saint,

10. Cf. G. BIEMER, « Die Bedeutung der Taufe in ihrer genetischen Entfaltung bei John Henry Newman », dans H. AUF DER MAUR — B. KLEINHEYER (ed.), *Zeichen des Glaubens*. Studien zu Taufe und Firmung Balthasar Fischer zum 60. Geburtstag, Einsiedeln-Freiburg 1972, 137-153.

est aussi l'empreinte et l'image de la passion du Christ. C'est pourquoi S. Paul proclamait 'Ne le savez-vous pas? Nous tous, qui avons été baptisé en Jésus Christ, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés. Nous avons donc été mis au tombeau avec lui par le baptême' ¹¹. »

Il y a quelques accents analogues dans les passages, à vrai dire peu nombreux, de S. Augustin qu'on peut considérer comme des catéchèses baptismales ¹², sans qu'il évoque, à ce niveau d'enseignement, la doctrine du péché originel.

Mais les Pères cappadociens et antiochiens ont sur le baptême un développement important, sous la forme d'une accumulation oratoire de qualifications : un latin habitué à la précision rationnelle des catéchismes classiques doit se garder de voir là uniquement un jeu littéraire. L'initiateur de ce genre d'énoncé sur le baptême est à mon avis S. Basile, dans son *Protreptique au baptême* (371 ou 372) :

« Le baptême est la délivrance des captifs, la rémission des dettes, la mort du péché, la nouvelle naissance de l'âme, un vêtement lumineux, un sceau infrangible, un char pour monter au ciel, il nous procure le royaume, il est le don de l'adoption... ¹³ »

Trois ou quatre ans plus tard (374-375), Basile parle à nouveau du baptême, dans le contexte du *Traité du Saint-Esprit* :

« Par l'Esprit-Saint est donné le rétablissement dans le paradis, la montée dans le royaume des cieux, le retour dans l'adoption, la

11. *Catéchèse myst.* 2, 6 = Jeudi de Pâques.

12. Cf. Th. A. AUDET, « Note sur les catéchèses baptismales de S. Augustin », dans *Augustinus Magister* (Congrès international augustinien), Paris 1954, 151-160.

13. *In sanctum Baptisma*, 5 (P.G. 31, 433). Je dois la connaissance et la traduction de ce texte, ainsi que de celui de S. Grégoire de Nazianze, à P. Th. CAMELOT, *Spiritualité du Baptême*, Paris 1960, 12-13.

Un passage identique se trouve dans une partie des mss de la Procatéchèse de S. Cyrille de Jérusalem (P.G. 33, 360-261). Selon toute vraisemblance, il faut voir là une interpolation basilienne dans le texte de Cyrille. Sur les rapports entre les deux et la structure du texte de Basile, cf. J. GRIBOMONT, « S. Basile, Le Protreptique au Baptême », dans G. BEKES — G. FARNEDI (ed.), *Lex Orandi, lex credendi. Miscellanea in onore di P. Cipriano Vagaggini* (Studia Anselmiana, 79), Rome 1980, 71-92.

confiance d'appeler Dieu Père, de participer à la grâce du Christ, d'être appelé enfant de lumière, d'avoir part à la gloire éternelle¹⁴. »

Dans son sermon sur le baptême, qu'il semble avoir prêché à Constantinople en 381, S. Grégoire de Nazianze reprend certains des mêmes thèmes, en les élargissant :

« Le baptême est une splendeur pour les âmes, un changement de vie, le don fait à Dieu d'une conscience bonne. Le baptême est une aide pour notre faiblesse. Le baptême est le dépouillement de la chair, l'obéissance à l'Esprit, la communion au Verbe, la restauration de la créature, la purification du péché, la participation à la lumière, la destruction des ténèbres ; le baptême est un char qui nous conduit vers Dieu, une mort avec le Christ, l'appui de la foi, la perfection de l'esprit, la clef du royaume des cieux, le changement de la vie, la fin de notre servitude, la délivrance de nos liens, la conversion de nos mœurs... »

« Nous l'appelons don, grâce, baptême, onction, illumination, vêtement d'incorruptibilité, bain de régénération, sceau, et tout ce qu'il y a de plus précieux. Don, parce qu'il est conféré à ceux-là qui n'apportent rien ; grâce, parce qu'il est donné même à des coupables ; baptême, parce que le péché est enseveli dans l'eau ; onction, parce qu'il est sacré et royal (tels sont ceux qui sont oints) ; illumination, parce qu'il est lumière éclatante ; vêtement, parce qu'il voile notre honte ; bain, parce qu'il lave ; sceau parce qu'il nous garde et qu'il est le signe de la seigneurie de Dieu...¹⁵ »

Enfin S. Jean Chrysostome, dans une catéchèse d'Antioche sur laquelle je reviendrai plus loin :

« Ceux qui hier étaient captifs sont aujourd'hui des hommes libres et citoyens de l'Eglise. Ceux qui naguère étaient dans la honte du péché sont maintenant dans l'assurance et la justice. Ils sont non seulement libres, mais saints ; non seulement saints, mais justes ; non seulement justes, mais fils ; non seulement fils, mais héritiers ; non seulement héritiers, mais frères du Christ ; non seulement frères du Christ, mais ses cohéritiers ; non seulement ses cohéritiers, mais ses membres ; non seulement ses membres, mais des Temples ; non seulement des Temples, mais des instruments de l'Esprit.¹⁶ »

14. *Tr. du S. Esprit* 15, 36 = 4^e lundi de Pâques (trad. différente).

15. *Or.* 40, 3-4 (P.G. 36, 361).

16. *Catéch.* 3, 5 (Sources chrétiennes 50bis, 153, avec les références bibliques). Cf. aussi *Hom. 11 sur Matthieu* (P.G. 57, 197) : Le baptême

Ces textes sur le baptême ont été prêchés ou écrits entre Antioche et Constantinople sur trente ou quarante ans. Il y a entre eux des différences importantes. Tout d'abord, les homélies de S. Basile et de S. Grégoire de Nazianze ont pour but de donner envie d'être baptisé, alors que les catéchèses de S. Jean Chrysostome et de Théodore de Mopsueste s'adressent à ceux qui viennent d'être initiés. En second lieu, les formules citées ici peuvent être soit le résumé synthétique de tout un développement (comme dans le Protreptique de S. Basile), soit une sorte de définition censée se suffire à elle-même. Enfin, elles peuvent être à peu près purement bibliques (toutes les qualifications énumérées par S. Jean Chrysostome le sont, sauf celle d'« instrument [*organon*] de l'Esprit ») ou avoir un caractère plus littéraire (les Cappadociens) ou même une conceptualité théologique proprement dite. Au total, les catéchèses latines de la même époque seraient peut-être plus directement bibliques que les grecques.

Pourtant, malgré ces différences qui vont jusqu'au contenu, ces catéchèses ont quelque chose de commun dans leur approche du baptême. Peut-être pourrait-on dire que tous mettent l'accent sur le contenu eschatologique de la nouvelle naissance baptismale, et que les références néo-testamentaires qu'ils invoquent donnent à leur enseignement un poids difficilement contestable. La plupart — Théodore de Mopsueste fait ici exception — mettent également en relief que le baptême est communion avec les Personnes divines. Rencontrerait-on, à la même époque, des idées assez semblables chez les Pères latins ? C'est probable. Mais S. Augustin représente-t-il un déplacement d'intérêt du baptême vers l'eucharistie ¹⁷ ?

signifie « rémission des péchés, remise de la peine, justification, sainteté, délivrance, filiation, fraternité, droit à l'héritage, effusion abondante de l'Esprit Saint ». Théodore de MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques* 14, 17 (éd. R. TONNEAU, 439) : « 'Au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint' ... indique celui qui donne par le baptême les biens, qui sont : de naître derechef, le renouveau, l'incorruptibilité, l'impassibilité, l'immutabilité, la délivrance de la mort, de la servitude et de tous les maux, la jouissance de la liberté et la participation aux biens attendus qui sont ineffables ».

17. Dans la Liturgie des Heures, l'unique texte de S. Augustin sur le baptême est un texte, très beau d'ailleurs, de l'*homélie sur le Ps 32*, contre les Donatistes (mardi de la 14^e semaine du temps ordinaire).

POURQUOI LE NOM D'EUCHARISTIE

La lecture du 3^e dimanche de Pâques, connue pour la première fois en Occident lors de l'édition de S. Justin par Robert Estienne en 1551, a un grand prix pour l'intelligence théologique de l'eucharistie chrétienne. Elle permet de comprendre qu'au 2^e s. le mot « eucharistie » désigne à la fois la prière eucharistique et le pain et le vin eucharistiés, consacrés par la prière. Le mot « eucharistia » n'a été adopté en latin que pour désigner le pain et le vin eucharistiés, tandis que le verbe « eucharistein » était traduit par « gratias agere », de sorte que la patristique latine a ignoré, ou très vite oublié, la conjonction essentielle entre les deux. Ceci permet de comprendre pourquoi Isidore de Séville propose l'équivalence « eucharistia » = « bona gratia », grâce excellente : caractéristique de la limite d'un tel point de vue est la remarque pointue de Duns Scot pour lequel, à proprement parler, la messe est seulement eucharistie « in fieri », la chose sainte en train d'être confectionnée. Les hellénistes de la Renaissance retrouvèrent bien le sens actif d'eucharistie, mais comme attitude spirituelle et pas encore comme prière sacramentelle, et, à partir du 16^e s., la théologie catholique a cherché dans l'aspect sacrificiel de l'eucharistie ce qu'elle n'était pas à même de trouver en même temps et peut-être d'abord dans la considération de l'eucharistie-action.

La théologie eucharistique catholique de notre siècle a retrouvé comme un de ses éléments essentiels l'eucharistie-action et l'eucharistie-prière, et elle est en train de retrouver l'enracinement de la prière eucharistique chrétienne dans la *berakah* juive, qui est à la fois bénédiction envers Dieu et action de grâce pour ses bienfaits, mais davantage bénédiction qu'action de grâce. Dès lors apparaît entre la *berakah* et l'eucharistie une différence très importante qui concerne à la fois la structure de la prière et le nom qu'on lui donne. On peut déjà constater cette différence, avant la fin du 1^{er} s., dans la prière d'action de grâce de la Didachè (Liturgie des Heures, mercredi de la 14^e semaine du Temps ordinaire), qu'il s'agisse là d'une eucharistie proprement sacramentelle ou non.

Doit-on penser que bénir Dieu exprimait une attitude plus théocentrique, et qu'il y a dans le fait de rendre grâce une sorte

de glissement vers une attitude religieuse moins désintéressée ? La réponse à cette question est donnée par la première partie du texte de Justin : le pain et le vin eucharistiés sont la chair et le sang de Jésus qui s'est fait chair. La même idée est présupposée par un passage de l'épître d'Ignace d'Antioche aux Philadelpiens 4, 1 : « Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur » (l'inauthenticité de ce texte, fût-elle prouvée — ce qui n'est pas actuellement le cas —, n'empêcherait pas qu'il soit du 2^e s.) et plus encore par les passages d'Irénée sur l'eucharistie, par exemple *Contre les hérésies* 5, 2 (Liturgie des Heures, jeudi de la 3^e semaine de Pâques). Non seulement il affirme que le pain et le vin « deviennent l'eucharistie du sang et du corps du Christ », mais, plus nettement encore que Justin, il lie entre elles la vérité de l'eucharistie et celle de l'incarnation, et prouve en quelque sorte celle-ci par celle-là. Dans un tel contexte, on comprend la portée d'une petite phrase d'Hippolyte, trop abrupte peut-être mais très significative : « Les juifs ont glorifié le Père mais ne lui ont pas rendu grâce, parce qu'ils n'ont pas reconnu le Fils » (*Contre les hérésies*, 14. — cf. LMD 138, 111). C'est, penserais-je volontiers, parce que le pain et le vin, une fois eucharistiés, étaient reconnus comme la chair et le sang du Logos fait chair que le nom d'eucharistie a supplanté celui de bénédiction. Ainsi prend toute sa force le début de la prière eucharistique d'Hippolyte (dont on a redisposé les éléments dans la préface de la prière eucharistique II) :

« Nous te rendons grâce, ô Dieu, par ton enfant bien-aimé Jésus Christ, que tu nous as envoyé en ces derniers temps comme sauveur, rédempteur et messenger de ton dessein... ».

LE CHRIST FAIT NAÎTRE L'ÉGLISE DU BAPTÊME ET DE L'EUCCHARISTIE

La lecture patristique que la Liturgie des Heures a placée le vendredi saint ^{17bis} a toute une histoire. Elle se trouvait déjà la fête

^{17bis}. L'adaptation française de *Liturgia Horarum* l'a mise au 5^e mardi de carême.

vendredi saint a toute une histoire. Elle se trouvait déjà à la fête du Précieux Sang, comme sermon de S. Jean Chrysostome aux néophytes, mais cette attribution avait contre elle la grande autorité de Bernard de Montfaucon, l'éditeur mauriste de Chrysostome. Dans le cas, il s'est trompé. On a montré au début du siècle qu'il s'agissait là d'un sermon authentique de S. Jean Chrysostome, traduit en latin au début du 4^e s., et dont S. Augustin, qui l'a lu en latin et même en grec, discute la portée avec les pélagiens au sujet du baptême des petits enfants (dont Chrysostome parle) et plus précisément du péché originel (sur lequel sa pensée n'est pas claire). Ce n'est pas ce passage qui est reproduit ici, malgré la phrase admirable dans laquelle Chrysostome dit que le baptême procure aux petits enfants « la justice, la filiation, l'héritage, la grâce d'être frères et membres du Christ, et de devenir la demeure du Saint-Esprit »¹⁸. Mais voici que le Père Antoine Wenger a découvert au Mont Athos huit catéchèses de Chrysostome, dont celle-ci, qu'il estime avoir été prononcée à Antioche un matin de Pâques, entre 389 et 398. En plus du passage sur le sang du Christ, *Liturgia Horarum* a repris, le lundi de la 2^e semaine de carême, la finale dans laquelle l'autel de l'eucharistie est présenté comme la table spirituelle d'où Jésus, notre Moïse, fait jaillir les sources de l'Esprit, auxquelles les fidèles viennent boire le salut.

Le passage de la catéchèse qui est lu le vendredi saint commente le verset de S. Jean 19, 34 sur l'eau et le sang jaillis du côté transpercé de Jésus. Pour Chrysostome, l'eau et le sang sont symboliquement le baptême et « les mystères » (c'est-à-dire l'Eucharistie), les deux sacrements d'où naît l'Eglise. La même interprétation se retrouve souvent chez S. Augustin. Ainsi par exemple dans l'*Enarratio* sur le Ps 127 : « Pendant que l'homme dormait a été faite Eve ; pendant que le Christ était mourant a été faite l'Eglise. Celle-là a été tirée du côté de l'homme avec la côte, celle-ci du côté de l'homme lorsqu'il fut frappé de la lance et que coulèrent les sacrements »¹⁹. A partir d'Augustin, cette affirmation a une grande importance dans la Tradition, par exemple chez S. Thomas d'Aquin.

18. III, 6 — Sources chrétiennes 50bis, 154.

19. *En. in Ps.* 127, 11. CCL 40, 1876.

Le P. de Lubac l'a reprise, dans sa *méditation sur l'Eglise*, en la concentrant sur l'Eucharistie et en formulant l'adage selon lequel l'Eucharistie fait l'Eglise en même temps que l'Eglise fait l'Eucharistie²⁰.

La constitution conciliaire sur l'Eglise fait écho au P. de Lubac lorsqu'elle dit que de l'Eucharistie « l'Eglise sans cesse vit et tire sa croissance » (*ex qua continuo et crescit Ecclesia* (n. 26)). La formule du P. de Lubac est juste et essentielle au sujet de l'Eucharistie, et elle vaut également pour le baptême²¹. J'ajouterai que la deuxième partie de la formule, « l'Eglise fait (le baptême et) l'Eucharistie », si vraie soit-elle — on peut la prolonger par le principe tridentin du pouvoir de l'Eglise sur les sacrements, hormis leur substance — n'est pas sur le même plan que la première, et est moins fondamentale, puisque dans celle-ci c'est le Christ qui constitue l'Eglise par les sacrements²².

Revenons à l'interprétation patristique de l'eau et du sang jaillis du côté du Christ crucifié. L'idée que là est née l'Eglise apparaît déjà chez Tertullien²³, mais jusqu'au 4^e s. les écrits patristiques ne parlent à ce propos que du baptême, à la fois le baptême sacramentel d'eau et le baptême de sang des martyrs : ainsi par exemple Tertullien²⁴, ou en plein 4^e s., Cyrille de Jérusalem, qui invoque à ce sujet « les exégètes nos Pères »²⁵. Pour ce qui est du texte même de Jean 19, 34, il semble que l'intention au moins principale de l'évangéliste soit, en évoquant l'eau et le sang, d'affirmer la vérité de la nature humaine du Christ²⁶. Faut-il pour autant considérer l'interpré-

20. Cf. mon article « La lettre 'Dominicae Cena...' », LMD 141, 1980, 14-15.

21. Cf. ce que disent à ce sujet H. DENIS — Ch. PALIARD — P.G. TRÉBOSEN, *Le baptême des petits enfants*, Paris 1980, p. 12.

22. Cf. la juste remarque de D. SARTORE, « Ecclesiae mirabile sacramentum. Annotazioni patristico-liturgiche in riferimento alla concezione sacramentale della Chiesa », dans *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Meunheuser O.S.B.* (Studia Anselmiana, 68), Rome 1979, 396.

23. *De anima* 43, 10 (CCL 2, 847).

24. *De baptismo* 9, 4 (CCL 1, 284).

25. *Catéchèses prébaptismales* 3, 10 (PG 33, 441) et 13, 21 (797-800).

26. Je trouve convaincant G. RICHTER, « Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19, 34b) », *Münchener Theologische Zeitschrift* 21, 1970, 1-21.

tation sacramentaire et ecclésiale des Pères comme quelque chose que ceux-ci auraient ajouté du dehors au texte évangélique ? Je pense que non, eu égard à la fois à la perspective sacramentaire qui affleure si souvent dans la quatrième évangile et à l'ouverture sur plusieurs significations qui est essentielle à tout symbole : alors que, dans le cas d'un texte ordinaire, plusieurs interprétations envisagées s'excluent en général les unes les autres, la pluralité des sens d'un symbole est au contraire une richesse cumulative connaturelle à celui-ci.

Pierre-Marie GY