

« GOÛTER » LA LITURGIE À PARTIR DU *DE SACRAMENTIS* DE SAINT AMBROISE

Dans le cadre d'une réflexion sur les gestes et attitudes en liturgie, il a semblé intéressant de se pencher plus particulièrement sur la question du goût à partir des sermons de saint Ambroise rassemblés dans *De sacramentis*¹ (Des sacrements). Ambroise s'y révèle un pasteur d'exception, notamment par sa vision liturgique: véritable œuvre de Dieu au cœur de l'homme pour engendrer un « homme nouveau ».

Archevêque de Milan, il jouit d'une position forte qui lui donne une certaine indépendance, illustrée notamment par le rite dit « *ambrosien* ». Quelques dates: de 374 à 397 il sera évêque et sera alors baptisé. Les sermons du *De sacramentis* ont dû être proclamés entre 380 et 390. Augustin, qui arrive à Milan en 384, a pu les entendre. Le *De sacramentis*, recueil de six prédications, présente l'enseignement donné par saint Ambroise aux néophytes qui viennent de recevoir le baptême. Nous n'analyserons pas les rites eux-mêmes tels qu'ils sont évoqués, ni les figures bibliques qui les accompagnent. Nous nous attacherons plutôt à décrire le mouvement général qui se dégage des six prédications pour voir comment

1. AMBROISE de MILAN, *De Sacramentis*, trad. Dom Bernard Botte, Sources Chrétiennes, n° 25 bis, 2^e réimpression de la seconde édition, Cerf, Paris, 1994.

cela met en lumière l'importance du goût en liturgie et dans la mystagogie.

La particularité de ces sermons est qu'ils n'ont pas été écrits, mais proclamés. Cela explique pourquoi leur attribution à saint Ambroise a été longuement discutée par les érudits et les historiens ². Néanmoins, après avoir douté de l'authenticité de leur auteur, aujourd'hui ils sont reconnus comme étant d'Ambroise. Mais, retranscrits par un auditeur, qui les a rassemblés par la suite, leur version plus orale que littéraire reste pour nous particulièrement intéressante. À l'image d'une retransmission prise sur le vif, qui n'a pas été édulcorée ou remaniée à des fins littéraires, ils sont vivants et réalistes. Ambroise y apostrophe ses auditeurs, il les questionne. Par exemple dans les premières lignes, il s'adresse directement à eux : « *Qu'avons-nous donc fait samedi ? l'ouverture. Ces mystères de l'ouverture, on les a célébrés quand l'évêque a touché les oreilles et les narines.* » Un peu plus loin il les tutoie et les interroge : « *Mais tu me demandes : Pourquoi les narines ?* » ³ Il ponctue aussi ses arguments par des « *Tu vois* » ou par des « *Pour te répondre* » ou bien des « *Écoute* ».

Ces six prédications s'appuient sur la célébration du baptême pour en relire les rites afin d'en approfondir le sens profond et ancrer l'initiation chez les néophytes. En cela, ils sont une réelle mystagogie, qui est un type d'enseignement classique à l'époque. Cette façon de relire le baptême vient amplifier la forme initiatique des rites : il ne s'agit plus seulement d'initier – au sens d'enseigner – les jeunes baptisés, l'enjeu est plus encore de leur permettre de découvrir, à travers leur expérience vécue, les mystères de Dieu. La célébration apparaît donc comme un réel parcours à vivre afin de laisser une empreinte, celle de la rencontre avec Dieu, à par-

2. Voir les explications de Dom Botte sur l'authenticité du *De sacramentis*, pp. 12-21.

3. *Ibid.*, p. 61.

tir de laquelle s'ancrera la foi du néophyte. Saint Ambroise manifeste dans ses sermons une réelle pédagogie (au sens propre puisque nous sommes dans un parcours), pour conduire le néophyte à prendre conscience de sa foi et à la déployer, afin de se laisser transformer dans, et par, ce mouvement.

Le goût participe pleinement à cette initiation, aussi, tout en montrant en quoi ce dernier est différent des autres sens, nous décrivons la façon dont il ouvre à une intériorisation, puis à une transformation de la personne. Pour Ambroise, goûter à la liturgie, signifie d'abord apprendre à connaître le Seigneur. Car plus on connaît le Seigneur, plus on l'aime, et plus alors on a envie de le connaître: c'est la saveur de Dieu, la *sapor*, le désir de Dieu. En outre, cet appel vers Dieu, cet appel à le goûter plus encore, n'est ce pas ce qui ouvre alors au goût de la liturgie?

Nous développerons cette approche autour de 3 étapes: Une première étape qui va préciser ce que recouvre le goût, la *sapor*.

Puis, une deuxième étape qui cherchera à comprendre pourquoi, et en quoi, le goût intéresse un homme de l'Antiquité comme Ambroise.

Enfin, dans une troisième étape, nous suivrons pas à pas le texte d'Ambroise, pour en dégager la médiation du goût.

I – Qu'est-ce que le goût ?

A – L'origine étymologique du mot goût

Le goût, *sapor* en latin, trouve son origine étymologique dans le verbe *sapere*. Or, ce verbe qui signifie « savoir », ouvre le sens du mot *sapor*:

– *Sapor* exprime le goût, au sens positif du terme, donc la saveur.

- Mais, *sapor* renvoie aussi à la connaissance, par son lien avec le savoir du verbe *sapere*. D'un type particulier, cette connaissance donne de la saveur; elle permet de dire que plus on connaît, plus on aime. Il s'agit non seulement d'avoir du goût pour quelque chose, mais aussi d'apprendre par la suite à désirer et savourer la douceur de ce qui a été découvert une première fois. Ce goût est inaugural, car il appelle à goûter encore.
- Transitivement *sapere* renvoie à « se connaître » en quelque chose ou en quelqu'un. Or, le chemin qu'Ambroise propose à ses néophytes, est justement de se connaître en Dieu. Ce décentrage, en opérant une transformation intérieure en celui qui le vit, fait naître une ouverture à la sagesse, à la *sapientia*, autre sens du mot *sapor*.

Ainsi le goût, *sapor*, fait dialoguer « goût » et « sagesse », tout en étant un outil de connaissance qui se déploie en saveur. N'est-ce pas une façon de s'appropriier le monde en acceptant de se laisser transformer par lui? Cela nous renvoie à l'exemple bien connu de la madeleine de Proust. Tandis qu'il mange la madeleine, le souvenir revient, non pas comme un simple flash-back, mais plutôt comme une évocation profonde, mettant alors en lumière le chemin parcouru, le temps qui a passé et qui a modelé, transformé celui qui l'a vécu. Nous allons essayer d'approfondir cela en approchant les caractéristiques du goût.

B – Qu'est-ce le goût ?

À la lecture du *De Sacramentis*, rien ne semble véritablement concerner le goût et pourtant tout nous y renvoie. Par exemple, si nos yeux cherchent la lumière, n'est-ce pas parce qu'ils en connaissent déjà la douceur, qu'ils en ont déjà le goût? En effet, au cœur même du goût, il y a une antériorité

à partir de laquelle il se construit et se nourrit, d'où le souvenir, d'où la madeleine.

Si le goût est un outil de connaissance, ce n'est pas par le savoir rationnel, mais par un savoir existentiel qui se nourrit de l'expérience et, plus précisément, de la répétition de l'expérience. Le bon goût d'une chose donne envie de la goûter à nouveau. En revanche, le dégoût est souvent un vrai rejet. Enfin, remarquons que nos goûts peuvent évoluer, par exemple les enfants n'aiment pas l'amertume du café et pourtant devenu adultes, ils peuvent devenir de vrais buveurs de café.

Ainsi, nous le voyons, le goût s'adresse dans un premier temps à notre intériorité concrète, car ce n'est pas notre vie intérieure qui se sent d'abord concernée, mais bien notre corporéité. Voilà pourquoi, si nous sommes assoiffés, le goût de l'eau, même saumâtre, sera désaltérant. Penser le goût, c'est donc être mis devant ses besoins corporels, c'est rencontrer le manque, la faim, la soif ; c'est aussi rencontrer le désir, l'attente, l'excès. Nos goûts sont chargés d'une part de besoin et de nécessité qui se conjuguent avec des sentiments concrets, tels que le plaisir ou le rejet. Lieu de dialogue avec notre corporéité, le goût nous renvoie donc toujours, et d'abord, à nous-mêmes, ce qui n'est pas le cas des autres sens qui nous appellent plutôt vers l'extérieur.

En outre, le goût est tellement propre à chacun qu'il peut devenir l'expression de la personne. Voilà pourquoi on dit couramment d'une personne qu'« elle a du goût », ou de tel professeur qu'« il donne le goût de sa discipline », etc. Nos goûts disent donc quelque chose de nous, de ce que nous sommes. Par tout cela, ils sont remplis de ce que nous leur attribuons et apparaissent comme une forme d'extension de la personne, qui peut, à son tour, donner du goût au monde qui l'entoure. Ainsi les chrétiens sont appelés à devenir le « sel »

de la terre, donc à réveiller un plat, à le rendre savoureux et désirable, à le faire aimer.

Remarquons enfin que le goût nous convoque à donner une opinion personnelle et non un jugement rationnel. Il nous conduit à exprimer un sentiment, il nous implique dans notre globalité d'homme, à la fois chair et esprit, raison et sentiment. Il s'adresse à l'ensemble de la personne qui goûte. Le goût, comme l'expérience, peut se partager avec d'autres, mais il ne peut être vécu à la place de l'autre. Il reste toujours personnel. Il nous implique parce qu'il n'appartient qu'à nous. En cela, il est de l'ordre de l'intime et il s'apparente à l'initiation.

Tout en restant une façon de s'approprier le monde, – les petits enfants n'ont de cesse de porter toutes les choses à leur bouche –, le goût va plus loin, car il nous permet de nous connaître et de nous transformer.

En effet, le goût, dans le même esprit que la nourriture que nous absorbons, et dont il est un corollaire, nous appelle à un travail d'intériorisation, par la manducation, par la rumination (si importante dans la *lectio divina*), par la digestion. Cette intériorisation n'est pas de l'ordre de la simple ingestion, elle est appelée à devenir une réelle transformation qui va porter des fruits pour permettre de grandir et de croître. Le goût nous renvoie donc à des expériences profondes qui nous ouvrent à une autre lecture du monde, et de nous-mêmes dans le monde. Il nous donne à savourer et à revivre cette saveur et, porteur de l'intensité de l'expérience, il ouvre en l'homme des dispositions à accueillir et à devenir **réception**.

À travers ce processus d'édification du goût, nous retrouvons deux caractéristiques de l'expérience liturgique. Tout d'abord, la façon dont la liturgie peut être qualifiée d'ouverture à elle-même, dans la mesure où elle donne le goût de la vivre et de la revivre, réel objet du *De sacramentis*.

Mais aussi, la manière dont elle est porteuse de la valeur et de la puissance du souvenir laissé en nous par l’empreinte du goût. Cela n’est pas sans lien avec le mémorial que nous sommes invités à revivre à chaque eucharistie, comme nous le verrons plus loin.

II – Pourquoi Ambroise s’appuie-t-il ainsi sur le goût et comment le fait-il ?

Le *De sacramentis* n’est pas à proprement parler centré sur le goût. Les autres sens sont présents de façon plus explicite et plus massive. Néanmoins, le goût est au cœur du texte et du mouvement qui le caractérise.

À l’époque d’Ambroise, le goût a de l’importance. En effet l’homme de l’Antiquité n’est pas morcelé comme celui du xx^e siècle; au contraire, il se reconnaît partie prenante du monde qui l’entoure et il se pense agissant sur le monde. Il vit donc une proximité avec sa propre expérience que nous n’avons plus aujourd’hui, car celle-ci, jugée subjective, est souvent reléguée dans la sphère du privé. De la même façon, les sentiments et les émotions étaient des lieux ayant du sens pour les contemporains d’Ambroise; d’ailleurs, considérés comme expressifs, ils s’affichaient aux yeux de tous. Voilà pourquoi, les gestes, les attitudes et les paroles qui accompagnent la célébration du baptême parlent d’eux-mêmes et le rite se charge immédiatement d’une dimension performative: sa force de persuasion et de transformation est pour Ambroise, comme pour les néophytes, une évidence. Ils sont naturellement l’expression de ce qu’Austin met en lumière en écrivant *Quand dire c’est faire*⁴.

Voilà pourquoi Ambroise pense que les rites ne sont pas à expliquer, mais à vivre, ce qui donne sens à la mystagogie:

4. J.-L. AUSTIN, *Quand dire c’est faire*, Éditions du Seuil, Paris, 1970.

on pénètre dans les profondeurs du mystère en se laissant pénétrer et transformer par lui. Il est donc logique de se servir du monde sensible et du corps pour donner chair aux réalités spirituelles. Et Ambroise sait que ce qui aura laissé une empreinte corporelle forte, aura aussi imprégné l'intériorité de celui qui l'a vécu.

On retrouve dans cette approche, une problématique reprise par G. Marcel sur l'épaisseur féconde du mystère. Ce philosophe a mis en lumière la différence entre le problème et le mystère: le problème est un bloc que l'homme trouve tout entier devant lui et qui lui « *barre la route* » en quelque sorte. Tandis que le mystère, écrit-il, est « *au contraire quelque chose où je me trouve engagé. Alors, contrairement au problème, il n'est donc pas tout entier devant moi, mais en partie en moi. C'est ainsi que j'ai un corps et en même temps je suis mon corps.* » Or c'est bien à cette dualité que s'adresse le rite; Ambroise le sait et s'appuie là-dessus.

La pédagogie d'Ambroise ne cherchera donc pas à être démonstrative, spéculative ou explicative, parce qu'elle est une pédagogie de l'expérience, illustrant le psaume 33: « *Goûtez et voyez comme est bon le Seigneur* » – et non pas: « *Voyez et goûtez comme est bon le Seigneur* »! Pour Ambroise, goûter revient donc à se laisser pénétrer par le mystère, sens même de la mystagogie, devenant par cela une relecture de ce qui a été vécu lors du sacrement. Nous pouvons alors nous demander si toute relecture n'ouvre pas un approfondissement du mystère, et si, par cela, elle n'est pas toujours mystagogique.

Les catéchèses mystagogiques sont courantes à l'époque, elles s'appuient sur les figures bibliques. Aussi, Ambroise, à différents endroits de ses prédications, réaffirme la figure comme lieu de vérité. À l'instar, dans le sermon 2, il

5. *De sacramentis*, II § 2, p. 75.

dit: « *La figure elle-même nous est utile, parce qu'elle est messagère de la vérité* »⁵. Pourtant, les figures contiennent leur propre limite, car les Pères gardent la conviction qu'elles ne peuvent être comprises que par les hommes de foi, comme le précise Ambroise en donnant l'exemple de l'eau agitée par un ange à la piscine de Bethsada qui représente « *La figure de notre Seigneur Jésus Christ qui devait venir* »⁶. Aussi, quelques lignes plus loin, il prend à partie le néophyte et ajoute: « *Tu dis peut-être: Pourquoi l'eau ne s'agite-t-elle pas maintenant? Écoute la raison: "les signes sont pour les incroyants, la foi pour les croyants"* (1 Tm 2, 5). »⁷

La catéchèse des Pères de l'Église, en s'appuyant sur le commentaire de ce qui a été vécu, met l'accent sur le sacrement lui-même. L'important reste l'expérience vécue dans le sacrement qui, par son efficacité, atteste tout autant la manifestation de Dieu que la foi du baptisé. Les Pères construisent donc leur catéchèse sur une lecture typologique qui justifie et éclaire chaque geste et chaque signe par une figure biblique. Pour eux, il ne s'agit pas d'une démarche allégorique, mais de la mise en œuvre d'un mémorial spirituel: « *Dans ces "types" les Pères ne cherchent pas une explication du baptême: ils y voient plutôt des faits historiques réels, qui, à présent, deviennent plus réels par leur réalisation actuelle dans le Christ.* »⁸ N'est-ce pas une première approche de ce que nous vivons dans le mémorial eucharistique? Dans cette démarche « mémoriale », revivre et ré-évoquer l'histoire dans un cadre liturgique ne se situe plus seulement dans l'ordre du récit, mais apparaît beaucoup plus comme une mise en présence. Par cela, l'expérience déploie tout son sens, car elle devient attestation de la présence.

6. *Ibid.*, II § 3, p. 75.

7. *Ibid.*, II § 4, p. 76.

8. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, ss. dir. D. Sartore et A.-M. Triacca, Brepols, 1992, vol I, « baptême », p. 111.

Pour les Pères, comme pour Ambroise, la foi éclaire l'intelligence et non le contraire. Le dévoilement du mystère ne se fait pas dans la transparence ou dans l'évidence des faits (*heureux ceux qui croient sans avoir vu*), mais elle se fait dans l'intériorisation de l'expérience, dans une adhésion profonde du cœur de la personne, de son *affectus*. Une phrase de saint Bernard éclaire cela : « *Dans le premier (lieu) nous entendons la Sagesse nous "enseigner toutes choses" en maître, comme dans une salle de conférence. Dans le deuxième lieu, par contre, nous recevons en nous la Sagesse elle-même. Là nous sommes instruits, mais ici nous sommes touchés intérieurement. L'instruction rend les hommes savants, ce toucher intérieur les rend sages.* »⁹ Voilà pourquoi, l'*affectus*, si important au Moyen Âge, est l'expression du goût qui, en lien avec le don de la sagesse, ouvre l'homme au désir de Dieu.

III – Le goût dans le De sacramentis

Le **sermon 1**, assez descriptif, fait des liens entre les rites vécus et la Bible. Tout d'abord l'introduction : « *J'aborde l'explication des sacrements, que vous avez reçus, il n'aurait pas convènu de la donner plus tôt car chez le chrétien la foi vient en premier lieu.* »¹⁰ Nous retrouvons ici le primat de l'expérience, aussi tant que le sacrement n'a pas été vécu, il ne peut être interprété, relu, ruminé, goûté...

Page 67 : « *Tu as vu ce que tu as pu voir des yeux du corps et avec des regards humains ; tu as vu non ce que cela produit, mais ce qui se voit. Ce qu'on ne voit pas est bien plus grand que ce qu'on voit, parce que ce qu'on voit est temporel, mais ce qu'on ne voit pas éternel.* » Cette phrase montre que c'est bien l'homme intérieur qui est sollicité, l'homme de foi.

9. *Sermons sur le Cantique*, 23 § 14, trad. P. Verdeyen et R. Fassetta, Sources chrétiennes n° 431, Cerf, Paris, 1998, p. 229.

10. *De sacramentis* I, § 1, p. 61.

Page 71: « Qu'il y ait eu dans la mer Rouge une figure de ce baptême, l'Apôtre le dit en ces termes: "Nos pères ont tous été baptisés dans la nuée et dans la mer". Et il ajouta: "Tout cela s'est fait pour eux en figure, pour nous en vérité. »

Page 73: la conclusion « Mais pour le moment, étant donné la faiblesse de notre voix et le cours du temps, qu'il suffise aujourd'hui encore d'avoir puisé quelque peu des mystères à la fontaine sacrée. Demain, si le Seigneur nous accorde le pouvoir de parler ou même de le faire avec abondance, je compléterai mon enseignement ».

Deux points ressortent de ces extraits. Le premier est qu'Ambroise avance avec précaution pour faire découvrir aux néophytes toute l'ampleur de ce qu'ils ont vécu. Il les trouve encore bien fragiles, même s'il reconnaît dès le début qu'ils ont la foi et qu'il ne peut mettre ça en doute.

Le second montre que l'objectif d'Ambroise n'est plus d'éveiller la curiosité, la foi dans le cœur des néophytes, mais de les conduire à approfondir cette foi acquise, en les amenant à intérioriser, à s'approprier ce qu'ils ont vécu non par l'intelligence rationnelle, mais par l'intelligence du cœur. C'est vraiment un enseignement qui cherche à éveiller à la sagesse divine et au désir de Dieu.

Sermon 2 – Ambroise y évoque de façon plus systématique les différents récits bibliques qui sont pour lui les figures du baptême. Comme dans le sermon 1, le thème récurrent est l'eau (fontaine – traversée de la mer rouge – bain dans le Jourdain, etc.), mais aussi le péché. Au paragraphe 5 du sermon 1 se trouvait un dialogue de renonciation, or, en écho à cela, nous avons dans le sermon 2, un développement sur le péché et sur l'étreinte du diable (paragraphe 17 à 19) qui aboutira du paragraphe 20 jusqu'à la fin, à la profession de foi. L'évolution de cette deuxième prédication met en œuvre une approche plus christologique, s'appuyant sur une éthique plus exigeante et charpentée.

En ce qui concerne le goût, arrêtons-nous sur le paragraphe 13 avec le thème de l'eau :

« *Qu'est ce que cela signifie, sinon que toute créature sujette à la corruption est une eau **amère** pour tous ? Même si elle est **douce** pour un moment, même si elle est **agréable** pour un moment, elle est **amère**, elle qui ne peut ôter le péché. Dès que tu auras bu, tu auras soif, dès que tu auras goûté la douceur du breuvage, tu sentiras de nouveau son amertume. C'est donc de l'eau amère. Mais dès qu'elle aura reçu la croix du Christ, le sacrement céleste, elle commence à être douce et agréable et justement douce, puisqu'elle fait s'éloigner la faute. Si donc la puissance des baptêmes en figure a été si grande, combien plus grande est la puissance des baptêmes en vérité. » ¹¹*

Ici, l'eau est analysée avec les attributs du goût, mais elle apparaît comme une sorte d'allégorie de la rencontre avec Dieu, personnalisant la vie intérieure dont elle est l'expression. Elle est porteuse de sa propre efficacité sacramentelle, aussi l'entrée dans l'eau du baptême entraîne la pénétration de cette eau en nous, véritable nourriture spirituelle qui nous imprègne. Voilà pourquoi être plongé dans l'eau (qui est lié au sens du toucher), reste néanmoins en lien avec le goût puisque tout notre être intérieur est ici interpellé.

Puis, les temps d'actions liturgiques sont mis en lumière : « *Examinons maintenant ce qu'on appelle le baptême. Tu es **venu** à la fontaine, tu y es **descendu**, tu as **aperçu** le grand prêtre, tu as **vu** les lévites et le prêtre à la fontaine. » ¹² Ils sont suivis par une approche du sacrement : « *Qu'est ce que cela signifie d'autre que la descente du Saint-Esprit qui voulut se manifester même **d'une manière corporelle par un signe, d'une manière spirituelle par le sacrement** ? C'est donc une preuve manifeste de sa venue ; mais à nous, on offre le privilège de la foi, parce qu'au**

11. *Ibid.*, p. 81.

12. *Ibid.*, p. 83.

début il y avait des signes pour les incroyants, tandis que pour nous, qui sommes déjà dans le plein développement de l'Église, il nous faut saisir la vérité non par un signe, mais par la foi. »¹³

Pour Ambroise, le mot « sacrement » n'avait pas le même sens qu'aujourd'hui. Par exemple, chez saint Augustin, le sacrement désigne un signe qui se réfère à des choses divines. Le sens était donc plus large et conduisait les hommes de l'Antiquité à voir le « sacrement » dans les événements, les personnages et les paroles de l'Ancien Testament, considérés comme une anticipation et une préfiguration du Nouveau Testament¹⁴.

En outre, notre auteur apparaît à la charnière du passage de l'appellation du baptême comme mystère, à la qualification du baptême-sacrement qui a cours aujourd'hui. En effet, les trois mots: signe, mystère et sacrement représentent ici l'expression de trois étapes d'intériorisation du mystère. Pour Ambroise, le signe, bien que réservé aux incroyants qui n'ont pas encore la foi, reste nécessaire comme première étape, puisque sans le signe, il ne peut y avoir d'interprétation de celui-ci. Par ailleurs, le signe, de l'ordre des sens tels que la vue ou l'ouïe, nous tire vers l'extérieur, plus que vers l'intérieur. Il reste pourtant le visible qui conduit à l'invisible. Pour toutes ces raisons, il apparaît nécessaire d'intérioriser le signe, de se l'approprier de l'intérieur, notamment en vivant la célébration qui met en présence du mystère.

C'est le sens même du mystère: « *Le Mystère était, en effet, en premier lieu, un rite qui avait pour but de rendre présent un événement de salut ayant eu lieu dans un passé lointain; il n'impliquait que secondairement une consécration, en tant que le mys-*

13. *Ibid.*, p. 83.

14. *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*, ss. dir. D. Sartore et A.-M. Triacca, Brepols, 1992, vol. II, « sacrement », p. 347.

*tère s'accomplissait en vue de consacrer quelqu'un à la divinité salvatrice. Le mot sacrement, au contraire, rappelait en premier lieu et presque exclusivement l'idée de consécration. »*¹⁵

La troisième étape qu'est le sacrement lui-même entraîne donc une implication de toute la personne concernée. Non seulement elle s'engage volontairement, comme dans le serment militaire¹⁶, mais en outre elle y est engagée totalement, au-delà d'elle-même et de sa volonté, puisqu'elle est appelée à être transformée par cela.

Saint Ambroise nous fait comprendre cela lorsqu'il dit page 87, au paragraphe 20: « On t'a demandé: "Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant?" Tu as répondu: "Je crois", et tu as été baigné, c'est-à-dire enseveli. Une seconde fois, on t'a demandé: "Crois-tu en notre Seigneur Jésus-Christ, et en sa croix?" Tu as répondu: "Je crois" et tu as été baigné et par là tu as été enseveli avec le Christ. Car celui qui est enseveli avec le Christ ressuscite avec le Christ. On t'a demandé une troisième fois: "Crois-tu aussi en l'Esprit Saint?" Tu as répondu: "Je crois", et tu as été baigné une troisième fois, afin que ta triple confession détruisît les chutes répétées du passé. »

Un peu plus loin il écrit dans le sermon 2, page 87, paragraphe 23: « L'apôtre s'écrie donc: "Quiconque est baptisé, c'est dans la mort de Jésus qu'il est baptisé". Que signifie dans la mort? C'est que, de même que le Christ est mort, tu as toi aussi à goûter la mort; de même que le Christ est mort au péché et vit pour Dieu, tu as toi aussi à être mort aux anciens attraites des péchés, par le sacrement de baptême et ressuscité par la grâce du Christ. C'est donc une mort, non par la réalité d'une mort corporelle, mais en symbole. »

Ainsi, il s'agit de goûter à la mort du Christ pour mieux ressusciter. Le goût devient ici le lieu de l'appropriation per-

15. *Ibid.*, p. 347.

16. Racine étymologique de « sacramentum ».

sonnelle du sens même de la célébration du baptême par la médiation de la liturgie qui ne sera signifiante que dans la mesure où elle sera vécue et comprise de l'intérieur, et non plus comme un simple signe extérieur et corporel. La liturgie, une fois expérimentée et intériorisée, peut donc être goûtée, le baptisé peut la savourer et se laisser pénétrer du sens profond de ce qu'il a vécu, en cela, et au cœur de cela, il sera transformé.

Le **sermon 3** traite de la résurrection, donc de l'engendrement d'un homme nouveau. Au cœur de cet engendrement, le goût va se transformer en sagesse. L'imprégnation du sacrement se fait ici en profondeur, car le baptême est une « marque », comme le dit Ambroise : « *un sceau spirituel* »¹⁷.

De même qu'il nous faut la foi et la célébration du baptême afin d'en comprendre et d'en savourer toute la portée, de même l'homme a besoin de la spiritualisation de ce qu'il est, opérée dans le sacrement lui-même, pour s'ouvrir à une nouvelle intériorité : « *Tu peux approcher de l'autel. Dès que tu y es arrivé, tu peux voir ce que tu ne voyais pas avant* »¹⁸ écrit Ambroise. Un peu plus loin : « *Considère, toi aussi les yeux de ton cœur. Tu voyais ce qui est corporel, avec les yeux de ton corps ; mais ce qui concerne les sacrements tu ne pouvais pas encore le voir des yeux de ton cœur.* »¹⁹ En écrivant cela, Ambroise met l'accent sur l'efficacité du sacrement et l'engendrement de l'homme nouveau, ce qui rejoint la conclusion de ce sermon : « *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 du Seigneur et la prédication de la passion du Seigneur tes yeux se sont ouverts. Toi qui semblais avoir le cœur aveuglé, tu t'es mis à voir la lumière des sacrements.* »²⁰

17. *De sacramentis*, § 8, p. 97.

18. *Ibid.*, § 11, p. 99.

19. *Ibid.*, § 12, p. 99.

20. *Ibid.*, § 15, p. 101.

Sermon 4: Ambroise développe la notion de sacrement et son efficacité qui réside dans la transformation intérieure qu'il opère en nous: « *Écoute donc comment la parole du Christ a coutume de changer toutes les créatures et change quand il le veut les lois de la nature.* »²¹ Pour saint Ambroise, l'efficacité du sacrement est une évidence, puisque le sacrement est la parole même du Christ: « *Quelle est cette parole du Christ? Eh bien c'est celle par laquelle tout a été fait. Le Seigneur a ordonné, le ciel a été fait... Tu vois donc comme elle est efficace la parole du Christ.* »²²

L'important se trouve au-delà des apparences. Pour entrer dans l'intelligence du mystère, il faut apprendre à le goûter, non dans ce qu'il est trivialement, mondainement, mais bien dans ce qu'il a de sacré, d'invisible, de sens révélés: « *Mais peut-être dis-tu: "Je ne vois pas l'apparence du sang." Mais c'en est le symbole. De même, en effet, que tu as pris le symbole de la mort, ainsi tu bois aussi le symbole du sang précieux, pour qu'il n'y ait aucun dégoût provoqué par le sang qui coule et que cependant le prix de la rédemption produise son effet. Tu sais donc que ce que tu reçois, c'est le corps du Christ.* »²³

L'engendrement de l'homme nouveau l'ouvre à un savoir nouveau, à partir duquel il pourra goûter aux bienfaits de Dieu. Or, pour Ambroise, le mystère de l'homme nouveau et le mystère eucharistique ont la même source qui est les paroles du Christ: « *Avant les paroles du Christ, le calice est rempli de vin et d'eau; mais dès que les paroles du Christ ont agi, cela devient le sang qui a racheté le peuple. Voyez donc de quelle manière la parole du Christ est capable de transformer tout.* »²⁴ Ce sont bien les paroles du Christ qui fondent et actent le sacrement.

21. *Ibid.*, § 17, p. 111.

22. *Ibid.*, § 15, p. 111.

23. *Ibid.*, § 20, p. 113.

24. *Ibid.*, § 23, p. 115.

L'efficacité du sacrement s'adresse à l'homme tout entier et l'implique complètement, parce que le Christ lui-même s'y est impliqué tout entier dans son incarnation et dans sa mort. L'homme, recevant le sacrement de la bouche même du Christ, devient participatif : partie prenante de la vie, de la mort et de la résurrection du Christ. Ainsi, l'homme ne sera pas saint par sa douceur, sa générosité, sa bienveillance ou même par son martyr, mais parce qu'il sera l'un ou l'autre « en Christ ». Nous voyons ici comment le fondement de la charpente liturgique est avant tout christologique, même si elle a besoin de la participation humaine. Si la simplicité avec laquelle Ambroise nous explique cela, peut sembler parfois friser la lecture « fondamentaliste », ne nous y trompons pas, il s'agit de vérités de foi qui tirent leur limpidité de la puissance même de leur vérité.

Sermon 5 : pour Ambroise, l'objectif de ce sermon est d'expliquer le Notre Père. Pour ce faire il commence à refaire une synthèse de ce qui a précédé, en montrant comment ce sont les sentiments intérieurs qui sont maintenant sollicités : *« Tes pensées, tes sacrements valent mieux que le vin : bien qu'il ait une douceur, un charme, un goût agréable, pourtant il n'y a là qu'une joie de ce monde, tandis qu'en toi, il y a une allégresse spirituelle. (...) Parce que celui qui a reçu le corps du Christ n'aura plus jamais faim. »*²⁵

Dans ce sermon, le goût est présent par les nourritures spirituelles, mais aussi par la mesure, avec la saveur qui résulte de l'appréciation intérieure des sacrements : *« J'ai mangé mon pain avec mon miel. Tu vois qu'il n'y a nulle amertume dans ce pain, mais qu'il est toute douceur. J'ai bu mon vin avec mon lait. Tu vois que c'est une sorte de joie qui n'est salie par aucune souillure du péché. Chaque fois, en effet que tu bois, tu reçois la rémission des péchés, et tu es enivré par l'Esprit. C'est*

25. *Ibid.*, § 8, p. 125.

*pour cela que l'apôtre dit encore: "Ne vous enivrez pas de vin, mais remplissez-vous de l'Esprit". Car celui qui s'enivre de vin chancelle et titube; celui qui s'enivre de l'Esprit est enraciné dans le Christ. C'est donc une excellente ivresse qui produit la sobriété de l'âme. »*²⁶

L'homme, engendré par le baptême, est convié à une sagesse nouvelle. Tout ce qui dans le monde pouvait être une menace par excès, par démesure, par faiblesse, devient, par la spiritualisation de l'homme, l'expression d'un bienfait pour lui. Par le même processus le goût pourra également être compris comme saveur et comme sagesse.

Sermon 6: cet homme nouveau est maintenant suffisamment ouvert aux mystères et à la présence de Dieu pour pouvoir être initié à la prière personnelle, voilà pourquoi Ambroise lui donne maintenant des conseils pratiques, afin qu'il prie avec justesse: « *Que ta prière ne sorte donc pas seulement de tes lèvres. Mets-y toute ton attention, entre dans la retraite de ton cœur, pénètres-y tout entier. (...) Qu'il voie que tu pries de tout ton cœur, pour qu'il daigne t'écouter quand tu pries de tout ton cœur. »*²⁷

Ce passage montre combien la disponibilité intérieure est importante et nourrit l'orientation du cœur. Or cela ne s'obtient pas à partir du monde extérieur: « *Prie secrètement en toi-même, sûr qu'il peut t'entendre dans le secret, celui qui voit tout et entend tout. »*²⁸ C'est dans le silence de l'intériorité que se noue et se déploie l'intimité de notre relation à Dieu. Peut-être est-ce pour cela que les femmes sont alors présentées comme l'exemple à ne pas suivre. Décrites comme bruyantes, bavardes, préoccupées par elles-mêmes, elles semblent manquer d'intériorité: « *Examinons donc: je veux que les hommes prient en tout lieu. Pour quelle raison a-t-il parlé des*

26. *Ibid.*, § 17, p. 129.

27. *Ibid.*, § 13, p. 145.

28. *Ibid.*, § 15, p. 145.

*hommes ? Évidemment la prière est commune aux femmes et aux hommes. Je ne trouve rien sinon que peut-être le saint Apôtre a parlé des hommes de peur que les femmes n'en fassent usage, en comprenant mal "en tout lieu", et ne se mettent à crier partout, alors que nous ne pouvons les supporter à l'église. »*²⁹

Conclusion

Pour conclure cette approche existentielle autour du goût dans la liturgie, remarquons qu'il ouvre l'homme à la saveur de Dieu et au désir incessant de le prier et de le louer. Quand bien même ce serait une façon assez classique de vivre sa foi au temps de saint Ambroise, la justesse de cette attitude lui a permis de perdurer pendant de nombreux siècles, si bien qu'on la retrouve célébrée chez saint Bernard à travers les quatre degrés de l'amour de Dieu, comme dans les sermons sur le Cantique.

En enrichissant la liturgie de sa saveur, le goût se révèle un vecteur du bonheur et de la joie spirituelle que tout homme est appelé à vivre dans la célébration des sacrements et dans la liturgie des heures. Lieux du dialogue et de la rencontre avec l'amour divin, nos liturgies deviennent alors l'expression de notre relation à Dieu et de notre confiance (*cum fides*). En donnant du goût à nos liturgies, en y reprenant goût nous-mêmes, nous contribuons donc à nourrir le sens même du mystère, puisque celui-ci trouvera sa signification et sa crédibilité au cœur même de son incarnation dans l'expérience de chacun, médiatisée par tous.

Patricia METZGER
Paris

29. *Ibid.*, § 17, p. 147.

Bibliographie

AMBROISE de MILAN, *De Sacramentis*, trad. Dom Bernard Botte, Sources Chrétiennes, n° 25 bis, 2^e réimpression de la seconde édition, Cerf, Paris, 1994.

Dictionnaire encyclopédique de la liturgie, ss. dir. D. Sartore et A.-M. Triacca, Brepols, 1992.

Hans von CAMPENHAUSEN, *Les pères latins*, Éditions de l'Orante, coll. Livre de vie, Paris, 1967.

Pierre BEATRICK, *Introduction aux Pères de l'Église*, Médiapaul, Paris, 1987.