

La Maison-Dieu, 119, 1974, 74-84.

Maurice JOURJON.

QUATRE CONSEILS POUR UN BON USAGE DES PÈRES EN SACRAMENTAIRE

CETTE contribution voudrait être un nouvel examen des perspectives sacramentaires de la période patristique. Ce nouvel examen a un but : aider la recherche des « séminaires » lyonnais (Faculté de théologie) et parisien (C. N. P. L.) sur les sacrements. Il est également animé par un motif ou plutôt une impression : Ne considère-t-on pas comme théologie sacramentaire patristique presque uniquement celle des 4^e et 5^e siècles ? Plutôt que de discuter cette impression, j'ai choisi de la considérer comme une hypothèse de relecture et cette manière de faire m'a amené, au terme de ce réexamen, à quatre considérations que je voudrais évoquer pour qu'on en discute.

1. On interprète trop facilement des textes de la période primitive à partir d'une synthèse sacramentaire postérieure.

Je me contenterai de donner deux exemples de cet anachronisme. Voici d'abord une citation de Käsemann que j'emprunte à la traduction française de son article sur Paul et le pré-catholicisme¹. « La doctrine hellénistique du sacrement a été [tout

1. Dans *Essais exégétiques*, version française par D. Appia, Neuchâtel: Delachaux et Niestlé, 1972, pp. 264-265.

aussi] considérablement modifiée par l'apôtre (...) Il se démarque de l'enthousiasme qui voit dans le sacrement la garantie de l'absence de tentations (...) Pour lui, le sacrement n'accorde pas la garantie du salut (...) l'existence chrétienne ne représente pas un phénomène contrôlable dans la structure d'une alliance cultuelle fermement circonscrite (...) l'efficacité du sacrement ne peut être décrite par les formules *pharmakon athanasias* ou *ex opere operato*. »

Il ne s'agit évidemment pas de chicaner ce texte parce qu'il recourt pour expliquer Paul à une formule d'Ignace d'Antioche, postérieure d'un bon demi-siècle, et à une expression scolastique entérinée à Trente, relevant d'un autre monde de pensée². Beaucoup plus profondément la question est la suivante : Quel sens donner à une *doctrine* du sacrement si le mot sacrement n'est pas employé pour définir les deux actes fondamentaux du christianisme, baptême et Eucharistie ?

Réserve vis-à-vis des rites

Ainsi posée la question se décompose en plusieurs interrogations que notre recherche ne peut pas, je crois, esquiver. En voici une : Comment parler de doctrine du sacrement alors que le christianisme primitif se présente beaucoup plus comme une foi anti-ritualiste qui récuse temple, sacrifices et culte que comme une liturgie au sens moderne du mot ? Inutile d'insister à ce sujet sur l'attitude si caractéristique de Justin dans son *Apologie*. Sa fameuse description du baptême et de l'Eucharistie arrive au terme de son argumentation, lorsque tout a été dit pour démontrer que le christianisme relève uniquement du Logos. Reste alors à expliquer comment renouvelé par le Christ l'homme est consacré à Dieu !³ Bref, reste à expliquer cet inexplicable : la présence de la *contrainte* baptismale et eucharistique dans une institution qui prétend ne relever que de la *persuasion*.

2. « Remède d'immortalité » est dans S. IGNACE D'ANTIOCHE, *Lettre aux Ephésiens*, 20, 2 [P. CAMELOT (ed), 2^e éd. rev. et augm., Paris: Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 10), 1950, pp. 90-91]. « Ex opere operato » se trouve dans Concile de Trente, *Session VII, canon 8* (Dz.-Sch., nn. 1608/851).

3. Cf. I^{er} *Apologie*, 61, 1 [L. PAUTIGNY (ed.), Paris: Picard (coll. « Textes et documents », I), 1904, pp. 126-27].

Ajoutons ceci : la contrainte que Justin doit décrire et qui s'appelle baptême et Eucharistie (pour ne rien dire du dimanche !) ne semble pas relever d'un ensemble plus vaste (monde symbolique, grand livre des sacrements...) encore moins rejoindre les mystères des religions. Elle existe : c'est un fait. On ne peut interpréter le baptême, ni l'Eucharistie par le culte ou la liturgie : ils sont au cœur du christianisme une déconcertante nécessité, qu'il faut pratiquer plutôt qu'expliquer.

Baptême et Eucharistie

Le deuxième exemple qui m'a frappé, c'est l'interprétation habituellement donnée d'un texte d'Ignace d'Antioche, disant de Jésus qu'il « a été baptisé pour purifier l'eau par sa passion »⁴. La tentation du commentateur est d'interpréter ce texte à la lumière d'une théologie sacramentaire d'ordre mystérique (un acte du Christ se répercute sur les chrétiens) et physique (l'élément matériel joue un rôle car il est sanctifié). Tout se passe comme si on trouvait dans ce texte la raison du baptême : les chrétiens sont baptisés dans l'eau car celle-ci est à tout jamais sanctifiée par le baptême du Christ qui est lui-même un sacrement de sa passion.

Mais la pensée d'Ignace n'est pas exactement telle. Pour lui, l'eau est le domaine du démon. En pénétrant dans ce domaine, Jésus annonce qu'un jour il ôtera au démon son authentique possession : la mort. Il remporte sur le démon une première victoire qui fait que l'eau est désormais de l'eau pure et simple et non l'agent d'une force démoniaque. L'eau est purifiée par le baptême de Jésus, elle n'est point sacralisée. S'il y a une orientation de la pensée d'Ignace, elle est là. Le Christ est venu détruire toute magie⁵ et non pas doter les éléments du monde de je ne sais quelle puissance mystérieuse. Trop facilement, nous reportons aux premiers siècles une équation qui fut longue à s'établir entre *Christus victor* (le Christ vainqueur de la mort et du démon) et *Christus sanctificator* (le Christ sanctifiant les choses de la création pour le salut des personnes). Une théologie qui constate que depuis le baptême du Christ l'eau n'est que de

4. *Lettre aux Ephésiens*, 18, 2 (ed. cit., pp. 86-87).

5. *Lettre aux Ephésiens*, 19, 3.

l'eau (Ignace) ne pose pas forcément la nécessité de consacrer cette eau (Tertullien ou Cyprien) pour la rendre baptismale, au contraire !

2. On oublie trop la synthèse alexandrine.

En lisant cette phrase, on peut penser que la réflexion d'un Origène étant difficile et cadrant parfois de prime abord assez mal avec la réflexion théologique et même avec les énoncés dogmatiques postérieurs, l'oubli était inévitable. Nous ne récusons pas ce point et voudrions même l'aborder franchement mais nous voudrions aussi demander si les Alexandrins n'ouvrent pas une voie qu'aujourd'hui encore on pourrait suivre.

L'orthodoxie eucharistique d'Origène

Sur le premier point — l'orthodoxie eucharistique d'Origène — personne aujourd'hui ne songe à faire grief à ce grand esprit d'avoir relevé à plusieurs reprises que boire et manger sont d'excellentes métaphores pour exprimer le don de la parole de Dieu ou celui de la vision de Dieu. On ne porte aucune atteinte à la vérité eucharistique en rappelant « que nous buvons le sang du Christ non pas seulement quand nous le recevons selon le rite des mystères mais aussi quand nous recevons ses paroles où réside la vie... »⁶.

De même, s'il a pu arriver à Origène d'insister sur les conditions requises pour recevoir l'Eucharistie au point qu'il semble estomper la réalité eucharistique, on ne peut que s'incliner devant sa ferveur chrétienne qui se refuse à dire que le chrétien tirerait profit d'une communion au corps du Christ sans se convertir à la parole prononcée sur ce pain⁷.

Allons plus loin : Origène est-il condamnable lorsque parlant de la Cène il affirme « ... ce n'est pas de ce pain visible qu'il tenait entre ses mains que le Dieu Logos disait qu'il était son

6. *Homélie sur les Nombres*, 16, 9 (coll. « Sources chrétiennes », 29, pp. 334-335).

7. Cf. *Commentaire sur Matthieu*, 11, 14 (coll. « Sources chrétiennes », 162, pp. 343-347).

corps » ? Certes, on peut trouver l'expression matériellement hérétique mais Origène est dans le vrai en soulignant le caractère prophétique de la Cène : elle est l'institution de l'Eucharistie, elle n'est pas une eucharistie. Nous nous exprimons sans doute mieux qu'Origène mais ne disons pas plus et posons les mêmes questions lorsque nous reconnaissons que la Cène n'est pas la première messe !

Il reste que les Eucharisties que la Cène institue en les prophétisant, Origène les interprète, elles aussi, comme une parole. C'est la parole eucharistique (et non le pain visible) qui est le corps du Dieu Verbe. Citons dans son entier la phrase incriminée : « ... ce n'est pas de ce pain visible qu'il tenait entre ses mains que le Dieu Logos disait qu'il était son corps ; mais c'était de la parole dans le mystère de laquelle ce pain devait être rompu »⁸.

Là encore, Origène a raison au moins sur deux points. D'abord, pour maladroit qu'il soit, son langage se refuse de voir dans l'Eucharistie se renouveler l'Incarnation. Depuis que celle-ci a eu lieu le corps du Christ ne peut être que son corps de gloire mais le signe même de son identité, c'est une parole qui donne la vie. C'est pourquoi, en second lieu, Origène se refuse d'appeler corps sans aucune explication ou qualification un élément qui en lui-même n'a rien à voir ni avec un corps physique, ni avec un corps social et qui ne peut nourrir l'Esprit comme corps mais seulement comme parole. Ce n'est pas l'Eucharistie qui évangélise mais l'Évangile qui célèbre l'Eucharistie. Le corps (eucharistique, typique, mystique) du Christ n'est parlant qu'à condition de renvoyer à autre chose que lui-même et il n'a de valeur que s'il parle.

Sacrements et simplicité de la vie évangélique

Cela étant, faut-il laisser dans l'oubli, en raison de ses difficultés même, la synthèse alexandrine ? Il nous semble, au contraire, qu'elle est une importante indication pour la théologie sacramentaire d'aujourd'hui.

Comment cela ? Cette synthèse accepte sans hésiter et comme une affirmation de la foi ecclésiale le réalisme sacramentaire

8. *Matthieu*, ser. 85 [KLOSTERMANN, t. 11, pp. 196-197 ou PG 13, 1734 BC - 1735 A].

eucharistique. Elle l'estime un donné élémentaire dans les deux sens du mot. C'est une vérité élémentaire, catholique, pour tous : ignorer ou refuser cette réalité serait ne pas être chrétien. Et cependant — deuxième sens — cette vérité est élémentaire c'est-à-dire n'est qu'un élément qui doit entrer dans une synthèse. Or la synthèse qui donne sens au sacrement ce n'est pas le culte, ni la liturgie, c'est l'Écriture Sainte. Les mystères sont des vérités de l'Écriture. Ils sont à l'Église ce que la lettre est à l'Écriture. L'Écriture comme texte, le corps du Christ comme eucharistie sont des vérités qu'il faut faire s'épanouir (et la tentation est de dire : s'évanouir) dans l'Esprit. C'est Celui-ci qui fait vivre la lettre de l'Écriture, l'eau du baptême, le pain de l'Eucharistie comme une unique parole : le Verbe Dieu.

Lire les sacrements de l'Église dans la simplicité littérale de la vie évangélique n'est-ce pas une tâche pour aujourd'hui ? Encore faut-il les célébrer dans le cadre même où ils sont découverts comme parole. Or, en s'obstinant à dire du corps du Christ et de son sang qu'ils sont parole qui nourrit et parole qui réjouit, Origène nous rappelle que les mystères du Christ n'ont aucunement besoin de cette mutation affective qu'on recherche parfois dans l'acte liturgique ; leur dynamisme est, à l'œuvre, le dynamisme même de l'Évangile.

3. On a trop lu Cyprien en négatif.

Théologie sacramentaire de Cyprien

Permettez-moi un anachronisme puisque je les dénonce et une boutade puisque nous sommes sérieux. Le meilleur résumé de la théologie sacramentaire de saint Cyprien ce sont quelques lignes de Péguy sur la philosophie de Kant : « Une maison hospitalière, si vous voulez, mais hospitalière pour ceux qui étaient dedans, non point pour ceux qui étaient au-dehors... Une maison bien faite inouverte au passant »⁹.

Telle est, en effet, l'Église de Cyprien : inouverte au passant ; accueillante à la famille et fort bien faite. L'intendant épiscopal

9. *L'esprit de système*, Paris: Gallimard/NRF, 1953, pp. 106-107.

dispose, pour la maisonnée, de l'eau, de l'huile, du pain et du vin qui sont les biens de la maison et ne se consomment qu'à l'intérieur.

Immédiatement et vigoureusement condamnée par l'Eglise de Rome, admirablement et fraternellement corrigée par Augustin, la théologie sacramentaire de Cyprien est restée dans l'Eglise comme le négatif d'une épreuve photographique : on ne regarde jamais ce que cela donnerait en positif. Regardons-le quelques instants.

Pour saint Cyprien, un sacrement ne se donne pas sans présence d'Esprit. L'évêque de Carthage se refuse à faire du ministre une inconsciente mécanique. Sa présence dans l'Eglise n'est que la condition (trop localisée) de sa fidélité à l'Esprit. En voulant que les sacrements du Christ aient pour auteur un acteur conscient de ce qu'il fait (l'évêque), saint Cyprien situe le sacrement comme un acte et non comme une chose. Nous aimerions que cette primauté de la conscience fût aujourd'hui *développée* pour reprendre notre comparaison photographique. La grande leçon sacramentaire que donne Cyprien c'est que l'Eglise, société de personnes, ne peut mettre en cause que des décisions de personnes. Il n'y a de choses saintes qu'à partir d'actes sanctifiants. Et il n'est d'acte sanctifiant que si ceux qui les posent savent ce qu'ils font.

Autre lecture de cette théologie

On objectera peut-être qu'une lecture positive de cette théologie sacramentaire ferait revenir à une conception pyramidale de l'Eglise. Cyprien postule une antériorité des sacrements sur l'Eglise : celle-ci n'existe qu'à partir du baptême et de l'Eucharistie mais il affirme, en même temps, une antériorité du ministre sur le sacrement. Si l'Eglise est *plebs adunata*, elle est *plebs sacerdoti adunata* et cela parce que l'eau du baptême ne baptise que si elle-même est d'abord baptisée par le pontife : *prius a sacerdote...*¹⁰ Ainsi la fatalité de cette théologie serait de mettre une antériorité des ministres de l'Eglise sur le peuple de Dieu

10. « Plebs adunata » : *De oratione*, 23 [REVEILLAUD (ed.), pp. 114-115]. « Plebs sacerdoti adunata » : *Lettre 66*, 8, 3 [BAYARD (ed.), p. 226]. « Prius a sacerdote... » : *Lettre 70*, 1, 3 (*ibid.*, p. 253).

pour signifier la primauté du Christ. La christarchie ne fonctionne que par sacerdotie.

Il est vrai. Toutefois Cyprien lui-même a présenté à deux reprises une autre manière de voir les choses. Soit qu'il rappelle que le baptême est un dialogue sur la foi entre le ministre et le fidèle, soit qu'il affirme la nécessité de l'intervention du peuple de Dieu dans la célébration même de l'Eucharistie, il manifeste, dans l'un et l'autre cas, que le sacrement est bien pour lui constitué par la relation même entre le ministre et le fidèle et qu'en réalité c'est la rencontre de ces deux personnes qui crée l'acte sacramentel¹¹. Autrement dit, saint Cyprien n'a pas ignoré la possibilité de comprendre la sacramentaire sans faire appel à une conception pyramidale de l'Eglise. Pour reprendre nos mots barbares de tout à l'heure, on peut estimer que la christarchie de Cyprien n'est pas autre chose qu'une christocratie. Le Christ est *principe* de la vie sacramentelle parce que dans le dialogue de foi entre le ministre et le fidèle où naît le sacrement, le seul *pouvoir* en cause est celui du Christ. N'est-ce pas là d'ailleurs, très exactement, la correction fraternelle apportée à la théologie de Cyprien et en son nom par Augustin ?

4. On est trop casélien.

Quelques rappels

Il est inutile et presque injurieux de rappeler ici les grandes lignes de la synthèse sacramentaire de Dom Casel : le sacrement chrétien appartient au mystère du culte et relève de la théologie des mystères, c'est-à-dire d'une action liturgique qui en évoquant un fait rédempteur du passé le rend présent et efficace.

Une telle définition qui a pour elle une prière de l'Eglise

11. Pour le baptême, la *Lettre* 69, 7, 1-2 (*ibid.*, p. 244) montre que l'exacte littéralité de l'interrogation sur la foi n'est dans le cas des hérétiques qu'un mensonge qui aboutit à une sorte de suicide spirituel (et non une formule créatrice de vérité). Pour l'Eucharistie, la *Lettre* 63, 12, 2-3 (*ibid.*, p. 208) dit clairement que l'offrande exige la présence dans le calice de l'eau qui représente le peuple.

romaine particulièrement significative¹², repose sur un ensemble de textes patristiques¹³ et considère un mot de saint Léon comme son programme de vérité : ce qui était visible en notre rédempteur a passé maintenant dans les mystères¹⁴. Pourquoi disons-nous de cette admirable théologie qu'elle nous marque trop lorsque nous lisons les textes patristiques sur les sacrements ? Pour deux raisons notamment.

D'abord, pour Dom Casel, le concept de mystère est reçu de l'antiquité païenne où il vivait comme une providentielle prophétie du sacrement chrétien. Nous ne dirons pas : c'est trop beau pour être vrai. Nous objectons simplement que l'interprétation casélienne peut se faire presque uniquement à partir des 4^e et 5^e siècles lorsque symboles et métaphores du paganisme sont assumés par le christianisme parce que périmés ou, en tout cas, sans danger. Ils ont été pris quand ils n'étaient plus pris au sérieux. Ce n'est pas une assumption nécessaire, c'est une heureuse mais périssable utilisation. On peut, si on examine les origines chrétiennes, émettre un doute en entendant Dom Casel dire du christianisme qu'il est morphologiquement ou par nature une religion à mystères¹⁵.

Ensuite, le concept de mystère s'applique avant tout et éminemment à l'Eucharistie mais du coup bien des questions se posent. Constituer une synthèse sacramentaire à partir de l'Eucharistie n'est certes pas stupide et cependant est-ce possible sans d'étranges distorsions ? D'ailleurs le vrai lieu de la synthèse, si on part du concept de mystère, n'est-il pas plutôt la célébration de la Pâque ? Mais, en fait, la Pâque est en christianisme célébrée de plusieurs manières : par le baptême donné le jour de Pâque ; par l'Eucharistie célébrée chaque dimanche ; par le cycle liturgique annuel. Peut-on faire la synthèse ? Si on compare la grande vision casélienne aux essais qui peuvent paraître souvent

12. « Quoties hujus hostiae commemoratio celebratur, opus nostrae redemptionis exercetur. » (Secrète de l'ancien 9^e dimanche après la Pentecôte devenue l'oraison 2 sur les offrandes.)

13. On les trouve dans *Faites ceci en mémoire de moi*, trad. de l'allemand par J.-C. Didier, Paris: Cerf (coll. « Lex orandi », 34), 1962.

14. S. LÉON, *Sermon* 74, 2 : 2^e pour l'Ascension [A. CHAVASSE (ed.), Turnhout: Brepols (coll. « Corpus Christianorum »), 1973, t. 2, p. 457].

15. *Le mystère du culte dans le christianisme. Richesse du mystère du Christ*, trad. de l'allemand par Dom J. Hild et A. Liefoghe, Paris: Cerf (coll. « Lex orandi », 38), 1964, p. 62.

embarrassés d'un saint Augustin pour rendre compte des si peu nombreux, si simples et si efficaces sacrements de la loi nouvelle, on n'évitera guère l'impression (que tout à l'heure nous voulions écarter) d'un monde sacramentel trop beau pour être vrai chez le moine de Maria Laach et si peu soucieux d'éviter toute incohérence qu'il doit être, en fait, bien réel dans l'église de l'évêque Augustin¹⁶.

Travaux de séminaire sur les sacrements

Peut-être nous sera-t-il permis, à partir de ce constat, de risquer une prise de position qui voudrait être moins une conclusion qu'une volonté de dire le sens de nos travaux de « séminaire » durant plus d'une année.

Les actes sauveurs du Christ ont valeur d'éternité, c'est pourquoi ils peuvent nous atteindre en un sacrement. Parler ainsi, c'est exprimer le point focal de la foi chrétienne en sacramentaire. Dès que le chrétien se prononce sur la mort de Jésus en se refusant à faire de celle-ci le dernier mot de sa propre histoire, il ouvre la voie à la théologie sacramentaire. Mais Dom Casel estime que la valeur transhistorique des actes du Christ dans le sacrement va de soi. Entre le mystère du Christ et le mystère du culte, la jonction se fait au nom de la parfaite coïncidence qui existe entre le dessein de Dieu et le cœur de l'homme. Par la foi, j'adhère aux mystères du Christ. Par le sacrement, j'accueille ce que je crois.

Au contraire, tout au long de notre étude et de nos dialogues est constamment revenue cette question : Mais pourquoi une insertion sacramentelle de la foi ? Et j'aurais l'impression que l'orientation des mentalités, la pente des tempéraments, la tendance des théologiens nous incitent à répondre : les actes sauveurs du Christ ont valeur d'éternité, c'est pourquoi ils *ne* peuvent nous atteindre *qu'en* sacrement. Le tracé sacramentel est pour nous affirmation de la distance infranchissable entre Jésus et nous. Pour Dom Casel, la transposition mystérique de l'agir du Christ est l'exaltante présence de la victoire pascale. Pour nous, les humbles sacrements chrétiens manifestent l'absence du Christ :

16. Voir, par exemple, dans *La Maison-Dieu* (89), 1967, pp. 9-20, la traduction de la « Lettre de saint Augustin à Boniface, évêque de Cataque, sur le baptême des petits enfants ».

les pratiquer, c'est avouer cette absence en reconnaissant que je ne saisis le Christ en gloire qu'à travers les signes dérisoires du quotidien. Le sacrement est le seul discours qui me permette de dire la présence actuelle du Christ en affirmant qu'il n'est plus de ce monde.

Maurice JOURJON.

INFORMATIONS C.N.P.L.

Les lecteurs de *La Maison-Dieu* trouveront, dans le Bulletin mensuel du C.N.P.L., des éléments d'information et de réflexion sur le thème de l'anthropologie sacramentelle et sur la rencontre de Francheville, qui compléteront la présentation que nous en faisons dans ce numéro.

« Francheville 74. Une rencontre nationale de responsables », *Info CNPL* (29), novembre 1973, p. 3.

« Des sacrements et des hommes... "Anthropologie sacramentelle" », *Info CNPL* (31), janvier 1974, pp. 3-4.

« Pour la rencontre nationale de Francheville. Pastorale sacramentelle aujourd'hui », *Info CNPL* (32), février 1974, pp. 3-5.

RICHARD, J.-M. « Qui est responsable des sacrements ? », *Info CNPL* (33), mars 1974, pp. 7-8.

« Quelques réflexions à propos de l'environnement », *Info CNPL* (33), mars 1974, pp. 9-10.

BOUREL, M. « Audio-visuel et liturgie », *Info CNPL* (33), mars 1974, pp. 11-12.



Rédaction-Administration : C.N.P.L., 4, avenue Vavin,
75006 PARIS.