NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

83 Nº 3 1961

La triple dimension du signe sacramentel

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 225 - 254

https://www.nrt.be/fr/articles/la-triple-dimension-du-signe-sacramentel-1808

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

La triple dimension du signe sacramentel

(À PROPOS DE *Sum. Theol.*, III, 60, 3)

Que le sacrement soit pour S. Thomas essentiellement un signe, le thomisme contemporain n'en doute pas, et le remarquable article du P. H. Dondaine[1] a bien mis en relief l'importance de cette option dans la Somme Théologique. Par contre on n'insiste guère (et cela à l'exemple de Cajetan lui-même) sur l'ampleur que S. Thomas, dans la même question, donne à ce signe, sur la véritable nature de ces « res sanctificantes » qu'il lui fait désigner. Le plus souvent, la transcription courante de la définition thomiste du sacrement se ramène à ceci : « sacrement, c'est-à-dire signe de la grâce ».

Or, il nous semble que pareille transcription évacue de la notion thomiste du sacrement une dimension essentielle ; mieux encore, qu'elle l'isole de tout le contexte salvifique qui seul peut lui donner son vrai sens. En effet, après s'être demandé dans quel genre loger le sacrement, puis dans quelle catégorie de signes sacrés, S. Thomas continue son enquête : « utrum sacramentum sit signum unius rei tantum » (III, 60, 3). Il répond : le sacrement est ordonné à signifier notre sanctification. Or celle-ci doit être considérée sous trois angles : sous l'angle de sa cause efficiente qui est la Passion du Christ, sous celui de sa cause formelle que l'on nomme la grâce et les vertus, sous celui enfin de la cause finale vers laquelle tout cela s'ordonne, le partage de la gloire. Aussi tout sacrement est-il à la fois et indissociablement signe remémoratif de la Passion du Seigneur, démonstratif de ce que cette Passion opère *hic et nunc* dans le fidèle, annonciateur de la gloire future vers laquelle la grâce causée par la Passion est en tension puisqu'elle en est comme le germe, l'*inchoatio* (II-II, 24, 3, ad 2). Dans l'*ad 1* S. Thomas prend bien soin de préciser que ces trois signi-

1. H. Dondaine, *La définition des sacrements dans la Somme théologique*, dans *Rev. Sc. Phil. et Théol.*, 1947, pp. 213-228.

fications ne sont pas disparates mais qu'elles se lient l'une à l'autre dans une unité dynamique.

Aussi la transcription exacte de la définition thomiste du sacrement nous paraît-elle être celle-ci : le sacrement est le signe pratique du fait que *hic et nunc* la Passion du Christ opère tel effet de grâce dans le sujet, afin de le conduire à la gloire éternelle. Si l'on replonge cette définition dans tout ce que la *Tertia Pars* nous a explicité du mystère de cette Passion du Sauveur, on précisera : le sacrement est le signe pratique du fait que *hic et nunc* le dessein divin de Salut, réalisé dans la Passion du Christ, vient toucher tel fidèle pour, en lui donnant la grâce, le conduire au partage plénier des biens divins.

Que pareille définition exprime bien le fond de la pensée de S. Thomas, il suffit de parcourir toute sa réflexion en matière sacramentaire pour s'en convaincre. Déjà au *Commentaire des Sentences* — alors même qu'il insistait surtout sur le sacrement cause — il exprimait explicitement la même vue (*In IV Sent.*, dist. 1, 1, 1, qia 1, ad 4; cfr dist. 8, 1, 1, qia 3). Commentant le chapitre six de l'Epître aux Romains il allait encore dans le même sens, en s'inspirant visiblement des Pères (*In ad Rom.*, cap. 6, lect. 1, ed. Cai, n°s 474-477). De même en commentant *Ephés.* 5 : 24-27 (*In ad Ephes.*, cap. 5, lect. 8, ed. Cai, n° 323). Plus tard, dans la *Somme*, étudiant l'Eucharistie, il reprendra pour l'appliquer au cas qu'il scrute alors cette triple signification (III, 73, 4; III, 74, 6; cfr III, 79, 2, ad 1; III, 66, 3). Enfin, cela répond parfaitement aux principes mis en avant en I-II, 101, 2 au sujet des préceptes cérémoniels :

> In veteri enim lege neque ipsa divina veritas in seipsa manifesta erat, neque etiam adhuc propalata erat via ad hoc perveniendi, sicut dicit Apost. ad Hebr. 9 : 8. Et ideo oportebat exteriorem cultum veteris legis non solum esse figurativum futurae veritatis manifestandae in patria, sed etiam esse figurativum Christi, qui est via ducens ad illam patriae veritatem. Sed in statu novae legis, haec via est iam revelata. Unde hanc praefigurari non oportet sicut futuram, sed commemorari oportet per modum praeteriti vel praesentis; sed solum oportet praefigurari futuram veritatem gloriae nondum revelatam.

Nous attachons à cet article une importance capitale pour une juste interprétation de la pensée thomiste en matière sacramentaire. Là, selon nous, réside la clé permettant de relier le sacrement de l'Eglise à toute la *Heilsgeschichte* et donc au grand dessein salvifique de Dieu. Par là le traité prend une profondeur nouvelle nous interdisant de le comprendre comme un appendice (dont on se demande s'il relève du dogme, de la morale ou du droit canon) sans jonction avec l'Histoire du Salut : comment, à lire certains manuels ou certaines présentations, ne pas avoir l'impression que le sacrement est un distributeur quelque peu automatique d'une grâce venue on ne sait d'où? Par là

surtout le traité retrouve son enracinement scripturaire et patristique sans lequel il ne serait pas, puisque nous sommes en *Tertia pars,* de l'authentique théologie chrétienne. Aussi voudrions-nous ici d'une part situer cet article dans le déroulement de la Tradition vivante de l'Eglise, d'autre part proposer une solution au délicat problème théologique qu'il pose : comment en un seul signe réunir trois significations.

I

Nul doute d'abord que la triple dimension du sacrement n'ait son fondement dans la tradition scripturaire elle-même. On la trouvait déjà en effet dans le rite vétéro-testamentaire du repas pascal qui est fondamentalement un *zikkaron,* un mémorial (la bible grecque parlera de *mnèmosunon* ou d'*anamnèsis*) [2]. Car la célébration de la Pâque juive comporte essentiellement une triple anamnèse, un triple mémorial. Mémorial de la délivrance passée accomplie pour les Pères de la génération du désert, mémorial de la délivrance actuelle dont sont bénéficiaires les convives à travers la sacramentalité du repas qui les met dans la situation des Pères de l'Exode [3], mémorial enfin du salut définitif qui viendra au jour du Messie et que l'on attend. Car en revivant ainsi liturgiquement (dans la bénédiction et la louange) la délivrance de l'esclavage égyptien (signe et gage de la grande délivrance eschatologique), on rappelle (*zakar*) à Dieu qu'il a fait une promesse pour l'avenir, et on le supplie de l'exécuter. Le salut dont jouit *hic et nunc* le fidèle de par son insertion — à cause du rite — dans l'événement historique actualisé en ce repas, est gage du futur et source intense d'espérance [4]. Le fait passé est venu toucher le présent pour le faire se dépasser dans l'espérance de l'avenir. Tout cela par un seul signe, celui du repas.

---

2. Voir Max Thurian, *L'Eucharistie Mémorial du Seigneur,* Neuchâtel-Paris, 1959, surtout les pp. 21-49.

3. La Mischna précise que lors du repas pascal l'explication du rite faite par le père doit porter particulièrement sur trois mots : la pâque, le pain sans levain, les herbes amères. En effet ces aliments doivent évoquer pour la foi du fidèle des réalités qu'il vit actuellement à travers leur sacramentalité : sous le signe des herbes amères la foi doit déceler la souffrance de l'esclavage, sous le signe de l'agneau immolé la réponse pleine d'amour de Yahvé, sous le signe du pain non levé la prompte obéissance du Peuple saint à son Dieu. Bien plus, cette évocation ne doit pas simplement reporter la foi vers le passé, elle doit lui faire prendre conscience de ce qui s'accomplit hic et nunc. Car la pâque n'est pas seulement un fait merveilleux du passé, elle est aujourd'hui actuelle pour le fidèle qui prend part au repas, si bien que lui aussi devient par là d'une certaine façon bénéficiaire de la rédemption. Aussi doit-il mâcher les herbes amères afin de bien sentir lui aussi le goût de l'amertume, communiant ainsi au sort de ses Pères. Voir Leenhardt, *Le sacrement de la sainte Cène,* Neuchâtel-Paris, 1948, pp. 15-21; Benoit, *Les récits de l'institution et leur portée,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 51-54.

4. Cela aussi est symbolisé dans le repas : parce que Elie doit précéder le Messie on lui prépare une coupe, on évite de fermer la porte afin de ne pas le faire attendre. Et l'on pense que le Messie viendra durant une nuit pascale.

On saisit alors la continuité profonde avec l'Eucharistie, instituée par le Christ au moment où il célèbre ce repas pascal dont — au lieu de la détruire — il prolonge en l'accomplissant la signification la plus profonde, en particulier la valeur de *zikkaron,* de mémorial. Cela a été mis en lumière par M. Thurian dans son livre sur l'*Eucharistie mémorial du Seigneur* [5]. Lors du repas pascal juif le fidèle revivait dans le temps présent l'événement salvifique accompli dans le passé « une fois pour toutes », et il puisait là l'aliment de son espérance toute tendue vers le Jour définitif du Seigneur. Or le « faites ceci en mémorial de moi » de Jésus à la Cène est à lire dans cette perspective, tout comme les paroles à visée eschatologique qui l'accompagnent : « je ne la mangerai jamais plus cette Pâque jusqu'à ce qu'elle s'accomplisse dans le Royaume de Dieu..., je ne boirai plus désormais du jus de la vigne jusqu'à ce que le Royaume de Dieu soit venu » (Luc, 22, 16, 18). De même également doit s'entendre le « jusqu'à ce qu'il vienne » de 1 Cor 11, 26 : nous proclamons la mort du Seigneur jusqu'au jour où le Seigneur viendra dans sa gloire pour sa manifestation définitive. Par la célébration eucharistique l'Eglise réactualisera, re-présentera, le mystère de la mort salvifique de Jésus au profit de la communauté ecclésiale rassemblée; mais cette célébration sera toute tendue vers l'espérance eschatologique du retour du Christ, qu'elle nourrira [6].

Un autre texte néotestamentaire retiendra surtout les Pères dans leurs catéchèses baptismales, c'est Rom 6, 3-11, que la controverse casélienne a remis en plein cœur de la théologie sacramentelle [7]. Paul s'exprime ainsi :

> Ignorez-vous que baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que tous nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme le Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, nous vivions nous aussi dans une vie nouvelle. Car si c'est un même être avec le Christ que nous sommes devenus par une mort semblable à la sienne, nous le serons aussi par une résurrection semblable. Comprenons-le, notre vieil homme a été crucifié avec lui, pour que fût détruit ce corps de péché, afin que nous cessions d'être asservis au péché. Car celui qui est mort est quitte du péché. Mais si nous sommes morts avec le Christ nous croyons que nous vivrons aussi avec lui, sachant que le Christ une fois ressuscité des morts ne meurt plus, que la mort n'exerce plus de pouvoir sur lui. Sa mort fut une mort au péché, une fois pour toutes, mais sa vie est une vie à Dieu. Vous de même regardez-vous comme morts au péché et vivants pour Dieu dans le Christ Jésus.

---

5. Max Thurian, *L'Eucharistie Mémorial du Seigneur,* Neuchâtel-Paris, 1959.

6. Sur le sens des récits de l'institution dans les synoptiques et dans 1 Cor 11 voir Benoit, *Le récit de la Cène dans Luc 22, 15-20,* dans *R.B.,* 1939, pp. 357-393; *Les récits de l'institution et leur portée,* dans *Lumière et Vie,* 31, 1957, pp. 49-76; Boismard, *L'Eucharistie selon S. Paul, ibid.,* pp. 93-106; Gartner, *John 6 and the Jewish Passover,* Lund, 1959; Petuchowski, *Do this in remembrance of me,* dans *Journ. of Bibl. Lit.,* 1957, pp. 293-298.

7. Pour les diverses opinions soutenues au sujet de ce texte dans la controverse autour de la *Mysteriengegenwart,* voir Filthaut, *La théologie des Mystères,* Desclée, 1954, pp. 81-86.

Certes le symbolisme baptismal de l'immersion-émersion n'est pas explicitement déployé dans ce texte, mais il est sous-jacent au développement de la pensée [8]. Parlant de ce passage Mgr Cerfaux écrit : « Le baptême au nom du Christ rappelle sa crucifixion. Sur cette notion du baptême vient se greffer le symbolisme que Paul utilise en Rom 6, 4 et Col. 2, 12 : l'immersion du baptême est une image de l'ensevelissement du Christ, image efficiente, car le baptême nous établit vraiment dans une vie qui participe ontologiquement à la mort du Christ. Le baptême est à la fois symbole et réalisation de la causalité de la mort du Christ : ceux qui sont baptisés sont ensevelis avec le Christ (pour ressusciter avec lui). Symbole : la mort du Christ est interprétée selon sa signification profonde. Réalité : par l'action symbolique, la mort du Christ exerce ses effets sur la vie chrétienne, qui passe désormais du monde ancien au monde nouveau [9] ». Et cela — comme le même auteur le soulignera plus loin [10] — en posant dans l'homme comme un état de tension vers la résurrection eschatologique dont cette résurrection baptismale est le germe. Le rite baptismal est donc tout à la fois symbole de la mort-résurrection du Christ, de la mort du chrétien au péché pour sa résurrection à la vie, annonce ou mieux présence en germe de la résurrection future. Nous retrouvons ainsi les trois dimensions de l'acte sacramentel : l'une regardant l'événement salvifique accompli « une fois pour toutes », l'autre sa participation par le fidèle, la dernière le terme ultime vers lequel et le passé et le présent sont en tension étant donné le dessein de Dieu sur l'humanité.

On comprend que les Pères de l'Eglise, dans leurs catéchèses baptismales et leurs homélies pascales, aient exploité ce thème et, à leur tour, souligné comment par l'acte sacramentel nous revivons symboliquement « in mysterio » l'acte pascal du Christ, pour en recevoir une « conformation » qui est en nous l'annonce de la vie glorieuse. Les documents sont nombreux et d'inégale importance; il nous suffira de rappeler ici quelques passages plus caractéristiques des Pères des quatrième et cinquième siècles.

Cyrille de Jérusalem, dans ses catéchèses mystagogiques, commente Rom 6, 3-14. A ses nouveaux baptisés, encore dans l'admiration de ce qui s'est opéré en eux, il explique alors :

---

8. « Surely you know, he says, that all of us who have been baptized into Christ Jesus have been baptized into His death! The very symbolism of the sacrament emphasizes that fact. Immersion is a sort of burial; emergence from the water is a sort of resurrection. Paul does not indeed draw out the suggestion of the symbolism, but it lies near the surface. The whole sacrament is an act by which the believer enters into all that Christ did as his Representative, in that He was delivered up for our trespasses and raised that we might be justified » (C. H. Dodd, *The Epistle of Paul to the Romans*, Fontana Books, 1959, p. 107).

9. L. Cerfaux, *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, p. 103.

10. *Ibid.*, p. 214, voir aussi pp. 67-69; 86-88.

Vous avez ensuite été conduits à la divine fontaine du saint baptême, tout comme le Christ fut transporté de la croix au sépulcre qui est devant vos yeux. On a demandé à chacun s'il croyait dans le nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint; vous avez alors fait la confession de foi qui sauve, et vous êtes trois fois descendus dans l'eau puis remontés. Là, sous le voile du symbole, vous avez représenté les trois jours de l'ensevelissement du Christ. Car comme notre Sauveur a passé trois jours et trois nuits dans le cœur de la terre, vous aussi par votre première émersion vous avez représenté le premier jour du Christ dans la terre, et par votre immersion la nuit. Car de même que celui qui est dans la nuit n'y voit plus, mais que celui qui est dans le jour demeure dans la lumière, en vous immergeant vous n'avez plus rien vu, comme dans la nuit; mais en émergeant vous étiez comme dans le jour. Or dans le même moment et vous êtes morts et vous êtes nés, et l'eau du Salut a été à la fois votre tombeau et votre mère... O étrange et inconcevable vérité. Nous ne sommes pas réellement morts, nous n'avons pas été réellement ensevelis, nous n'avons pas été réellement crucifiés pour ressusciter de nouveau, mais notre imitation n'était qu'en figure alors que notre salut s'accomplissait en réalité. Le Christ fut vraiment crucifié et enseveli, il ressuscita vraiment. Et toutes ces choses nous ont été accordées pour que communiant par l'imitation à ses souffrances nous puissions obtenir en réalité le Salut. O délicatesse insurpassable de l'amour. Le Christ a reçu les clous dans ses mains et ses pieds immaculés, il a enduré l'angoisse; alors qu'à moi il m'a accordé le Salut sans souffrances ni fatigue, par l'association à sa souffrance. Que personne donc n'aille supposer que le baptême est simplement la grâce de la rémission des péchés ou de l'adoption filiale; comme le baptême de Jean qui ne donnait que la rémission des péchés. Nous savons fort bien que tout comme il nous délivre de nos péchés et nous donne le don de l'Esprit Saint, il est l'antitype de la Passion du Christ. C'est pourquoi Paul, à l'instant, s'écriait : « ignorez-vous que baptisés dans le Christ Jésus c'est dans sa mort que nous avons été baptisés? Nous avons donc été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ». Il disait cela à ceux qui s'étaient convaincus que le baptême nous accordait la rémission de nos péchés et l'adoption, mais non qu'il était en plus la communion, dans l'imitation, aux vraies souffrances du Christ. Aussi, afin que nous apprenions que ce que le Christ a enduré il l'a enduré pour nous et notre Salut et que nous sommes, en vérité et non en apparences, faits participants de ses souffrances, Paul, en toute exactitude, s'écrie : « si nous avons été greffés dans la similitude de sa mort, nous le serons aussi dans la similitude de sa résurrection ». Car puisque ici la vraie vigne a été plantée, nous aussi par le partage du baptême de mort nous avons été plantés avec lui. Notez attentivement les mots de l'Apôtre. Il n'a pas dit « nous avons été greffés dans sa mort », mais « dans la similitude de sa mort ». Car sur le Christ la mort est vraiment tombée, son âme a vraiment été séparée de son corps, son ensevelissement a été réel, son corps a été enveloppé dans un vrai linceul; tout cela lui est arrivé réellement. Mais dans votre cas c'est seulement la similitude de sa mort et de ses souffrances, alors que votre Salut s'accomplissait non en figure mais en réalité (Cat. XX, Myst. 2, 4-7; *P.G.*, XXXIII, col. 1080-1084).

Nous avons tenu à citer intégralement ce texte qui est sans aucun doute un des plus beaux sur la jonction entre le mystère historique de Jésus, la participation qu'en reçoit le fidèle lors de l'acte sacramentel, l'élan vers la résurrection qu'il y puise dans l'imitation du Christ. Plus loin, commentant le don du vêtement blanc, Cyrille précisera la liaison avec la résurrection :

Maintenant, ayant mis bas tes vieux vêtements et revêtu ceux qui sont spirituellement blancs, tu dois être continuellement vêtu de blanc. Non certes que tu doives sans cesse porter des vêtements blancs, mais il faut que tu sois enveloppé de ceux qui sont vraiment blancs et lumineux et spirituels afin de pouvoir dire avec Isaïe : « mon âme doit se réjouir dans mon Dieu, car il m'a revêtu des vêtements du Salut, il m'a enveloppé de la tunique de joie » (Cat. XXII, Myst. 4, 8; *P.G.*, XXXIII, col. 1104).

Et lorsqu'il s'agira d'expliquer le sens de l'onction postbaptismale, de nouveau il notera la jonction avec le mystère du Christ que le fidèle doit « imiter » dans le rite :

Comme le Christ a été crucifié en vérité, et enseveli, et ressuscité, et que vous, en figure, avez été dans le baptême comptés comme crucifiés, ensevelis, ressuscités ensemble avec lui; ainsi en va-t-il de l'onction. De même qu'il a été oint avec l'huile spirituelle de l'allégresse, l'Esprit Saint, ainsi appelé parce qu'il est l'auteur de la joie spirituelle, ainsi vous aussi vous avez été oints avec l'onction extérieure, devenant ainsi participants à son mystère et ses associés (Cat. XXI, Myst. 3, 2; *P.G.*, XXXIII, col. 1092).

On voit l'importance de cette remarque : ce n'est pas seulement au rite de l'immersion-émersion baptismale que s'applique cette loi de l'imitation du mystère du Christ par le fidèle, c'est à tout l'ensemble de l'Initiation chrétienne. Ceci qu'il s'agisse ou non, dans cette chrismation postbaptismale, de la Confirmation [11].

De nombreux témoignages contemporains vont dans le même sens. Mentionnons S. Basile (*De Spir. Sancto,* 15) [12], Grégoire de Nysse

11. Voir Cross, *St Cyril of Jerusalem's Lectures on the Christian Sacraments,* Londres, 1951, pp. XXXI-XXXII. Pour une étude plus approfondie du problème en tout son contexte voir Lécuyer, *La Confirmation chez les Pères,* dans *Maison-Dieu,* 54, 1958, pp. 23-52.

12. « L'économie de Dieu notre Sauveur sur l'homme consiste à le relever de sa chute, à le faire revenir de l'état d'inimitié, conséquence de sa désobéissance, à l'intimité de Dieu. Le séjour du Christ dans la chair, l'exemple de sa vie d'après les évangiles, la Passion, la Croix, l'ensevelissement, la Résurrection, n'eurent d'autre but; de sorte que l'homme, sauvé, put recouvrer, par l'imitation du Christ, l'antique adoption filiale. Il faut donc imiter le Christ pour atteindre à la vie parfaite, et l'imiter non seulement dans les exemples de douceur, d'humilité, de patience, qu'il a donnés pendant sa vie, mais encore dans sa mort, comme le dit S. Paul, « l'imitateur » du Christ, « lui ressemblant dans sa mort avec l'espoir d'arriver à la résurrection des morts ». Comment donc ressembler au Christ dans la mort? Par notre ensevelissement avec lui au moyen du baptême. Mais comment s'ensevelir et quel est l'avantage d'une telle imitation? ... Lorsqu'on change de vie il a paru nécessaire qu'une mort intervînt pour mettre fin à la vie qui précède et commencer celle qui suit. Comment donc réussir à descendre aux enfers? En imitant par le baptême l'ensevelissement du Christ, car le corps des baptisés est comme enseveli dans l'eau... Aussi ne nous purifions-nous pas comme les Juifs, pour chaque tache, car nous ne connaissons qu'un seul baptême salutaire, puisque unique est la mort qui rachète le monde, unique la résurrection des morts dont le baptême est le « type ». Ainsi s'explique-t-on pourquoi le Seigneur, le dispensateur de notre vie, institua avec nous cette alliance du baptême qui contient un « type » de mort et de vie, où l'eau réalise l'image de la mort et l'Esprit donne les arrhes de la vie. Et voilà en pleine lumière l'objet de notre recherche : pourquoi l'eau est-elle unie à l'Esprit? Parce que le baptême vise un double but : abolir le corps du péché pour qu'il ne fructifie plus pour la mort;

en un passage intéressant de son *Discours catéchétique* (35, 1-9) [13], Grégoire de Nazianze dans son *Sermon sur le baptême* [14], l'auteur de l'homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387 qui pousse jusqu'au détail de la date le désir de l'imitation sacramentelle de la Passion du Sauveur [15], Jean Chrysostome en plusieurs passages de ses homélies [16], le Pseudo-Denys dans sa *Hiérarchie Ecclésiastique*

---

vivre de l'Esprit en portant des fruits de sainteté. L'eau offre l'image de la mort en rénovant notre âme de l'état de mort dans le péché à la vie de l'origine » (*De Spir. Sanct.*, 15; *P.G.*, XXXII, col. 128 c-129 d; trad. Pruche, *Sources chrét.*, pp. 168-170).

13. « L'entrée de l'homme dans l'eau et sa triple immersion renferment un autre mystère. Le procédé employé pour notre salut doit son efficacité moins à la direction de la doctrine qu'aux actes mêmes de celui qui a accepté de partager la condition de l'homme... Dans ces conditions il était nécessaire d'imaginer un procédé où les actes accomplis par celui qui suit eussent une affinité et une analogie avec celui qui conduit... Qu'avons-nous donc vu se produire pour l'auteur de notre Salut? Pendant trois jours il est resté dans la mort, puis il est revenu à la vie. Il nous faut donc imaginer pour nous-mêmes quelque chose d'analogue. Quelle est l'invention qui nous permettra de reproduire intégralement sa conduite? (suit un long passage sur l'analogie entre la terre — lieu normal du corps mort — et l'eau élément du baptême)... quiconque se trouve uni à lui, selon la nature charnelle, s'il a en vue le même résultat heureux, je veux dire s'il a la vie pour but, reproduit, en répandant sur lui de l'eau, et en se plongeant à trois reprises dans cet élément, la grâce obtenue après le troisième jour... en versant sur nous de l'eau à trois reprises et en nous élevant hors de l'eau, nous figurons l'ensevelissement salutaire et la résurrection opérée en trois jours » (*Disc. Catéch.*, 35, 1-9; trad. Méridier, coll. Hemmer-Lejay, pp. 161-167).

14. « Par le baptême nous sommes ensevelis avec le Christ afin de ressusciter avec lui » (*P.G.*, XXXVI, 369 b).

15. « Le Monogène s'étant sacrifié une fois pour toutes et ayant suffi à l'économie du Salut, ce n'est plus un agneau qu'on sacrifie; mais le Sauveur, parvenu à la Passion, donne un pain et un calice comme imitation du sacrifice par excellence, réalisant par d'ineffables épiclèses d'un côté son propre corps, de l'autre son propre sang, et ordonnant de faire la Pâque dans ces figures. En conséquence, donc, pour l'Imitation nous rassemblons autant que possible les temps eux-mêmes en imitation... En manifestant la Pâque par excellence le Sauveur l'a présentée comme une sauvegarde contre les maux qui nous menacent, contre les démons, l'idolâtrie et toute souillure, et a rendu notre nature libre pour recouvrer la béatitude; puisque parvenu aux temps de sa Passion, il a prescrit que nous aussi à son imitation, nous fassions cela dans les symboles qu'il nous a donnés en disant « faites ceci en mémoire de moi », c'est avec raison que chaque année, parvenus au même anniversaire, après l'équinoxe, pour notre Salut à tous, pour écarter les maux présents et avoir part aux grâces célestes, imitant le Sauveur, nous accomplissons la Pâque dans l'éclat le plus brillant de l'univers » (*Une homélie anatolienne sur la date de Pâques en l'an 387*, dans *Homélies pascales*, III, Floeri et Nautin, *Sources chrét.*, pp. 148-152; voir aussi p. 160).

16. « L'action de descendre dans l'eau et d'en remonter ensuite symbolise la descente aux enfers et la sortie de cette demeure. C'est pourquoi l'Apôtre appelle le baptême un sépulcre lorsqu'il dit « nous avons été ensevelis avec lui par le baptême dans la mort ». Par là il rend possible la foi en une chose future, la résurrection des corps. En effet la rémission des péchés est chose bien supérieure à la résurrection d'un corps » (*In Epist. 1 ad Cor.* hom. 40, 1; *P.G.*, LXI, col. 348). — « Il y a mystère lorsque autre est l'impression que je reçois, autre celle que reçoit un infidèle. J'entends que le Christ a été crucifié, j'admire aussitôt son amour pour les hommes; tandis que l'infidèle n'y voit qu'un signe de faiblesse. J'entends qu'il s'est fait esclave et j'admire sa condescendance envers

(Cap. 2, 7-8) [17], Théodoret dans son commentaire de Romains [18], etc. Comme témoin de la tradition occidentale retenons ici S. Ambroise. Nous allons retrouver chez lui les mêmes thèmes, avec la même orchestration :

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. ... L'Apôtre s'écrie donc, comme vous l'avez entendu lire à l'instant : « quiconque est baptisé, c'est

---

nous; tandis que l'infidèle n'y voit que déshonneur. J'entends qu'il est mort et suis ébloui de sa puissance pourtant, puisque loin d'être défait dans la mort c'est lui qui la défait; l'infidèle n'y voit que de l'impuissance. Lui parle-t-on de la résurrection, il se persuade que c'est un mythe; tandis que les circonstances de cet événement me font, moi, adorer le dessein de la divine sagesse. Lui parle-t-on du baptême, il n'y voit que de l'eau; moi — considérant autre chose que ce que je vois — j'y décèle la purification de l'âme par l'Esprit. Il pense que le corps seul est lavé; je crois que l'âme elle-même devient par là pure et sainte. Alors je pense au sépulcre, à la résurrection, à la sanctification, à la justice, à la purification, à l'adoption, au droit à l'héritage des fils, au Royaume des Cieux, au don de l'Esprit Saint » (*In Epist. 1 ad Cor.* hom. VII, 1; *P.G.*, LXI, col. 55). — « Le baptême renferme plusieurs symboles sacrés. Il représente la mort et la sépulture, la vie et la résurrection, et toutes ces choses s'accomplissent simultanément. Quand nous plongeons notre tête dans l'eau comme dans un sépulcre le vieil homme est immergé, enseveli tout entier. Quand nous sortons de l'eau le nouvel homme apparaît simultanément. De même qu'il nous est aisé de nous plonger dans l'eau et d'en sortir, de même il est facile à Dieu d'ensevelir le vieil homme et de créer le nouveau... Ce que je dis n'est pas une conjecture sans fondement. Ecoutez ce qu'en dit Paul : « nous sommes ensevelis avec lui par le baptême dans la mort », « notre vieil homme a été crucifié avec lui », « nous avons été greffés sur lui par la ressemblance de sa mort ». Non seulement le baptême est appelé un crucifiement, mais le crucifiement est appelé un baptême « vous serez baptisés du baptême que je recevrai » dit le Seigneur à ses Apôtres, « je dois être baptisé d'un baptême que vous ne connaissez pas ». Comme il nous est facile à nous de nous plonger dans l'eau et d'en émerger, de même il a été facile au Fils de Dieu de ressusciter d'entre les morts » (*In Ioannem*, hom. 25, 2; *P.G.*, LIX, col. 151).

17. « Puisqu'à nos yeux la mort, en effet, n'est pas une désubstantialisation de l'essence comme l'imaginent les autres, mais bien la séparation des parties unies qui entraîne l'âme dans un monde pour nous invisible, comme si elle devait y être à jamais privée du corps, tandis que ce dernier, caché pour ainsi dire sous la terre où il subit une autre altération qui modifie sa forme corporelle, abandonne ainsi toute figure humaine, c'est à bon droit qu'on immerge entièrement l'initié dans l'eau pour figurer la mort et cet ensevelissement où se perd toute figure. Par cette leçon symbolique, celui qui reçoit le sacrement de baptême et qui est trois fois plongé dans l'eau, apprend mystérieusement à imiter cette mort thérarchique que fut l'ensevelissement pendant trois jours et trois nuits de Jésus, Source de vie, dans la mesure du moins où il est permis à l'homme d'imiter Dieu sans sacrilège, s'il est vrai que, selon la tradition secrète et profonde de l'Ecriture, « le prince de ce monde n'eut aucune prise sur lui ». On revêt ensuite l'initié de vêtements lumineux » (*De Eccles. Hier.* cap. 2, 7-8; *P.G.*, III, col. 404 b; trad. de Gandillac, p. 261).

18. « le baptême est le type de la mort du Seigneur. Tu y as été en union avec le Christ participant de la mort et de la résurrection » (*P.G.*, LXXXII, col. 105).

dans la mort du Christ qu'il est baptisé ». Que signifie dans la mort? C'est que de même que le Christ est mort, tu as aussi à goûter la mort; de même que le Christ est mort au péché et vit pour Dieu, tu as aussi à être mort aux anciens attraits 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. Quand donc tu es baigné, tu prends la ressemblance de sa mort et de sa sépulture, tu reçois le sacrement de sa croix, puisque le Christ a été attaché à la croix et que son corps y a été fixé par des clous. Quand donc tu es crucifié, tu es attaché au Christ, tu es attaché avec les clous de Notre-Seigneur Jésus-Christ, pour que le diable ne puisse t'en détacher. Qu'ils te tiennent ces clous du Christ, que retire la faiblesse de la nature humaine. Tu as donc été baigné, tu t'es approché du prêtre. Que t'a-t-il dit? « Dieu le Père tout-puissant, a-t-il dit, qui t'a fait renaître de l'eau et de l'Esprit Saint et qui t'a pardonné tes péchés, te oint lui-même dans la vie éternelle ». Vois où tu as été oint : dans la vie éternelle, dit-il. Ne préfère pas cette vie-ci à celle-là... Ne choisis pas ce en quoi tu n'as pas été oint, mais choisis ce en quoi tu as été oint, en sorte que tu préfères la vie éternelle à la vie temporelle » (*De Sacr.*, II, 7, 20-24; éd. Botte, *Sources Chrét.*, pp. 68-70. Voir aussi *De Spir. Sancto*, I, 6, 76; *P.L.*, XVI, col. 722).

Dieu t'a donc oint, le Christ t'a marqué d'un signe. Comment? Tu as été marqué du signe de sa croix, du signe de sa passion. Tu as reçu ce signe pour lui ressembler, afin que tu ressuscites à son image, que tu vives à l'exemple de celui-là même qui a été crucifié au péché et vit pour Dieu. Et le vieil homme que tu étais, noyé dans la fontaine, a été crucifié au péché, mais il est ressuscité pour Dieu (*De sacr.*, VI, 2, 7; Botte, p. 99).

Mais c'est Théodore de Mopsueste qui trouve pour exprimer cette jonction, dans l'acte sacramentel, de la mort-résurrection du Christ, de celle du baptisé, et des prémices de la résurrection finale, les expressions les plus heureuses. Lui aussi qui insiste le plus sur la participation en « figures » et en annonces des réalités eschatologiques. Il faudrait citer ici de longs extraits de ses homélies catéchétiques. Nous nous contenterons de quelques passages plus caractéristiques, qui pourtant ne retrouveront toute leur saveur que si on les replonge dans tout leur contexte :

C'est pour ceci que nous sommes baptisés : pour nous conformer à Notre Seigneur dans sa mort et sa résurrection. A la fois nous faisons mémoire de ce qui fut, et à la fois nous en recevons confirmation de l'espérance à venir. Car de la participation aux mystères sacrés il est dit : Chaque fois que vous mangez de ce pain et buvez de ce calice, c'est la mort du Seigneur que vous commémorez jusqu'à sa venue; ainsi dit aussi Notre Seigneur : Ceci est mon corps qui pour vous fut rompu, ceci est mon sang qui pour beaucoup fut versé, en vue de la rémission des péchés. De la sorte, il devient manifeste que, soit participer à cette liturgie soit recevoir l'oblation, c'est commémorer la mort du Christ et sa résurrection, par laquelle nous attendons tous de lui être associés; en sorte que dans ce mystère nous accomplissons donc les signes de ce qui eut lieu à l'égard de Notre Seigneur le Christ, afin que, par le moyen de ces signes, l'association avec lui affermisse notre espérance » (Hom. XII, in bapt. 1, n. 6-8; édit. Tonneau-Devreesse, p. 333).

Les paroles de Paul en Rom 6, 3-11 l'obligent à préciser notre union au Christ dans l'acte baptismal. Il écrit alors ceci :

Nous savons que déjà la mort a été abolie par Notre-Seigneur le Christ. C'est en cette foi que nous approchons de lui et sommes baptisés, parce que nous désirons participer désormais à sa mort, dans l'espoir de participer aux mêmes biens à venir : de ressusciter d'entre les morts de la même manière que lui aussi est ressuscité. A cause de cela, quand je suis baptisé, en immergeant ma tête, c'est la mort de Notre Seigneur le Christ que je reçois et son ensevelissement que je désire prendre; et par là vraiment je confesse encore la résurrection de Notre Seigneur; tandis que, en remontant de l'eau, comme en une sorte de figure, je m'estime ainsi être déjà ressuscité. Par conséquent, puisque ces choses sont en figure et en signes, voulant montrer que nous ne faisons pas un vain usage des signes, mais de réalités que nous confessons et que, sans hésiter, nous désirons, (Paul) dit : si, en effet, ensemble nous avons été plantés avec lui en la ressemblance de sa mort, nous le serons aussi en sa résurrection. Par ce qu'il sera il confirme ce qui est maintenant; et par l'excellence de ce qui doit être il montre qu'est digne d'être crue la grandeur des figures. Or, figure de ces choses est le baptême, telle est l'œuvre de l'Esprit Saint. C'est en l'espoir de ces biens à venir que tu reçois la grâce du baptême, à cause d'eux, tu te présentes au don du baptême, en sorte que tu meures et ressuscites avec le Christ, en sorte que derechef tu naisses à une vie nouvelle, en sorte que tu réalises la figure de cette véritable seconde naissance, en sorte que, attiré par ces signes, tu en viennes à participer à leur réalité... Si en effet c'est comme arrhes de ces biens à venir que nous avons reçu la grâce de l'Esprit Saint, par laquelle maintenant nous avons reçu l'usage de ces sacrements, nous attendrons donc aussi la jouissance de ces biens à venir. C'est pourquoi le bienheureux Paul dit : en lui nous avons cru et avons été marqués comme d'un sceau par l'Esprit Saint de la promesse, qui est une arrhe de notre héritage à l'éclat de sa gloire. Esprit de la promesse appelle-t-il cette grâce qui nous est donnée ici-bas par l'Esprit Saint, parce que c'est en promesse des biens à venir que nous la recevons. Mais il dit aussi : une arrhe de notre héritage, parce que par elle nous avons déjà part à ces biens à venir... Nous attendons dit-il en effet l'adoption filiale que nous recevrons, tandis que l'adoption filiale elle-même nous la prendrons alors que derechef nous naîtrons et ressusciterons d'entre les morts, deviendrons en même temps immortels et incorruptibles et que nous recevrons l'abolition parfaite de nos maux corporels. Ce qu'il nomme en effet salut de nos corps c'est évidemment le fait de recevoir l'incorruptibilité et l'immortalité, puisque c'est par là que se fera l'abolition parfaite de nos maux corporels. Telle est la vertu du saint baptême : il te donne l'espérance de ces biens à venir, il t'offre une participation à ces biens attendus; dans les figures et les mystères de ces biens à venir il te fait, par le don de l'Esprit Saint, en recevoir les prémices quand tu es baptisé (Hom. XIV, *in bapt.* 3, n. 5-8, Tonneau-Devreesse, pp. 413-417).

On voit l'importance de ce témoignage (qu'il faudrait compléter par l'homélie XV, *in Missa* 1, n. 6-10; Tonneau-Devreesse, pp. 471-475). Pour Théodore, dans le baptême et la participation à l'eucharistie, le fidèle, par l'imitation symbolique, rentre en contact avec la Passion et la Résurrection du Christ ainsi « représentées » rituellement. Il en reçoit la grâce de l'Esprit Saint, mais dans un mouvement d'espérance, de tension vers le futur. Car il sait que les « arrhes » qu'il possède ainsi s'épanouiront un jour dans une résurrection cor-

porelle à l'image de celle du Christ que le rite symbolise. Commentant le *don du vêtement blanc au nouveau chrétien Théodore écrira :*

> Dès que tu es remonté de là, tu te revêts d'un vêtement tout entier éclatant. Il est le signe de ce monde brillant et resplendissant, du genre de vie et de conduite auxquels déjà tu es passé par les figures. Quand en effet tu recevras effectivement la résurrection et te revêtiras d'immortalité et d'incorruptibilité, il ne faudra plus du tout de tels vêtements; mais, puisque tu n'y es pas effectivement, et que c'est en symboles et en figure que tu les a reçues, tu as besoin maintenant de vêtements; tu en revêts de tels qu'ils manifestent cette suavité, où maintenant tu es au moyen des figures et où, le temps venu, tu seras effectivement (Hom. XIV, *in bapt. 3*, n. 26; Tonneau-Devreesse, pp. 455-456).

On pourrait penser qu'il n'y a là que témoignage partiel et, somme toute, fort relatif. En effet, les textes que nous venons de rapporter se situent tous en contexte d'Initiation chrétienne, et s'appuient explicitement sur les affirmations de Paul en Rom 6, 3-14 et 1 Cor 11. Mais cette triple dimension s'applique-t-elle à tout le mystère liturgique? Est-elle une de ses lois de structure? Peut-on dire qu'en toute action liturgique l'événement passé, son effet présent dans le fidèle, sa fructification eschatologique, sont mystérieusement liés?

Nous répondons : oui. La triple dimension nous apparaît comme une des grandes lois structurelles du mystère liturgique défini dans le sens mis en relief par *Mediator Dei* : non pas une vague gymnastique de rubriques mais l'ensemble des paroles et des rites par lesquels dans l'Eglise le Christ exerce hic et nunc son ministère sacerdotal, accomplissant ainsi le Mystère du Salut, pour la gloire du Père. Ici encore il nous serait aisé d'apporter à l'appui plusieurs documents patristiques et liturgiques, mais il nous faut opérer un choix et nous nous contenterons d'une part de réfléchir sur le cycle liturgique, d'autre part d'examiner quelques textes des rituels chrétiens.

Quelle qu'ait été son origine — d'ailleurs fort complexe [19] — le mystère du cycle de l'Avent-Noël, dans sa présentation actuelle en liturgie romaine, porte ces trois dimensions. On sait que S. Bernard aimera à parler des « trois Avents » du Christ [20] et cette expression nous semble fort bien exprimer le sens de ce temps liturgique. L'Avent-Noël est, en effet, centré sur l'Avènement du Seigneur. Mais un Avènement conçu dans toute l'ampleur de l'Histoire du Salut dont le centre réside en l'Avènement du Fils de Dieu dans la chair pour l'acte historique du Salut. Avènement passé donc, au jour de cette première manifestation dans la chair qui vient combler l'espérance du Peuple de Dieu

---

19. Pour une vue synthétique sur l'évolution de cette liturgie de l'Avent voir Hild, *L'Avent*, dans *M.D.*, 59, 1959, pp. 10-24; Gaillard, *Noël, memoria ou mystère?*, *ibid.*, pp. 37-59.

20. On trouvera une étude de ce point avec nombreuses références aux œuvres de S. Bernard dans Merton, *Le sacrement de l'Avent dans la spiritualité de saint Bernard*, dans *Dieu Vivant*, 23, 1953, pp. 23-43.

en marche vers le Messie : on le revit en faisant « mémoire » de l'événement historique de l'Incarnation (envisagé déjà dans ses perspectives pascales) et des événements qui l'ont préparé (attente du Peuple de Dieu, prédication de Jean-Baptiste, mystère de la Vierge Marie). Mais cet Avènement passé était lui-même finalisé par un autre Avènement, celui du Jour définitif de Yahvé où le Fils de l'Homme viendra dans sa gloire « juger » le monde, introduire pour toujours dans la communion totale aux biens divins le Peuple des élus : cet Avènement nous l'attendons, et la liturgie de l'Avent-Noël excite notre attente en nourrissant notre espérance; celui qui n'a pas déçu l'espérance d'Israël et est venu au premier Avènement ne décevra pas son Eglise et, comblant son espérance, il reviendra au dernier Avènement. Mais il y a l'entre-deux, le temps de l'Eglise : il est le temps de l'Avènement présent; car chaque jour le Seigneur vient dans le monde, dans le cœur de ses fidèles, chaque jour par l'Eglise (engagée comme Jean-Baptiste dans la préparation du chemin pour le Jour de l'Avènement glorieux) sa présence s'étend dans le monde; et dans la célébration liturgique, l'Eglise rassemblée est le lieu où hic et nunc cette venue présente s'accomplit. Nous retrouvons ainsi, sur la base de l'événement passé « rappelé », « commémoré », le don à l'Eglise d'une grâce présente elle-même en tension vers le futur glorieux dont vit l'espérance chrétienne.

Nous pourrions citer de nombreux textes liturgiques où est présente cette jonction. Citons l'Epître de la messe de minuit toute orientée vers la Parousie à l'heure même où l'on vit la mémoire de la naissance historique, certaines oraisons, celle du mercredi des Quatre-Temps par exemple :

> Praesta quaesumus omnipotens Deus, ut Redemptionis nostrae ventura solemnitas, et praesentis nobis vitae subsidia conferat, et aeternae beatitudinis praemia largiatur

et surtout les hymnes du bréviaire. Ainsi celles des Matines de l'Avent :

> O Verbe suprême — jaillissant du Père et autrefois venu de lui
> Vous qui né en ce monde le secourez — au déclin de son âge
>
> Illuminez maintenant nos cœurs — consumez-les de votre amour
> Et qu'au chant de votre gloire — toutes pensées malsaines soient rejetées
>
> Lorsque vous reviendrez en Juge — peser le dedans des cœurs
> Donner rétribution aux desseins ténébreux — aux justes le Royaume pour [leurs bienfaits
> Qu'alors nous ne soyons pas mis au carcan — à égalité de nos crimes
> Mais que devenus participants des bienheureux — nous soyons purs à jamais [21].

21. Traduction de l'hymne au rit dominicain. Voir aussi l'hymne des vêpres de l'Avent.

Si nous passons au cycle pascal, la même constatation s'impose; ce qui n'est guère étonnant puisque ce cycle culmine dans la fête de la Résurrection marquée par le rite solennel de l'Initiation chrétienne. En la nuit même où l'Eglise en liesse célèbre l'événement historique de la Résurrection du Christ, le fidèle, par les saints mystères, passe à son tour en cette Pâque du Christ en y puisant la grâce d'une résurrection spirituelle qui le met en marche, plein d'espérance, vers la rencontre définitive avec son Seigneur au Jour de la Résurrection glorieuse de l'Eglise entière. Le Carême qui prépare cet événement est tout entier dans cette ligne. Nous n'insisterons pas et nous nous contenterons de signaler que toute la liturgie de la fête de Pâques et de son octave est imprégnée de ces trois aspects : souvenir de l'événement historique, accueil exultant des biens du Salut, espérance affermie en la résurrection finale. Noter dans cette perspective la saveur théologique de l'Epître de la messe solennelle de la Résurrection et de la secrète. La semaine pascale, en faisant revivre dans les péricopes évangéliques les événements qui ont accompagné la Résurrection ne perd jamais de vue les deux autres dimensions : « le Seigneur vous a introduits dans la terre où coulent en abondance le lait et le miel », « ils ont bu l'eau de la Sagesse, ils y trouveront une force qui ne les laissera plus défaillir », « le Seigneur a libéré son Peuple et lui a donné la joie » chantent les antiennes de procession, tandis que dans ses oraisons l'Eglise demande : « accordez la grâce à votre Peuple pour qu'il puisse progresser vers la vie éternelle », « que l'offrande de ce sacrifice nous ouvre le chemin de la gloire du ciel », « qu'en célébrant ces fêtes sur la terre nous méritions de parvenir aux joies de l'éternité », « en ce jour où nous achevons de célébrer les fêtes pascales accordez-nous de parvenir grâce à elles aux joies de l'éternité ».

Revenons aux rites sacramentels, aux cérémonies et aux paroles qui entourent leur célébration, à tout le climat cultuel où ils baignent. Nous allons trouver de nouveau, de façon explicite, la présence de cette triple dimension, en jonction avec l'application hic et nunc à tel sujet de la miséricorde du Père en son Fils incarné.

Nul besoin d'insister sur le lien entre le rite de l'ablution baptismale et la Pâque historique du Seigneur, nous avons vu les Pères le souligner. Ajoutons cependant que ce lien est fortement souligné dans la liturgie occidentale par le fait que tous les baptêmes célébrés durant l'année le sont avec de l'eau consacrée dans la nuit même de la Résurrection : il y a là comme une valeur temporelle attachée à l'eau. Dans les rites orientaux la prière de bénédiction de l'eau insiste sur la jonction entre baptême et Pâque du Christ [22].

---

22. « Manifestez-vous dans cette eau Seigneur et accordez à celui qui va être

Quant au lien entre le baptême et la gloire finale, le rituel romain le met bien en relief par trois rites et les formules qui les accompagnent. D'abord le rite de la rentrée dans l'Eglise avec les paroles prévues pour le baptême des enfants : « entrez dans la maison de Dieu, afin d'avoir part avec le Christ pour la vie éternelle ». Surtout le rite du don du vêtement blanc : « recevez ce vêtement blanc. Puissiez-vous le porter sans tache jusqu'au tribunal de Notre Seigneur Jésus Christ, de manière à posséder la vie éternelle » ; et celui du cierge allumé : « recevez ce cierge allumé. Gardez sans reproche la grâce de votre baptême. Observez les Commandements de Dieu ; ainsi, quand le Seigneur viendra pour les noces éternelles, vous pourrez aller à sa rencontre avec tous les Saints dans la cour céleste et vivre dans les siècles des siècles ». Cette dernière cérémonie, si nous la plongeons dans tout le contexte qu'elle évoque (parabole des vierges sages ; Ap 21, 2), ne laisse plus de doute sur l'importance mise par l'Eglise sur l'aspect eschatologique du baptême.

Dans notre rituel de la confirmation nous décelons également les trois dimensions. La Passion du Christ est évoquée dans les paroles et dans le signe de la Croix : « adimple eum Spiritu timoris tui, et consigna eum signo Crucis Christi in vitam propitiatus aeternam », « signo te signo Crucis », « praesta ut eius cor, cuius frontem sacro Chrismate delinivimus, et signo sanctae Crucis signavimus, idem Spiritus Sanctus in eo superveniens, templum gloriae suae dignanter inhabitando perficiat ». La gloire éternelle également : « benedicat te Dominus ex Sion, ut videas bona Jerusalem omnibus diebus vitae tuae, et habeas vitam aeternam ». L'Orient est plus explicite : « gardez-le dans votre sanctification, fortifiez-le dans la vraie foi, délivrez-le du malin et de toutes ses œuvres, et par une crainte salutaire conservez son âme dans la pureté et la justice, afin que, vous étant agréable en toute œuvre et en toute parole, il devienne fils et héritier de votre céleste Royaume [23] ». Mais c'est la préface consécratoire du chrême, à la messe

---

baptisé d'être transformé jusqu'à déposer le vieil homme corrompu par les appâts de la concupiscence, et à se revêtir d'un homme nouveau, renouvelé selon l'image de celui qui l'a créé, afin que, devenu par le baptême une même plante avec Vous par la conformité à votre mort, il devienne aussi participant à votre Résurrection, et que, ayant conservé le don de votre Saint-Esprit et fait fructifier le dépôt de la grâce, il reçoive le prix de la vocation céleste et soit compté parmi les premiers-nés inscrits dans les cieux, en Vous, ô notre Dieu et Seigneur Jésus Christ » (Mercenier-Paris, *La prière des Eglises de rite byzantin*, t. I, Amay-sur-Meuse, 1937, p. 336). On notera dans cette bénédiction la mention explicite et de la Pâque du Christ, et de la grâce donnée dans le sacrement, et de la gloire finale vers laquelle le sacrement met le fidèle en marche. Voir aussi la prière pour faire un catéchumène, en particulier les pp. 325, 329, dans le même ouvrage : « faites de lui un fils de lumière et un héritier de votre Royaume, afin que, après avoir vécu selon vos commandements, conservé intact votre sceau et gardé sa robe immaculée, il reçoive le bonheur de vos saints dans votre Royaume » où l'accent mis sur la gloire est très net.

23. Mercenier-Paris, *op. cit.*, p. 340.

chrismale célébrée en plein cœur de la Semaine Sainte, qui nous révèle toute la profondeur de ce signe sacramentel :

Nous vous supplions donc, Seigneur, Père Saint, Dieu éternel et tout-puissant, par Jésus Christ, votre Fils, Notre Seigneur, de daigner sanctifier cette huile par votre bénédiction et y introduire la vertu du Saint Esprit, conjointement avec la puissance de votre Fils le Christ, de qui le chrême a reçu son nom, ce chrême dont vous avez oint les prêtres, les rois, les prophètes et les martyrs. Qu'il soit pour ceux qui renaîtront de l'eau et de l'Esprit le chrême de Salut qui les fasse participer à la vie éternelle et cohéritiers de la gloire céleste.

La préface de la Messe chrismale (autrefois incluse dans cette préface consécratoire et restaurée depuis 1955) s'exprime de même [24] :

Que selon le mystère de votre économie salvatrice les hommes dotés de l'honneur royal, sacerdotal et prophétique, soient revêtus du vêtement de la grâce incorruptible.

L'Eucharistie ne pose guère problème quant au rappel du mystère passé du Christ et à la désignation de la grâce présente. Mais l'évocation prophétique de la gloire future n'en est pas absente, surtout dans les anaphores orientales. Dans leur anamnèse des mystères la plupart de celles-ci évoquent par avance le Retour glorieux du Seigneur. Ainsi, l'anaphore des Constitutions Apostoliques (IVe siècle) :

Nous souvenant donc de sa Passion, de sa Mort, de sa Résurrection d'entre les morts, de son retour au ciel, du second avènement futur dans lequel il viendra avec gloire et puissance juger les vivants et les morts, rendre à chacun selon ses œuvres, nous t'offrons à toi, notre Roi et notre Dieu, selon son précepte, ce pain et ce calice (*Const. Apost.*, VIII, 12, 38; éd. Quasten, *Monumenta eucharistica et liturgica vetustissima*, Pars IV, p. 223).

Même évocation avec une orchestration plus dramatique dans la Liturgie de saint Jacques (IVe-Ve siècle) :

Nous faisons donc mémoire, nous aussi, pécheurs, de sa vivifiante Passion, de la Croix et de la mort sources de Salut, de sa sépulture, de sa Résurrection des morts au troisième jour, de son ascension au ciel, de sa présence à ta droite Dieu et Père, du deuxième avènement dans la gloire et la crainte lorsqu'il viendra en gloire juger les vivants et les morts, rendre à chacun selon ses œuvres. Epargne-nous alors Seigneur notre Dieu. Selon ta grande miséricorde, nous t'offrons ce redoutable sacrifice non sanglant; nous t'en prions, ne nous traite pas selon nos péchés, ne nous rends pas selon nos offenses, mais dans ta bonté et ta clémence sans bornes déchire l'acte de notre condamnation, nous t'en supplions. Accorde-nous les biens célestes et éternels que nul œil n'a jamais contemplés, nulle oreille entendus, dont aucun cœur humain n'a été le témoin, mais que tu as préparés pour ceux qui t'aiment. Ne rejette pas ton Peuple, Dieu de bonté, à cause de moi et de mes péchés » (éd. Mercier, p. 222).

24. Voir *Ordo Hebdomadae Sanctae instauratus*, Mame, 1956, p. 53.

L'anaphore de S. Basile [25], celle de Jean Chrysostome [26], l'anaphore syriaque des Douze Apôtres [27] sont dans la même ligne. Il en va de même dans toutes ces liturgies des rites de communion. La liturgie de saint Jacques est ici encore caractéristique :

> Que le Seigneur nous bénisse et nous garde sans faute en nous partageant ses dons immaculés; qu'il nous rende tous dignes de chanter ses louanges dans son éternel Royaume qui ne connaît pas de déclin, maintenant, toujours, dans tous les siècles (éd. Mercier, p. 230-231).

Il faut surtout noter l'hymne qui suit la communion dans la Liturgie chaldéenne des SS. Addai et Mari :

> Donnez-nous à tous, au jour de votre apothéose, d'aller avec assurance à votre rencontre et, en compagnie des phalanges du ciel, de vous chanter l'hymne de gloire, Amen, Amen (*Petit paroissien des Liturgies orientales*, p. 427).

En recevant le corps et le sang du Christ, le fidèle sait qu'il reçoit en lui la grâce divine, non pas comme une réalité statique, mais comme un aliment pour la gloire éternelle. Quoique plus discrète la liturgie latine mentionne également, en plus du « souvenir » de l'acte du Christ et de la désignation des dons reçus, la dimension eschatologique. Mentionnons la finale de la prière d'offrande du pain, le *Hanc igitur* (« établissez chacun de nos jours dans votre paix, arrachez-nous à l'éternelle damnation et comptez-nous dans le troupeau de vos élus »), la prière qui accompagne la communion (« que le corps de notre Seigneur Jésus Christ garde ton âme pour la vie éternelle » [28]), le *Quod ore sumpsimus*. Mais c'est surtout dans ses postcommunions qu'elle s'attache à cet aspect du mystère. Ici les témoignages sont innombrables. Citons au hasard :

> Fac nos quaesumus, Domine, accepto pignore salutis aeternae, sic tendere congruenter, ut ad eam pervenire possimus (postcom. vendredi 2e semaine de Carême)
>
> Quaesumus omnipotens Deus, ut illius salutaris capiamus effectum, cuius per haec mysteria pignus accepimus (postcom. mardi 1re semaine de Carême)
>
> Immortalitatis alimoniam consecuti sumus Domine, ut quod ore percepimus, pura mente capiamus (postcom. 21e dim. après la Pentecôte)
>
> Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta quod continent; ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus (Postcom. samedi des Q.T. d'automne)
>
> Fac nos quaesumus Domine divinitatis tuae sempiterna fruitione repleri, quam pretiosi Corporis et Sanguinis tui temporalis perceptio praefigurat (Postcom. Fête Dieu)

---

25. Voir *La Messe et sa Catéchèse*, coll. Lex Orandi, 7, Paris, 1947, pp. 332-333.
26. Voir *Petit paroissien des Eglises orientales*, Harissa, 1941, p. 51.
27. Traduction dans Hamman, *Prières eucharistiques des premiers siècles*, Desclée De Brouwer, 1957, p. 106.
28. La liturgie dominicaine dit plus justement « Corpus Domini Iesu Christi custodiat *te* in vitam aeternam ». Pour l'évolution de cette formule voir Jungmann, *Missarum solemnia*, t. 3, Paris, 1954, pp. 288-325.

Da quaesumus Domine Deus noster, ut sicut tuorum commemoratione Sanctorum temporali gratulamur officio, ita perpetuo laetemur aspectu (Postcom. commun d'un martyr)

Le rite actuel du sacrement de pénitence, s'il est administré dans tout le respect des volontés du rituel, n'est pas lui non plus sans porter cette polyvalence. Ainsi le *Misereatur* que le prêtre doit prononcer et qui demande à Dieu de conduire le pénitent dans la vie éternelle; et surtout la belle prière (si souvent omise...) « Passio Domini nostri Iesu Christi » dont voici la traduction :

Que la Passion de Jésus Christ notre Seigneur, les mérites de la bienheureuse Vierge Marie et de tous les saints, tout le bien que vous avez fait, tous les maux que vous avez endurés, vous servent pour la rémission de vos péchés, l'augmentation en vous de la grâce, et pour vous conduire à la vie éternelle. Amen.

Mais c'est en replongeant tous ces rites dans le rite ancien de la réconciliation des pénitents, que le Pontifical romain conserve encore, que nous retrouverons tout leur sens [29]. On connaît les étapes importantes de cette liturgie antique des pénitents. Chassés solennellement de l'Eglise au début du Carême, les pénitents reviennent le Jeudi Saint se présenter à la porte de l'Eglise pour que l'évêque les réconcilie avec l'église locale, « signe » de la Grande Eglise. Parmi les splendides prières que prononce alors l'évêque retenons celles-ci :

Omnipotens Deus vos absolvat ab omni vinculo peccatorum, ut habeatis vitam aeternam et vivatis (*Pontificale Romanum,* éd. 1878, pp. 380-381).

Hos pro quibus preces tibi fundimus clemens recollige, et tuae Ecclesiae gremio redde, ut nequaquam de eis valeat triumphare hostis, sed tibi reconciliet Filius tibi coaequalis, emundetque eos ab omni facinore, et ad tuae sacratissimae Coenae dapes dignetur admittere. Sicque sua Carne et Sanguine reficiat, ut post huius vitae cursum ad coelestia regna perducat (pp. 381-382).

Tu etiam Domine his famulis placare; tu horum precibus benignus assiste; ut in confessione flebili permanentes, clementiam tuam celeriter exorent, ac sanctis altaribus restituti, spei rursus aeternae, ac caelesti gloriae reformentur p. 384).

Ipse Christus per ministerium meum ab omnibus peccatis vestris, quaecumque aut cogitatione, aut locutione, vel operatione negligenter egistis, vos absolvat sancti sui Sanguinis interventione, qui in remissionem peccatorum effusus est; atque a vinculis peccatorum absolutos perducere dignetur ad regna caelorum (p. 386) [30].

Nous pourrions poursuivre notre enquête pour les autres sacre-

---

29. Sur cette liaison que semble encore souligner le geste de lever la main droite vers le pénitent en prononçant l'Indulgentiam, voir Gy, *Histoire liturgique du sacrement de Pénitence*, dans *M.D.*, 56, 1958, pp. 5-21.

30. Dans les Eglises orientales, l'accent sur la Passion du Christ est net, le lien avec la gloire est plus discret et s'opère par le biais de la réconciliation avec l'Eglise. Voir Mercenier-Paris, *op. cit.*, pp. 351-358. La liturgie dominicaine est ici très explicite.

ments : le mariage [31] dominé par le thème des noces du Christ et de l'Eglise, l'onction des malades [32], l'ordre [33]. Nous aboutirions au même résultat. Nous sommes donc ici en face d'une grande loi de structure du mystère liturgique, loi dont témoignent à la fois l'Ecriture, les Pères et la pratique liturgique elle-même.

Allons même plus loin. Si nous scrutions le mystère de l'Eglise, celui de la grâce, celui de la foi, de nouveau les trois dimensions surgiraient devant nous. L'Eglise nous apparaîtrait comme l'Epouse dont les épousailles avec le Christ, préparées depuis la vocation d'Abraham, ont été célébrées au moment de la Pâque rédemptrice du Christ : mais l'Eglise de la terre est pourtant en un état de tension, elle est unie à son Epoux mais tend de tout son être vers les Noces éternelles où se consommera leur union dans la joie du don total. La grâce est en nous une participation de la grâce du Christ Tête, mort et ressuscité pour nous la donner ; en la possédant nous possédons déjà le don de Dieu, mais en une situation de tension : nous attendons la gloire et la résurrection de notre chair où les biens divins nous seront don-

---

31. Citons le rite espagnol rapporté par Hamman, *op. cit.*, pp. 255-257 : « qu'ils utilisent les biens du temps pour rechercher ceux de l'éternité, Amen. Qu'ils s'attachent aux biens qui passent de manière à ne pas perdre ceux qui éternellement demeurent, Amen. Qu'ils s'aiment en toute vérité et te servent loyalement, qu'ils voient les enfants de leurs enfants et, après une longue vie, accostent au Royaume des Cieux... Que le Seigneur vous accorde les biens qui demeurent, à vos parents longue et heureuse vie, à tous les joies éternelles, Amen. ... Que le jour du Jugement vous trouve comme au jour où vous êtes sortis de la fontaine de votre baptême » (nous n'avons pas pu vérifier la référence à Ferotin, *Liber Ordinum*, pp. 436-440). Dans les Liturgies orientales l'accent mis sur la dimension eschatologique est très net (voir Mercenier-Paris, *op. cit.*, pp. 389-404) de même la mention des fiançailles du Christ et de l'Eglise (*Ibid.*, p. 391). Notre bénédiction nuptiale latine et tous les textes de la Messe de mariage sont eux aussi marqués par ces deux dimensions.

32. Les liturgies orientales sont ici très riches, voir Mercenier-Paris, *op. cit.*, pp. 410-436.

33. Au rit romain la jonction avec le Christ est fermement affirmée, mais aussi l'aspect eschatologique : « qu'au jour du juste et éternel jugement de Dieu, avec une conscience pure, une foi vraie, remplis de l'Esprit Saint, ils ressuscitent par la grâce d'une inviolable charité à l'état d'homme parfait, à la stature du Christ en plénitude » (prière pour l'imposition des vêtements) ; « qu'ils soient les collaborateurs dévoués de notre ministère épiscopal ; que l'éclat de toute sainteté brille en eux, afin qu'au moment où ils rendront un compte exact de la charge qui leur est confiée, ils obtiennent les récompenses du bonheur éternel » (préface consécratoire). Pour les Liturgies orientales voir dans Mercenier-Paris (*op. cit.*, pp. 361-386) des phrases comme celles-ci : « faites qu'au Jour de votre avènement votre serviteur soit parfait pour jouir de la récompense de ceux qui vous ont plu » (p. 364), « qu'il se tienne devant vous sans confusion au jour redoutable du jugement et reçoive la récompense sans déception de votre promesse » (p. 368), « que lui-même aille à la rencontre de notre grand Dieu et Sauveur Jésus Christ votre Fils unique, au Jour de son second avènement, et qu'il reçoive de votre immense bonté la récompense d'une fidèle administration de son ordre » (p. 371) ; « ayant uni les âmes qui lui ont été confiées en cette vie, qu'il se présente sans confusion devant votre tribunal et qu'il reçoive la grande récompense que vous avez préparée pour ceux qui ont souffert pour la prédication de votre Evangile » (p. 381).

nés en plénitude. La foi est en nous connaissance authentique de Dieu, venue du Christ, Prophète par excellence du Père, cependant elle crée en nous, elle aussi, une tension : nous allons vers la vision face à face. Et l'on sait que pour Paul le Salut lui-même nous est donné (à partir de la Mort-Résurrection du Christ) sans que pourtant nous cessions d'attendre le Salut définitif.

Nous pouvons tirer de tout cela une conclusion importante. L'économie chrétienne actuelle est tout entière, en sa structure même, un présent, dépendant de l'événement passé de la Pâque du Christ, en marche vers un achèvement dont elle possède déjà le germe, les « arrhes ». Traduisons autrement : elle est le temps de l'espérance, mais d'une espérance portant sur un objet déjà possédé dans les modalités d'obscurité, de non totale éclosion qui sont les caractéristiques du statut de la foi. Pas de Salut, pas de vie divine, en dehors de la rentrée dans le mystère historique du Christ, dans l'« une fois pour toutes » dont l'efficacité atteint tous les temps et tous les lieux et qui est (dans le dessein du Père) l'unique source de communion aux biens divins : c'est avec lui qu'il faut venir prendre contact pour être touché par la bienveillance divine. Mais ce qu'il cause actuellement en nous n'est pas une réalité achevée, un point d'arrivée appelé à demeurer stable, à nous satisfaire en plénitude. C'est bien plutôt un point de départ en tension vers un terme qui ne se réalisera qu'au dernier jour, lorsque le Christ (d'où tout a jailli) reviendra prendre son Eglise pour l'introduire à jamais dans le bonheur et la joie du Père.

On saisit alors l'importance de cet article de S. Thomas sur les trois dimensions du signe sacramentel. En fidélité totale à la Tradition vivante de l'Eglise il situe vraiment le sacrement en plein cœur du mystère de l'Eglise, en homogénéité parfaite avec celle-ci, qui est la société des croyants, passés dans le Christ. Bien plus il montre que c'est précisément dans ce mystère sacramentel que se réalise de façon concrète ce mystère de l'Eglise, puisque hic et nunc, dans la célébration du rite, le Christ pascal vient se donner aux siens pour mettre en eux le germe d'une vie appelée à éclore dans la Parousie. Nous sommes loin de la vue trop courante qui isole le monde sacramentel de la condition existentielle du chrétien. Et si toutes ces remarques sont justes, concluons en affirmant que dans le sacrement le dynamisme de l'Evangile (« bonne nouvelle concernant le Salut ») vient aujourd'hui toucher le monde pour réaliser en lui le dessein du Père.

II

Pourtant il nous faut pousser plus avant notre réflexion. Car se basant sur les textes mêmes que nous venons de présenter on pourrait aisément en déduire que les significations de Passion et de gloire ne

sont que tangentielles, secondaires, périphériques, que donc le sacrement ne signifie pas « formaliter et expresse » Passion — grâce — gloire, mais qu'il ne désigne formellement que la seule grâce, alors que les deux autres aspects sont implicitement évoqués du fait que toute grâce chrétienne dérive de la Pâque du Seigneur comme de sa cause et tend vers la gloire comme vers sa fin. En effet, dans les témoignages tirés du rituel que nous venons de citer, jamais dans ce que l'on appelle la « forme » du sacrement nous n'avons trouvé mention explicite de la gloire, rarement de la Passion (seule l'Eucharistie la mentionne explicitement). Est-ce que lorsque S. Thomas écrit « sufficit ad rationem sacramenti quod significet perfectionem quae est forma » (III, 60, 3, ad 3) nous devons conclure : seule la signification de grâce est formellement présente dans le sacrement? Le P. Roguet [34] le pense et essaie de le montrer. Commentant cet article il écrit : « évidemment le sacrement signifie premièrement l'effet qu'il produit présentement... Les deux autres significations sont secondaires, dérivées, et relèvent plutôt du symbolisme que de la signification proprement dite [35] », « pour les deux derniers signifiés, les signifiés dérivés, nous préférons parler de symbolisme : parce que ces êtres, n'étant pas vraiment présents au moment où ils sont figurés, ne peuvent mesurer une vraie et actuelle signification; parce que, surtout, la forme ne les exprime pas. Ils ne sont donc pas connus d'une façon objective, déterminée, définie rigoureusement par l'Eglise [36] ». Pour comprendre ces citations il faut savoir que le P. Roguet appelle symbole une signification lâche qu'il oppose à la signification proprement dite qu'il réserve au signe [37]. C'est dire que, selon sa position, seule la signification de grâce est formellement désignée par le rite sacramentel; les deux autres relèvent d'un certain complément secondaire dont il faut « tenir compte pour garder à la notion de sacrement son ampleur [38] », rien de plus.

Avec Jean de S. Thomas [39] que suivent les Salmanticenses [40] nous optons au contraire pour la signification formelle par le sacrement des trois valeurs de Passion, grâce et gloire; tout en maintenant que de ces trois signifiés le principal est la grâce. Jean de S. Thomas écrit :

Dicendum videtur quod licet Christus et gloria se habeant ut causae extrin-

34. Roguet, *Les sacrements*, Somme théologique, Edition de la Revue des Jeunes, Paris, 1951, pp. 205, 321-324.
35. *Ibid.*, p. 205.
36. *Ibid.*, p. 322.
37. *Ibid.*, pp. 314-321.
38. *Ibid.*, p. 205.
39. *Cursus Theol., De sacramentis in genere*, q. 60, disp. 22, art. 3, dub. unicum; éd. Vivès, t. IX, pp. 51-58. Ce texte nous semble être le commentaire le plus profond de cet article de saint Thomas.
40. *Salmant. Cursus Theol.*, t. XVII, tract. 22, disp. 1, dub. 2, par. 1, n°s 32-34; éd. Palme-Albanel, pp. 32-34. Ils suivent presque littéralement, mais en la nuançant, la position de Jean de Saint Thomas.

secae nostrae sanctificationis, intrinsece tamen significantur a nostris sacramentis, non solum intrinsece quasi de integritate aut completive, sed intrinsece essentialiter; non loquendo de essentia sacramenti quasi metaphysice et secundum diversos ordines rerum, sed supposita institutione et ordinatione praesenti Dei... Ratio vero conclusionis est, quia sacramenta non sunt signa sanctificationis nostrae abstracte et pure, seu prout praecise ponitur in nobis effectus sanctitatis quasi physice aut metaphysice consideratus; sed debent esse signa sanctitatis ut moraliter datur, et secundum modum quo datur de facto secundum praesens decretum, quo Deus instituit sanctificare homines, et ideo debent significare gratiam, quae modo est, quae est gratia ut redemptiva, et mediante aliquo Redemptore data. Nam non indiguit homo sacramentis sensibilibus ad sanctificationem suam, nisi quatenus indiguit gratia ut reparante, et supposito peccato, et sic indiguit sacramentis quae significarent reparatorem, seu gratiam per reparatorem dandam... Fuerunt autem homini necessaria sacramenta post peccatum, quando nullus sanctificari poterat nisi per Christi fidem, cuius protestationes sensibiles sunt sacramenta, et ideo institutum est a Deo ut sensibiliter homo protestaretur Salvatorem suum, et per ipsum sanctitatem consequeretur, ut docet S. Thomas quaest. 61, art. 2.

Igitur sacramenta, secundum quod data sunt homini, non solum ut indigenti gratia, sed reparatione et reparatore, magis et essentialius (si dici potest) significant Salvatorem quam Salutem... sacramenta expresse significant Salvatorem quia significant gratiam dandam per Salvatorem et non aliter...

Ad confirmationem argumenti respondetur quod signum rei sacrae sanctificantis nos, debet intelligi quod sit sanctificantis nos, eo modo quo Deus instituit ex vi decreti, et ordinis praesentis, et non aliter. Cum enim sit signum practicum, non debet significare sanctitatem nisi eo modo quo danda est ex vi praesentis decreti. Unde oportet quod expresse et formaliter significet gratiam ut dandam per Salvatorem; et consequenter expresse Salvatorem significet ex vi essentiae significationis sacramentalis. Nam sicut sanctificatio nostra essentialiter, supposito decreto divino, petit dari per Christum, sic sacramenta, supposito decreto, petunt significare sanctificationem dandam per Christum (*Cursus Theol.*, q. 60, disp. 22, art. 3, dub. unicum, n. 27-34; éd. Vivès, t. IX, pp. 55-57).

Il faut lire tout le commentaire de Jean de Saint Thomas sur cet article dans la lumière de sa position sur la nature de la grâce sacramentelle. On y retrouve, mais explicitée, ce qui nous semble être l'authentique pensée de S. Thomas sur le mystère des « sacrements de la foi ».

Jean de Saint Thomas argumente ici de la nature formelle de la grâce sacramentelle, grâce telle que « concrétisée » dans l'Economie actuelle qui est une Economie de Salut, mais d'un Salut acquis par le Christ et consistant dans le don de la vie éternelle. Aussi, si le sacrement signifie la grâce chrétienne, ne peut-il pas « formaliter et expresse » ne pas signifier une grâce donnée par le Christ pascal et germe de gloire. Un texte résume fort bien cette position :

In sanctificatione nostra ut modo fit et per sacramenta datur, impossibile est praescindere quod ea significetur ut gratia Redemptoris, et non ut data aut danda per Christum, cum per sacramenta non descendat nisi ut sunt virtutes Christi, aut illis adiungebatur fides Christi; et praesertim nostra quae cum sint instrumenta Christi, magis intime causam principalem quam effectum

respiciunt. Gloria etiam seu vita aeterna significari debet ex ipsis, non solum quia ad hunc finem instituta sunt sacramenta ut per ea acquiramus vitam aeternam (finis enim propter quem instituuntur signa distingui debet a re significata) sed quia est etiam res significata a sacramentis, quia significant gratiam non solum ut imperfecta est, sed ut consummata : Gratia enim Dei, vita aeterna ut dicit Apostolus, unde si significarent gratiam et non vitam aeternam, diminute se haberent ad significandam sanctificationem nostram perfectam et consummatam (*Ibid.*, n. 10, p. 51).

Nous pensons pouvoir parvenir à la même solution par une autre voie, tenant davantage compte du donné liturgique et de l'unité du dessein de Dieu.

La grosse objection que les partisans de la signification formelle unique du sacrement soulèvent est la suivante : la « forme sacramentelle » qui parfait la signification du rite, lui apporte son ultime actualité, ne dit normalement rien des deux autres significations ; c'est dire que le signe en son entier ne porte pas ces valeurs. Personnellement nous irions même plus loin qu'eux : dans certains cas, et particulièrement dans le baptême, il nous semble que la « forme » ne dit même pas « expresse » qu'il s'agit de telle grâce. En effet, si le fidèle qui entend prononcer la formule « je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit » sait qu'il va recevoir la grâce, est-ce à partir de la signification même du mot « baptiser », ou n'est-ce pas plutôt à cause de tout le contexte liturgique ? Le mot « *baptizein* » dit « plonger », « enfoncer dans l'eau ». La désignation de la grâce est certainement ici moins claire que dans le cas de la Pénitence : « je t'absous de tes péchés ».

Cette objection ne porte guère parce qu'elle s'appuie sur une mauvaise conception du signe sacramentel. Ce n'est pas la « forma » seule qui constitue le sacrement. Méfions-nous d'un durcissement de l'hylémorphisme sacramentel qui nous amènerait à ne considérer la « materia » que comme une pure puissance dénuée d'actualité propre, et à transférer sur la « forma » toute la signification. Telle n'est certes pas la position de S. Thomas. Pour lui le couple « materia-forma » qu'il introduit fort discrètement et avec force nuances, n'est pas totalement extérieur au binôme augustinien « res et verba ». Il conserve quelque chose de sa souplesse. Il s'agit de deux réalités signifiantes se précisant l'une l'autre pour aboutir à un signe unique dans lequel toutes deux garderont leur structure propre. Pour S. Thomas, comme pour S. Augustin, le rôle essentiel de la forme nous paraît être, tout en achevant la signification, de projeter tout le symbolisme naturel du signe complexe ainsi formé dans le domaine de la foi. Il s'agit de « verba fidei », de paroles qui signifient que tout le rite, matière aussi bien que forme, doit dorénavant se lire (puisqu'il s'agit d'un signe) dans la lumière de la foi. Aussi S. Thomas dira-t-il que le sacrement « per rem visibilem corpus tangit, et per verbum ab anima creditur »

(III, 60, 6). Signe de la foi de l'Eglise, tel est le sacrement. Et cela parce que la « forma sacramentalis » a opéré la jonction avec la Parole révélatrice de Dieu, dans son Eglise. Sans cette « forma », le rite matériel, avec toute sa richesse symbolique, se prêtait à une multitude d'évocations (le bain d'eau pouvait signifier un simple lavage, un moyen de délassement, une noyade, une ablution rituelle dans les eaux du Gange, une purification spirituelle) ; la « parole de foi » signale que cette polyvalence est, dans l'acte alors en cours, réduite à une seule ligne, la ligne proprement chrétienne.

Or, cette « materia » ainsi projetée par les « verba » dans le domaine de la foi, trouve du fait même le sens que Dieu lui a donné dans la *Heilsgeschichte*. Si bien qu'ainsi « informée » elle n'évoque plus simplement un symbolisme naturel mais, sur la base de celui-ci, une signification surnaturelle. Expliquons-nous. Le signe ainsi composé de « res et verba », « materia et forma » est un signe conventionnel, non un signe naturel. Et l'auteur de cette « convention », l'« institutor » est Dieu lui-même, mais Dieu en tant que mêlé à l'Histoire du Salut. Or nous savons qu'il conduit cette Histoire avec une sagesse et une pédagogie marquées par la loi non de la brisure mais de l'unité dans le dépassement. Entre les deux Alliances il n'y a pas rupture, mais lente préparation, achèvement par éclosion de virtualités que les étapes antérieures annonçaient et amorçaient déjà. Ne bornons pas ce processus au seul fait de l'attente du Messie. En liaison indissociable avec cette attente, le mystère de l'Eglise, Peuple de Dieu, s'ébauche dans la réalité du *Qahal Yahvé* en marche vers le Christ. Et à l'intérieur de ce mystère du Peuple les sacrements, eux aussi indissociables de l'Eglise, trouvent leur point de départ et leurs premières ébauches. Nous avons souligné plus haut que le Christ instituait son Eucharistie, sacrement par excellence et cœur vivant de son Eglise, au sein d'un repas pascal dont il « accomplissait » ainsi le rite, amenant à son point d'arrivée cette institution sainte. De même il institue son baptême sur la base du baptême de Jean. Et comment comprendre l'Eucharistie chrétienne sans cet enracinement dans le rituel juif ?

Là nous paraît résider le secret d'une authentique compréhension de toute la profondeur théologique du sacrement, en particulier de la triple dimension qui le situe en plein centre de l'Histoire du Salut. Nous ne croyons pas, disions-nous plus haut, que les seules paroles « je te baptise au nom du Père et du Fils et de l'Esprit Saint » suffisent en soi pour dire que là s'opère une purification spirituelle par rentrée dans le mystère du Christ Sauveur ; à plus forte raison pour indiquer qu'il y a là évocation de la Passion de ce Sauveur et de la gloire eschatologique. Qu'on n'insiste pas sur la finale « au nom du Père... » : si Paul dit de manger et de boire pour la gloire de Dieu, pourquoi ne pas simplement laver cet enfant pour la gloire de Dieu ? Le seul moyen de déceler en profondeur la signification voulue par

Dieu (l'« institutor ») c'est de retourner à l'histoire biblique de l'« elementum » employé. Dans la Bible, le Dieu qui mène l'Histoire selon un plan unique a — soit dans les « mirabilia » historiques, soit dans la prédication des prophètes, soit dans la réflexion spontanée du Peuple sur certains faits de son histoire — chargé certains éléments d'un nouveau symbolisme. Le plus souvent ces éléments avaient déjà de profonds enracinements dans la psychologie religieuse humaine. Mais Dieu les a liés à l'Histoire du Salut, les entraînant avec elle, les chargeant d'exprimer de façon simple et poétique le grand dessein qu'il avait sur le monde. Et ainsi il les a rendus porteurs des grandes harmoniques qui dominent toute cette Histoire, qui se retrouvent à toutes ses étapes et en sont comme la trame : Pâque du Messie attendu comme le libérateur et le sauveur, Pâque eschatologique de tout le Peuple dans les biens définitifs de la Promesse. Qu'on pense au thème de l'eau dans l'Ecriture : eau de la création du monde et de la création du Peuple Saint à travers la Mer Rouge, eau de la purification, eau des temps eschatologiques annoncée par Ezéchiel; et le Christ lui-même prend soin de prolonger ce symbolisme « surnaturel » : ce sera l'eau de la renaissance spirituelle, l'eau vive « jaillissant en vie éternelle », l'eau dans laquelle l'aveugle-né retrouvera la vue, l'eau enfin qui coulera de son côté transpercé et à laquelle les hommes pourront s'abreuver pour vivre. Qu'on songe encore au thème des épousailles désignant l'union de Yahvé et de son Peuple amorcée dans l'Alliance mais devant se consommer « dans les derniers temps » : le Nouveau Testament fera le lien avec le Christ Sauveur de son Eglise et le mystère des noces éternelles attendues pour le dernier jour. Ou encore au thème du repas que la tradition biblique charge lui aussi d'une dimension eschatologique que le Christ lui-même reprend soit dans son enseignement parabolique, soit dans son dernier repas avec ses disciples. Qu'on pense à l'Onction et à toute son orchestration messianique, au grand thème de la pénitence.

Ce sont ces éléments là — ainsi chargés de la valeur spirituelle dont Dieu (l'« institutor sacramentorum ») les a dotés, ainsi assumés par la Parole Dieu tout au long de la Révélation — que le Christ, et l'Eglise après lui, choisissent comme « materia » dans le sacrement. Si bien que dans le rite de l'Eglise, de par cet élément symbolique, c'est toute l'Histoire du Salut, en son orientation même vers le Christ et la gloire eschatologique qu'il donne au monde, qui est évoquée. On le voit, la matière du baptême chrétien ce n'est pas simplement l'eau en son symbolisme naturel de source de vie et de moyen de purification; c'est l'eau en tant que marquée par toute la *Heilsgeschichte* d'une dimension messianique et eschatologique. Il suffit d'ailleurs de lire attentivement les textes bibliques de la nuit pascale, le texte de l'épiclèse consécratoire de l'eau baptismale, les catéchèses des Pères (en particulier Tertullien en son *De Baptismo*, Ambroise en son *De sacramen-*

tis, Hilaire en son *De Mysteriis*) pour s'en convaincre aisément. La « parole de foi », la « forma », en précisant qu'il s'agissait d'un emploi chrétien de l'eau et de son symbolisme, a suffi pour que le rite accompli avec cet « elementum » soit projeté dans le climat de la Révélation, retrouvant ainsi toutes les valeurs de signification dont Dieu l'a chargée en son dessein unique de Salut. Si bien que l'emploi de cet élément en tel contexte liturgique évoque pour le fidèle nourri de l'Ecriture (ou qui devrait l'être...), spontanément tout cela, en vertu de la signification conventionnelle attachée par l'Histoire du Salut (guidée par Dieu) à cet élément. Le sacrement devient alors vraiment « signe de la foi » ou — pour employer la définition explicite que nous donnions plus haut — « signe pratique du fait que hic et nunc le dessein divin de Salut, réalisé dans la Passion du Christ, vient toucher tel fidèle pour, en lui donnant la grâce, le conduire au partage plénier des biens divins ». C'est tout le dessein de Salut, mieux toute l'Histoire du Salut qui en cet instant précis vient toucher le fidèle pour le conduire au but que Dieu lui a assigné. En lui se réalise pleinement ce pour quoi Dieu a fait son Peuple trouver la vie à travers la Mer Rouge, le don de l'eau eschatologique de la source d'eau vive, et cela parce que tout converge vers le Christ en son mystère pascal. Et ce que nous avons dit du signe sacramentel de l'eau vaut aussi des autres signes, de celui du repas, de celui de l'onction, de celui des noces, de celui de la Pénitence. C'est donc à notre avis dans l'histoire révélée du symbole (et non pas uniquement en son application actuelle dans le geste sacramentel) que l'on peut aisément découvrir sa triple signification : pascale, actuelle (ce qu'il opère dans le sujet), eschatologique. Cela apparaît encore plus nettement si l'on se souvient que le sacrement n'est pas d'abord une « chose-signe », mais, à travers le symbolisme d'une « chose », l'expression d'un désir salvifique de Dieu concernant tel individu déterminé. Dieu a comme imprégné l'« élément » de sa propre volonté. Et, par l'intermédiaire de l'Eglise agissant par son ministre, épousant les lois normales de la psychologie humaine, il s'en sert pour dorénavant parler à cet individu, s'adresser à lui, susciter l'adhésion qui lui permettra de l'entraîner dans la geste rédemptrice du Christ que toute l'Histoire du Salut préparait.

S. Thomas semble considérer plutôt le problème dans la ligne que Jean de Saint Thomas a si bien explicitée. Mais ce que nous venons de dire ne lui est certes pas étranger. Il suffit de parcourir ses commentaires scripturaires pour le constater. Il connaît la typologie de l'eau par exemple : « hoc mysterium in prima rerum productione signatum est, Gen. 1, quando Spiritus Domini ferebatur super aquas » (*Super Ioannem,* Cap. 3, lect. 1, éd. Cai, n. 443) ; « mittit eum ad piscinam quae vocatur Siloe ut levetur et illuminetur, idest baptizetur et in baptismo plenam illuminationem recipiat. Unde secundum Dionysium baptismus dicitur illuminatio ; Ez. 36, 25 : Effundam super vos

aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris. Et ideo signanter hoc Evangelium legitur illo die in quadragesima quo incipit fieri scrutinium baptizandorum in sabbato sancto » (*Ibid.*, Cap. 9, lect. 1, n. 1311) ; « hoc factum est (apertio cordis) ad ostendendum quod per passionem Christi plenam ablutionem consequimur, a peccatis scilicet et maculis. A peccatis quidem per sanguinem qui est pretium redemptionis... A maculis vero per aquam quae est lavacrum nostrae regenerationis. Ez. 36, 25 : Effundam super vos aquam mundam et mundabimini ab omnibus inquinamentis vestris ; Zach. 13, 1 : Erit fons patens Domui David et habitatoribus Jerusalem in ablutionem peccatoris et menstruatae. Et ideo haec duo specialiter pertinent ad duo sacramenta : aqua ad sacramentum baptismi, ad eucharistiam sanguis » (*Ibid.*, cap. 19, lect. 5, n. 2458). D'ailleurs nous savons, par sa *Catena Aurea,* qu'il connaît les textes majeurs des Pères concernant ce point.

Nous donnons donc à la « materia », à l'« elementum » un rôle de premier plan dans la signification sacramentelle. Mais cela sans pourtant ôter à la « forma », aux « verba », leur rôle d'ultime principe de précision et d'actualisation. Car c'est grâce aux « verba » que le symbolisme naturel de base plonge dans le champ de la foi et prend par là cette valeur nouvelle, proprement chrétienne, rejoignant le dessein de Dieu dans la Révélation. Sans ces « verba » il demeurerait purement naturel, étranger à la symbolique proprement révélée. Aussi est-ce en définitive la « forma » qui donne au signe sacramentel son ultime détermination.

L'insistance que nous mettons sur le rôle de la « materia » s'appuie avant tout sur le fait que le sacrement n'est pas un pur signe-signal destiné simplement à faire connaître une volonté, mais un signe-symbole riche de tout un pouvoir d'évocation. La parole est plus précise, plus nette, capable de canaliser en une seule direction les diverses potentialités du symbolisme ; très proche de l'esprit elle atteint au maximum de dépouillement sensible. Le geste matériel, lui, surtout lorsqu'il s'agrippe à un élément lui-même riche de pouvoir d'évocation, gagne en contenu de suggestion, de poésie, de sensibilité « parlante », ce qu'il perd en précision. Et si le symbole se caractérise surtout par une certaine capacité d'évocation, irréductible de soi à une expression proprement conceptuelle, on comprend que dans un signe complexe où paroles et gestes sensibles se précisent l'un l'autre la valeur symbolique soit surtout à prendre du côté de ces derniers. Mais pourquoi, dira-t-on, vouloir donner au signe sacramentel cette valeur symbolique ? Tout simplement parce que le sacrement est en sa structure même un signe de la foi. Non pas uniquement le signal d'une volonté divine voulant s'exercer mais aussi révélation du dessein précis de Dieu [41].

41. Sur la liaison entre le sacrement et la foi objective de l'Eglise voir **Gaillard**, ***Les sacrements de la foi***, **dans *Rev. Thomiste*, 1959, pp. 5-31, 270-309.**

Or n'existe-t-il pas une certaine homogénéité dans la pédagogie divine relative à la révélation de ses desseins? Si nous regardons l'Ecriture, l'Ancien Testament, les paraboles du Christ, l'enseignement des Apôtres, nous découvrons que Dieu ne se révèle pas, normalement, dans la clarté cinglante d'une idée, dans la précision incisive d'un concept; il le fait par le biais du sensible, de la parabole, du symbole. Tout simplement parce que dans sa sagesse il respecte la nature humaine qui n'est pas celle d'un pur esprit mais d'un esprit dans le sensible : il existe un rôle précis du symbole sensible dans le mystère de la connaissance humaine, peut-être trop mis à l'écart par la psychologie scolastique, et c'est sur cette base que S. Thomas lui-même établira la nécessité de convenance du régime sacramentel (III, 60, 4; 61, 1). Bref, dans le signe sacramentel qui est, de par sa situation dans le déroulement de l'Economie du Salut, signe de la foi objective, révélation du dessein précis de Dieu, les « verba fidei », tout en précisant (et cela surtout par mode de restriction du champ symbolique) la signification du geste sensible, ont surtout pour rôle (et ce rôle est capital) de le projeter dans le plan de la foi, le reliant ainsi à l'Histoire du Salut; tandis que l'« elementum » et le geste sensible déploient de par leur symbolisme le contenu de vérité, de « révélation », dont Dieu puis le Christ les ont chargés au cours de cette Histoire dont le point d'aboutissement est aujourd'hui dans l'Eglise.

Toutefois nous sommes loin de cantonner à la seule « materia » la signification des trois dimensions de Passion, grâce et gloire. Dans les textes du rituel que nous avons rapportés plus haut nous avons relevé les nombreuses allusions verbales qui y étaient faites. Et si la forme au sens strict n'inclut pas le plus souvent (nous venons de le voir) ces valeurs, la forme au sens large les inclut. Ici encore il nous faut nous expliquer et réagir contre un certain durcissement trop canoniste du signe sacramentel. En effet l'intérêt trop exclusif porté à la validité du sacrement, la recherche anxieuse du minimum requis pour que la célébration soit valide et n'ait pas à être reprise, ont trop souvent contribué à mettre dans l'ombre la valeur de vérité, essentielle au signe sacramentel. On en arrive alors à ne considérer comme strictement sacrement que la formule précise requise à la validité et le geste précis. Le reste tombe dans l'accessoire. Et quand les partisans de l'unique signification de grâce nous objectent que la forme des sacrements ne dit rien de la Passion et de la gloire, donc que celles-ci ne sont pas essentiellement intégrées au signe sacramentel, n'est-ce pas dans ce travers qu'ils tombent? Or il nous semble que pareille vue est par trop caricaturale pour être juste. Si seule une certaine formule et un certain geste sont requis pour que le sacrement existe *simpliciter*, le sacrement tel que l'Eglise le vit ne peut pas être réduit à ce strict minimum. Certes, lorsque l'Eglise en ses documents officiels et saint Thomas parlent de « forma sacramentalis » et de « materia sacramen-

talis » c'est cette formule essentielle, cette matière précise sans lesquelles le sacrement n'existerait pas, qu'ils désignent. Mais ne soyons pas dupes de cette façon de parler. D'ailleurs Pie XII dans *Sacramentum Ordinis* a nettement distingué entre la « forma » comme telle et les « verba essentialia » en écrivant : « in ordinatione presbyterali materia est Episcopi prima manuum impositio quae silentio fit... Forma constat verbis Praefationis quorum haec sunt essentialia, ideoque ad valorem requisita, etc. » (Denz., n. 3001). Toute la célébration est le sacrement, voire les célébrations antérieures sur la matière. Le baptême par exemple ne se réduit pas à la simple ablution accompagnée des paroles prescrites ; tous les rites qui précèdent et suivent sont eux aussi le baptême. La Messe ne se réduit pas aux seules paroles consécratoires, elle est dans toute la synaxe [42]. L'ordination sacerdotale ne se réduit pas à la seule imposition des mains et à la Préface, le reste n'étant qu'un pur décor ; les rites qui en quelque sorte déploient ce qui est donné en cet instant lui appartiennent également, à un tel point que longtemps on s'est interrogé sur le fait de savoir si l'essentiel du sacrement n'existait pas précisément en eux. Car tout cela relève du signe et de la vérité, manifestant le dessein précis de Dieu en son Eglise sur tel fidèle. Qu'on nous comprenne bien. Nous n'entendons pas affirmer que tous ces rites sont les rites essentiels du sacrement, que sans eux celui-ci ne saurait exister. Avec la coutume de l'Eglise nous tenons que seuls un geste et une formule sont requis et suffisent pour qu'il y ait sacrement authentique. Mais nous croyons aussi que ces autres gestes et ces autres paroles ne sont pas extérieurs au sacrement si, avec S. Thomas, on définit celui-ci comme un signe et un signe de la foi. Eux aussi sont, à leur façon et dans le rayonnement de la matière et de la forme essentielles qu'ils explicitent, matière et forme. Il y a donc analogie au sein même du signe sacramentel à ce plan. Un exemple nous éclairera : il suffit qu'il y ait une âme humaine et un embryon de corps organisé pour que l'on reconnaisse là un homme authentique, du fait que l'essentiel est réalisé ; mais on ne peut pas de là conclure que les membres, les facultés de l'homme à terme et normalement constitué n'intègrent pas également l'homme parfait... Les éléments secondaires (non essentiels) du sacrement ne faisant qu'épanouir au plan de la signification la richesse de la forme et de la matière essentielles, il s'en suit qu'on ne peut parvenir à une authentique et complète compréhension de ces éléments essentiels eux-mêmes qu'à partir de tout l'ample contexte de la célébration. Nous ne croyons pas en effet que l'on puisse saisir en profondeur le sens du baptême si on ne relie pas la cérémonie à la consécration de l'eau baptismale dans la nuit de la Résurrection, si

42. Ceci a été très bien mis en lumière par Roguet, *Toute la messe proclame la Parole de Dieu,* dans *Parole de Dieu et Liturgie,* coll. Lex Orandi, 25, Paris, 1958, pp. 127-153, surtout les pp. 129-135. Cependant nous nuancerions davantage certaines affirmations.

on ne comprend pas le sens de l'entrée dans l'Eglise, du don du vêtement blanc, du don du cierge allumé au cierge pascal. Certes sans cela on comprend qu'il s'agit d'une purification et d'une renaissance à la suite du Christ pascal (à cause surtout du « symbolisme révélé » de la matière) mais l'intelligence croyante n'a pas appris du rite tout ce que Dieu et l'Eglise voulaient qu'elle en apprenne dans sa foi.

Dans une pareille vue il est aisé d'affirmer, à partir des documents patristiques et liturgiques rapportés plus haut, que tout le sacrement, la forme aussi bien que la matière, porte en lui les trois dimensions qui nous intéressent en cette étude. Nous avons, en effet, relevé comment et le rite matériel et certaines formules accompagnant les rites secondaires portent en eux d'amples allusions et à la Passion du Christ, et à la grâce donnée, et à la gloire. Le rite sacramentel n'est pas un amalgame de signes, il est un signe unique mais déployé en un certain laps de temps, en certaines étapes dont chacune a précisément pour but de mettre en relief un des aspects du tout. Et ce que l'une de ces parties explicite doit être rapporté à l'ensemble. Nous pouvons donc conclure que le sacrement en sa structure même de signe porte en lui référence formelle et explicite aux trois dimensions de l'Histoire du Salut : à l'« une fois pour toutes » passé de la Pâque du Seigneur, au don actuel de la bienveillance du Père passant par ce « une fois pour toutes », à la gloire finale où le fruit de ce « une fois pour toutes » éclatera à la face du monde en toute sa plénitude pour la gloire du Père et la joie éternelle des élus.

Si ce que nous venons d'expliciter est juste, on saisit le vrai sens de cet article trois de la question soixante, dont nous avons dit plus haut l'importance pour tout l'équilibre du traité et surtout pour sa situation à l'intérieur du Mystère du Salut. Le sacrement s'intègre alors parfaitement dans le déroulement du dessein de Dieu, sans faire concurrence à l'événement unique de la Passion du Seigneur, source unique de vie et de rédemption, et en épousant la finalité de celui-ci.

Ajoutons en terminant que la triple dimension se retrouve également sous l'angle cultuel et ascendant du rite sacramentel. L'acte cultuel de l'Eglise, et en elle du chrétien recevant le sacrement, fait « mémoire » de l'acte cultuel du Christ lui-même, mais en y intégrant celui de la communauté présente; et il est déjà annonce de la Liturgie céleste. Enfin, il nous semble que c'est dans la ligne que nous avons approfondie ici que peut se trouver la solution du délicat problème de la causalité du sacrement, dominé par l'axiome « efficiunt quod figurant ». Nous pensons pouvoir le montrer en une autre étude.

Ottawa 4, Ont. (Canada) Fr. J. M. R. TILLARD, O.P.
Monastère des Dominicains
96 Ave. Empress.