NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

115 N° 4 1993

La célébration du mystère chrétien. Le *Catéchisme de l'Église Catholique*

Pierre GERVAIS (s.j.)

p. 496 - 515

https://www.nrt.be/es/articulos/la-celebration-du-mystere-chretien-le-catechisme-de-l-eglise-catholique-179

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La célébration du mystère chrétien

LE CATÉCHISME DE L'ÉGLISE CATHOLIQUE

Un texte de maturité

La deuxième partie du *Catéchisme de l'Église Catholique* a pour titre : *La célébration du mystère chrétien*. Elle a trait à l'organisme sacramentel de l'Église. En la comparant avec la Constitution *Sacrosanctum Concilium* de Vatican II sur la liturgie, on mesure le chemin parcouru par le renouveau liturgique au cours des trente dernières années.

En effet, au regard du *Catéchisme, Sacrosanctum Concilium* fait figure de texte de transition. Le document annonce les grands textes conciliaires sur la Révélation et sur l'Église, sans bénéficier de leur apport doctrinal. Il trace la voie de la réforme liturgique, tout en demeurant encore ancré dans le passé. Le *Catéchisme* marque de ce point de vue un moment de maturité. Il recueille le fruit d'un immense travail de réflexion suscité dans les années de l'après-concile par la révision des rituels liturgiques et par leur mise en œuvre. Il table donc sur un acquis. Or cet acquis, il ne se contente pas de l'inventorier et de l'ordonner. Il le ressaisit dans une perspective résolument biblique, que vient enrichir l'apport des traditions liturgiques des Églises d'Orient. Ainsi, malgré des limites certaines, fait-il œuvre novatrice. Ses pages pourraient s'avérer la charte des renouveaux liturgiques des années à venir.

Certaines d'entre elles sont d'ailleurs parmi les plus belles du *Catéchisme*. On y vérifie la justesse de l'adage selon lequel « la loi de la prière » est « la loi de la foi » (cf. 1124). Non seulement en ce que la prière de l'Église exprime la règle de la foi. Mais surtout en ce que la prière liturgique est le lieu par excellence où la confession de foi se déploie dans sa beauté, son ampleur, sa force persuasive et sa cohérence dogmatique et spirituelle. De ce point de vue, on se méprendrait à isoler cette partie de l'ensemble du *Catéchisme*. Y vient à l'expression ce qui par ailleurs donne son souffle à l'ensemble, tout particulièrement dans les parties qui ont trait à « la profession de la foi » et à « la prière chrétienne », tant il est vrai que le Credo et le Pater sont des éléments constitutifs de la célébration liturgique. Les **Pères du Synode des évêques de 1985 avaient souhaité un catéchisme**

qui soit à la fois « biblique et liturgique » dans sa présentation[1]. Les chapitres sur la célébration du mystère chrétien permettent d'apprécier jusqu'à quel point ce vœu a été exaucé.

Trois traits majeurs

Trois traits donnent sa physionomie propre à ce petit traité sur la liturgie chrétienne.

En premier lieu, le *Catéchisme* surmonte une dichotomie encore latente dans *Sacrosanctum Concilium* entre vie liturgique et vie chrétienne. Certes «la liturgie n'épuise pas tout l'agir ecclésial». Le Catéchisme le redit à la suite de la Constitution conciliaire (1072; SC 9; cf. 12-15). Elle ne se réduit pas pour autant au seul domaine du cultuel. Elle assume et anime la totalité de la vie chrétienne. Le *Catéchisme* exprime cet élargissement du champ de la perception en se référant à la triple fonction du Christ. La liturgie unit au sacerdoce du Christ; en cela elle est un acte de culte. Mais cet acte inclut la double composante prophétique et royale du sacerdoce du Christ. C'est pourquoi la liturgie implique aussi bien «l'annonce de l'Évangile» que «le service de la charité». Elle est à la fois «service de Dieu et des hommes» (1070). Bref, elle situe au cœur du mystère de l'Église dans son double rapport à Dieu et au monde. Toute la vie chrétienne y vient à l'expression, sa dimension personnelle aussi bien que communautaire.

À ce premier trait s'en ajoute un second. *Sacrosanctum Concilium* centre le regard sur la relation du Christ à son Église. Le *Catéchisme*, quant à lui, embrasse d'emblée la totalité de l'histoire du salut et y précise ce « temps » que fonde la célébration liturgique. Il pense spontanément en terme d'« économie ». Il y a un temps propre à l'Église. Celui-ci se distingue des économies antérieures en ce qu'il est de l'ordre du signe. L'économie « sacramentelle » qui en découle est la « manière nouvelle, propre à ce temps nouveau » (1076), selon laquelle le Christ agit et vit désormais dans son Église et avec elle. Ainsi se trouve marquée la condition historique de l'Église, dont la liturgie se distingue de la liturgie éternelle précisément en ce que cette dernière se célèbre « au-delà des signes » (1136). Ainsi se trouve surtout affirmé l'enracinement historique de l'Église. Elle naît de ces « hauts faits sauveurs » où Dieu a fait alliance avec son Peuple, et qui culminent dans la mort et la Résurrection du Christ. Elle se reçoit toujours à nouveau de ces événements qu'elle actualise dans sa vie, hâtant de ce fait l'histoire vers son terme. Ici s'affirme la perspective proprement biblique du texte. L'œuvre du Christ s'y détache sur

1. Cf. *Fidei depositum*, *CEC*, p. 6.

l'arrière-fond du « dessein bienveillant » du Père, dont témoignent à la fois la création et les grands événements sauveurs de l'Ancien Testament. Elle s'authentifie en ce temps qui est le nôtre, celui de la « dispensation du Mystère », par la puissance de l'Esprit.

Ce qui conduit à un troisième trait : l'intelligence proprement chrétienne que développe la célébration liturgique. La liturgie est le « lieu privilégié de la catéchèse du Peuple de Dieu ». Ici encore le *Catéchisme* va bien au-delà de *Sacrosanctum Concilium*. La Constitution reconnaissait la valeur didactique de la liturgie. Elle y voyait une source précieuse d'enseignements. Ce faisant, elle ne rendait pas compte de la force expressive propre à l'action liturgique. Elle demeurait comme extérieure à la rationalité chrétienne qui s'y déploie. Le *Catéchisme* parle de l'intérieur de l'action liturgique elle-même. La liturgie instruit sur le mystère en y rendant présent. Elle introduit à son propre mode de compréhension de l'existence chrétienne, en déployant au regard la vie qu'elle donne. Elle est de ce fait catéchèse en acte. Sous-jacente à cette affirmation, il y a la réflexion des dernières décennies sur la nature du signe et sa fonction de signification. Il y a aussi l'acquis de la Constitution *Dei Verbum* sur la Révélation. Ce n'est pas en parlant sur le signe mais en se laissant affecter, enseigner par lui que l'on accède à la réalité signifiée. Or le signe sacramentel met en présence de réalités inscrites dans une histoire où Dieu se rend présent à l'homme en Jésus-Christ.

Ainsi la liturgie est-elle « mystagogie », selon la belle expression que le *Catéchisme* reprend aux Pères de l'Église. Elle procède « du visible à l'invisible, du signifiant au signifié, des 'sacrements' aux 'mystères' ». Le mot « mystagogie » est ici particulièrement suggestif. Il dit non seulement un terme, mais le mouvement qui y conduit. Il y a le chemin qui va de l'extérieur vers l'intérieur, de la non-foi à la foi, ou encore du vécu à sa pleine manifestation dans le Christ. Telle est l'approche que privilégie la catéchèse dans un monde éclaté et sécularisé. Mais il y a aussi le chemin intérieur à la foi et qui, en éclairant et en intégrant le vécu, fait grandir toujours plus dans l'intelligence croyante du mystère chrétien. Le *Catéchisme* le rappelle : la foi a aussi sa propre logique générative. Celle-ci est à l'œuvre dans la célébration du mystère chrétien. Elle engendre à ce qu'elle proclame. Elle ouvre toujours à nouveau, et selon son mode propre, à la réalité célébrée, en faisant entrer dans l'histoire où le mystère signifié se donne à connaître.

Nous sommes ici devant les concepts-clés qui commandent l'exposition du *Catéchisme*. D'une part, de par sa structure sacramen-

telle, l'Église ne se comprend qu'en référence aux événements sauveurs où elle s'origine. Il y a donc priorité des réalités dont elle se reçoit sur la manière dont elle-même les actualise dans sa liturgie. D'autre part, l'Église n'accède à ces mêmes réalités qu'en les célébrant, et donc en suivant le chemin du rite à son effet de grâce, c'est-à-dire en empruntant la voie de la mystagogie liturgique.

D'où les deux mouvements qui s'entrecroisent dans les deux grandes sections du développement. La première section a pour titre : « L'économie sacramentelle ». Elle va du signifié au signifiant ; elle part du « mystère » pour s'ouvrir à sa « célébration ». C'est la partie la plus neuve, la plus riche du *Catéchisme*. La seconde section traite tour à tour de chacun des sept sacrements. Elle procède en sens inverse. Elle emprunte le chemin qui va de la « célébration » au « mystère » ; elle part du rite sacramentel pour rejoindre son effet de grâce dans le croyant. Elle fait le point sur la théologie des sept sacrements à l'heure actuelle. Elle est aussi plus inégale. Nous parcourrons rapidement chacune des sections, en en relevant les apports et les limites.

I. - L'économie sacramentelle

L'œuvre du Christ

Sacrosanctum Concilium a remis en valeur le lien intime entre la célébration liturgique et le mystère pascal. En produisant un effet de grâce, les sacrements configurent au Christ dans son mystère de mort et de résurrection. L'Église tout entière naît « du côté du Christ endormi sur la croix » (1066 ; cf. *SC* 5) ; en chaque célébration, le Christ se rend présent et poursuit en elle son œuvre de salut. On a peine à mesurer l'impact de ces affirmations au moment du Concile. Le mouvement liturgique préconciliaire y trouvait sa consécration, et la réforme liturgique, son fondement doctrinal. Le *Catéchisme* reprend à son compte cette doctrine : l'économie sacramentelle « consiste en la communication (ou 'dispensation') des fruits du mystère Pascal du Christ » (1076). Et pour caractériser l'œuvre du Christ dans la liturgie, il ne sait que reprendre in extenso le développement doctrinal de la Constitution conciliaire (1084-1090)[2] : dans la litur-

2. Le *Catéchisme* n'en ajoute pas moins un paragraphe qui démontre bien son souci de s'exprimer dans des catégories bibliques. L'accent y est mis sur le caractère *événementiel* du mystère pascal. Le mystère pascal est « un événement réel, advenu dans notre histoire ». Il est « l'unique Événement de l'histoire qui ne passe pas », et cela en vertu de sa nature même : dans sa mort, le Christ détruit la mort (1085).

gie, « le Christ signifie et réalise principalement son Mystère pascal ».

L'approche de la Constitution, si riche soit-elle, n'en demeure pas moins essentiellement christologique, malgré ses références au Père et à l'Esprit. L'apport inestimable du *Catéchisme* aura été d'avoir su ressaisir ce lien qui unit le Christ à son Église dans une perspective résolument trinitaire. La liturgie est « l'œuvre de la sainte Trinité ». Le Père en est « la source et la fin » ; l'Esprit y fait « œuvre commune » avec l'Église. Dans son union au Christ, l'Église est portée à la fois par le Père que le Christ lui révèle et par l'Esprit que le Christ lui donne. Ce que traduit le mouvement même de la célébration liturgique, ainsi que le rend manifeste le *Catéchisme*.

Le Père

Pour montrer en quoi la célébration liturgique est l'œuvre du Père, le *Catéchisme* en appelle à la prière de bénédiction. La prière de bénédiction est la prière juive par excellence[3]. Elle est aussi la matrice à l'intérieur de laquelle a pris forme la prière chrétienne. Elle fut d'ailleurs la prière de Jésus avant de se transformer en action de grâce dans sa propre offrande au Père. Or la bénédiction a ceci de particulier qu'elle est à la fois le fait de Dieu et le fait de l'homme. Dieu bénit l'homme, et dans la reconnaissance de la bénédiction reçue, l'homme bénit Dieu. En bénissant, Dieu donne, et en réponse, il suscite de la part de l'homme l'offrande de ses propres dons.

La prière de bénédiction dit donc l'initiative première de Dieu. À cette première caractéristique s'en ajoute une seconde, tout aussi décisive. La bénédiction divine embrasse à la fois l'œuvre de création et l'œuvre de rédemption. En effet, bénir Dieu, c'est d'abord le reconnaître dans le don premier de la vie, sur le fond duquel se détache celui du salut. Dieu bénit Adam et Ève au paradis, pour qu'ils soient féconds. Dieu bénit Abraham en faisant alliance avec lui, et sa bénédiction se traduit sur sa descendance en « événements étonnants et sauveurs ». Si l'Église confesse Dieu comme Père en Jésus-Christ, c'est du Père, source de tout bien, qu'elle reçoit par ailleurs de s'unir à lui : « Nul ne vient à moi si le Père ne l'attire » (*Jn* 6, 44). L'union au Christ dans son mystère pascal y trouve sa profondeur et son élan. Elle perd le caractère volontaire et moralisant qui risque de l'affec-

3. On notera à ce propos le lien que le *Catéchisme* établit au n° 1096 entre la liturgie juive et la liturgie chrétienne. Il n'y a d'accès au Dieu trine qu'à l'intérieur du rapport entre les deux Testaments, et donc aussi dans la mémoire de ce que la **prière chrétienne porte en elle-même de la prière juive.**

ter, lorsqu'elle est perçue uniquement pour elle-même. L'engagement avec le Christ dans l'œuvre du salut trouve son appui dans l'assentiment préalable à l'existence comme prévenance première de Dieu, assentiment où s'enracine la réponse qui trouve dans le Christ sa forme accomplie. La gratuité du don entraîne la gratuité du contre-don.

L'intuition qui s'exprime ici traverse l'ensemble du *Catéchisme* et lui donne son souffle. En chacune de ses parties, la pensée prend son essor dans la reconnaissance d'une initiative première et gratuite de la Bonté divine dans l'œuvre de création aussi bien que de recréation. Le Père n'est pas seulement au terme de l'existence chrétienne. Il en est la source.

L'Esprit

L'Église se reçoit du Père dans son union au Christ. Elle s'unit à lui dans l'Esprit. À elles seules les pages consacrées par le *Catéchisme* au rôle de l'Esprit dans la liturgie suffiraient à donner ses lettres de noblesse à une pneumatologie dont on a si souvent déploré le manque dans la théologie latine, même dans les années qui ont suivi le Concile. *Sacrosanctum Concilium* montre comment le Christ est présent et agissant dans la célébration liturgique. Il ne rend pas compte avec la même force de la manière dont l'Église est présente à son Seigneur et agit avec lui. Le pôle d'intériorité propre à l'Église y demeure oblitéré. Il n'arrive pas à s'y exprimer. Or, comme on peut le constater à lire le *Catéchisme*, c'est dans l'Esprit que ce pôle trouve son assise, tant il est vrai que pneumatologie et ecclésiologie sont intimement liées.

« La liturgie est l'œuvre commune de l'Esprit Saint et de l'Église » (1091). Telle est l'idée centrale du développement. Au regard de l'action liturgique, cette œuvre peut être pensée en termes d'« avant », de « pendant » et d'« après ». À chacune de ses étapes l'Esprit est présent : il prépare l'Église à la rencontre de son Seigneur ; il le lui rappelle et le lui rend présent dans la célébration liturgique ; il l'unit enfin à sa vie et à sa mission (1092). Et ce que fait ici l'Esprit, il le fait conjointement avec l'Église. Elle-même le fait avec lui. Il est au principe secret de sa liberté spirituelle et de son agir.

En évoquant la manière selon laquelle l'Esprit prépare l'Église à rencontrer son Seigneur dans la célébration liturgique, le *Catéchisme* met en lumière une donnée spirituelle fondamentale. Elle touche à l'essence de l'économie sacramentelle et de l'existence chrétienne. En effet, il n'y a d'autre chemin vers le Christ que celui tracé par Dieu dans l'histoire d'Israël pour conduire jusqu'à lui,

c'est-à-dire celui qui va de l'Ancienne à la Nouvelle Alliance. Ce chemin, l'Église a toujours à le reparcourir pour s'ouvrir dans la conversion du cœur et du regard à la nouveauté du Christ. On aurait difficilement pu exprimer avec plus de justesse et de force l'enracinement de l'Église dans l'histoire du salut, et plus précisément l'actualité de l'Ancien Testament dans la vie de l'Église.

En effet, « l'Esprit Saint accomplit dans l'économie sacramentelle les figures de l'Ancienne Alliance » (1093). Il n'aide pas seulement à se les remémorer. Il les actualise au présent de l'Église, en en dévoilant le sens caché, donnant de les relire et de les revivre dans leur dimension d'attente et dans leur orientation vers le Christ, préfigurations qui conduisent à lui tout en ne trouvant qu'en lui leur plein dévoilement. Ainsi est-ce au cœur de ce mouvement de va-et-vient de l'un à l'autre Testament que se définit la situation de l'Église dans la rencontre de son Seigneur. C'est au cœur de ce même mouvement, avec la conversion du cœur et le travail qu'il implique, que se développe l'intelligence « spirituelle » de l'économie du salut (1095). Le *Catéchisme* le relève : la catéchèse pascale du Christ, celle des Apôtres par la suite et enfin celle des Pères de l'Église se sont toutes articulées sur « cette harmonie des deux Testaments » (1094). L'entrée dans la célébration liturgique est ainsi un acte constant de relecture des « hauts faits » de Dieu dans le présent de l'Église, à la lumière du Christ et dans son Esprit de Vérité.

Mais qu'en est-il dès lors de la célébration proprement dite ? De par sa structure même, toute célébration liturgique est en effet à la fois rappel et actualisation des merveilles de Dieu, anamnèse et épiclèse. Or anamnèse et épiclèse sont toutes deux l'œuvre conjointe de l'Église et de l'Esprit, précise le *Catéchisme*. L'Esprit est la « mémoire vivante de l'Église » (1099). Il est celui qui rappelle « le sens de l'événement du salut en donnant vie à la Parole de Dieu », annoncée pour être reçue et vécue (1100). Il est aussi celui qui par son effusion rend présent et actualise l'événement célébré (1104). L'affirmation est neuve. Elle surmonte la dichotomie, latente en théologie sacramentaire, qui tend à départager dans la célébration liturgique ce qui est du Christ et ce qui est l'Esprit. En tout et en chacune de ses parties, jusqu'en ces paroles où le ministre agit « au nom du Christ », la liturgie est à la fois et indissolublement œuvre du Christ et œuvre commune de l'Esprit et de l'Église. On notera ici le lien étroit que le texte établit entre la liturgie de la Parole et la liturgie proprement sacramentelle. Si des distinctions s'imposent, elles ne peuvent porter atteinte à l'unité foncière de la célébration.

Telle est la « mission » de l'Esprit dans l'Église. Elle atteste ce qu'il est en sa personne au sein des relations trinitaires : communion et don. D'où le fruit de toute célébration liturgique : union avec le Christ, qui, dans la communion fraternelle instaurée, s'avère communion aux trois personnes divines et ouvre, à la suite de la mission du Christ, au témoignage et au service de la charité (1108-1109). Œuvre de la très sainte Trinité, la célébration liturgique établit le fidèle dans une relation personnelle avec chacune des personnes divines. C'est ainsi qu'elle rend participant de la vie trinitaire.

Les sacrements de l'Église

On aura remarqué quels espaces le *Catéchisme* ouvre. Il rejoint la liberté en sa source indépassable : le Père. Il dit le lieu de son exercice : le Christ. Il la laisse se déployer dans la liberté de l'Esprit. Certes, le mystère pascal est toujours au cœur de la célébration liturgique : le Christ y opère son œuvre de salut, avec son Église et en elle. Mais c'est dans la reconnaissance de la bonté première du Père et à partir des profondeurs de l'Esprit que l'Église s'unit au Christ, qui poursuit en elle son œuvre de salut.

Or ces pages ne déploient de tels espaces intérieurs qu'en enracinant dans une histoire, celle des « hauts faits », où Dieu a contracté alliance avec son peuple. En ancrant dans ce passé, elles tracent le chemin d'un présent, où Dieu se donne à voir et à aimer dans l'aujourd'hui. Le temps de l'Église est celui de l'accomplissement, vécu sur le mode sacramentel. Ainsi tout au long de ce développement, le *Catéchisme* peut-il rendre compte de l'économie sacramentelle dans des catégories proprement bibliques, sans devoir recourir à l'élaboration conceptuelle de la théologie scolastique. Cette compréhension biblique des choses lui permet de projeter une lumière nouvelle sur des affirmations essentielles de la dogmatique ecclésiale. On le vérifie à la manière dont il reprend et reformule deux affirmations traditionnelles de la sacramentaire, l'une portant sur le Christ, l'autre sur l'Église.

« Des forces qui sortent de son corps »

La théologie dogmatique affirme en effet que les sept sacrements ont été institués par le Christ. La raison en est la suivante : pour être des actes du Christ, il faut que les sacrements aient été voulus par lui. Si essentielle soit-elle, l'affirmation n'en demeure pas moins étroite dans sa formulation. Elle risque toujours de restreindre la portée d'un sacrement à telle ou telle parole d'institution repérée dans les évangiles — avec tous les aléas de l'entreprise au plan de l'enquête

historique. Elle risque surtout de dissocier le sacrement de la personne du Christ pour le rattacher à un acte isolé de sa part. Or chaque sacrement met au contact du Christ et de sa personne ; c'est lui qui lui donne visage. Cette vérité, le *Catéchisme* en rend compte avec une vigueur remarquable :

> Les paroles et les actions de Jésus durant sa vie cachée et son ministère public étaient déjà salvifiques. Elles anticipaient la puissance de son mystère Pascal. Elles annonçaient et préparaient ce qu'il allait donner à l'Église lorsque tout serait accompli. Les mystères de la vie du Christ sont les fondements de ce que désormais, par les ministères de l'Église, le Christ dispense dans les sacrements, car 'ce qui était visible en notre Sauveur est passé dans ses mystères' (1115).

Ici encore le *Catéchisme* complète *Sacrosanctum Concilium*. En concentrant l'attention sur le seul mystère pascal, la Constitution conciliaire laissait dans l'ombre les différents moments de la vie du Christ. Or chacun de ces moments a valeur salvifique. Certes, le *Catéchisme* le dit bien, aucun de ces moments ne peut être isolé de l'acte central où s'opère notre salut. C'est à partir du mystère pascal que chacun d'eux s'éclaire dans sa portée salvifique. Cependant c'est bien par eux que le Christ se donne à connaître et à aimer et se révèle ainsi principe et norme de l'agir chrétien. Ces mystères opèrent ce qu'ils signifient dans la vie du chrétien. Ils le font en vertu de l'ordre sacramentel, qui les rend immédiatement présents au chrétien. Les sacrements ne se rattachent pas seulement à une parole d'institution. Ils ont leur fondement dans les mystères évangéliques eux-mêmes, dont ils assurent l'actualisation dans la vie de l'Église.

Or, précise le *Catéchisme*, les sacrements mettent au contact du Christ en nous mettant précisément en contact avec son corps. Ici se concentre en ce qu'il a de plus spécifique le réalisme sacramentel. D'une telle immédiateté on ne peut rendre compte qu'indirectement par la force d'évocation de l'image, du symbole. Et telle est la fonction que remplit la reproduction de la fresque du II[e] siècle mise en exergue à toute la deuxième partie du catéchisme et où se trouve représentée la rencontre de Jésus avec la femme hémorroïsse : les sacrements sont « des 'forces qui sortent' du Corps du Christ » (1116), forces qui guérissent, forces qui donnent la vie. Comment ne pas voir ici le lien intime entre l'ordre sacramentel et le réalisme de la contemplation évangélique, telle que celle-ci façonne la prière chrétienne, remodèle l'affectivité, fonde la liberté chrétienne et s'avère au principe de son agir ? Comment aussi ne pas voir une cohérence profonde entre ce développement et ces pages splendides que le *Ca-*

téchisme consacre par ailleurs aux « mystères de la vie du Christ » dans son commentaire du symbole des Apôtres (cf. 519-521) ?

L'intercession de l'Église

Une deuxième affirmation porte sur l'efficacité des sacrements, en lien avec le pouvoir conféré par le Christ à son Église. À ce propos, la théologie dogmatique dit que les sacrements opèrent *ex opere operato*, c'est-à-dire, « par le fait même que l'action est accomplie » (cf. 1128). L'affirmation a une longue histoire dans l'Église latine. Elle entend sauvegarder la sainteté essentielle de l'Église dans son œuvre de sanctification, sainteté qui ne dépend pas des seules dispositions du ministre du sacrement. Mais, en s'arrêtant à l'acte tout en faisant abstraction du sujet qui le pose, cet enseignement risque toujours de conférer au sacrement un caractère « magique » ou « automatique ». Concrètement celui-ci en est venu à s'identifier avec la formule indicative dans l'administration du sacrement, alors que les Églises d'Orient gardaient la forme déprécative du sacrement, ministre et fidèles se trouvant unis dans une même prière.

La perspective trinitaire permet au *Catéchisme* d'élargir la problématique. Tout en gardant à l'affirmation dogmatique sa rigueur, il la dégage de son caractère objectivant et renoue avec une perception présente dès les premiers siècles dans l'Église. Au début du IIe siècle déjà, Tertullien l'affirmait : lorsque l'Église prie, le Fils prie en elle, et la prière du Fils est infaillible, car le Père exauce toujours la prière de son Fils. « Le Père exauce toujours la prière de l'Église de son Fils qui, dans l'épiclèse de chaque sacrement, exprime sa foi en la puissance de l'Esprit » (1127). L'Église ne dispose pas d'un pouvoir qui se juxtapose à celui du Christ, encore moins s'y substitue. Son pouvoir est efficace en dépendance du sien. Bien plus, il s'enracine dans sa prière. Unie au Christ, elle se tient au sein de sa condition pérégrinante du côté du chrétien pour qui elle intercède, et en même temps elle lui signifie au nom du Christ l'efficacité de sa prière.

La célébration liturgique

Voilà pour l'intelligence de la « réalité invisible » ou encore du « mystère » qui s'actualise en toute célébration liturgique. Or la célébration est une réalité en soi qui, précisément en vertu de sa structure et de sa logique propres, fait signe. Cette « nouveauté » (1135) la distingue du mystère qu'elle actualise. Il faut donc distinguer entre le « mystère » et sa « célébration », et c'est cette distinction qui fonde l'économie spécifique que constitue le temps de l'Église.

Les questions qui touchent à la célébration liturgique sont d'un autre ordre que celui de la réalité qui y est rendue présente. Celles-ci portent sur la constitution du signe sacramentel et sur son effectuation. Elles sont précises, concrètes : qui célèbre ? comment célébrer ? où ? quand ? Dans la réponse qui leur est apportée, il n'y va pas seulement de la façon dont Dieu se donne dans la célébration liturgique. Il y va aussi de la manière dont la communauté célébrante prend corps dans la célébration et en fait l'expression de sa relation à Dieu. D'où la portée de ce second volet du développement. Il concerne la célébration et son fonctionnement. Une célébration doit pouvoir rencontrer chaque homme dans son histoire pour l'établir dans l'Alliance, dont la liturgie est l'expression sacramentelle. C'est ainsi que, du sein même de l'économie sacramentelle et de ses exigences, le *Catéchisme* aborde la question, cruciale, de la rencontre des cultures.

« Une célébration liturgique est tissée de signes et de symboles » (1145). Ces signes reçoivent leur marque distinctive des événements salvifiques auxquels ils renvoient. Mais ils puisent aussi leur force de signification dans l'ordre de la création. D'où l'affirmation de base du *Catéchisme* : « selon une pédagogie divine du salut, leur signification s'enracine dans l'œuvre de la création et dans la culture humaine, se précise dans les événements de l'Ancienne Alliance et se révèle pleinement dans la personne et l'œuvre du Christ » *(ibid.)*.

On notera le lien que le texte établit entre création et culture humaine. Si Dieu parle à l'homme à travers son œuvre de création, celle-ci n'est jamais un donné brut. Elle est toujours perçue à travers un donné de culture. De ce point de vue, la création devient elle-même un fait de culture. Le rapport le plus immédiat à son univers est toujours médiatisé par la parole et par un ensemble de gestes, symboles, rites qui préexiste à chaque individu et le façonne dans son rapport à lui-même, aux autres et aux êtres, sur le plan personnel et social, comme dans son rapport à Dieu (cf. 1146).

On relèvera la manière positive selon laquelle le texte envisage ces rites et symboles qui peuvent devenir tout à la fois le lieu d'expression de l'action de Dieu pour l'homme et de l'action de l'homme qui se tourne vers lui : ils « peuvent exprimer la présence sanctifiante de Dieu et la gratitude de l'homme devant son Créateur » (1148). Le *Catéchisme* en retrouve un témoignage « impressionnant » dans les grandes religions de l'humanité (1149).

On remarquera enfin le lien organique tracé entre la célébration liturgique et la diversité des univers culturels. Les éléments culturels qui donnent à chaque peuple sa physionomie et sa sensibilité pro-

pres s'inscrivent dans une « pédagogie divine ». Ils relèvent de l'« accoutumance mutuelle » (53) entre Dieu et l'homme, dont parlaient, à la suite d'Irénée, les premières pages du *Catéchisme*, reliant ainsi l'alliance noachique aux économies du salut (156-158). Ils portent donc en eux-mêmes une orientation foncière vers le Christ. La liturgie « présuppose » ces éléments de la création et de la culture humaine. Elle ne se déploie qu'en puisant à leur fond. Il lui revient de les intégrer, de les sanctifier et de leur conférer la dignité de signe de la grâce et de la création nouvelle en Jésus-Christ.

Diversité liturgique et unité du mystère

D'où l'exigence qui s'ensuit, et qui marque le propos du *Catéchisme*, quelles que soient les critiques qu'on ait pu lui adresser à ce point de vue. Lors de sa parution, il a été clairement affirmé qu'il n'entendait nullement se substituer aux catéchismes nationaux et régionaux, mais bien plutôt servir de texte de référence pour leur rédaction[4]. Plus précisément, le *Catéchisme* stipule d'entrée de jeu, en abordant la deuxième partie consacrée à la célébration de la foi, qu'il n'entend exprimer que ce qui est « fondamental et commun à toute l'Église concernant la liturgie comme mystère et célébration », se mettant ainsi « au service de toute l'Église dans la diversité de ses rites et de ses cultures » (1075). La catéchèse liturgique demeure « du ressort des catéchismes locaux et régionaux ».

On perçoit désormais ce qu'impliquent ces propos. Il y va en définitive de tout autre chose que d'un simple effort pédagogique pour transmettre un enseignement commun et fondamental. Dans la mesure où la liturgie engage la communauté qui célèbre, celle-ci y trouve le lieu de son expression. D'où l'exigence d'« inculturation »[5] qui en découle, et qui dépasse le cadre de l'« adaptation liturgique » prônée par *Sacrosanctum Concilium*. La Constitution conciliaire en restait à un rapport d'extériorité par rapport aux réalités culturelles en cause. Pour elle, l'adaptation liturgique consistait à faire le tri parmi les qualités, les mœurs des peuples, promouvant les unes, récusant les autres, les admettant parfois dans la liturgie. Le terme de « culture » ne relève pas de son vocabulaire. Il ne fera son apparition au Concile qu'avec la Constitution *Gaudium et spes* et sa réflexion sur les rapports entre l'Église et le monde.

4. Cf. *Fidei depositum*, *CEC*, p. 9.
5. Le terme « inculturation » ne fait pas partie du vocabulaire du *Catéchisme*, qui préfère parler de « rencontre des cultures ».

Or une culture ne se réduit pas à un ensemble d'éléments plus ou moins isolables et dûment identifiables. Une culture forme un tout organique, et c'est au regard de ce tout que chacun de ses éléments prend sens au plan affectif aussi bien que rationnel. La célébration liturgique ne peut influer sur une culture qu'en étant en retour affectée par elle. Or, précise le *Catéchisme*, pour répondre à sa « mission » — qui n'est autre que celle de l'Église — la liturgie doit être « génératrice et formatrice de cultures » (1207). Autrement dit, elle doit pouvoir exprimer, en les promouvant et en les enrichissant, le « génie » et la « culture » de chaque peuple, tant il est vrai que « c'est avec et par leur culture humaine propre, assumée et transfigurée par le Christ » que tout peuple et nation a accès auprès du Père dans l'Esprit (1204).

Il faut reconnaître au *Catéchisme* le mérite de poser avec clarté le problème de la rencontre des cultures au plan de la liturgie. Il pouvait d'autant mieux le faire qu'il en voyait l'exigence inscrite dans l'histoire même de la liturgie, ainsi qu'en témoignent les diverses traditions liturgiques qui ont pris forme au cours des siècles, et tout particulièrement les rites des Églises d'Orient, qui en sont le signe le plus éclatant.

Ici encore, on perçoit une évolution notable par rapport à *Sacrosanctum Concilium*. Certes le document conciliaire reconnaissait « l'égalité en droits et en dignité de tous les rites légitimement reconnus » (*SC* 4). Mais ses rédacteurs ne pensaient pas moins selon le modèle d'un rite privilégié — le rite latin — autour duquel orbitaient les autres rites reconnus. Ils s'étaient restreints d'ailleurs, et pour des raisons légitimes, à la considération du seul rite latin. Or, affirme clairement le *Catéchisme*, « la richesse insondable du Mystère du Christ est telle qu'aucune tradition liturgique ne peut en épuiser l'expression » (1201). Les diverses traditions liturgiques présentes dans l'Église sont autant d'expressions « particulières et culturellement typées » du Mystère du Christ, propres aux Églises « d'une même aire géographique et culturelle » (1202). Elles se situent les unes par rapport aux autres sous le signe de la complémentarité et elles sont appelées à se féconder réciproquement, comme l'atteste d'ailleurs le *Catéchisme* par la manière dont il y recourt pour développer la doctrine des sacrements. « L'Église est catholique : elle peut intégrer dans son unité, en les purifiant, toutes les vraies richesses des cultures » *(ibid.)*.

Cette rencontre des cultures est sans doute une œuvre de longue haleine. Il existe dans la liturgie « une partie immuable, d'institution

divine et dont l'Église est la gardienne » (cf. 1205). Le Magistère en est le garant. Mais le *Catéchisme* donne aussi la clef de tout discernement en la matière. En effet, si les signes et symboles de la liturgie doivent être générateurs de culture, ils reçoivent leur marque première de ce qu'ils enracinent le fidèle dans une histoire, celle des hauts faits salvifiques de Dieu, et donc le situent toujours à nouveau à l'intérieur du rapport, indépassable, qui unit les deux Testaments. Ils ne pourront être l'expression catholique d'une culture particulière que dans la mesure où ils ancreront celle-ci dans l'économie des événements dont l'Église se reçoit et à travers lesquels le Dieu trine convie l'homme à sa propre vie[6].

II. - Les sept sacrements

Les sept sacrements de l'Église se distinguent d'après leurs rites. C'est par ce qu'ils signifient qu'ils donnent accès à ce qu'ils opèrent. Tel est l'ordre de la « mystagogie liturgique », qui procède des « sacrements » aux « mystères ». Il est aussi celui de la sacramentaire, qui part de la célébration pour en circonscrire l'effet de grâce.

Cette section fait le point sur la théologie propre à chacun des sept sacrements aujourd'hui, en référence aux rituels d'après Vatican II et aux déterminations récentes du Droit canon de 1983. Elle donne une vue d'ensemble sur la doctrine de l'Église en matière sacramentelle. C'est là un apport insigne. Elle n'en est pas moins de valeur inégale.

---

6. Nous n'avons abordé ici, de la section qui a trait à la célébration liturgique, que sa réflexion sur la rencontre des cultures. On ne peut néanmoins passer totalement sous silence les paragraphes qui y sont consacrés aux « saintes images » (1159-1162), élément de la liturgie qui n'entrait pas dans la considération de *Sacrosanctum Concilium*. Le *Catéchisme* se réfère à un concile récusé au Moyen Âge et jusqu'à une date récente méconnu en terre d'Occident : le Concile de Nicée II. Il y a là un apport significatif des Églises d'Orient. L'image se trouve revalorisée dans sa fonction épiphanique du divin. Comme expression d'une présence, elle constitue un complément nécessaire à une théologie de la Parole. l'intelligence du mystère chrétien, qui concerne le corps du Christ, passe par la vision comme par l'audition.

D'ailleurs il y va d'une perception qui dépasse le cadre strict de ces paragraphes. Elle imprègne la théologie développée tout au long de cette partie du *Catéchisme*. Ainsi on y parle du Christ « Parole et Image du Père » (1101), ou encore du prêtre, « icône » du Christ Prêtre au milieu de la communauté (1142 : cf. 1549, 1564). Fait surprenant, mais hautement significatif : de tous les conciles œcuméniques du premier millénaire, le Concile de Nicée II est le plus souvent cité dans le *Catéchisme*. Cela n'est probablement pas sans lien avec le fait que le *Catéchisme* se déploie à l'intérieur d'une vision d'ensemble du mystère chrétien qui est de l'ordre du beau, beaucoup plus qu'à partir de la seule force des concepts.

En effet, elle se ressent par endroits des tensions qui ont marqué le mouvement liturgique des vingt-cinq dernières années et on n'y perçoit pas toujours l'unité de vision qui marque si fort la première section.

La répartition des sept sacrements est suggestive, même si elle n'est pas toujours pleinement exploitée. On y distingue les « sacrements de l'initiation chrétienne » : baptême, confirmation et Eucharistie, selon un regroupement remis en valeur par Vatican II ; les « sacrements de la guérison » : réconciliation et onction des malades, et enfin les « sacrements au service de la communion ecclésiale » : ordre et mariage. En traitant de chaque sacrement en particulier, on s'efforce, avec un succès inégal, d'en ressaisir le sens et la portée à partir de son enracinement historique dans l'Ancien Testament et dans les faits et gestes du Christ, et ce de l'intérieur de la vision dégagée par la première section. Enfin, et c'est peut-être là le grand apport du *Catéchisme* à une théologie renouvelée des sept sacrements, on y est particulièrement attentif à l'éclairage que projettent sur les sacrements la théologie et la pratique des Églises d'Orient.

Les sacrements de l'initiation chrétienne

De ce point de vue l'article consacré au *baptême* est peut-être un des mieux réussis. On y trouve dans toute sa pureté la ligne du développement que traçait la première section en traitant de l'économie sacramentelle. On part du nom que reçoit ce sacrement à la fois en Occident et en Orient : bain de régénération et illumination. On en dégage la portée à la lumière de ses préfigurations dans l'Ancien Testament et en référence au mystère évangélique du baptême de Jésus, pour aboutir à la proclamation des Apôtres au jour de la Pentecôte. On décrit ensuite les éléments de sa mystagogie liturgique, on précise les déterminations canoniques touchant son administration, et enfin, dans un dernier temps, on caractérise son effet de grâce.

On notera le beau développement donné au symbolisme de l'eau en lui-même et en référence aux événements du salut (1217-1222), le souci de mettre en valeur les points de vue des Églises d'Occident et d'Orient (1231, 1240, 1242, 1244), ainsi que la belle justesse avec laquelle est traitée la nécessité du baptême pour le salut : liée, en vertu de sa nature sacramentelle à l'histoire du salut, l'Église « ne connaît pas d'autre moyen que le baptême pour assurer l'entrée dans la béatitude éternelle » (1257). L'acceptation d'un non-savoir de sa part dit à la fois sa propre inscription dans la particularité de l'histoire de l'Alliance et fonde sa remise confiante au dessein universel du salut

de Dieu : « Dieu a lié le salut au sacrement du baptême, mais il n'est pas lui-même lié à ses sacrements[7]. »

Un constat du même ordre s'impose pour ce qui concerne le sacrement de *confirmation*. La comparaison entre les traditions latine et orientale, l'attention à dégager l'apport de chaque tradition, conduisent à une juste compréhension de cette étape de l'initiation chrétienne, même si tous les problèmes pastoraux que pose l'administration de ce sacrement ne s'en trouvent pas pour autant résolus. On ne cerne que mieux néanmoins le moment spirituel que marque ce sacrement dans la vie du chrétien.

Quant à l'*Eucharistie*, le *Catéchisme* rassemble l'acquis des trente dernières années sans lui donner vraiment un souffle nouveau. On peut saluer la manière éclairante selon laquelle les moments de la célébration eucharistique sont repris à partir d'un texte du II^e^ siècle. Ainsi se trouve manifestée de façon saisissante la continuité de la célébration eucharistique à travers « tous les siècles » (1345). De même le *Catéchisme* dépasse la problématique limitée du Concile de Trente en définissant l'Eucharistie comme « sacrifice de louange ». On ne peut que déplorer par contre la manière dont le texte fait l'impasse sur l'épiclèse post-consécratoire. L'omission est d'autant plus incompréhensible que les beaux et amples développements de la section précédente sur l'Esprit y invitaient. D'ailleurs, pour d'autres sacrements, le *Catéchisme* ne craint pas de mettre en parallèle les théologies de l'Orient et de l'Occident, même là où elles ne se trouvent pas immédiatement réconciliables[8]. On se serait du moins attendu, dans la ligne générale du *Catéchisme*[9] et suivant l'intitulé du texte (1373)[10], à ce qu'à propos de la conversion du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ référence soit faite à la puissance transformante de l'Esprit. Or les deux citations invoquées de Jean Chrysostome et d'Ambroise suivent une ligne exclusivement christologique (1375). La théologie de l'Eucharistie développée

7. Dans le même ordre d'idées, on relèvera la nuance que le *Catéchisme* apporte à l'affirmation du Concile de Trente sur la nécessité des sacrements pour le salut (1128). Réaffirmée, cette nécessité est néanmoins mise en relation avec le croyant. Ainsi fait-on droit à la spécificité chrétienne, tout en donnant au lecteur non chrétien de pouvoir trouver sa place dans le dessein de Dieu.

8. C'est le cas pour la forme du sacrement de mariage : elle consiste, pour l'Église latine, dans le consentement mutuel des époux et, pour les Églises d'Orient (1623), dans leur couronnement par le prêtre.

9. Cf. p.ex. la belle citation de Jean Damascène au n° 1106.

10. Cf. aussi les n^os^ 1353 et 1358, qui annonçaient un développement de cet ordre.

dans ces pages reste étrangement en retrait par rapport à la théologie de l'économie du salut présentée dans le *Catéchisme*.

Les sacrements de la guérison

Mais c'est encore le traitement donné au sacrement de *pénitence et de réconciliation* qui demeure le plus en souffrance. Le texte porte la marque des tensions qui ont affecté la pastorale de ce sacrement au cours des vingt dernières années. On a voulu y mettre en valeur, à bon droit, la démarche personnelle du pénitent, selon les directives du Droit canon de 1983[11]. Ce faisant, on est revenu en deçà des orientations doctrinales et pastorales de l'*Ordo Paenitentiae* promulgué en 1975, pour ne pas dire des enseignements de *Lumen gentium* sur la nature de ce sacrement[12].

En effet, là où *Lumen gentium* pose un rapport de simultanéité entre le pardon de Dieu et la réconciliation avec l'Église, sans d'ailleurs définir la nature de ce rapport[13], le texte pense en terme de juxtaposition : pardon de Dieu et « aussi » (1429, 1443, 1444, 1462 ; cf. 1468-1469) réconciliation avec l'Église. Cette manière de parler par mode d'adjonction atténue considérablement la dimension ecclésiale du sacrement que le Concile voulait mettre en valeur, même si par ailleurs on tient à affirmer que « la réconciliation avec l'Église est inséparable de la réconciliation avec Dieu » (1445). En conséquence, les affirmations essentielles du Nouveau Rituel touchant l'Église ne sont reprises qu'en sous-main, à partir de l'exigence de conversion personnelle (1426, 1428). Autre conséquence : la place accordée au ministre du sacrement n'indique guère son lien organique « avec l'Église entière, à qui est confié le ministère de la réconciliation en tant que peuple sacerdotal »[14].

---

11. Celui-ci réagit contre un recours abusif à l'absolution collective. Il en restreint l'usage et réaffirme la nécessité de l'aveu personnel.

12. Les pages consacrées à ce sacrement contiennent 14 références ou citations empruntées directement au décret du Concile de Trente sur le sacrement de pénitence — sans parler des autres références à ce Concile qui émaillent le texte. Il cite trois fois le Nouveau Rituel — deux de ces citations se reportant à la formule d'absolution, l'autre à la prééminence à accorder à la démarche personnelle de réconciliation et ne renvoie explicitement qu'une seule fois à l'Exhortation apostolique *Reconciliatio et paenitentia* de Jean-Paul II.

13. Cf. *Lumen gentium*, 11 : « Ceux qui s'approchent du sacrement de pénitence reçoivent de la miséricorde de Dieu le pardon des offenses qu'ils lui ont faites ; en même temps *(simul)* ils sont réconciliés avec l'Église que leur péché a blessée. »

14. La première section avait soin de montrer comment le sacerdoce ministériel s'articule à la communauté, en reprenant à son compte les intuitions de *Sacrosanctum Concilium* sur la participation des fidèles à la liturgie et en les fondant sur la doctrine du « sacerdoce commun des fidèles » de *Lumen gentium* (cf. 1140,

Par ailleurs, la perspective d'histoire du salut présente dans le Nouveau Rituel et à laquelle nous avaient habitués les articles sur les sacrements de l'initiation chrétienne fait ici défaut. Le manque de profondeur trinitaire du texte s'en ressent[15]. Il est étonnant en outre que, traitant du rôle du confesseur, on oublie de parler, à la suite du Nouveau Rituel, de l'art du discernement des esprits, dans lequel celui-ci doit être versé. On aurait pu souhaiter encore que soit plus clairement marqué comment, à travers sa démarche, le pénitent se trouve configuré au mystère pascal du Christ. Le Nouveau Rituel disait que « lorsqu'il expérimente et proclame dans sa vie la miséricorde de Dieu, (le pénitent) célèbre avec le prêtre la liturgie de l'Église qui se renouvelle continuellement » (*NR* 23). Cette affirmation, pourtant si fort en consonance avec la théologie du *Catéchisme*, ne trouve pas ici sa place.

Finalement, ces pages trahissent un manque de sensibilité à la manière dont se produit de nos jours et en divers endroits une redécouverte du sacrement de pénitence. Un simple paragraphe en retrait fait état de la démarche pénitentielle communautaire avec confession et absolution individuelles, alors que de nos jours beaucoup redécouvrent, grâce à ce type de démarche, la joie du pardon de Dieu et renouent avec le sacrement. Et que dire de la dimension de guérison propre au sacrement qu'annonçait le titre sous lequel celui-ci était associé à l'onction des malades ? Que de gens redécouvrent de nos jours la miséricorde et la tendresse de Dieu en exposant devant lui leurs blessures intérieures mal vécues ! Le texte tendrait plutôt à revaloriser l'aspect d'expiation propre à la pénitence imposée. La vue est juste (cf. 1476), mais surtout de nos jours, où l'idée d'expiation est sujette à l'incompréhension, sûrement partielle.

Ainsi, tant du point de vue doctrinal que pastoral, ce texte, bardé de références canoniques, demeure en retrait sur la richesse théologique et spirituelle du *Catéchisme*.

Il n'en va pas de même des quelques pages succinctes consacrées à l'*onction des malades*. Si elles n'apportent rien de neuf à la théologie postconciliaire de ce sacrement, elles en rendent compte fidèlement. Peut-être sont-elles trop restrictives sur l'effet possible de ce sacrement sur la santé physique et psychique, tant il est vrai que Jésus lui-même a guéri physiquement.

1141, 1144). On trouve un même souci dans l'article consacré au sacrement de l'Ordre (1546, 1547).

15. Comparer la définition du péché (1440) et celle du Nouveau Rituel au n° 7, ou encore celle de la conversion intérieure (1430-32) avec le n° 15 du Nouveau Rituel.

Les sacrements au service de la communion

Il y a peu à relever sur les deux derniers sacrements. L'article sur le sacrement de l'*Ordre* reprend pour une bonne part la doctrine de *Lumen gentium* et de *Presbyterorum ordinis* en référence aux rituels d'ordination. Il est fidèle à la ligne générale du *Catéchisme* dans son souci d'articuler sacerdoce commun des fidèles et sacerdoce ministériel. Pour ce qui est de l'actualité, relevons deux points : d'une part, une prise de position à la suite de Jean-Paul II sur l'ordination des femmes : « L'Église se reconnaît liée par le choix du Seigneur. C'est pourquoi l'ordination des femmes n'est pas possible » (1577), et la manière nuancée dont est exposée la discipline du célibat ecclésiastique : « Tous les ministres ordonnés de l'Église latine, à l'exception des diacres permanents, sont normalement choisis parmi les hommes croyants qui vivent célibataires et qui ont la volonté de garder le célibat 'en vue du Royaume des cieux' » (1579).

L'article sur le sacrement du *mariage* nous vaut, quelques belles pages inspirées de l'Exhortation apostolique *Familiaris consortio* sur la famille dans le dessein de Dieu.

Par ailleurs on saura gré au *Catéchisme* d'avoir fait place à la « religiosité populaire » (1674) dans un dernier chapitre sur les autres types de célébrations liturgiques : la citation tirée du document de Puebla est ici des plus heureuses (1676).

Conclusion

« Le *Catéchisme* comportera donc du neuf et de l'ancien (cf. *Mt 13*, 52), la foi étant toujours la même et source de lumières toujours nouvelles »[16], affirmait Jean-Paul II dans la Constitution apostolique *Fidei depositum*, qui présente l'ouvrage. La deuxième partie, sur la célébration de la foi, confirme cette assertion.

Il y a certes décalage entre les deux grandes sections de cette partie. Il tient probablement pour une part à la diversité des rédacteurs. Il reflète aussi une réalité d'Église : la liturgie est le lieu d'inévitables tensions dans son constant renouvellement sous la motion de l'Esprit.

La section sur l'« économie sacramentelle » ouvre des perspectives bien loin encore d'être épuisées au plan théologique et pastoral. Celle sur le septénaire fait le point sur la discipline actuelle de l'Église en la matière. Si toute célébration d'un sacrement est « mys-

16. *CEC*, p. 7.

tagogie », introduction et configuration au Mystère du Christ, c'est sur l'arrière-fond de la section qui traite de l'économie sacramentelle que doit être relu et compris chacun des sacrements. C'est là en effet que se trouve déployé dans toutes ses harmoniques trinitaires et christologiques le « mystère » qui est au cœur de tout sacrement, là aussi qu'est précisée la « mission » de la liturgie dans le monde, mission qui implique la rencontre des cultures et leur intégration dans le Christ.

B-1150 Bruxelles
Rue du Collège Saint-Michel, 60

Pierre GERVAIS, S.J.
Institut d'études théologiques

Sommaire. — La comparaison entre *Sacrosanctum Concilium* et la deuxième partie du *Catéchisme de l'Église Catholique* donne la mesure du chemin parcouru par le mouvement liturgique depuis Vatican II. Le *Catéchisme* ressaisit l'économie sacramentelle dans une perspective résolument biblique, tout en puisant largement aux traditions des Églises d'Orient. Il rend manifeste que la liturgie est l'œuvre de la Trinité tout entière, donnant ses lettres de créance à cette pneumatologie dont on a souvent déploré le manque dans la théologie latine et qui seule peut fonder une véritable ecclésiologie. Il pose aussi avec clarté le problème de la rencontre des cultures en lien avec la célébration liturgique. C'est là son apport le plus original. Dans une deuxième section, il fait le point, avec un bonheur inégal, sur la théologie actuelle de chacun des sept sacrements, en se référant aux nouveaux rituels et aux déterminations récentes du Droit canon.