NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 5 1984

Église et Salut. Sur la sacramentalité de l'Église

J.-M.R. TILLARD (op)

p. 658 - 685

https://www.nrt.be/fr/articles/eglise-et-salut-sur-la-sacramentalite-de-l-eglise-887

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Eglise et Salut

SUR LA SACRAMENTALITÉ DE L'ÉGLISE

La conception de la nature profonde de l'Eglise a toujours été l'un des points de friction entre les Eglises de la Réforme et celles de tradition catholique. Alors que les « anciennes Eglises » n'hésitent pas à affirmer que l'Eglise est aussi « servante » — « signe et instrument », « sacramentum » — du Salut dont elle est la bénéficiaire, les communautés nées de la Réforme préfèrent éviter toute formule qui pourrait voiler la grande affirmation de la foi : le Salut vient de Dieu seul.

Par le passé, la polémique s'est surtout axée sur le lien entre la réalité de l'Eglise de Dieu et la question de la justification par la foi. Maintenant que des études sérieuses et crédibles ont montré combien nos vues sur ce dernier sujet étaient plus proches que nous l'avions pensé dans le feu de nos querelles [1], il est possible d'aborder le problème sous un angle nouveau. Nous posons donc la question ainsi : l'Eglise est-elle totalement extérieure à la justification, en est-elle seulement le fruit ?

I. - L'humain de l'Eglise dans le Salut

1. *Le Salut, gratuit, implique l'accueil de la liberté*

Il est évident que le débat ecclésiologique sur l'instrumentalité de l'Eglise dépend d'un problème infiniment plus large : la relation entre le Salut et la liberté humaine. Que le « oui » de la foi, qui traduit l'accueil libre du dessein de Dieu et exprime l'adhésion de

1. Voir Vinzenz PFNÜR, *Beyond an Old Polemic : Sola fide, opus operatum*, dans *Origins* 8 (1979) 478-480 ; ID., *Einig in der Rechtfertigungslehre der Confessio Augustana (1530) und die Stellungnahme der katholische Kontroverstheologie zwischen 1530 und 1535*, Wiesbaden, 1970 ; O.H. PESCH, *Die Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin*, Mainz, 1967. Voir aussi le document luthérien-catholique des U.S.A.

la vie entière à la Parole d'Alliance, soit requis, nul n'en a jamais douté. Bien plus, les théologies de la Réforme, réagissant contre un christianisme trop « social » et insuffisamment « personnel », ont souvent donné à ce « oui » une importance capitale[2]. Il est donc admis par l'ensemble des traditions que la gratuité absolue du Salut n'équivaut en rien à une agression de la part de Dieu. Il faut au moins que la personne humaine accepte de se laisser saisir par la puissance de l'Agapè.

Depuis toujours, d'ailleurs, Pères et théologiens ont ainsi interprété la finale habituelle des grands kérygmes des Actes des Apôtres : « repentez-vous » (*Ac* 2,38 ; 3,19.26 ; 5,31 ; 17,30 ; 26,20). On reconnaît que ces discours se structurent autour de deux affirmations. La première concerne la puissance de Dieu à l'œuvre en Jésus Christ : « c'est par lui que la rémission des péchés vous est annoncée ; l'entière justification que vous n'avez pas pu obtenir par la Loi de Moïse, c'est par lui que quiconque croit l'obtient » (13,38, Kérygme de Paul ; cf. 15,11), « c'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui recevra par son nom la rémission de ses péchés » (10,43, Kérygme de Pierre). La seconde est un appel à la liberté humaine : « aux habitants de Damas d'abord, puis à ceux de Jérusalem et de tout le pays de Judée, et ensuite aux païens j'ai prêché qu'il fallait se repentir et revenir à Dieu en faisant des œuvres de véritable repentance » (26,20, discours de Paul), « repentez-vous et convertissez-vous afin que vos péchés soient effacés » (3,19, Kérygme de Pierre)[a]. Les exégètes soulignent la parenté de ces deux accents des Actes avec la tradition évangélique de Luc qui, si elle affirme avec vigueur — surtout au chapitre quinze — la gratuité de la miséricorde divine, précise d'autre part : « je suis

2. Les discussions surgies avec les groupes n'admettant que le baptême des *believers* et qui ont été suscitées de nouveau par le document de Lima (BEM) montrent que pour eux ce « oui » de la foi *personnelle* joue un rôle à ce point essentiel que sans lui il n'y a ni baptême proprement dit ni même acte chrétien préparant au baptême. Voir déjà le beau livre de J.J. von Allmen, *Pastorale du baptême*, Paris, 1978 (écrit par un théologien protestant), et l'ouvrage classique de O. Cullmann, *Le baptême des enfants et la doctrine biblique du baptême*, Neuchâtel-Paris, 1948.

a. Ainsi Ernst Haenchen, *The Acts of the Apostles*, trad. angl., London, 1971, p. 208, 251, 525. — On pourrait citer le beau passage de la première homélie de Jean Chrysostome sur le commencement des Actes, dans la traduction J. Bareille, *Oeuvres complètes de saint Jean Chrysostome*, t.V, Paris, 1866, p. 101-103.

venu... appeler les pécheurs au repentir » (*Lc 5*,32), « si vous ne faites pénitence vous périrez tous » (*13*,3) [b].

La lecture des pièces les plus centrales du dossier polémique de la Réforme et de la Contre-Réforme fait percevoir, sur cette base, un point qui échappe à la sagacité de certains commentateurs. Les traditions chrétiennes s'entendent sur la certitude que le Salut vient de l'initiative absolue de Dieu. Toutes admettent qu'en la personne de Jésus-Christ la liberté humaine comme telle a été assumée. Toutes affirment que de cette assomption de « ma » liberté en celle de Jésus vient « mon » Salut. Mais certaines voient ce Salut *d'abord* comme un verdict de grâce : tu es libéré. D'autres, au contraire, le voient *d'abord* comme une re-création de la liberté rendue à sa vraie dignité et dorénavant capable de vivre en Alliance avec Dieu, selon sa responsabilité d'image de Dieu. Le problème n'est pas la gratuité du Salut, mais la nature de celui-ci.

Les plus anciennes traditions mettent l'accent sur le Salut comme vie nouvelle conduite par l'Esprit *donné* au baptême. Tablant sur le Nouveau Testament, où les enseignements moraux tiennent une grande place, elles se pensent contraintes d'en déduire que pour les écrits apostoliques la contemporanéité de la démarche de Dieu et de l'attitude de l'homme, l'emboîtement de l'offre divine et de la conversion qui caractérise l'entrée dans l'Alliance nouvelle, doivent enserrer la totalité de l'existence. Il n'y a, selon ces textes, d'authentique christianisme que si, par l'Esprit, le croyant *vit « converti »*, c'est-à-dire en *état de metanoia,* donc spirituellement « retourné vers Dieu » (*1 Th 1*,9 ; *Ga 4*,8-10 ; *Rm 6*,12-19 ; etc.). Certes, radicalement, le Salut n'est pas l'œuvre de la liberté humaine. Il ne vient que de Dieu par la grâce de l'Esprit. Pourtant il ne s'accomplit pas *sans la liberté*. L'alliance entre Dieu et l'homme, qu'inaugure la foi en l'Evangile scellée par le baptême, doit s'étaler et s'expliciter au long de l'existence. Celle-ci n'est pas seulement action de grâces pour le pardon reçu. Elle est *aussi* obéissance à l'exigence dont le Sermon sur la montagne (*Mt 5*, 1-7,27), orchestré par l'ensemble des parénèses de la littérature néo-testamentaire, exprime les lignes essentielles. Mais cette obéissance n'a rien de juridique. Elle accomplit l'actualisation du Salut, c'est-à-dire la mise en œuvre de la recréation de la liberté par la puissance de l'Esprit du Christ. Loin de s'imposer comme

b. Ainsi E. HAENCHEN, *op. cit.*, p. 687, qui renvoie à *Lc 3*,8.

cause du Salut, elle est, au contraire, exigée comme *conséquence et signe* de l'appartenance à l'Alliance Nouvelle (*Jr 31*, 31.34). Etre sauvé ce n'est pas seulement être pardonné [c].

D'ailleurs, dans l'Alliance nouvelle la structure de l'Alliance ancienne n'est pas supprimée. Elle s'y « accomplit ». La *teleiôsis* [3] ne signifie pas qu'on *mette un terme* à ce qui précédait. Elle implique, au contraire, qu'*arrive à terme* ce qui préparait l'Evénement Jésus-Christ. Si dans la Pâque de celui-ci les Promesses parviennent à leur « accomplissement », il s'ensuit que l'Alliance, avec ce qu'elle comporte non seulement de miséricorde et de pardon de la part de Dieu mais aussi de responsabilité de la part du Peuple, arrive à sa plénitude. Dans l'Alliance Nouvelle le Peuple, et en lui chaque croyant, n'est pas seulement bénéficiaire du pardon. Il est *aussi* celui qui vit le Salut en devenant l'authentique *serviteur* de Dieu pour la réalisation du dessein divin de grâce sur l'humanité. Il le fait dans la mesure où, par son comportement, il est vraiment « lumière du monde » et « sel de la terre » (*Mt 5*, 13-16), témoin du Christ face à la haine du monde, se laissant conduire par l'Esprit dans la *marturia* de Jésus (*Jn 15*,18-27), imitateur du Seigneur (*Col 1*,24 ; *1 Co 6*,20 ; *2 Co 4*,10). Ce comportement implique la liberté. Restaurée — par le pardon et le don de l'Esprit — l'image de Dieu peut être ce que le Créateur voulait qu'elle soit, son associée. C'est son Salut [d].

Cette nature du Salut — radicalement œuvre de la puissance de Dieu transcendant abyssalement les forces humaines et pourtant les assumant — explique le passage de l'indicatif à l'impératif, de la déclaration de Salut à l'exigence de l'attitude à adopter, que l'on constate dans la plupart des textes moraux du Nouveau Testament. Les exigences éthiques ne sont pas des prérequis au Salut. Elles en sont pourtant comme un élément. Elles sont appe-

c. C'est ce que dit avec bonheur le texte de Jean Chrysostome cité ci-dessus, note a. Voir aussi saint AUGUSTIN, *Sermon* 231, 3:62-85 ; 5:165-169, dans la traduction de S. POQUE, *Sermons sur la Pâque*, coll. *Sources chr.*, 116, Paris, 1966, p. 249-253, 259.

3. Sur la notion de *teleiôsis*, en plus de l'article classique de DELLING dans *TWNT*, t. VIII, 1969, p. 50-88, on lira surtout le petit livre de C.H. DODD, *According to the Scriptures*, nombreuses éditions.

d. Dans le passage de saint Jean Chrysostome cité plus haut (notes a et c), on lit en particulier : « Vous ne pouvez point, vous, prêcher, et vous n'avez point à dispenser la parole doctrinale ? Eh bien, enseignez par vos œuvres, par votre conduite, par l'éclat de vos actions. »

lées par la qualité nouvelle que la grâce de l'Esprit confère à la personne. Elles ne constituent pas le prix (méritoire) à payer pour *avoir le Salut* mais, au contraire, l'attitude à épouser pour *vivre dans la logique* du Salut. La nuance — que notre mentalité occidentale traduit difficilement mais que la pensée sémitique perçoit d'instinct — est ici capitale.

Faute de saisir cette distinction, les polémistes catholiques ont souvent faussé l'intuition du Nouveau Testament. Ils ont par exemple oublié que si la lettre aux Colossiens demande que les fidèles « mènent une vie digne du Seigneur et qui lui plaise en tout, produisant toutes sortes de bonnes œuvres (*en panti ergô agathô karpophorountes*) et grandissant dans la connaissance de Dieu » (*Col 1*,10), c'est parce que Dieu « nous a arrachés à l'empire des ténèbres et transférés dans le Royaume de son Fils bien-aimé en qui nous avons la rédemption, la rémission des péchés » (*1*,13.14). On pourrait traduire le raisonnement implicite de ce texte — et d'autres comme *Rm 6*,20-23 ; *1 Co 6*,12-20 ; *Ep 4*,22-24 ; *5*,8.11 ; *Col 3*,1-15 ; *Jc 2*,14.26 ; *1 P 2*,21-25 ; *1 Jn 3*, 17-20 ; *4*,20 — par l'impératif suivant : *puisque vous êtes* dans le Salut qui vient du Christ *faites* les œuvres du Christ. Et on pourrait l'expliquer ainsi : *puisque vous êtes* re-créés par l'Esprit du Christ, *faites* des actes de créature nouvelle, sinon votre salut ne sera que théorique et abstrait. Le Salut ne *vient pas* d'une action du croyant mais il l'*inclut*.

Peut-être faut-il rappeler que ce comportement — que nous qualifierions d'épiphanique (de l'œuvre-de-la-grâce) — se situe dans le prolongement d'une vision qui s'ébauchait dans l'Ancienne Alliance. Lorsque le Deutéronome prescrit de libérer l'esclave, il explique : « tu te souviendras que tu as été en servitude au pays d'Egypte et que Yahvé ton Dieu t'a racheté : voilà pourquoi je te fais aujourd'hui cette prescription » (*Dt 15*,12.15). La même raison est donnée pour ce qui a trait à la protection des faibles : droit de l'étranger et de la veuve, tendresse pour l'orphelin (*Dt 24*,17.22). L'agir de l'Israélite fidèle devient comme un « mémorial », une répercussion, une « épiphanie » de ce que la grâce de Dieu a accompli pour lui [4]. Evidemment le culte s'enclave dans la même perspective. Le Salut est don reçu et don « rayonné ».

4. Ceci est bien montré par Jean L'Hour, *La morale de l'Alliance*, coll. *Cahiers de la Revue Biblique*, 5, Paris, 1966, surtout p. 19-20, 42-51. L'auteur souligne d'abord avec force « l'antériorité absolue des bienfaits de Yahvé » et l'unilatéralité radicale de l'initiative « sur laquelle Israël

Evoquant l'accueil du Kérygme nous parlions, avec la plupart des exégètes [e], d'un « oui » initial. Il serait plus exact de parler de la première déclaration du « oui » qui va saisir toute la vie chrétienne. Car en ce premier instant celle-ci se trouve intégralement impliquée, comme l'existence entière dans le moment du « oui » que les époux se disent au jour de leur mariage. Il s'agit d'un mot pour une vie, d'un accueil pour le temps d'une existence, donc d'un « oui » dont la vérité s'actualisera et sera mise à l'épreuve (*peirasmos*) dans le rude combat de la fidélité (*1 Co 9*, 24-27).

Il pourrait arriver — Paul lui-même le rappelle aux croyants de Corinthe en un contexte solennel et eucharistique (*1 Co 11*,29.34) — qu'au cours de ce combat la fidélité humaine se voie vaincue. Dans le drame de pareille défaite, le « oui » initial serait dissous. L'acte du baptême devait être, selon la belle image de la lettre aux Philippiens, départ d'une course en avant (*Ph 3*,12-16 ; cf. *1 Co 9*, 26.27) « pour tâcher de saisir, ayant été (moi-même) saisi par le Christ Jésus ». Dans cette course tout venait pourtant de la grâce puissante et fidèle de Dieu. L'homme a faibli. C'est que Dieu peut tout faire, sauf contraindre l'homme à l'aimer et le servir fidèlement. Le respect de la responsabilité humaine fait partie du Salut. Sur ce mystère de la relation entre Agapè de Dieu et liberté humaine la raison balbutie. Si la liberté se trouvait violée, la fidélité (d'un esclave) serait sans objet ; si l'homme pécheur demeurait le maître de son destin, Dieu ne serait plus Agapé. On sait que pour résoudre cette question plusieurs n'auront qu'un recours : la théologie de la prédestination.

---

n'a pas de prise » (p. 13-14), car « ce n'est pas Israël qui a découvert Yahvé ou se l'est donné pour Dieu ; c'est Yahvé qui, le premier, est descendu vers Israël » (p. 15). Il n'y a donc aucun dû pour Israël, et tout est pure grâce. Mais l'auteur montre ensuite comment, par le seul fait qu'il institue l'Alliance et réclame d'Israël une réponse, Yahvé « promeut Israël comme grandeur morale » (p. 20). Il écrit : « le peuple élu saisira peu à peu que sa vie présente est plus que le produit statique, acquis une fois pour toutes, d'un événement passé, elle est cet événement continué mais cette fois avec la coopération d'Israël » (p. 42).

e. Ainsi L. CERFAUX, *Le chrétien dans la théologie paulinienne*, coll. *Lectio divina*, 33, Paris, 1962, p. 119-136. Voir aussi R. BULTMANN, *Jésus, mythologie et démythologisation*, Paris, 1968, p. 49-68 (« l'heure de la décision », « la décision qui manifeste s'il fait partie des élus ou des rejetés », « c'est la dernière heure »).

2. *La relation entre le Sauveur et les sauvés*

En lien avec cette conception biblique de l'Alliance du Dieu Agapè et de la « créature royale » (restaurée et recréée dans le Christ), il conviendrait de scruter longuement deux des images que la Révélation utilise pour évoquer le mystère de l'Eglise. La première, propre au corpus paulinien, est celle du « Corps-dont-le-Christ-est-la-Tête ». La seconde, plus simple, reprend un thème vétéro-testamentaire en l'actualisant, celui de l'Epouse du Christ. Parmi les nombreuses images du Nouveau Testament, ce seront celles que la grande Tradition privilégiera dans sa vie liturgique, sans doute parce qu'elle les trouve les plus aptes à exprimer l'authentique relation qu'établit l'Esprit Saint entre la personne du Sauveur et la multitude des sauvés. Nous ne pouvons que les présenter rapidement.

A. Le corps actif par la vertu de la Tête

Personne n'a jamais nié que dans la vision paulinienne du Corps du Christ, la Tête — le Christ Jésus — est à ce point transcendante que tout vient d'elle et dépend d'elle. Dans le Corps ecclésial, toute la vie a son siège dans la Tête. Celle-ci est source et centre, à la façon dont (selon la médecine d'Hippocrate à laquelle les lettres aux Ephésiens et aux Colossiens semblent adhérer) le corps humain reçoit de la tête l'influx nerveux, les grandes indications sensorielles qui lui sont nécessaires. Pensée, volonté, perceptions sensibles essentielles (vue, ouïe, odorat, goût) se trouvent, pour cette sagesse grecque, dans la tête [5].

Dire que le Christ est Tête de l'Eglise revient donc à le reconnaître d'emblée comme celui sans lequel ou hors duquel il n'y aurait pas d'Eglise, tout simplement parce que la pauvre humanité laissée à elle seule ne saurait jamais, d'elle-même, devenir Eglise. Celle-ci dépend radicalement de ce que Dieu et son Esprit Saint ont accompli et donné en Jésus-Christ. Une saine lecture du dossier scripturaire sur le Corps du Christ exclut tout

5. Sur ce point voir Markus BARTH, *Ephesians I-III*, New York, 1974, p. 184-185 ; N. HUGEDÉ, *L'Epître aux Ephésiens*, Genève, 1973 ; P. BENOIT, « Corps, Tête et Plérôme dans les Epîtres de la captivité », « Le corps dans la théologie de Paul selon J.A.T. Robinson », dans *Exégèse et Théologie*, t. 2, Paris, 1961, p. 107-153, 154-162, 581-585 ; L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, nouv. éd., coll. *Unam Sanctam*, 54, Paris, 1965, p. 223-240, 275-288 ; ID., *Le Christ dans la théologie de saint Paul*, Paris, 1954, p. 264-266, 320-322.

relent de pélagianisme. Les croyants ne trouvent le Salut qu'en étant greffés sur le Corps du Christ.[6] Et ce Corps n'existe que par l'Esprit dont, en sa Mort et Résurrection, le Seigneur Jésus a obtenu la maîtrise (*Ac* 2,32-33 ; *Ep* 4,4). Jamais, accumulés et additionnés, les mérites humains les plus nobles ne pourraient mettre en branle le déclic qui donne vie à l'Eglise de Dieu. Cette vie ne peut venir que de la Tête que Dieu lui-même a « constituée » en son Fils le Seigneur Jésus-Christ, rempli de l'Esprit.

Néanmoins, s'il y a Tête il y a Corps. Une tête sans corps serait aussi illusoire qu'un corps sans tête. Tête et corps s'appellent. Dès la Pentecôte, le Christ est devenu impensable sans son Corps. Et si, à la Résurrection, Dieu le fait Christ et Seigneur (*Ac* 2,36), cette Seigneurie doit avoir un objet. Il n'est autre que la communauté de ceux et celles qui, librement, accueillent l'Evangile, « s'adjoignent » au groupe des premiers bénéficiaires du don pentecostal de l'Esprit (*Ac* 2,38-41, à relier à 2,4). Or le Corps ecclésial est la forme que l'Esprit donne à cette communauté. Il n'est pas un simple agglomérat de disciples n'ayant en commun qu'une conviction ou un but. Il est communion (*koinônia*) dans la possession réelle d'une seule et même Vie, venue de l'animation par un seul et même Esprit. Mais cette *koinônia* est à deux dimensions. Ce qui est dans la Tête passe dans le Corps, depuis la « justice » de l'acquittement de la faute jusqu'à la glorification finale (*Rm* 8,1-4 ; 3,21-26 ; *1 Co* 15, 50-53). Par ailleurs tous les membres du Christ ont part à cette même réalité de « justification » et de marche en avant vers « la transfiguration de notre corps de misère qui sera conformé à son Corps de gloire » (*Ph* 3,21). Vue dans ces deux dimensions, cette communion est si étroite et intérieure que, selon l'expression de l'exégète J.A.T. Robinson[7], l'Eglise est autant Corps du Christ que le pain eucharistique, bien que sous un autre mode[8]. Cette identification désigne son être le plus profond. Il ne s'agit pas d'une simple image.

Ainsi soudé à la Tête, le Corps n'est pas purement passif. Animé par l'Esprit du Christ, il produit des actes qui sont *en* lui

6. Ceci est surtout souligné par le P. Benoit dans son étude sur l'Eucharistie « Les récits de l'institution et leur portée », dans *Exégèse et Théologie*, t. 1, Paris, 1961, p. 210-239, surtout 234, 236.

7. J.A.T. Robinson, *The Body, a Study of Pauline Theology*, London, 1952.

8. C'est ce que montre l'évolution de l'expression *corpus mysticum*.

et *par* lui actes du Seigneur. L'épître aux Romains connaît cette vérité, bien qu'elle ne fasse pas allusion explicite au Corps du Christ (*Rm 8*,10-13). On la dit aussi en filigrane en quelques passages des lettres pauliniennes : « je suis crucifié avec le Christ ; ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi » (*Ga 2*,20, cf. *6*,14,17) ; « nous portons partout et toujours en notre corps les souffrances de mort de Jésus pour que la vie de Jésus soit, elle aussi, manifestée en notre corps » (*2 Co 4*,10). Mais parfois le lien avec le thème du Corps du Christ devient explicite. Le réalisme du texte suivant a été maintes fois souligné [9] : « vos corps sont des membres du Christ, et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée ? Jamais de la vie » (*1 Co 6*,15). La lettre aux Colossiens fait la synthèse : « j'ai ma joie dans les souffrances que j'endure pour vous, je complète en ma chair ce qui manque aux souffrances du Christ pour son Corps, l'Eglise » (*Col 1*,24). D'emblée elle enchaîne sur les fatigues du ministère et la charge de réaliser l'avènement de la Parole (*1*,25-29).

On ne verse donc pas dans le concordisme en concluant à partir de ce dernier texte que les actes du ministère — « ambassade pour le Christ » (*2 Co 5*,20), « charge confiée » (*1 Co 9*,17) — et l'ensemble des activités ecclésiales qui concourent au rayonnement de l'Evangile constituent l'engagement du Corps du Christ pour la manifestation, l'extension, l'actualisation du Salut acquis par sa Tête, le Seigneur Jésus-Christ. Seule, il est vrai, la littérature johannique, en un autre contexte, dira que les disciples sont envoyés *comme* le Fils l'a été (*Jn 17*,18), et la conjonction grecque *kathôs* que nous traduisons par *comme* évoque un lien tout à la fois de dépendance et de similitude [10]. Mais dans son appréciation de la fonction apostolique — la sienne et celle des autres (*1 Co 3*, 5-15) — Paul lui-même se montre convaincu du rôle essentiel que joue l'Eglise dans la diffusion du Salut.

Il faut surtout, dans ce cadre, prendre au sérieux les grandes affirmations de la lettre aux Romains. Parfois on en minimise l'impact : « comment croire sans d'abord entendre, et comment entendre sans prédicateur ?... la foi naît de la prédication et la prédication se fait par la Parole du Christ » (*Rm 10*,14.17). C'est

9. Ainsi dans L. CERFAUX, *La théologie de l'Eglise...*, p. 235-236.

10. La différence entre *hôs* et *kathôs*, que nous traduisons par « comme » est importante ici. Car d'ordinaire *hôs* signifie une similitude fondée sur l'imitation, une ressemblance externe, tandis que *kathôs* signifie la similitude venue d'un rapport de causalité ou d'origine entre les deux éléments en cause.

parce qu'il se sait « coopérateur du Christ Jésus » (*2 Co 6*,1), « ministre de l'Evangile de Dieu » (*Rm 15*,16), « liturge du Christ Jésus auprès des païens » (*Rm 15*,16), « chargé du ministère de la réconciliation » (*2 Co 5*,18) que Paul avoue :

> Je puis me glorifier dans le Christ Jésus en ce qui concerne l'œuvre de Dieu. Car je n'oserais parler de ce que le Christ n'aurait pas fait par moi pour obtenir l'obéissance des païens, en parole et en œuvre, par la vertu des signes et des prodiges, par la vertu de l'Esprit de Dieu (...). *J'ai procuré l'accomplissement de l'Evangile du Christ* (*Rm 15*,17-19).

Qu'arriverait-il si Paul était infidèle ? Et qu'implique le cri : « malheur à moi si je ne prêchais pas » (*1 Co 9*,16) ?

Certes la puissance de Dieu transcende infiniment ses réalisations, même les plus prodigieuses. Elle aurait pu faire autre chose que ce qu'elle a librement choisi d'accomplir dans le Christ Jésus. Nous ne savons ni comment ni par quels agents. Mais une chose est sûre : *dans l'économie actuelle,* l'association de la Tête et du Corps est telle qu'elle implique un rôle actif de l'Eglise dans l'œuvre du Salut. L'Eglise n'a pas l'initiative du Salut (*1 Co 9*,17). Elle-même n'est qu'un fruit de la grâce, un don reçu. Pourtant le don de la bienveillance divine est tel qu'il fait d'elle, par ses « ministres » et tous les membres qui la composent, la servante, l'aide, la coopératrice (*1 Co 3*,9), la propagatrice, la « missionnaire » de ce dont elle est la bénéficiaire.

Bien plus, la diversité et la solidarité des membres — chacun ayant sa fonction et son charisme venus du même Esprit, pour le même but (*1 Co 12*,4-30) — n'existent pas uniquement en vue d'un « service » de la grâce qui serait interne à la communauté des sauvés, dans une sorte d'aménagement très secondaire du don de Dieu. Elles existent aussi pour l'annonce et l'expansion du Salut, c'est-à-dire concrètement pour qu'il soit ce qu'il doit être, Salut proposé à la multitude humaine. Or cette annonce *ne* peut être faite *que* par l'Eglise. Celle-ci accomplit ainsi une fonction qui n'est pas un luxe, un appendice dont (*dans l'économie actuelle*) on pourrait se passer. Elle n'est pas simplement (*dans l'économie actuelle*) *ad bene esse evangelisationis*. Elle entre dans le don du Salut, dont elle est la première bénéficiaire. On dira qu'elle en est *sacramentum*. [11]

11. Nous n'avons tablé ici que sur l'idée paulinienne de Corps du Christ. Mais dans d'autres perspectives la théologie johannique (évangile et épîtres) montre le même rapport entre le Christ qui donne tout et la communauté qui diffuse ce don.

B. L'épouse fidèle et féconde

Un passage très connu de la lettre aux Ephésiens relie le thème du Corps du Christ à celui de l'Epouse du Christ. Il convient de citer ce texte dont les expressions ont une résonance particulière après ce que nous venons d'expliciter :

> Le mari est chef de sa femme comme le Christ est chef (*kephalê*) de l'Eglise, lui le *Sauveur du Corps*. Or l'Eglise se soumet au Christ... Maris, aimez vos femmes comme le Christ a aimé l'Eglise. Il s'est livré pour elle afin de la sanctifier par le bain d'eau qu'une parole accompagne. Car il voulait se la présenter à lui-même toute resplendissante, sans tache ni ride ni rien de tel mais sainte et immaculée. De la même façon les maris doivent *aimer leurs femmes comme leur propre corps*. Aimer sa femme c'est s'aimer soi-même. Car nul n'a jamais haï sa propre chair. On la nourrit au contraire et on en prend bien soin. *C'est justement ce que fait le Christ pour l'Eglise*. Ne sommes-nous pas *les membres de son Corps ?* Voici donc que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme et *les deux ne feront qu'une seule chair*. Ce mystère est de grande portée : je veux dire qu'*il s'applique au Christ et à l'Eglise (Ep 5,23-32)*.

Notons immédiatement qu'un texte indubitablement paulinien applique la même symbolique à l'œuvre du ministère apostolique : « j'éprouve à votre égard une jalousie divine car je vous ai fiancés à un Epoux unique, comme une vierge pure à présenter au Christ » (*2 Co 11,2*). Elle n'est donc pas aussi coupée de la théologie paulinienne qu'on l'a écrit, dans les débats autour de l'authenticité de la lettre aux Ephésiens [12].

La symbiose des thèmes du Corps et de l'Epouse, de la Tête (*kephalê* : « tête » au double sens du terme, partie du corps et chef) et de l'Epoux est ici remarquable. Et le verset de Paul que nous citions montre que dans l'esprit de celui-ci la relation entre le ministère et l'Eglise s'y inscrit aisément. Dans l'épître aux Ephésiens, la transcendance du Christ est fermement soulignée, orchestrée à souhait par l'anthropologie sémite. Il est à la fois le Sauveur du Corps ecclésial et l'Epoux qui a toute initiative et toute puissance. La beauté et la sainteté de l'Epouse viennent de lui. Malgré cette transcendance, il fait de l'Epouse son propre corps et tous deux ne constituent plus « qu'une seule chair », concrètement la sienne. Christ et Eglise sont ainsi dans une union totale, une « communion » toute redevable à l'Epoux (la Tête) et à lui

12. Sur l'authenticité de celle-ci voir surtout M. BARTH, *op. cit.* On trouvera une excellente réflexion sur notre thème dans Daniel VON ALLMEN, *La famille de Dieu*, Fribourg, 1981, p. 238-256.

seul, dans laquelle toutefois l'Epouse (Corps de l'Epoux) ne se dissout pas en perdant sa personnalité. Bien au contraire, sanctifiée, rendue resplendissante, elle est appelée à jouer le rôle qui lui revient. Les documents de l'Ancien Testament qui se lisent en arrière-plan (*Os 1,2* ; *4.11* ; *Is 1,21* ; *50,1* ; *54,1-7* ; *62,4-5* ; *Jr 2,2* ; *3,1-12* ; *Ez 16,1-63* ; *23,1-48* ; *Ps 45,1-18*) renvoyaient à une fidélité de l'Epouse qui n'a rien d'une pure passivité. Il s'agit d'Alliance !

Dans l'Alliance Ancienne, en effet, le Peuple doit à Yahweh (son Dieu jaloux, selon *Dt 4,24*) une fidélité spécifique d'épouse. Cette exigence se prolonge dans l'Eglise. La fidélité demandée est amour, culte mais aussi appel à faire fructifier la puissance déposée en elle, à enfanter pour lui. Dans le récit de la Genèse auquel en *2 Co 11,2-3* Paul fait explicitement allusion, l'épouse est l'aide formée à partir du corps d'Adam (*Gn 2,18-22*). On en déduit qu'ainsi Israël est l'aide de Yahweh, l'Eglise l'aide du Christ.

Bien que la lettre aux Ephésiens ne le dise pas, on peut même préciser, en s'appuyant sur la tradition paulinienne, que dans cette aide l'Eglise sera mère, *Mater Ecclesia.* L'épître aux Galates (*4,21-31*) souligne en effet que, si la Jérusalem ancienne enfante pour la servitude (*4,24*), la Jérusalem d'en haut « est notre mère » (*4,26*) qui enfante dans la liberté, la Jérusalem messianique dont les chrétiens sont les enfants (*4,31*). Le raisonnement de Paul s'appuie explicitement sur le grand chapitre du Deutéro-Isaïe qui chante la fécondité de celle que Yahweh s'est choisie pour épouse (*Is 54,1-10*), Car on sait le drame que représente dans l'Ancienne Alliance et jusqu'au seuil du Nouveau Testament (*Lc 1,7.25*) la stérilité de l'épouse (*Gn 11,30* ; *25,21* ; *29,31* ; *30,23* ; *Jg 13,2-3* ; *1 S 1,10* ; *Is 4,1* ; *2 S 6,23*). Le passage du thème de l'Epouse du Christ à celui de la *Mater Ecclesia* n'a rien d'artificiel [13].

La perspective de l'Apocalypse (*19,5-10* ; *21,1-14*) est différente. On y retrouve pourtant l'Alliance (*21,3*), l'affirmation de

13 Ce thème a été étudié surtout par Karl DELAHAYE, *Ecclesia Mater chez les Pères des trois premiers siècles,* coll. *Unam Sanctam,* 46, Paris, 1964. Mgr CERFAUX montre comment, même si en *Ga 4,26* Paul ne parle pas explicitement d'Eglise, l'idée est là (*op. cit.*, p. 292-293). Voir l'étude suggestive de E. LANNE, « Eglise sœur et Eglise mère dans le vocabulaire de l'Eglise ancienne », dans *Communio Sanctorum. Mélanges offerts à Jean-Jacques von Allmen,* Genève, 1982, 86-97.

la grandeur de la Jérusalem nouvelle (*21*,2.10.12), la splendeur qui lui vient de la gloire de Dieu (*19*,8 ; *21*,11), le lien avec l'Agneau qui rachète et sauve (cf. 4,9). L'allusion aux bonnes actions des saints, qui forment le lin d'une blancheur éclatante dont est tissé le vêtement de l'Epouse (*19*,7-8), interdit de nouveau une interprétation trop peu attentive à l'effort de l'Eglise elle-même. Dans la splendeur des noces éternelles il y a quelque chose venant d'elle et de sa fidélité. Les lettres aux sept Eglises montrent que cette fidélité compte : le Seigneur veut des vainqueurs (2,7.11.17.26 ; *3*,5.12.21). Eux seuls portent le vêtement blanc du triomphe (*3*,5.18 ; *7*,9.13-14 ; *22*,14), robe nuptiale de l'Epouse ; eux seuls sont inscrits au livre de vie (*3*,5).

Le thème de l'Epouse renvoie ainsi à la constatation qu'en un autre contexte la théologie paulinienne du Corps du Christ imposait. L'Eglise est radicalement étrangère à l'essence de l'acte même qui acquiert à l'humanité le Salut et lui vaut la Rédemption. Tout ne vient que de la Croix du Seigneur transformée par l'Esprit, à la Résurrection, en arbre de Vie. L'Eglise n'est pourtant pas étrangère à la préparation, la manifestation et la diffusion de ce Salut. Epouse et Mère, elle transmet ce qu'elle reçoit, prêche, baptise, nourrit (par les moyens de grâce que l'Esprit dépose en elle à cet effet) les enfants de Dieu nés de la foi et du sacrement, les garde dans la fidélité à leur être et leur mission par l'action des ministres auxquels l'Esprit lui-même donne ce que requiert cette fonction, les incite à des œuvres bonnes qui sont l'épiphanie en elle de la richesse de la grâce. Ainsi elle « sert d'aide » à Dieu pour la propagation du Salut acquis par le Seigneur Jésus ; et les bonnes actions des « saints » (c'est-à-dire des baptisés) sont son propre bien tout en demeurant le fruit en elle de la gratuité du Salut. Elle est *sacramentum* du Salut et comme telle intégrée à son rayonnement dans l'histoire humaine.

La célèbre affirmation de l'épître de Jacques (2,17.24), qu'à dessein nous avons évité de citer jusqu'ici, apparaît, au terme de cette analyse, moins encombrante qu'on l'a pensé. Certes, elle vise immédiatement l'état personnel du croyant et n'a pas de prétention ecclésiologique (*Jc* 2,14-26). Elle s'inscrit pourtant sur l'horizon que nous avons découvert. Quand l'auteur écrit « c'est par les œuvres que je te montrerai ma foi » (2,18) et, ayant rappelé le cas d'Abraham, précise : « la foi coopérait à ses œuvres et par les œuvres sa foi fut rendue parfaite » (2,22), il montre qu'entre foi et

œuvres il y a osmose, sans cependant les mettre toutes deux au même niveau [f].

Dans le mystère du Salut, donc, l'humain ne domine rien, n'est la source de rien. Il n'existe qu'intégralement enserré dans la puissance de Dieu. A la racine de ce qu'il accomplit on reconnaît toujours l'Esprit. Mais nous avons montré qu'il est ainsi saisi afin d'être restauré dans sa liberté, devenant capable de produire des « œuvres » qui soient celles que Dieu attend de sa créature royale. Dans le mystère du salut — perçu tant sous son jour collectif que sous son jour personnel — l'humain (même restauré) n'est jamais à l'origine et pourtant il est partout ailleurs. Par sacramentalité de l'Eglise, on entend, maladroitement peut-être, désigner cette articulation du « partout ailleurs » et du « jamais à l'origine », cette saisie de l'omniprésence de l'humain (respecté parce que restauré en sa nature d'image) par la puissance transcendante, unique et seule « justificatrice », de l'Esprit du Seigneur. Ne reconnaissons-nous pas l'économie (*oikonomia*) qui préside à l'Incarnation elle-même [14] ?

---

f. Voir Peter DAVIDS, *Commentary on James*, Grand Rapids, 1982, p. 47-51, 120-134, pour lequel saint Jacques « n'est pas un légaliste », et ne situe pas l'essentiel du christianisme en autre chose qu'à s'en remettre à Dieu dans le Christ ou à accueillir la grâce de Dieu. Les dispositions qu'il inculque ne s'écartent pas de l'enseignement de Paul. Les *erga* que Paul rejette sont toujours les *erga nomou*, non pas des préceptes moraux mais plutôt des prestations rituelles, qu'on voudrait « ajouter » à l'œuvre du Christ. Chez saint Jacques, *erga* désignent toujours des actions morales, spécialement des actes de charité, du genre de celles que saint Paul recommande. En somme, selon Jacques, on devient chrétien par une action gratuite de Dieu, à laquelle on répond par le repentir et la foi. Cet engagement doit s'exprimer par une conduuite morale, fruit de la vie renouvelée. La foi d'Abraham a été conduite à sa pleine maturité par ses actions. Dans un enseignement équilibré, Jacques n'exclut ni la foi ni les œuvres. — Voir aussi Sophie LAWS, *A Commentary on the Epistle of James*, London, 1980, p. 134 : « The relation between Abraham's faith and his works is not properly one of consequence, demonstration or confirmation, all of which termes assume a measure of distinction between the two : for James they go together in a necessary unity, faith co-operated with his works, and by works faith was made complete. »

14. On voit comment notre position ne se situe pas dans la ligne, difficilement acceptable, de l'Eglise qui serait « incarnation prolongée ». Voir Y. CONGAR, « Dogme christologique et Ecclésiologie : Vérités et limites d'un parallèle », dans *Sainte Eglise*, coll. *Unam Sanctam*, 44, Paris, 1963, p. 69-104.

II. - La forme de la sacramentalité de l'Eglise

La Tradition a, très tôt, pris conscience du statut de la responsabilité de l'Eglise dans l'Alliance, dont nous venons de rappeler les lignes majeures. Elle l'a exprimé en termes de tension. Car elle a senti que la vérité n'était pleinement respectée que si l'on unissait dans une même affirmation deux affirmations, à première vue contradictoires : « le Salut ne vient que de Dieu et de lui seul » et pourtant « il redonne à la liberté humaine son authentique dignité et donc sa fonction ». Thomas d'Aquin essayait cette conciliation avec sa notion, boiteuse il est vrai, de mérite *non de condigno sed de congruo*, c'est-à-dire ayant une relation avec le Salut, bien qu'il ne s'agisse pas d'une rétribution de stricte justice comme si l'homme « payait son Salut », en devenait « l'acquéreur » [15]. L'Occident. toujours tenté de choisir par souci de logique entre les composantes à première vue difficilement conciliables du mystère (*aut ... aut*) et de ne pas les maintenir en tension (*et ... et*), s'est montré moins sage que l'Orient. Plusieurs — dans la ligne de Pélage — ont opté pour les « mérites » humains en oubliant gravement l'absolu de la transcendance divine ; d'autres — que certaines pages de Luther, interprétées sans nuances, inspireront — ont exalté cette transcendance d'une façon qui parfois méprise à l'extrême la dignité de « l'image de Dieu ».

1. *L'Eglise, « évangélisée », profère la Parole qui évangélise*

L'Eglise est évangélisée par Dieu, mais elle est aussi celle qui évangélise pour Dieu. Tel est le premier registre, et sans doute le plus fondamental, où joue la tension que nous évoquions. Car il est clair que le mystère de l'Eglise se fonde sur la Révélation que Dieu fait de lui-même. Et cela, diront les Pères, *iam ab Abel iusto* [16].

Le salut vient de la foi, et la distance entre le Seigneur ressuscité et le *croyant* qui se met avec sa misère « sous le manteau de

15. Sur ce mérite *de congruo* et *de condigno*, voir surtout saint THOMAS, *S. Theol.*, Ia IIae, qu. 114, art. 3.

16. Voir Y. CONGAR, « Ecclesia ab Abel », dans H. ELFERS et F. HOFMANN, *Abhandlungen über Theologie und Kirche (Festg. K. Adam)*, Düsseldorf, 1952, p. 79-108. Jean Chrysostome, dans un texte peu souvent cité, écrit : « que faut-il entendre par le Corps unique (du Christ) ? Les fidèles répandus dans tout l'univers, ceux qui furent et ceux qui seront ; ceux même qui vécurent avant le Christ et dont la vie fut pure appartiennent à ce corps » (*In Ephes.* Hom. X, 1).

la Justice du Christ » est infinie, incommensurable. L'homme n'est sauvé que s'il se revêt de la Justice gratuitement offerte par Dieu. Cette gratuité du Salut est révélée et proposée à la foi. Et ce processus s'appuie sur la Parole. Il faut toutefois résister à une vision naïve, fondamentaliste, de la transmission de la Parole. Dieu parle. Mais comment parle-t-il ? La Parole qui fait naître la foi est la Parole prêchée par une communauté confessante (*Rm 10*, 14-18). Mais quel est le contenu de cette prédication ?

Le Coran tombe du ciel dans l'intelligence du Prophète Mohammed sous sa forme précise, littérale, comme un « miracle littéraire », transmission directe du Livre présent au ciel de toute éternité [17]. Il en va tout autrement pour la Bible. Elle est composée, sous l'inspiration et la conduite de l'Esprit de Dieu (*Rūah, Pneuma*), par le Peuple Saint. C'est ce Peuple qui, porté par le Dieu de l'Alliance, dégage le sens de son « histoire » en y percevant le déroulement d'un dessein par lequel Dieu se révèle. Dieu a pris l'initiative. Il n'existe aucun mérite antécédent qui rendrait compte de sa démarche. Mais entre lui et le Livre Saint s'insère l'histoire du Peuple. Cette histoire forme comme l'écran sur lequel se dépose lentement plus un sens que des mots. La scrutant, l'interprétant, la relisant, la méditant — sous l'inspiration de l'Esprit — par ses prophètes, ses législateurs, ses sages, ses compilateurs, ses chroniqueurs, le Peuple de Dieu se donne cette perception du sens profond de son destin et cette découverte (à travers elle) du Dieu de l'Alliance, que nous nommons l'Ecriture. Celle-ci vient donc, inséparablement, de Dieu, dont elle transmet l'initiative, les hauts faits, les *mirabilia*, et du Peuple attentif à l'Esprit. En d'autres termes le Peuple fait émerger en paroles le mystère qui l'explique, l'habite, le conduit et qui concerne à la fois Dieu et lui-même.

Le même processus se retrouve dans le Nouveau Testament. Nous ne connaissons le mystère de Jésus qu'à travers la lecture qu'en a faite la communauté apostolique. Jamais le Nouveau Testament ne nous livre des *bruta facta*. Il transmet toujours des événements lus par le regard de la foi apostolique. Celle-ci — inséparable de l'Evénement de la Mort et de la Résurrection du Seigneur qui l'a provoquée — précède et conditionne cette lecture. Et elle vient de l'Esprit de Dieu, dont elle est un don gratuit. Portée par cette foi, la communauté apostolique, lorsqu'elle entend

17. *Coran* LXXXV, 22 ; cf. Louis MASSIGNON, *Situation de l'Islam*, Paris, 1939, p. 9.

transmettre les faits et même le message *de* Jésus, ne peut faire abstraction de sa propre conviction. Elle lit les *acta et dicta de* Jésus à la lumière de ce qu'elle croit *sur* Jésus. Dans sa conférence de Marburg sur « le problème du Jésus historique », Ernst Käsemann avoue : « toute histoire (Historie) ne nous devient accessible que par la tradition et compréhensible que par l'interprétation ». Il poursuit :

> La chrétienté primitive en a manifestement été consciente. Ainsi seulement s'explique qu'elle n'a pas composé les évangiles avant tout comme des comptes rendus et que son propre kérygme s'est superposé à la figure du Jésus historique et l'a masquée... Ce n'est pas par manque d'attention ou par sottise que la communauté a amalgamé son message avec celui de son Seigneur, ou même l'y a substitué. Elle ne pouvait procéder autrement s'il s'agissait pour elle non de la reproduction d'un événement mémorable mais de la décision entre la foi et l'incrédulité qui était exigée d'elle... Avec une pointe paradoxale on pourrait dire qu'elle maintient la continuité historique avec celui qui apparut autrefois sur la terre, d'une manière telle qu'elle laisse tomber dans l'oubli, pour la plus grande part, les événements historiques de cette vie terrestre pour les remplacer par son message [18].

Prêcher c'est donc annoncer la Parole, telle que *dans l'Esprit Saint* la communauté primitive l'a vécue et comprise. Les rédacteurs qui ont mis par écrit les traditions et les récits de leurs communautés ne pouvaient séparer, dans « ce qui leur avait été transmis », la Parole de Jésus de la parole apostolique. Pour eux d'ailleurs cette dernière portait et garantissait la première. La Parole *prêchée* — celle qui suscite la foi — vient ainsi *et* de Dieu (qui a seul l'initiative, puisqu'il a envoyé son Fils, suscité les événements dont on dégage le sens, donné l'Esprit qui assure la vérité de cette démarche) *et* de l'Eglise saisie dans son ancrage apostolique. La Parole de Dieu apparaît donc comme une Parole à laquelle l'Eglise elle-même n'est pas étrangère. En se « rappelant » (*Jn 14*,26) ce que, en Jésus-Christ, Dieu a dit et accompli, elle « fait la Parole ». Et cette Parole est celle dont jaillit la foi qui justifie (*Rm 3*,22).

Telle est la première strate de la sacramentalité de l'Eglise. Intégralement « évangélisée » par Dieu — c'est-à-dire transformée par la Bonne Nouvelle du Salut (*euanggelion tou Theou*) —, elle est pourtant celle qui, sur la base de ce qui la gratifie gratuitement, fait jaillir de son expérience, qui vient de Dieu, une Parole qui

18. Dans Ernst Käsemann, *Essais exégétiques*, Neuchâtel-Paris, 1972, p. 148, 149-150.

« évangélise » *pour* Dieu, *pour* que le dessein salvifique atteigne la totalité de l'humanité. Par la Parole elle devient servante du *musterion* éternel (cf. *Rm* 16,25-26 ; *1 Co* 2,7 ; *Ep* 1,9 ; 3,3-9).

Plus haut, présentant la prédication telle que la conçoit la lettre de Paul aux Romains, nous disions que l'Eglise d'aujourd'hui avait charge de « servir » la Parole en la diffusant. Ce que nous venons de scruter montre la profondeur et, osons le dire, la radicalité de ce « service » dans l'économie actuelle. La foi ne vient que de Dieu ; mais la Parole de Dieu qui la suscite veut passer par l'Alliance. La révélation d'un Salut gratuit jaillit de Dieu comme une « source d'eau vive », mais après de lentes infiltrations dans le roc de l'histoire humaine. Toujours la tension que nous décelions !

2. *L'Eglise, réconciliée, servante de la réconciliation*

L'Eglise est réconciliée *par* Dieu, mais elle est aussi celle qui réconcilie *pour* Dieu. Il est frappant que Paul décrive d'emblée son ministère comme centré sur la réconciliation (*2 Co* 5.18 ; cf. *Col* 1,20) dans un texte, dominé par la certitude que seul Dieu réconcilie, qui constitue une synthèse de sa théologie :

> Tout vient de Dieu qui nous a réconciliés avec lui (*katallaxantos hêmas heautô*) par le Christ et qui nous a confié le ministère de la réconciliation (*tên diakonian tês katallagês*). Car de toutes façons c'était Dieu qui en Christ réconciliait le monde (*kosmon katallassôn*) avec lui-même, ne mettant pas leurs fautes au compte des hommes et mettant en nous la parole de réconciliation (*ton logon tês katallagês*). C'est au nom du Christ que nous sommes en ambassade et par nous (*di'hêmôn*) c'est Dieu lui-même qui, en fait, vous adresse un appel. Au nom du Christ, nous vous en supplions, laissez-vous réconcilier avec Dieu (*katallagête tô Theô*). Celui qui n'avait pas connu le péché, il l'a pour nous comme identifié au péché afin que, par lui, nous devenions justice de Dieu (*dikaiosunê Theou*) (*2 Co* 5,18-21).

Ce texte est d'une incontestable densité, et son lien avec les chapitres 5 et 3 de l'épître aux Romains (*Rm* 5,9-11 ; 3,21-27) est évident [19]. Il présente la réconciliation comme le but que Dieu a voulu atteindre dans le Christ. S'il a « identifié » celui-ci « au péché », c'est afin que nous puissions ainsi être revêtus de « justice » par l'initiative de sa bienveillance, les fautes n'étant plus mises à notre compte. Il se réconcilie l'humanité en la justifiant. Et le chapitre 3 de la lettre aux Romains parlera de justi-

19. Mais on notera que l'idée de réconciliation n'apparaît pas au chapitre 3. Le parallèle plus explicite est 5,9-11.

fication gratuite (*3*,24). Cette précision élimine la moindre forme d'auto-justification (cf. *4*,2-10 ; *10*,3-4 ; *Ga* 2,16). Elle met *tout* le Salut du côté de Dieu seul, dont le verdict est radicalement un verdict de grâce. Et il est clair que l'Eglise n'existe que parce qu'elle est le fruit de cette réconciliation reçue de Dieu.

Pourtant, dans cette gratuité totale qui la fait et demeure l'assise fondamentale de son être de « communion », l'Eglise se sait chargée de devenir l'aide, la servante, par qui cette réconciliation est annoncée et actualisée. Par ses ministres (qui prêchent et président aux sacrements), mais plus largement par l'ensemble de sa vie sacramentelle, elle fait que les hommes se trouvent mis sous la « justice » du Christ, leur liberté étant alors interpellée, invitée à dire « oui » à l'offre divine. Dans ce service, ce ministère, elle ne demeure pas purement passive, ne se réduit pas au rôle de simple canal, lieu de passage indifférent d'un don totalement extérieur à sa responsabilité et qui de toute façon s'accomplirait sans elle. Car l'actualisation de la réconciliation dans le monde n'est pas étrangère à son *obéissance* au ministère que Dieu lui confie (cf. *1 Co 9*,16-18) non pour qu'elle en acquière des mérites — « c'est une charge » — mais uniquement pour qu'elle serve son dessein, selon ce que postule la logique même de l'Alliance. Mais parler d'obéissance, c'est évoquer au moins une décision de la liberté, celle de se plier à ce qui est demandé.

D'ailleurs, c'est l'Eglise qui prêche. Et elle le fait en y engageant la qualité de son attachement au Christ. Les phrases dures de Paul aux Galates montrent que l'on peut annoncer « un autre Evangile », « renverser l'Evangile du Christ » (*Ga 1*,6-9). Et qu'arriverait-il si l'Eglise se taisait, se croisait les bras ? Pour la lettre aux Philippiens le « service » de la Parole apparaît même comme une « nécessité » qu'appellent le progrès et la fidélité de la communauté elle-même (*Ph 1*,22-26). L'Eglise est encore celle qui par le baptême scelle l'entrée du croyant dans la réconciliation (*Col* 2,12-15). Dans certains cas, elle décide de donner ou de refuser ce baptême (cf. *Ac 10*,47-48). Bien plus, la communauté comme telle célèbre le Mémorial de l'Evénement où s'est accomplie la réconciliation. Dans l'Esprit Saint et avec lui elle se rend présent cet Evénement. Car l'Esprit Saint ne fait que répondre à sa prière, à son *épiclèse* ; liturgiquement il ne s'impose jamais. Paul sait dire aux Corinthiens que certaines façons de célébrer le Repas du Seigneur, loin de plonger l'assemblée dans le mystère

de la réconciliation, la rejettent au contraire dans la condamnation, « avec le monde » (*1 Co 11*,27-34) [g].

Au sein de ce très ample service de la communion avec Dieu, appelant la réconciliation fraternelle, une activité ecclésiale plus spécifique apparaît déjà dans les communautés dont le Nouveau Testament consigne le témoignage. Il peut arriver qu'un membre se coupe de la communauté ou que celle-ci se voie contrainte de l'exclure. La question de l'excommunication s'est posée très tôt, comme aussi son opposée : celle de la « réconciliation » des exclus repentants [20]. Ici, évidemment, le terme n'a plus exactement le sens très riche que lui donnent les textes que nous évoquions (*2 Co 5*, 18-21 ; *Rm 5*,9-11 ; cf. *Ep 2*,16 ; *Col 1*,20). Il signifie rentrer *de nouveau* dans la communion après en avoir été séparé. Déjà l'Ancien Testament connaissait des exclusions, parfois temporaires. Plusieurs exégètes voient l'influence de cette législation dans le texte de Matthieu sur la correction fraternelle (*Mt 18*,15-17) [h]. Paul lui-même se conforme parfois aux prescriptions les plus radicales de la législation juive : « ôtez le méchant d'au milieu de vous » (*1 Co 5*,13, citant *Dt 17*,7 ; cf. *1 Co 5*,4 ; *16*,22). Mais il sait aussi plaider pour le banni repentant (*2 Co 2*,6-11) [21]. Lorsque la doctrine est en jeu, les lettres pastorales se montrent à leur tour fort sévères. L'auteur de la première épître à Timothée dit de deux disciples ayant perdu la foi « je les ai livrés à Satan » (*1 Tm 1*.20), ce qui rejoint un conseil donné par Paul aux Corinthiens (*1 Co 5*.5). Les exégètes interprètent cette formule

g. Voir E. KÄSEMANN, *Essays on New Testament Themes*, coll. *Studies in Biblical Theology*, 41, 1964, p. 108-135 (118-126) ; C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, London, 1971, p. 272-277.

20. On trouvera le dossier des premiers siècles dans Heinrich KARPP, *La Pénitence. Textes et Commentaires des origines de l'ordre pénitentiel dans l'Eglise ancienne*, version française par A. SCHNEIDER, W. RORDORF, P. BARTHEL, Neuchâtel, 1970. Voir aussi J. PALMER, *Sacraments and Forgiveness. History and Doctrinal Development of Penance, Extreme Unction and Indulgences*, coll. *Sources of Christian Theology*, 2. London, 1960.

h. Voir K. STENDAHL, *The School of St. Matthew*, New York, 1954, p. 138-139. Voir aussi DUPONT-SOMMER, *Les écrits esséniens découverts près de la Mer Morte*, Paris, 1960, p. 100, 163-164.

21. La punition a été infligée à ce croyant par la communauté (« les nombreux » au sens de Qumrân). Beaucoup d'exégètes pensent que Paul plaide pour une réintégration dans la communauté.

comme signifiant l'exclusion de la communauté [22]. La seconde lettre johannique, elle, demande qu'on n'entretienne aucun lien de communion avec le colporteur de fausse doctrine (*2 Jn* 1,10), et la troisième lettre déplore que Diotréphès fasse de même avec les disciples de l'Ancien (*3 Jn* 1,9-10) [23].

Il est donc clair que très tôt l'Eglise s'est attribuée — sûre d'être ainsi fidèle à son Seigneur et à sa vocation — une certaine marge d'autorité quant au maintien des baptisés dans la communauté-de-réconciliation. Ex-communier représente une décision grave, même si l'on ne préjuge pas du Salut éternel de la personne et si la mesure se veut avant tout médicinale [24]. Car c'est l'Esprit lui-même qui, au baptême, a fait appartenir le croyant à cette communauté. En sens inverse, le fait d'y ré-intégrer, en signifiant ainsi le pardon de Dieu, est lourd d'implications. Car — ce qu'elle ne faisait pas au baptême — la communauté juge de la situation du coupable, de la vérité de son repentir. Il y a là une intrusion assez profonde dans le champ de la réconciliation.

Le développement, enchevêtré, des législations et des rites de la Pénitence aux premiers siècles montre l'implication théologique de ce rôle de la communauté ecclésiale et de ses responsables dans la réconciliation des *lapsi* ou des pécheurs en un sens plus large. La Tradition l'a considéré comme une association étroite au jugement, à la guérison et au pardon dont la source est la Pâque du Christ. L'Eglise a reçu de son Seigneur la charge de mettre « hors de sa communion », en les privant ainsi de tout un registre des moyens de grâce, puis de corriger et de réintégrer à cette communion — qui est celle du corps du Christ — les fidèles qui, selon son propre jugement, devraient passer par la pénitence, c'est-à-dire par le jeu mystérieux d'exigence et de miséricorde triomphante qui caractérise l'attitude du Dieu de la foi [25].

---

22. Ainsi C. SPICQ, *Les Epîtres Pastorales*, coll. *Etudes Bibliques*, 4e, Paris 1947, p. 50-51 ; C.K. BARRETT, *A Commentary on the First Epistle to the Corinthians*, p. 125-127.

23. Sur cette question voir les explications de Raymond E. BROWN, *The Community of the Beloved Disciple*, New York, 1979 ; ID., *The Epistles of John*, New York, 1982.

24. Voir C. SPICQ, *loc. cit.*, C.K. BARRETT, *loc. cit.*

25. Voir notre article, J.M.R. TILLARD, *La Pénitence sacramentelle, une théologie qui se cherche*, dans *Studia Moralia* 21 (1983) 5-30.

3. *L'Eglise, rassemblée par le Christ, a mission de rassembler*

L'Eglise est rassemblée *par* Dieu, mais elle est aussi celle qui rassemble *pour* Dieu. Annonce de l'Evangile, réconciliation, actualisent le but que l'évangile johannique présente comme celui de la Mort de Jésus, « rassembler dans l'unité les enfants de Dieu dispersés » (*Jn 11*,52). Les spécialistes soulignent le ton solennel que l'auteur attache à cette phrase, en en faisant une prophétie du Grand Prêtre (*11*,51)[1].

Fondamentalement, l'Eglise est un rassemblement à ce point étroit et serré qu'il forme une communion, une *koinônia*[26]. La littérature johannique et l'épître aux Ephésiens, sans doute reliées au même milieu — l'Eglise d'Ephèse, lieu de confrontation de divers héritages apostoliques[27] — permettent de saisir la nature authentique de cette *koinônia*. Fondamentalement, elle n'est pas un don vague de Dieu. Elle est le don étreignant deux gratuités divines : celle du don créateur, reprise dans la gratuité insondable de la miséricorde du Père.

La lettre aux Ephésiens lie en effet l'unité, cœur de la réalité ecclésiale, au « mystère » caché de toute éternité en Dieu et qui concerne l'univers entier (*Ep 1*,10 ; *3*,9 ; cf. *Col 1*,26-27 ; *Rm 16*, 25-26 ; *1 Co 2*,7-9). Elle en fait l'accomplissement du plan éternel de Dieu, et donc une absolue gratuité. La fameuse affirmation « c'est par grâce que vous êtes sauvés... vous n'y êtes pour rien, c'est le don de Dieu » (*2*,8) vaut pour la forme inséparablement collective et personnelle du Salut, revers de la division et de la haine (*2*,14-15), qu'est l'accès de tous auprès du Père en un seul Esprit (*2*,18), pour devenir un seul corps (*2*,16), un seul Temple Saint, une seule demeure (*2*,20-22), une seule famille de Dieu (*2*,19). Il n'y a que Dieu, et lui seul, à rassembler dans le Christ Jésus l'humanité brisée.

---

1. Ainsi R.E. Brown, *The Gospel according to John I-XII*, coll. *The Anchor Bible*, New York, 1966, p. 439-440, 441-444.

26. Sur la notion de *koinônia* voir J. Hainz, *Koinônia, Kirche als Gemeinschaft bei Paulus*, Düsseldorf, 1983 ; B. Panikkar, *Koinônia in the New Testament*, coll. *Analecta Biblica*, 85, Rome, 1979 ; Scheyler Brown, *Koinônia on the Basis of the New Testament Ecclesiology*, dans *One in Christ* 12 (1976) 157-167 ; J.M. McDermott, *The Biblical Doctrine of Koinônia*, dans *Biblische Zeitschrift* 19 (1975) 64-77 ; J.M.R. Tillard, « Koinônia, communauté et communion », dans *Dict. de Spir.*, 1976.

27. Voir R.E. Brown, *The Community of the Beloved Disciple*, p. 171-182 ; R. E. Brown and John P. Meier, *Antioch and Rome*, New York, 1983, p. 214.

La littérature johannique radicalise cette conviction qui forme l'assise de la foi. Pour elle, la « communion » (*koinônia*) des chrétiens entre eux se trouve enserrée dans le mystère même du Dieu vivant, sur lequel aucune créature n'a prise. Car « notre communion est communion avec le Père et son Fils Jésus Christ » (*1 Jn 1*,3) et cette *koinônia* du Père et du Fils n'est autre que celle-là même qui commande et porte tout le Salut. Le chapitre 17 de l'évangile va jusqu'à affirmer que l'unité fraternelle des disciples s'inscrit *dans* l'unité du Père et du Fils (*Jn 17*,21-23). L'absolu du don de grâce ne s'explique que par la gratuité de l'*Agapè* du Père. A cette lumière plusieurs versets johanniques s'éclairent singulièrement et recoupent les grandes affirmations pauliniennes : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a *donné* son Fils, son unique, pour que tout homme qui *croit* en lui... ait la vie éternelle. Car Dieu n'a pas envoyé son Fils dans le monde pour juger le monde mais pour que le monde soit sauvé par lui ; qui *croit* en lui n'est pas jugé » (*Jn 3*, 16-18 ; cf. *12*,44-47), « ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils en victime d'expiation pour nos péchés » (*1 Jn 4*,10 ; cf. *4*,19).

Rassemblée par l'Esprit du Seigneur, et lui seul, l'Eglise se sait pourtant chargée d'intervenir pour le rassemblement de l'humanité *en Christô*. Dans l'économie actuelle cette intervention n'a rien d'accidentel. Elle se trouve intégrée, de par Dieu, à l'actualisation du *musterion* éternel.

Nous en trouvons une indication nette dans la lettre aux Ephésiens, qui décrit dans ce sens la responsabilité de chaque fidèle face au don du Christ dont il est porteur. Le Christ « coordonne et unit comme il faut, grâce aux articulations » (*4*,16) mais pourtant il revient aux fidèles de « garder l'unité de l'Esprit (*tên henotêta tou Pneumatos*) par le lien de la paix » (*4*,3). Si chacun doit mettre en œuvre ce qu'il a reçu, il doit le faire d'une façon telle que le Corps du Christ tout entier parvienne « à l'unité dans la foi et la connaissance du Fils de Dieu, à l'état d'adultes, à la taille du Christ dans sa plénitude » (*Ep 4*,11-13). L'action toujours première du Dieu et Père, du Seigneur et de l'Esprit (*4*,4-6), expliquant l'existence des ministères (*4*,7-13), ne dispense pas la communauté d'un effort incessant pour éviter de tomber dans les rets de la division (*4*,2) ou de la dérive doctrinale (*4*,14).

Les avertissements de Paul au sujet des charismes (*Rm 12*,6-8 ; *1 Co 12*,1-14.25) et son insistance sur la charité fraternelle

(*1 Co 13*,1-13) ne sont d'ailleurs pas sans renvoyer à la même certitude. Si l'amour est « la voie infiniment supérieure » à l'exercice de tous les dons (*1 Co 12*,31), c'est parce que, reflet de l'amour de Dieu, il constitue le ciment de l'unité fraternelle. Car Dieu veut « qu'il n'y ait pas de division dans le corps mais que les membres aient un commun souci les uns des autres ». Or tous sont « le Corps du Christ et ses membres, chacun pour sa part » (*12*,25-27). La fidélité de la communauté au don qu'elle a reçu fait que, jour après jour, la *koinônia* s'actualise. Sans elle, celle-ci demeurerait une grâce proposée aux croyants, non accueillie *en vérité* par eux.

L'évangile johannique souligne combien cet accueil a de très lourdes conséquences, débordant la communauté. Il met sur les lèvres de Jésus, par deux fois, la demande : « qu'ils soient un, afin que le monde croie que tu m'as envoyé... qu'ils parviennent à l'unité parfaite et qu'ainsi le monde puisse connaître que c'est toi qui m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé » (*17*,21,23). La *koinônia* vécue [28] constitue ainsi non seulement l'annonce de la démarche salvifique de Dieu mais la preuve, la démonstration de sa vérité. A ce plan, elle dit plus que la Parole. Elle est celle-ci dans son accomplissement. Aussi permet-elle au rassemblement ecclésial de se dilater, comme à partir d'elle. Certes la foi de ceux qui, grâce à la communauté, croiront au Christ (cf. *17*,20) viendra de Dieu, et uniquement de Dieu (cf. *6*,37). Et c'est lui qui — selon la remarquable expression des Actes *Ac 2*,47) concluant l'un des sommaires sur la première *koinônia* apostolique — « adjoindra à la communauté » ceux qui ainsi trouveront le Salut. Pourtant, sans le témoignage ecclésial, l'Esprit — qui interpelle, bouleverse les cœurs, illumine les intelligences — aurait-il le matériau, la réalité humaine adaptée aux interlocuteurs (parce qu'en harmonie avec leurs attentes) qui occasionne, puis appuie et enfin confirme son intervention ?

Cette dialectique se retrouve, de façon éminente, dans l'exigence de vérité que déjà le Nouveau Testament, par Paul, lie à la fructification de l'Eucharistie. Celle-ci a pour fruit principal l'approfon-

28. Mais le terme *koinônia* n'est pas employé ici. Les exégètes soulignent que l'unité en cause est bien l'unité ecclésiale incarnée dans une vie communautaire. Cf. R.E. Brown, *The Gospel according to John XIII-XXI*, New York, 1970, p. 776-779 ; E. Käsemann, *Jesu letzter Wille nach Johannes 17*, Tübingen, 1967.

dissement de l'être communautaire. Dans la réception du corps eucharistique, la *koinônia* s'affermit. Mais quand une communauté « *se rassemble* » pour l'Eucharistie — Paul emploie ce verbe (*1 Co 11*,17.18.20.33.34 : *sunerchomenôn epi to auto* —, elle prend elle-même l'initiative de manifester la « communion » qui lui vient de Dieu, comme aussi de la resserrer en suppliant l'Esprit, par l'épiclèse, de lui donner le Corps du Christ. C'est elle qui célèbre, non pas Dieu. En outre, les rudes paroles de Paul aux Corinthiens montrent que la situation de la communauté célébrante n'est pas sans effet sur le fruit attendu de sa liturgie : elle pourrait même signer sa propre condamnation (*11*,29-34). Augustin commente en ces termes :

> Si donc vous êtes le Corps du Christ et ses membres, c'est votre propre mystère qui repose sur la table du Seigneur. Vous recevez votre propre mystère. Vous répondez Amen à ce que vous êtes et cette réponse marque votre adhésion. Tu entends : « le Corps du Christ » ; tu réponds Amen. Sois donc un membre du Corps du Christ pour que ton Amen soit vrai [29].

L'effet de grâce, qui n'est autre ici que la *koinônia* en un seul Corps du Christ, n'a donc rien d'automatique ou de magique. Il est fait à une communauté se voulant fidèle et loyale à ce qu'elle est devenue de par l'initiative de Dieu, donc vivant dans la charité son rassemblement. L'Esprit qui rassemble veut trouver dans la communauté une réponse à son action. Il ne rassemblera pas une communauté qui *se* divise [30].

Les ministères apparaissent alors comme un des éléments clés du statut de l'Alliance Nouvelle en ce monde-ci. Ils sont donnés à l'Eglise pour qu'elle devienne et demeure le Peuple de Dieu « rassemblé » par l'Esprit. La réflexion dogmatique actuelle néglige peut-être trop, lorsqu'elle essaie de les comprendre, leurs affinités les plus profondes avec le fouillis de fonctions qui, selon les témoignages néo-testamentaires, accompagnent et rendent possible non seulement la constitution mais la vie des premières communautés chrétiennes [31].

---

29. *Sermo* 272 ; *PL* 38, 1105.

30. Il serait intéressant de montrer comment les théories anglicanes dites du réceptionnisme, telles qu'exprimées chez CRANMER ou JEWELL, sont, à leur façon, dans la droite ligne de ce que nous évoquons ici.

31. On en trouvera une présentation soignée dans A. LEMAIRE, *Les Ministères aux origines de l'Eglise*, coll. *Lectio divina*, 68, Paris, 1971 ; J. DELORME, *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament*, Paris, 1974 ; P. GRELOT, *Eglise et ministère*, Paris, 1983.

Le Nouveau Testament présente en effet deux situations. Il y a le cas de communautés fondées par un apôtre ou un de ses disciples ensuite parti annoncer ailleurs l'Evangile. Cela est net dans le ministère de Paul. Il y a aussi, très tôt semble-t-il [32], le cas de groupes chrétiens déjà convertis ayant essaimé, transportant avec eux leur foi, la répandant plus par la contagion du témoignage (dans une ligne assez johannique) que par une mission *ad extra* [33]. Grâce à ces deux cas nous découvrons deux types d'intervention « ministérielle ». Le premier, dont nous avons déjà traité, est celui de l'apôtre ou du prédicateur annonçant la Parole qui provoque l'adhésion de foi. De ce ministère fondamental, mettant le « croyant » face à l'absolu de la gratuité du Salut et l'insérant dans la *koinônia* du Christ, nous dirions qu'il est le ministère de « la foi qui justifie » (*Ep* 2,8). Le second type de ministère est différent. Il a pour but de maintenir la communauté dans la fidélité à son être de *koinônia,* de l'y faire croître. Nous l'appellerions ministère de garde et de maintien dans la fidélité, donc d'*episkopè*. Relisant les épîtres pastorales, nous découvrons que leurs conseils portent avant tout sur l'*état* de communion à entretenir et approfondir. Elles s'intéressent donc à l'*épiskopè* plus qu'à l'annonce kérygmatique.

Cette distinction nous paraît capitale. Elle conduit à une précision capable d'éclairer, au terme de ce lent cheminement, notre recherche. Depuis longtemps on a noté que la prédication apostolique s'adresse à l'humanité entière (« toutes les nations » *Mt 28*, 19 ; *Ac 1*,8), et cherche l'adhésion de l'auditeur à Dieu lui-même, dans l'obéissance de la foi [34]. Les autorités humaines, même ecclésiales, s'effacent ici. On ne croit même pas *au* prédicateur : on accueille son message et on croit *au* Dieu qu'il annonce. Nulle autorité humaine ne saurait commander la foi. Soyons encore plus radical. L'Eglise a pour tâche ou fonction (*munus*) d'annoncer la Parole. Elle n'a toutefois aucun pouvoir (*potestas*) sur l'acte de foi. Elle sert la Parole en exprimant, articulant, réfléchissant en celle-ci l'expérience *que l'Esprit lui a donnée de vivre* dans le

32. C'est ce qui se dégage du livre de R. E. BROWN and J.P. MEIER, *Antioch and Rome.*

33. La vision de P. JACQUEMONT, J.P. JOSSUA, B. QUELQUEJEU, *Le temps de la patience,* Paris, 1976, nous semble, de plus en plus, toucher à un point essentiel.

34. Voir J.M.R. TILLARD, « Obéissance », dans *Dict. de Spir.*

sillage de l'événement de Pentecôte dont Dieu seul a eu l'initiative, mais elle n'a aucun pouvoir sur l'effet de cette Parole dans le croyant [35]. A ce registre — qui est le registre fondamental — l'Eglise n'est que la servante se bornant à présenter aux hommes les moyens *que Dieu lui-même a mis en ses mains.*

Mais on a toujours noté qu'à l'autre registre, lorsqu'il s'agit de la communauté *comme telle*, déjà nouée par la foi et le baptême, les ministres se voient revêtus d'une marge de pouvoir (*potestas*) et par là d'une certaine mainmise non sur la foi comme telle mais sur la vie-en-conformité-avec-la-foi. Si, dans la célébration sacramentelle, surtout eucharistique, le ministre n'est qu'icône du Christ, pure transparence, son intervention dans la régie interne de la communauté comporte une large marge d'initiative. Nous l'avons constaté en scrutant la question de l'excommunication, mais d'autres domaines de la vie ecclésiale se trouvent ici concernés. Dès le Nouveau Testament, les responsables de la communauté peuvent en effet demander aux fidèles d'obéir à leurs injonctions. Le verbe obéir n'a plus alors la même connotation que lorsqu'on parle d'obéissance de la foi. Il s'agit de soumission à un commandement, à un chef. D'ailleurs la langue grecque utilise un autre terme, non plus *hupakoè* (être tout oreilles) comme dans le cas de la foi mais *hupotagê*, comme lorsqu'on décrit l'attitude de l'enfant face à ses parents, du citoyen face au chef de la cité [36].

Cette obéissance aux décisions des responsables de la communauté en arrive même à être perçue et présentée comme partie intégrante de la fidélité chrétienne *comme telle*. Quelque chose de la *potestas* que le Christ, Tête et Seigneur, est seul à posséder (parce qu'il en est, dans l'Esprit, à la fois l'*auctor* et la source) passe dans le ministère, dérive en lui. Le ministre est ainsi habilité à discerner et décider — selon son propre jugement, éclairé par l'Esprit, sans cesse confronté à la Parole et aux intuitions du *sensus fidelium* — ce que la communauté et ceux qui la composent *doivent* faire ou éviter pour être fidèles. Et si, dans plusieurs cas, il s'agit de simples conseils (ainsi *1 Co* 7,6.12.40), dans d'autres l'ordre est impératif (*1 Co* 5,5.11 ; 10,25-28 ; 11,10 ; 14,34-35 ; *2 Co* 6,14 ; *2 Th* 3,6 ; *1 Tm* 2,8-12 ; *2 Tm* 4,1-2 ;

35. Voir Y. CONGAR, *Sur la trilogie : Prophète — Roi — Prêtre*, dans *RSPT* 67 (1983) 97-115.

36. Voir J.M.R. TILLARD, « Obéissance », où nous avons étudié la distinction entre l'obéissance « écoute » de Dieu et l'obéissance « soumission ».

Tt 3,1 ; 3,10 ; *He* 13,17 ; *1 P* 3,1-3 ; etc.). Certaines expressions sont à relever : « nous vous ordonnons au nom du Seigneur Jésus Christ » (*2 Th* 3,6), « je ne permets pas à la femme d'enseigner ni de dominer l'homme » (*1 Tm* 2,12). On se trouve dans la sphère du pouvoir de « lier et délier » (*Mt* 16,19 ; *18*,18).

Habitée par la puissance du Ressuscité et par son Esprit, l'Eglise *a ainsi reçu* (elle ne se l'est pas donnée) la tâche — assortie du pouvoir qu'elle requiert pour être dûment accomplie — de collaborer activement à son propre maintien dans le *don de Dieu*. Par « les articulations » de ses ministères (*Ep* 4,16) et surtout la fidélité de tous les baptisés, elle *se* garde en sa *koinônia*, toute *gratuite*, de grâce. Elle ne vit pas dans une attente perpétuelle des dictées de Dieu. L'Esprit lui a donné mandat et grâce de percevoir d'elle-même ces volontés et de *se* les donner. Ce don relève de sa nature d'Epouse et du respect de la liberté humaine re-créée.

*
* *

Au terme de cette recherche, nous voudrions rappeler une vérité que nous avons longuement développée ailleurs [37]. L'assomption de l'humain dans le service de la grâce constitue un élément important de la nature de cette grâce et de sa révélation. Nous n'avons cessé de dire que l'Eglise de Dieu est don absolu, fruit purement gratuit de l'Agapè de Dieu. Au cœur de ce don s'insère une générosité suprême de Dieu : il sauve son « image » en la rendant capable d'être inséparablement « justifiée par lui » et « associée à lui ». Il la rachète en la plongeant dans une Alliance où elle est respectée, aimée non comme une esclave mais comme une Epouse. Ce n'est jamais elle qui se « justifie ». Pourtant, par la façon dont elle est « justifiée », elle peut agir selon la « justice » que Dieu lui octroie par la Croix et la Résurrection de Jésus-Christ.

Ottawa K1R 7G2 Canada J.M.R. TILLARD, O.P.
96, Ave Empress Faculté dominicaine de théologie

Sommaire. — Les discussions œcuméniques en cours obligent les Eglises à plonger dans une nouvelle lumière les points qui furent au cœur des grands débats de la Réforme. La « justification par la foi seule » est l'un de ces points. Comment articuler cette affirmation et ce que le donné scripturaire dit également du rôle de l'Eglise dans le Salut ?

37. J.M.R. TILLARD, *Qu'est-ce que l'Eglise de Dieu ?* dans *Proche-Orient Chrétien*, 1984 (à paraître).