NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 7 1951

Les sacrements, actes libres du Seigneur

J. DE BACIOCCHI (s.m.)

p. 681 - 706

https://www.nrt.be/fr/articles/les-sacrements-actes-libres-du-seigneur-2647

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES SACREMENTS, ACTES LIBRES DU SEIGNEUR

AVANT-PROPOS

Le travail qu'on va lire a été — à quelques retouches près — la base d'un exposé présenté dans une rencontre entre théologiens catholiques et réformés tenue en septembre 1950 conformément à l'instruction « Ecclesia catholica » du Saint-Office.

Si sa publication a paru souhaitable, c'est avant tout parce qu'il s'est révélé propice à un dialogue approfondi et sympathique entre les deux confessions. Des réformés, il est vrai, se sont trouvés un peu gênés par une perspective générale spécifiquement catholique ; inversement, il pourra se faire que certains catholiques soient un peu surpris par une formulation pas très classique des théories les plus officielles. Néanmoins les théologiens sont à même de retrouver les dogmes catholiques et des positions théologiques reçues dans l'Eglise : pour l'institution des sacrements par le Christ, la théorie dite de « l'institution immédiate in genere » ; pour le Sacrifice eucharistique, les idées thomistes de Dom Vonier, du Chanoine Masure, du R.P. de Montcheuil, etc.

On voudra bien, aussi, excuser ce travail de n'avoir pas tout dit : tel quel, il n'est déjà que trop long et trop dense. Le point de vue choisi sur la question n'est assurément pas le seul possible ; le choix en a été commandé par la nature des difficultés que présente à nos frères protestants la dogmatique catholique des sacrements. On pourrait traiter la question de diverses autres manières ; en particulier il serait utile de donner comme pendant à cette étude strictement objective et institutionnelle une analyse réflexive montrant comment une conscience catholique vit le sacrement et ce qu'elle y trouve.

Notons enfin, pour faciliter une interprétation exacte, que l'étude, strictement limitée à l'acte sacramentel, suppose reconnu le fait que cet acte se passe dans l'Eglise *et engage l'Eglise. La sacramentalité de l'acte est liée à celle de la* communauté *qui le pratique et lui donne son sens. Le* Christ *sauve et sanctifie par l'activité de son Eglise, et la structure de l'Eglise, qu'on retrouve dans ses actes sacramentels, a pour but de manifester au croyant la présence du Christ. Ce qui caractérise cette structure, c'est la complémentarité et l'interdépendance de deux pôles : pôle « sacramentel » ou « hiérarchique », rattaché par la succession apostolique aux décisions historiques du Verbe Incarné ; pôle « spirituel » ou « prophétique » où s'exerce dans les âmes l'emprise intérieure du Saint-Esprit envoyé par le Christ. Le prophétisme authentique se subordonne aux chefs visibles donnés par le Christ, il obéit au Seigneur par leur truchement ; le système sacramentaire, d'autre part, n'est spirituellement fécond que par l'Esprit Saint auquel il ouvre l'âme consentante — et qui a déjà provoqué ce consentement.*

J. DE BACIOCCHI, S.M.

Au point de départ, deux aspects du sacrement sur lesquels nous pouvons sans doute nous accorder entre protestants et catholiques.

Au point de vue de l'expérience, un sacrement est un *rite d'Eglise,* c'est-à-dire un comportement plus ou moins stéréotypé, en usage dans la communauté croyante et dont la signification n'est pas laissée à la fantaisie de l'exécutant.

Au point de vue de la foi, un sacrement est un *acte de Dieu par le Christ ressuscité,* acte par lequel Dieu fait vivre l'Eglise et donne le salut aux personnes bénéficiaires du rite.

Le problème théologique du sacrement c'est, au fond, le problème

du *lien* qui unit les deux éléments : le rite chrétien accompli par un homme et l'acte salutaire de Dieu en Jésus-Christ. En quoi et de quelle manière l'homme qui célèbre le rite est-il *au service* de Dieu qui justifie et unit les croyants ? Comment lier la grâce au rite sans contrevenir à la transcendance de Dieu et à son absolue liberté d'initiative ? En d'autres termes, comment assurer concrètement la *maîtrise de Dieu* et sur l'exécution du rite et sur la grâce qu'il accorde en liaison avec le rite ?

Je ne prétends pas *prouver* le bien-fondé biblique et historique des différentes pièces de notre pratique et de notre doctrine sacramentaires catholiques, mais *en dégager la signification* religieuse qui me paraît sinon la seule, du moins la plus profonde.

Encore est-il que je m'attacherai avant tout aux points qui font difficulté entre Eglise romaine et Eglises réformées : l'efficacité « ex opere operato », le septénaire, la succession apostolique, le sacrifice de la messe. Ce faisant, je ne méconnais aucunement l'existence et l'importance d'autres aspects, en particulier de tout ce qui relève des manifestations morales du Saint-Esprit à propos du sacrement ; cela, c'est ce qu'on a appelé l'*opus operantis* du sacrement. Là-dessus nous sommes d'accord, au moins en gros, et je me contenterai d'y faire allusion en passant, de le « situer » par rapport au reste.

Je voudrais montrer comment, dans les *principes* et dans les *faits*, la pratique sacramentaire de l'Eglise romaine veut assurer cette pleine maîtrise de Dieu sur le rite et sur sa portée spirituelle, et comment la Messe, en tant qu'épiphanie sacramentelle du Christ ressuscité, est la garantie suprême de cette maîtrise.

Cet exposé comportera donc deux parties :

1° — L'activité sacramentaire de l'Eglise se présente comme *un ensemble d'actes que Dieu accomplit par Jésus-Christ en elle.*

2° — La messe, en tant qu'*épiphanie du Christ glorieux, garantit la maîtrise de Dieu* et se trouve être, de ce fait, *l'axe de toute la vie sacramentaire catholique.*

I

LE SACREMENT, ACTE DE DIEU PAR JÉSUS-CHRIST

Avec les Réformés, nous croyons que Dieu *dit* par les gestes et les paroles du ministre ce qu'il entend *faire* dans le sujet du sacrement par son Saint-Esprit. Nous ajoutons que, non content de le dire par le ministre, il le *fait* aussi par lui, car le sujet du sacrement n'est pas un pur esprit en aparté avec Dieu, mais un homme, un être de chair vivant en communauté et sur lequel Dieu agit, aussi bien « du dehors » par la communauté et ses ministres officiels que « du dedans », en

suscitant sa foi. De part et d'autre se manifeste l'amour du Père et du Fils par l'œuvre de l'Esprit.

Il n'est donc pas question de méconnaître la valeur de *signe intellectuel* qui s'attache au sacrement, il en a été parlé suffisamment, jusqu'ici, pour me dispenser d'y revenir (1). Le point de divergence, l'aspect *d'acte* instrumental me retiendra seul et je vais m'efforcer d'en faire une présentation exacte, dans la ligne des préoccupations religieuses *communes* aux deux confessions.

La pensée commune et officieuse de l'Eglise romaine est celle de saint Thomas : si Dieu seul peut donner la grâce à titre de « cause principale », il peut du moins utiliser comme *instrument* une créature. De même que l'humanité du Christ est instrument de Dieu dans notre rédemption et notre sanctification, de même, et en dépendance du Christ, les rites sacramentels de l'Eglise sont des moyens par lesquels Dieu donne la grâce. Le ministre est un instrument libre de Dieu parce qu'il pose librement, *au nom du Christ*, un acte *significatif de grâce* dont il est responsable, mais *en dépendance d'une responsabilité préalable de Dieu ; et de cet acte, Dieu se sert pour donner, par le Christ glorieux, la grâce qu'il signifie.*

L'acte sacramentel, en effet, procède de Dieu, par Jésus-Christ, selon les deux aspects distingués au début de cet exposé : le rite observable est accompli par le ministre visible *au nom du Christ*, Seigneur vivant de l'Eglise ; et, d'autre part, la portée de grâce que la foi reconnaît au rite a pour unique source *Dieu* agissant par le Christ. Il y a là deux processus différents, mais Dieu est au point de départ des deux et les deux sont solidaires. Dans la mesure où le ministre agit vraiment sous la responsabilité du Christ en posant le signe, il n'est guère surprenant que Dieu donne, par l'acte qui pose le signe, un signifié qui est son amitié même, sa grâce.

Le sacrement est un acte conjoint de Dieu et d'un ministre de l'Eglise, dans lequel Dieu, par Jésus-Christ, donne sa grâce.

L'acte part de plus haut que l'homme, et sa portée est plus grande que celle d'un acte purement humain. Il n'en est pas moins, en cours de route, un acte humain véritable où est engagée la responsabilité du ministre ; et cette responsabilité porte sur le résultat global de l'acte qui est proprement un résultat divin. La Scolastique exprime cela en disant que l'instrument est « concausa totius » ; l'outil employé par un artiste n'est pas cause d'une partie de l'œuvre d'art, mais *cause partielle de toute l'œuvre d'art.* De même le ministre qui pose le signe n'est qu'une cause partielle, Dieu seul pouvant donner à son acte sa portée de grâce ; mais il est *cause partielle de cette portée même*, Dieu utilisant le signe dans la réalisation du signifié. Dieu agit vrai-

(1) Cette conférence a été prononcée la dernière dans la rencontre interconfessionnelle, après deux journées et demie de conversations.

ment *par* le ministre, l'acte du ministre étant exercé conjointement par le ministre et par Dieu, à des titres différents, avec absolue priorité de Dieu.

Nous écartons donc comme insuffisante toute conception où le signe n'aurait pas un véritable rapport de causalité avec le signifié, serait une pure figure intellectuelle ou un simple « faire-part » de la grâce donnée par Dieu. Dans ce cas, en effet, il n'y a *pas acte*, c'est-à-dire production d'un résultat mais *langage gestuel*. L'homme, le ministre, *dit* par paroles et par gestes ce que Dieu fait *indépendamment* de lui (2).

Le signe efficace de grâce est alors le sujet lui-même, sa réaction de foi. Du coup, la souveraine liberté de Dieu donnant sa grâce n'est plus véritablement signifiée au sujet : on a beau *dire* que la grâce est donnée par Dieu, tout *se passe* comme si le sujet se la donnait lui-même. La main-mise sur la grâce qu'on refuse au ministre, on la donne en fait au sujet, lui retirant du même coup toute possibilité de manifester « hic et nunc » sa dépendance totale vis-à-vis de Dieu, de sortir de sa subjectivité.

L'Eglise romaine, au contraire, donne toute sa densité à *l'acte de Dieu par le ministre* (et par conséquent au caractère de pur don qu'a la grâce pour le sujet) en affirmant que le rite est producteur de grâce « *ex opere operato* », pourvu que le sujet n'y mette pas obstacle. Le sujet *peut ne pas recevoir*, mais dans la mesure où le sacrement lui sert à quelque chose, ce résultat est purement reçu, il est *pure grâce*.

Comment comprendre cette liaison « ex opere operato » entre l'acte significatif de Dieu par le ministre et le don divin de la grâce qu'il signifie ? Du côté protestant, on a tendance, semble-t-il, à tenir pour assuré que le catholicisme voit là une causalité de type mécanique ou magique. Dans la magie sympathique, le fait, par exemple, de mimer la pluie déclanche un mystérieux processus d'où résulte automatiquement la pluie. De même dans le sacramentalisme catholique, le fait de mimer la purification de l'âme dans le baptême déclancherait automatiquement un mystérieux processus d'où résulterait nécessairement la justification. Que des vulgarisations expéditives et maladroites prêtent à cette caricature, c'est possible ; mais c'est une caricature par rapport à l'enseignement officiel de Trente et à la doctrine des grands théologiens.

---

(2) Cette conception plus ou moins occasionaliste veut garantir la transcendance divine : en réalité, elle la compromet. Si l'action divine ne peut être qu'extérieure à l'action humaine, c'est sans nul doute parce qu'elle s'en distingue, mais ce peut être aussi parce qu'il y a concurrence entre les deux, donc qu'elles sont du même ordre (comparer deux animaux tirant un même véhicule avec l'artiste et l'outil produisant la même œuvre : d'un côté, il y a concurrence, le travail d'un animal de trait est autant que ne fournit pas l'autre; de l'autre côté, tout vient *de* l'artiste, mais tout en vient *par* l'outil : point de concurrence).

On peut comprendre autrement l'efficacité « ex opere operato », en faisant intervenir, entre le rite et la grâce, ce que la Scolastique nomme « Res et sacramentum (3) ».

Qu'est-ce à dire ? « Res » : c'est une réalité signifiée et produite par le signe sacramentel. Mais c'est aussi « sacramentum », le *signe* d'autre chose.

Concrètement, de quoi s'agit-il ? Tout rite sacramentel, dans l'Eglise, a une portée sociale, il signifie et produit une certaine *situation* du sujet dans la communauté, et cette situation sociale, en raison de ce qu'est l'Eglise (Peuple de Dieu, Corps mystique du Christ), est à son tour, *par volonté divine,* un signe de l'amitié de Dieu, de la justification ; c'est *une situation de grâce.*

Soit, par exemple, le baptême : dans l'expérience sociologique, il équivaut à inscrire le baptisé sur l'état civil de l'Eglise. C'est la formalité par laquelle *un individu est incorporé à la société ecclésiastique et y devient personne au sens juridique du mot,* sujet de droits et d'obligations. Le Code canonique le déclare en propres termes (4). Dans la production de ces effets juridiques, la magie n'a rien à voir, ni une causalité de type mécanique : le rite notifie officiellement que tel candidat est agréé par la communauté en qualité de membre. Mais il n'en reste pas moins que cette notification *entraîne les effets* juridiques de l'appartenance à l'Eglise visible de Rome, elle en est la *cause* : par là le ministre *agit* vraiment.

Les effets juridiques ne sont pas proprement la « res et sacramentum » du baptême, bien qu'ils s'y rattachent. Dans l'Eglise moins qu'ailleurs, en effet, l'ordre juridique ne saurait se confondre avec la réalité communautaire. Il n'est que le cadre technique et plus ou moins coercitif d'un ensemble de *rapports personnels* vivants et concrets. Le statut légal du baptisé explicite, précise, renforce les implications pratiques de son *appartenance à la communauté chrétienne* en tel moment du temps et dans tel contexte social. Mais ce qui constitue la « *res et sacramentum* » *du baptême,* autrement dit le « caractère baptismal », c'est cette appartenance même à la communauté historique, finalisée par la mission que les apôtres ont reçue du Christ et animée par le Saint-Esprit. Nous retrouvons ici les thèses classiques (5) sur le

(3) La « res et sacramentum » est communément admise par les théologiens ; elle n'est pas l'objet d'une affirmation dogmatique. L'Eglise, cependant, a défini l'existence des trois « caractères » sacramentels du baptême, de la confirmation et de l'ordre (voir, en particulier, Trente, Sess. VII, Can. 9, sur les sacrements en général : Denz., 852). Et les « caractères » sont des cas particuliers de « res et sacramentum ».

(4) « Baptismate homo constituitur in Ecclesia Christi persona cum omnibus christianorum iuribus et officiis, nisi, ad iura quod attinet, obstet obex, ecclesiasticae communionis vinculum impediens, vel lata ab Ecclesia censura » (canon 87).

(5) Classiques dans la théologie *latine.* Abordant la question par un autre biais, la notion *grecque* de la « Sphragis » est complémentaire ; elle explicite ce

« caractère sacramentel » : l'appartenance à l'Eglise visible est *signe* de grâce parce qu'en l'Eglise visible est présente la communion des saints ; elle est *consécration* parce que l'Eglise est le Peuple de Dieu, le « Sacerdoce royal » chargé, en Jésus-Christ, du culte terrestre du Père ; elle est *pouvoir*, parce qu'il est réservé aux membres de l'Eglise de participer à l'activité officielle de l'Eglise dans le culte et le témoignage ; parce que consécration, enfin, elle est *définitive*.

Le cas du baptême est le plus typique. Avec des modifications, des atténuations parfois, on pourrait relever dans les cinq autres sacrements individuels (je laisse de côté l'Eucharistie que nous retrouverons tout à l'heure) des données correspondantes.

Soit. Mais il s'en faut encore que tout soit clair. Si la causalité du ministre sur les effets juridiques est facile à admettre, il n'en va pas de même pour l'appartenance à la communauté, pour la « res et sacramentum » en ce qu'elle a d'essentiel. En effet l'enseignement de saint Paul et de saint Jean nous oblige à reconnaître la priorité de l'union au Christ sur l'union entre membres de l'Eglise : nous sommes unis entre nous *parce que* soumis au Christ, et non l'inverse.

C'est là une donnée incontestable. Peut-on en conclure que l'action sociologique *du Christ* par le ministre sacramentel ne peut conditionner l'action justifiante *du Christ* par l'Esprit Saint ? Ce n'est pas évident. A y regarder de près, il s'ensuit seulement que sur *chacun* des différents niveaux d'intériorité, de spiritualité, la *référence au Christ-Seigneur commande les relations communautaires*. En allant de l'intérieur à l'extérieur, ou du haut en bas, nous aurons donc les trois connexions suivantes :

1) Nous sommes frères en Dieu, entre nous, *parce que* le Christ vit en chacun de nous (niveau « ontologique »).

2) Nous vivons en frères ensemble *parce que* chacun de nous croit au Christ-Seigneur (niveau moral).

3) Nous nous trouvons être coreligionnaires et en relations canoniques mutuelles *parce que* membres d'institutions chrétiennes, sujets d'autorités qui se prévalent d'un mandat du Christ (niveau juridique).

Ces trois connexions causales se correspondent terme à terme. Si maintenant, nous examinons les rapports entre leurs termes christolo-

---

qui reste ici sous-entendu : la liaison au Christ suppose l'intervention du Saint-Esprit. La « marque du Christ », le « sceau de Dieu », c'est l'Esprit lui-même en tant qu'il nous « oint ». Il imprègne le baptisé si profondément que son empreinte est définitive et survit à sa présence de grâce ; le péché voile et souille cette empreinte, mais il ne peut l'effacer totalement. L'inamissibilité du « caractère » rejoint l'irrévocabilité des engagements personnels : celui qui a rencontré Dieu et le renie peut être irréligieux, il ne peut plus, quoi qu'il en ait, être simplement areligieux (cfr *Hébr.*, VI, 4-8 ; X, 26-27). Si l'incorporation à l'Eglise « marque » si profondément la personne, c'est en raison de l'union étroite et indissoluble que le Ressuscité établit entre Lui et son Eglise par l'Esprit Saint : l'exercice des fonctions officielles est toujours expression de l'Esprit (cfr *1 Cor.*, XII ; *Act.*, passim).

giques suivant un ordre descendant, nous constatons ceci : la vie du Christ en nous, la grâce sanctifiante (l'être chrétien) s'exprime dans l'expérience *morale* par la foi vivante ; celle-ci, à son tour, se traduit, dans l'ordre *juridique*, par la soumission aux mandataires du Christ : obéissance à leurs décisions, acceptation de leur enseignement, réception de leurs sacrements. Tel est — soit dit en passant — le point de vue central sur la nécessité des sacrements : une foi qui s'y refuse n'est pas conséquente avec elle-même.

Si nous remontons, maintenant, la série de nos trois propositions, ce sera moins simple. Et il y a intérêt à la remonter puisque la causalité du rite sacramentel est un cas particulier de ce mouvement : le passage d'un signe social à un signifié de grâce.

Cette remontée sera moins simple en raison de la *transcendance* du premier « niveau » distingué ci-dessus au deuxième et du deuxième au troisième. Si, en effet, la liaison était automatique et infaillible dans les deux sens, il n'y aurait pas de transcendance et Dieu serait à la merci de l'homme autant que l'homme à celle de Dieu. S'il y a transcendance, les réalités inférieures sont toujours ambiguës par rapport aux supérieures et il dépend de celles-ci d'y être ou non signifiées et engagées.

Ainsi la soumission aux autorités accréditées par le Christ impliquerait normalement la foi au Christ-Seigneur, faute de quoi elle ne peut être entièrement intériorisée. Mais, *en fait*, il n'y a aucune nécessité inéluctable de l'intérioriser et l'on peut se contenter d'une appartenance purement sociologique et juridique à l'Église tout en se refusant à la foi. Ce n'est pas normal, c'est blâmable, mais c'est possible. Cela s'est vu plus d'une fois dans l'histoire.

De même il ne suffit pas de croire au Christ-Seigneur pour « revêtir le Christ », « exister en Christ » pleinement : il faut une foi vivante, conséquente, c'est-à-dire épanouie en espérance et en charité opérante. Normalement la foi implique l'espérance et la charité, mais, pratiquement, il est possible au croyant d'être inconséquent et de refuser la filiation divine qu'il sait lui être offerte par Dieu en Jésus crucifié et ressuscité.

Aussi l'Église admet-elle la possibilité de sacrements *valides* mais *infructueux* chez des personnes qui, sans avoir la foi, entendent bien « recevoir ce que donne l'Église » : ces sacrements sont valides, en ce sens qu'ils donnent un « statut religieux (6) » et signifient par là l'intention de Dieu, mais infructueux en ce sens que l'incrédulité du sujet constitue un refus de la grâce, de l'amitié divine qu'ils signifient, qu'ils apportent. La situation sociale produite est *normalement* situation de *grâce*, participation à la Nouvelle Alliance — *à moins*

(6) Terme approximatif choisi, faute de mieux, pour désigner la « res et sacramentum », moins intime que la grâce, plus profonde qu'un simple statut juridique.

que le sujet ne la veuille pas *comme telle*, ne l'intériorise pas, malgré la possibilité et le devoir qu'il a de la reprendre personnellement à son compte.

Si un sacrement valide peut être soit fructueux, soit infructueux, c'est que le « statut religieux » produit dans les deux cas peut entraîner ou non son signifié de grâce et présente donc une certaine ambiguïté de fait (non de droit). Par là se manifeste son instrumentalité vis-à-vis de l'Esprit Saint et la transcendance du Dieu qui pardonne et sanctifie en toute liberté, donnant au signe sa portée normale, certes, mais non fatale.

C'est pourquoi nous ne devons pas oublier un élément de la définition dogmatique du Concile de Trente qui fait pendant à l'affirmation des sacrements efficaces « ex opere operato ». Il arrive, en effet, qu'on ne lui accorde pas une attention suffisante. Cet élément, le voici (7) : c'est à ceux qui n'y mettent pas obstacle, « non ponentibus obicem », que les sacrements confèrent la grâce « ex opere operato ». Le signe est donc ambigu, non en droit et dans sa source (8), mais en fait et dans sa portée réelle. Ainsi un violon est toujours un instrument de musique (pas ambigu en droit), mais il dépend du violoniste d'en tirer ou non de belles mélodies (ambigu en fait). Donner la grâce « ex opere operato » ne veut donc pas dire « justifier automatiquement », dès là que le sujet peut faire obstacle, refuser efficacement la grâce offerte.

L'obstacle, en l'occurrence, c'est le manque de foi, de repentir, de bonnes dispositions morales. Or chacun sait que foi, espérance, charité pratique, sont en nous l'œuvre du Saint-Esprit. Le ministre a beau faire de son mieux, si Dieu ne prend pas l'initiative de bien disposer le sujet, l'efficacité du sacrement ne dépassera pas le plan du « statut religieux », parce que, si le don de Dieu est offert sur tous les plans, *il n'est reçu que sur celui-là* (9).

L'Eglise romaine ne se contente pas d'affirmer ce principe, elle en dégage officiellement les conséquences pratiques en invitant ses prê-

(7) « Si quis dixerit sacramenta novae legis non continere gratiam quam significant, aut gratiam ipsam non ponentibus obicem non conferre, quasi signa tantum externa sint accepta per fidem gratiae vel iustitiae, et notae quaedam christianae professionis, quibus apud homines discernuntur fideles ab infidelibus, anathema sit » (Sess. VII, can. 6, sur les sacrements en général : Denz., 849).

(8) *En toute hypothèse* le sacrement signifie pour la communauté croyante la volonté rédemptrice de Jésus-Christ, visant personnellement, « hic et nunc », le sujet récepteur. Reçu ou refusé, c'est toujours le salut offert par Dieu ; si un destinataire (incroyant) ne s'en doutait pas, l'Eglise, elle, en aurait toujours la certitude de foi, écho des intentions divines.

(9) Voir là-dessus : Trente, Sess. VI, ch. 7, vers le milieu (Denz., 799, 2e moitié) : le baptême est l'instrument par lequel Dieu nous justifie, mais nous recevons sa « justice » dans la mesure fixée par le Saint-Esprit et en fonction de nos dispositions et de notre coopération personnelles. Bien entendu, par rapport à tel acte sacramentel, les sacrements reçus auparavant par le même sujet ont un rôle primordial dans sa préparation spirituelle, s'il les a *bien* reçus.

tres à favoriser de leur mieux, par la prière et par la parole, la préparation spirituelle des candidats aux sacrements et en sollicitant pour eux l'intercession des élus et des chrétiens vivant sur terre (La discipline du catéchuménat, en liaison avec la liturgie du carême, aux IV^e^-V^e^ siècles, demeure le modèle du genre). Il faut avouer, d'ailleurs, que de sérieux progrès restent à faire dans la mise en œuvre de ces prescriptions et directives pastorales.

Donc, le passage de l'inférieur au supérieur (du signe social à l'attitude de foi, de l'attitude de foi à « l'exister-dans-le-Christ » ou grâce sanctifiante) n'est jamais automatique et suppose une libre intervention du Saint-Esprit. Encore est-il que le refus du don inférieur est toujours refus du don supérieur : refuser d'écouter les mandataires du Christ, c'est refuser au Christ l'obéissance de foi, refuser au Christ l'obéissance de foi, c'est s'interdire « l'exister-dans-le-Christ », la justification ([10]). Il y a donc un certain conditionnement du supérieur par l'inférieur, une certaine influence de l'inférieur sur le supérieur. Cela est proprement scandaleux si, par là, la créature commande l'action de Dieu; c'est normal, au contraire, si par là le *Christ* lui-même conditionne un de ses dons supérieurs par un de ses dons inférieurs. Ainsi conditionnait-il la guérison de l'aveugle-né par la boue qu'il lui plaçait sur les yeux et par son lavage à Siloé ([11]).

La structure catholique du sacrement laisse donc à la souveraineté du Christ la *possibilité* de s'exercer librement; reste à savoir dans quelle mesure l'action rituelle et sociologique du ministre est imputable au Christ et l'engage personnellement en fait. L'Eglise romaine affirme que le ministre, personnellement responsable de son acte, n'en agit pas moins en dépendance réelle et sous la *responsabilité préalable du Christ,* en son nom. *Par l'acte sacramentel de son man-*

(10) Cfr Lc, X, 16; Mt., XVIII, 18.

(11) Cfr Jn, IX, 6-7. Cette action du Christ par deux voies différentes et complémentaires, Saint-Esprit et sacrement, est reconnue par toutes les grandes confessions chrétiennes, mais on n'attribue pas partout une égale importance à ce dualisme. Il arrive que, du côté catholique, on ait tendance à absorber le pôle pneumatique ou prophétique dans le pôle sacramentel, tandis que le protestantisme est souvent tenté d'opérer la réduction inverse. En fait, on doit maintenir fermement les deux pôles irréductibles, car c'est leur dualité même qui tient les structures de l'Eglise ouvertes à Dieu, en ruinant dans le ministre comme dans le sujet l'illusion de se suffire. Le sujet ne tient pas Dieu à sa merci, puisque lui-même a besoin du pouvoir et de la liberté du ministre; le ministre ne tient pas Dieu à sa merci puisque l'efficacité de son acte est conditionnée par le travail du Saint-Esprit dans le sujet. C'est à la souveraine Liberté que chacun des deux partenaires est renvoyé par le besoin où il se trouve de la coopération de l'autre. L'intérêt de la succession apostolique consiste, entre autres choses, à garantir l'irréductibilité absolue du pôle sacramentel au pôle prophétique et, par là, la Révélation de Dieu. On est heureux de constater que cette vérité, méconnue par le protestantisme en général, et spécialement par la théologie barthienne, commence à être admise par des Réformés, tel le Pasteur J.-L. Leuba, dans son beau livre *L'Institution et l'Evénement* (Neuchâtel, 1950).

dataire, le Christ lui-même signifie le don qu'il fait de son amitié, de sa grâce.

Quel est donc le bien-fondé de cette affirmation catholique ? Elle suppose, remarquons-le, deux choses :

1) *la présence actuelle* du Christ ressuscité à son Eglise, spécialement dans l'activité officielle de celle-ci : nous y reviendrons dans la deuxième partie de cet exposé.

2) *une garantie objective certaine* que le Christ veut et ordonne actuellement l'acte sacramentel.

Cette garantie objective, c'est *l'institution par Jésus-Christ des sept sacrements* et le mandat donné par lui aux chefs de l'Eglise pour déterminer les conditions de validité des sacrements.

D'abord un mot sur ce dernier point, les conditions de validité : on peut le comprendre dans la ligne d'une causalité magique ou mécanique, ou dans la ligne d'un acte religieux. Dans la ligne *magique*, on dira : si vous altérez la cause, vous empêchez l'effet. Seulement, dans ce cas, l'Eglise elle-même n'aurait pas qualité pour modifier les conditions de validité, alors qu'elle se reconnaît ce pouvoir, comme étant un cas particulier du pouvoir de « lier et délier » que lui a donné le Christ (12).

Dans la ligne religieuse, l'existence de conditions de validité rappelle de la manière la plus irrécusable au ministre qu'il n'est pas maître de son acte sacramentel, qu'il n'y est que l'agent d'exécution, l'instrument libre d'un autre, le représentant de l'Eglise mandatée par le Christ (13).

Revenons à la question fondamentale : le dogme et le fait de l'institution du septénaire sacramentel par le Christ (14). Cela revient à dire que, si l'Eglise a la maîtrise des conditions de validité, *elle n'a pas la maîtrise des sacrements eux-mêmes*, qui sont les actes par lesquels *le Christ* lui donne et lui conserve la vie. L'Eglise ne se reconnaît pas le pouvoir d'attribuer à n'importe lequel de ses actes valeur de sacrement. L'extension de son sacramentalisme est fixée par le Christ, son fondateur : sur ce point, elle se sait tenue d'obéir, sans plus.

---

(12) Exemples typiques : pour le mariage, empêchements dirimants de droit ecclésiastique; pour l'ordre et la confirmation, décrets récents du Saint-Siège.

(13) Que ce soit l'Eglise qui agit par le ministre, cela ressort de la référence nécessaire et — sur son plan — suffisante que l'intention du ministre doit avoir à celle de l'Eglise et, par là, à la volonté du Christ; on peut administrer validement un sacrement en étant pécheur, incroyant même, mais pas sans avoir « l'intention de faire ce que fait l'Eglise du Christ ».

(14) Défini à Trente, Sess. VII, Can. 1, sur les sacrements en général : « Si quis dixerit sacramenta novae legis non fuisse omnia a Iesu Christo Domino nostro instituta, aut esse plura vel pauciora quam septem, videlicet baptismum, confirmationem, Eucharistiam, poenitentiam, extremam unctionem, ordinem et matrimonium, aut etiam aliquod horum septem non esse vere et proprie sacramentum, anathema sit » (Denz., 844).

Reste à savoir *quel sens* il faut donner à l'institution par le Christ : Trente a laissé libre cours, là-dessus, aux discussions des théologiens.

Beaucoup ont pensé, certains pensent encore que le Christ a, de son vivant, déterminé les rites (quant à l'essentiel tout au moins) et leur portée de grâce et qu'il a transmis à ses apôtres ce rituel en germe. L'Eucharistie mise à part, cette thèse est de plus en plus abandonnée comme historiquement et bibliquement peu soutenable. Inutile de nous y arrêter.

Le contenu minimum indispensable et bien démontrable de l'affirmation conciliaire paraît être ceci : *le Christ a pris, en fondant l'Eglise, la responsabilité de l'ensemble des situations sociales établies par les sacrements et de leur signification opérante de grâce, de communion avec la Trinité.* Il a institué le septénaire en instituant les situations que créent distinctement les sept rites sacramentels de l'Eglise, avec leur signification de grâce.

Le *Baptême* et la *Confirmation* ont-ils été voulus par lui comme deux sacrements *explicitement distincts* ? Sans contredire formellement cette idée, l'histoire de la liturgie anténicéenne pose des difficultés : la délimitation paraît alors assez incertaine entre ces deux rites sacrés. Peu importe, en définitive, s'il est avéré d'une part que le Christ *a voulu l'initiation chrétienne,* l'incorporation des hommes à son Eglise, communauté *sacramentelle* de salut irréductible au vieil Israël, dominée par le Saint-Esprit, et d'autre part que cette incorporation produit nécessairement et *par volonté du Christ deux effets* correspondant à nos deux sacrements. De fait, la « mise à part pour Dieu » qu'est l'admission par le Christ dans son Eglise *doit* apporter au bénéficiaire deux choses distinctes : *le salut personnel* (pardon du péché et sanctification) et, en conséquence, *l'investiture missionnaire,* la charge et le pouvoir de militer, sous le contrôle de la succession apostolique, pour le progrès de l'Evangile dans le monde. L'effet de salut personnel se rattache avant tout au Baptême, celui d'investiture missionnaire, à la Confirmation (15), bien que cette dernière soit aussi sanctifiante et que tout baptisé capable de témoigner pour la foi

(15) Cette différence entre les deux sacrements d'initiation ressort surtout de la liaison très ferme que la confirmation a seule (directement ou indirectement) avec l'épiscopat, héritier de la succession apostolique et, à ce titre, responsable premier, sur terre, de la mission évangélisatrice et du témoignage spirituel de l'Eglise. N'importe qui peut baptiser validement avec n'importe quelle eau véritable, mais il faut être évêque ou au moins prêtre pour confirmer validement, et cela moyennant le Saint Chrême consacré par l'Evêque. Ce rattachement spécial à l'autorité apostolique n'est pas sans rapport avec l'investiture spéciale du Saint-Esprit : c'est dans la mesure où l'on est officiellement affilié à l'Eglise-Mère par l'autorité apostolique qu'on a part à l'Esprit qui lui fut donné, à elle seule, le jour de la Pentecôte (cfr *Act.,* VIII, 14-17 et XIX, 1-7. L'épisode du centurion Corneille, en *Act.,* X-XI, ne fait objection qu'à première vue : l'Esprit n'est donné que quand on a reçu la parole de Pierre; et, loin de rendre inutile le rattachement institutionnel à **l'Eglise-Mère, son investiture l'appelle comme complément : X, 47-48).**

de l'Eglise et de militer sous la direction de la hiérarchie doive le faire même s'il n'est pas confirmé.

L'institution du sacrement de *l'Ordre* était impliquée par la fondation d'une Eglise organisée, centrée sur l'assemblée eucharistique et dotée de chefs visibles, mandatés par le Christ-Pasteur pour guider et soutenir la vie religieuse de la communauté. En fait, il y a plus, car l'institution *explicite* de *l'Eucharistie*, manifeste pour tout chrétien, est aussi, pour l'Eglise romaine, celle de l'Ordre; nous y reviendrons bientôt.

Si l'Eglise a été fondée comme champ terrestre de Dieu, le mélange de l'ivraie et du bon grain à l'intérieur de ses limites s'avérait inévitable : le problème du *péché* ne saurait être résolu définitivement par l'initiation chrétienne, et pourtant le Christ est venu « détruire les œuvres du diable (16) » et l'Eglise doit sans cesse réintégrer ses membres faillis et repentants, leur signifier le pardon de Dieu. C'est pourquoi elle pratique les sacrements de *pénitence* et d'*extrême onction*, le Sauveur n'ayant pas restreint au seul baptême sa promesse aux Apôtres : « les péchés seront remis à ceux à qui vous les remettrez, retenus à ceux à qui vous les retiendrez (17) ».

Reste le *mariage*. Le Christ n'a pas, certes, institué l'union conjugale, mais, vécue dans l'Eglise et orientée par la mission ecclésiale des conjoints chrétiens, cette union reçoit du Christ une signification religieuse entièrement originale. S'étendant jusqu'au domaine moral et religieux, les responsabilités familiales des époux chrétiens sont assumées devant le Christ et sous son égide.

En somme, les diverses *situations* qu'instaurent les sept sacrements sont *couvertes par l'initiative d'où est sortie l'Eglise*, car elles sont impliquées comme des *éléments constitutifs* dans la *mission que l'Eglise a reçue de son Fondateur*. Cela suffit pour garantir le fait que, dans une activité sacramentaire correcte, *le ministre obéit au Christ et le sert*, et non l'inverse. Car le Christ y poursuit par son mandataire sa mission de salut en recréant maintenant son Eglise (18). En fin de

---

(16) Cfr I Jn, III, 8.

(17) Jn, XX, 23. — Ajouter à cela, pour l'onction des malades, la perspective biblique du péché expié par la maladie et du pardon lié à la guérison : Mc, II, 5-12; Jn, IX, 2; *1 Cor.*, V, 3-5; XI, 28-32, etc. Rien de plus normal, dans ce contexte, que le rite à la fois sacramentel et charismatique recommandé en Jac., V, 14-16, d'où dérive, par une évolution complexe et très significative l'actuelle « extrême-onction ». On a d'ailleurs, trop souvent, tendance à majorer la liaison de ce rite avec la mort. Sans doute s'y rapporte-t-il — car un mourant a plus que quiconque besoin d'obtenir pleine rémission de ses péchés et d'être secouru contre son mal par l'intercession de l'Eglise — mais c'est tout. Le Concile de Trente ne perd pas de vue la guérison corporelle (Sess. XIV) et l'usage de l'extrême-onction n'est pas valide ni licite en tout danger imminent de mort, mais *seulement* quand ce danger a pour cause la maladie ou la vieillesse. Malgré son nom, l'extrême-onction demeure le sacrement des *grands malades*.

(18) Il faut exclure une priorité unilatérale de l'Eglise sur le sacrement :

compte, l'institution des sept sacrements est inséparable de la fondation de l'Eglise. Car une Eglise, institution sacramentelle durable, ne peut être voulue par le Christ sans que celui-ci prévoie et décide, quant à l'essentiel, par quels signes institutionnels il exercera journellement, jusqu'à la Parousie, sa vivifiante Seigneurie (19).

Ainsi l'événement passé d'où sont issus l'Eglise et son système sacramentaire importe essentiellement et avant tout en tant qu'il *garantit* une intention efficace et *actuelle* du Christ ressuscité, présent à son Eglise selon la promesse finale de l'Evangile mathéen. Il y aurait abus de langage à mettre au compte du Christ considéré comme le fondateur *mort* les actes officiels de l'Eglise aujourd'hui; mais il est correct et vrai d'attribuer au Christ *ressuscité* et présent la responsabilité *actuelle* d'actes accomplis *sur son ordre*, même s'il y a dix-neuf siècles que cet ordre a été formulé historiquement. Il suffit pour cela que cet ordre n'ait sûrement pas été rétracté. Or, nous avons la certitude de foi que le Christ ressuscité persiste dans sa volonté rédemptrice, puisqu'il est « ressuscité pour notre justification », en qualité de Chef éternel de l'Eglise, dont il a semé le germe autrefois, en Palestine, quand il pérégrinait au milieu de nous.

Ainsi l'analyse de l'efficacité « ex opere operato » nous ramène-t-elle à la vérité la plus essentielle et la plus biblique de notre religion : *la corrélation existentielle de l'Eglise et du Ressuscité* (20), l'action rédemptrice et sanctifiante du Chef glorieux à la source de l'existence et de l'activité du Corps mystique, dans le présent.

Si un sacrement donne la grâce ex opere operato aux sujets bien disposés, ce n'est pas d'abord parce que tel ministre dûment accrédité emploie telle « matière » et telle « forme » décrétées jadis par le Christ (*rien n'est moins certain que ce décret*). S'il a une telle portée, c'est essentiellement parce que l'Eglise, en le célébrant, *obéit au Christ*, qui lui en a donné mission et ne s'est jamais dédit. Cette obéissance a pour *corrélatif* la *responsabilité actuelle* du Seigneur ressuscité sur l'action du ministre. Dès lors l'efficacité du sacrement, c'est la *volonté rédemptrice du Christ* s'exprimant rituellement par les gestes et les paroles du ministre et donnant au sujet, grâce au « pouvoir », au man-

---

l'Eglise terrestre, visible, est *l'instrument* par lequel le Christ pose ses actes sacramentels (mission), mais l'Eglise en sa totalité (visible et céleste, mission et communion) est le *résultat* des actes sacramentels du Christ. Par l'Eglise existante, le Christ, dans les sacrements, construit l'avenir de l'Eglise.

(19) Sur l'idée de « situation de grâce » (ou conditionnement du Saint-Esprit par la relation officielle à la communauté visible en elle-même ou par ses chefs) outre les textes mentionnés à la note 15, voir : *1 Cor.*, XII, XIV; *Gal.*, II, 2, 7-10; *Act.*, II, 40-41 (« génération », cfr II, 17-18); V, 3, 9; *Eph.*, II, 11-21 (cfr *Rom.*, IX-XI; *Gal.*, III, 29); IV, 4.

(20) L'Eglise existe par le Christ glorieux et à son service, attestant dans le monde sa Seigneurie universelle; le Christ glorieux, lui, n'existe pas par l'Eglise, mais pour elle et pour tous les hommes, et c'est par elle qu'il se fait connaître au monde (cfr Jn, XVII, 20-23).

dat officiel du ministre, un « statut religieux » (res et sacramentum). Cette même volonté confère, avec le « statut religieux » la grâce qu'il signifie, en suscitant par l'Esprit Saint, dans le sujet, les dispositions religieuses requises. Il n'y a pas, dans le sacrement, d'autre médiation de grâce que celle du Christ exerçant sa Seigneurie par l'envoi invisible de l'Esprit et par l'action visible d'un mandataire humain, libre mais obéissant.

II

L'EPIPHANIE EUCHARISTIQUE DU CHRIST RESSUSCITE

Il est temps, maintenant, de voir comment l'Eglise *reçoit* non seulement l'ordre de célébrer les sacrements, mais encore la manifestation du Christ glorieux, et par là la garantie, le signe que l'action sacramentelle est bien, « hic et nunc », *action du Christ*. Si la présence du Christ n'est pas *reçue*, et reçue *dans un signe*, elle n'est pas une vraie présence, et le sacrement n'est pas vraiment un acte de Dieu en Jésus-Christ.

C'est *à la Messe* que le Christ glorieux donne à l'Eglise sa présence dans un signe ; et en mandatant l'Eglise pour « faire » ce signe, il lui *donne* part active à son propre sacrifice.

On ne peut songer à présenter en quelques minutes toute la dogmatique de la Messe. Je voudrais seulement, sans en méconnaître les autres éléments, souligner celui qui se trouve ici mis en cause : *le primat de l'acte de Dieu*, du don de Dieu, du mouvement « descendant », tel que l'Eglise catholique le vit dans sa liturgie, l'affirme dans son dogme.

Un tel dessein peut avoir l'air d'une gageure, étant donné l'insistance du Concile de Trente et de tout l'enseignement catholique récent sur le caractère de sacrifice attribué à la Messe. Il semble contredit par la perspective non d'Agapê, mais d'Erôs (21) qui prévaut communément soit chez les théologiens, dans la façon de présenter le sacrifice, soit chez les laïcs de divers groupements (22) dans leur spiritualité de l'offrande (toute la vie offerte en union avec l'offrande liturgique du Christ).

Il n'est pas question de nier, ni de minimiser ces faits ; il s'agit seu-

(21) Termes empruntés au livre bien connu d'A. Nygren, *Erôs et Agapê*, Paris, 1944, où Agapê désigne le « mouvement descendant » de l'amour divin qui se révèle et Erôs le « mouvement ascendant » de l'âme aspirant à rejoindre l'Esprit premier, l'Unité source et terme de toute existence.

(22) Ces groupements de laïcs sont, dans le catholicisme d'entre les deux guerres, les plus valables : Apostolat de la prière, Action catholique. Cette spiritualité d'offrande a l'avantage d'axer leur action sur Dieu et son culte et de les préserver d'un « activisme » assez païen.

lement de *bien les comprendre* et de leur attribuer leur véritable importance.

Examinons la pratique romaine du sacrifice de la Messe, dans ses expressions les plus officielles.

Nous constatons d'abord, dans les textes liturgiques, que les *bonnes œuvres des fidèles* ne sont jamais offertes à Dieu : on remercie Dieu de celles des saints qu'on célèbre, on sollicite de sa miséricorde, pour les fidèles vivants, le pardon et la grâce de bien agir.

En ce qui concerne *le pain et le vin* de l'Eucharistie, on doit éviter une interprétation erronée de l'offertoire. L'offertoire n'est pas un acte par lequel l'Eglise ferait à Dieu l'hommage (combien parcimonieux) du pain et du vin, comme un sacrifice de prémices, mais c'est la présentation de ces matériaux à Dieu en vue de leur consécration. L'Eglise n'y donne rien à Dieu, elle lui *présente*, ce qui sera bientôt le sacrement du Corps et du Sang de Jésus, en *demandant* que le changement ait lieu et devienne pour tous les chrétiens source de grâce. L'offertoire, c'est le geste des apôtres présentant au Christ les cinq pains et les deux poissons, pour que sa bénédiction divine leur permette d'en nourrir toute la foule, sur les bords du lac de Génésareth. Cette interprétation s'appuie sur le texte de la plupart des « secrètes », c'est-à-dire des oraisons prononcées avant le canon de la Messe sur le pain et le vin destinés à la consécration ([23]). Elle est confirmée par l'enseignement doctrinal du Concile de Trente, où il est question d'offrir à Dieu non du pain et du vin, mais le Christ présent sous ces espèces ».

L'Eglise romaine est *totalement engagée* dans les définitions conciliaires de Trente, c'est évident, mais ces définitions ne prétendent *rien innover : elles consacrent l'affirmation vécue depuis des siècles dans la Liturgie*, à savoir que la Messe est un sacrifice véritable, sacrifice non seulement d'adoration et de louange, mais aussi d'imploration et de propitiation; un sacrifice représentatif de la Croix, relatif à la Croix, et respectueux de l'unicité, de la valeur absolue et définitive de l'événement du Golgotha ([24]).

Les théologies et spiritualités du sacrifice qui se centrent sur le don de l'homme à Dieu *n'engagent directement que des particuliers*, et elles ne sont pas les seules : le « mouvement descendant » est mis en vedette par un nombre (plus modeste) de spirituels et même de théologiens. Et même chez ceux qui soulignent le plus le mouvement ascendant, il ne faut pas oublier un sous-entendu de foi qu'ils ne pourraient omettre sans tomber dans l'hérésie pélagienne : c'est Dieu

---

(23) Voir aussi la prière qui précède immédiatement la consécration : « Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere digneris, ut nobis, Corpus et Sanguis fiat dilectissimi Filii tui Domini nostri Iesu Christi ».

(24) Cfr Trente, Sess. XXII.

qui nous donne non seulement la matière de nos oblations, mais aussi la volonté et l'action d'offrir. *Dieu se donne à nous en nous faisant la grâce de nous livrer à lui* : à l'intérieur de l'orthodoxie romaine où le pélagianisme demeure exclu, l'Erôs authentiquement chrétien recouvre toujours, finalement, la divine Agapê ([25]). L'opposition radicale que Nygren met entre les deux n'est pas exacte ([26]). Il y a, là encore, à notre point de vue, une simplification caricaturale, que dénonce une analyse rigoureuse des données.

Cela étant, on peut regretter que le mouvement ascendant ait été trop mis en vedette, il n'y a pas lieu d'incriminer l'autorité romaine pour n'avoir pas condamné cette tendance.

Il n'y a pas davantage nécessité d'interpréter dans un sens *avant tout* ascendant les affirmations de Trente sur la Messe-sacrifice. Certes, le Concile affirme bien que l'Eglise offre à Dieu le Christ en son immolation du Calvaire, mais il déclare aussi qu'en ce geste d'offrande le prêtre visible agit uniquement comme mandataire du Christ glorieux, qui demeure *l'Offrant principal* à l'autel, comme il fut l'offrant unique du Calvaire. Or ce mouvement ascendant du *Sacrifice du Calvaire,* nous le trouvons dans le Nouveau Testament, et, qui plus est, sous la plume de saint Paul (*Eph.*, V, 2, par exemple) où il rejoint sans peine le mouvement « descendant », plus profond, dont témoignent aussi bien saint Jean (cfr 1 Jn, IV, 10) et saint Paul (*Rom.*, V, 8). Dans la célébration de la Messe, l'Eglise *ratifie* l'hommage total que le Verbe incarné fit de lui-même à son Père sur la Croix, et qu'il prolonge maintenant dans son Corps mystique. Et la valeur absolue du sacrifice de Jésus consiste en ceci : dans sa liberté humaine acceptant par charité la mort se révèle la Personne divine du Verbe se livrant elle-même définitivement, malgré le refus du monde, comme le gage et l'expression directe et parfaite de la Charité de Dieu le Père. Cette acceptation humaine constitue, si l'on veut, un mouvement « ascendant ([27]) » mais, plus profondément, y transparaît le mouvement « descendant » de l'amour divin s'exprimant par elle au monde.

Il nous reste maintenant à *situer, l'un par rapport à l'autre,* l'acte sacrificiel du Christ *en Croix* et l'acte sacrificiel du Christ *à la Messe* : est-ce le même acte ou non ? Quelle est la garantie réelle de l'affirma-

---

(25) En sens inverse, d'ailleurs, la divine Agapê n'est reçue par l'homme que moyennant un acte personnel dont l'Erôs chrétien ne peut être totalement absent. Plus on aime, plus on « va au-devant » de la volonté et des dons de l'aimé (sous l'attraction du Saint-Esprit ici).

(26) Il faut en dire autant de l'opposition équivalente affirmée par G. Aulen dans la théologie du Sacrifice rédempteur entre saint Irénée et saint Anselme. En réalité, il n'y a entre ces deux auteurs qu'une très forte différence d'accent. Cfr G. Aulen, *Christus Victor*, Paris, 1949.

(27) Cfr Lc, XII, 49-50; Jn, XVI, 5; *Heb.*, IX, 11-15; X, 5-10.

tion selon laquelle le Christ est l'offrant principal de la Messe, agissant par le ministère du célébrant (28) ?

Chaque messe se réfère explicitement à la Cène, qu'elle réitère selon l'ordre donné le jeudi saint par Jésus-Christ. Elle commémore la passion, la mort, la résurrection et l'ascension du Sauveur, comme le déclare le texte liturgique du Canon. Mais la doctrine biblique de la rédemption, et spécialement les données de l'Epître aux Hébreux sur le Sacerdoce éternel et unique du Christ nous invitent à admettre, en sens inverse, une *orientation de la passion et résurrection du Christ vers la Messe*; elles nous aident à comprendre la Messe-sacrifice en situant l'un par rapport à l'autre les *deux termes sacrificiels dont la Messe constitue le lien sacramentel* : le *Sacrifice du Calvaire* d'une part, et d'autre part, les *« sacrifices spirituels » des fidèles,* que sont *leur culte et leurs bonnes actions* (29).

Le Nouveau Testament nous dit en effet qu'en allant à la mort Jésus n'engageait pas que sa propre personne : il mourait en *Chef de l'Eglise,* pour engager à sa suite les croyants dans son élan de charité, dans sa lutte contre le mal, c'est-à-dire dans la pratique du « sacrifice spirituel ». C'est seulement en débouchant par la résurrection sur notre foi et notre vie chrétienne que la Croix sauve et accomplit le Règne de Dieu (30); et le sacerdoce du Christ dans l'épître aux

(28) *Principal* ne s'oppose pas tellement à *secondaire* qu'à *« instrumental »*, suivant la distinction habituelle des Scolastiques dans la causalité efficiente.

(29) La spiritualisation du sacrifice rituel, déjà ébauchée dans l'Ancien Testament (cfr *Ps.*, L; *Eccli.*, XXXV, 1-5, etc.), devient classique dans le Nouveau Testament et chez les Pères de l'Eglise. Ainsi lit-on en *Rom.*, XII, 1-2 : « Je vous exhorte... à offrir vos corps en victime vivante, sainte, agréable à Dieu : tel est le culte que la raison demande de vous. Ne prenez pas ce monde-ci pour modèle. Transformez-vous au contraire par le renouvellement de votre esprit, afin de pouvoir discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui est agréable, ce qui est parfait. » Voilà pour le « sacrifice » de la bonne conduite; sur celui de la prière chrétienne, voir *Apoc.*, VIII, 4 : « La fumée des parfums monta de la main de l'ange avec les prières des saints devant Dieu » (traduction Osty). On peut voir encore *Rom.*, XV, 16; *Phil.*, II, 17; I Pet., II, 5; *Heb.*, XIII, 15-16. Cette spiritualisation ne va pas à exclure forcément le sacrifice rituel (cfr *Eccli.*, XXXV), mais à montrer que sa signification profonde se retrouve ailleurs.

A mi-chemin entre sacrifice rituel et sacrifice spirituel nous trouvons dans le Nouveau Testament la collecte faite dans les Eglises de la Gentilité au profit des « Saints » de Jérusalem : saint Paul la désigne en des termes cultuels, sacrificiels (voir en particulier *II Cor.*, IX, 12; *Rom.*, XV, 26-27, 31; cfr Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2e éd., p. 99-103; on trouve dans cet ouvrage, p. 111-118, un chapitre sur l'Eglise « peuple du culte spirituel » qui donne le contexte théologique de « sacrifice spirituel »).

(30) Cfr *Rom.*, IV, 25; *I Cor.*, XV, 17. Il faudrait également relever ici la présentation johannique de la passion, de la résurrection et de l'ascension du Christ, en un seul bloc : l'« exaltation » du Christ sauvant le monde (Jn, III, 14-15; XII, 24, 32), le « retour au Père » pour nous préparer une place chez lui (Jn, XIV, 1-3; XVII, 24). Luc, IX, 51 introduit le récit de la montée vers Jérusalem par ces mots, relatifs aux grands événements rédempteurs : « quand arriva le moment de son assomption (analempsis) ». Comme Jean, Luc vise directement, à travers la Croix, la gloire, condition immédiate de la Pentecôte et de la mission chrétienne (cfr *Act.*, I, 4-8; II, 32-36; Jn, VII, 39; XV, 26-27; XVI, 12-13).

Hébreux ne consiste pas, étant « in forma servi », à offrir sa propre mort imminente, mais, étant « in forma Dei », ressuscité, à nous introduire à sa suite dans le Sanctuaire céleste, en faisant de nous tous un peuple saint et sacerdotal (31). La pensée essentielle du Nouveau Testament, et spécialement de l'épître aux Hébreux, c'est que la mort du Christ fait bloc avec la résurrection, que Jésus s'immole non comme individu isolé, mais comme chef de l'Eglise : *le Christ s'est sacrifié à notre tête*, engageant par avance notre propre sacrifice, instituant *le « sacerdoce royal »* de tous les fidèles.

Et c'est le Fils de Dieu lui-même qui exprime aujourd'hui, non plus en sa propre chair, soustraite à l'expérience humaine, mais dans la nôtre, avec notre consentement, sa propre charité divine, son propre hommage réparateur envers le Père. En nous, les sarments c'est Lui, le Cep, qui porte du fruit pour la gloire de Dieu (32). Cela ne constitue pas de sa part une initiative nouvelle : la décision en est impliquée, une fois pour toutes, dans sa volonté de mourir pour susciter l'Eglise et revivre en elle.

D'où la signification de la Messe : le Christ n'y vient pas pour nous donner, sous forme symbolique, le spectacle ou l'évocation de son sacrifice. Il vient *prolonger sa mission* de Chef et Sauveur, il vient (passez-moi l'expression) « brancher » notre vie sur la sienne au moyen de signes sacramentels. Il continue, depuis le jeudi saint, à faire circuler dans son Eglise la coupe de la Nouvelle Alliance, la coupe de l'espérance du salut, de la destinée glorieuse, mais aussi et d'abord la coupe du condamné, la coupe de la lutte et de la souffrance, celle qui l'accablait au jardin de l'agonie (33).

La Messe est sacrifice, mais *sacrifice sacramentel*. Là, dans le présent de l'Eglise, le Christ glorieux exerce par un signe sacré son Sacerdoce éternel et unique, inauguré pour toujours, de façon sanglante, sur le Golgotha, et jamais épuisé ou périmé (34). Aussi longtemps qu'il y aura des pécheurs à réconcilier avec Dieu et des justes à sanctifier, cela se fera uniquement par la médiation sacerdotale du Christ mort et ressuscité. Mais pour bénéficier de l'entrée de son

(31) Voir en particulier : *Heb.* (IV, 14; V, 8-10); VII, 24-25; IX, 11-15 (23-28); X, 11-12; XIII, 12-15.

(32) Cfr Jn, XV, 1-8.

(33) Nous rejoignons là l'idée directrice de l'Apocalypse : quand l'Eglise, persécutée, partage la Croix du Christ, elle se saisit dans la foi, comme étant en marche vers une participation à la gloire définitive du Christ. Mais si les martyrs « lavent leurs robes et les blanchissent », ce n'est pas dans leur propre sang versé, c'est dans *celui de l'Agneau*, consacrant et valorisant le leur. Et c'est en l'honneur de l'Agneau, son fiancé, non en leur honneur, que se pare et resplendit la Jérusalem nouvelle où ils seront béatifiés. Ils attendent cette cité radieuse comme un don de Dieu, ils ne la conquièrent ni ne l'achètent. Bref la coupe de l'Alliance nouvelle est d'abord et surtout grâce et don de Dieu. Le Sacrifice du Christ atteint aujourd'hui l'Eglise comme une exigence, mais aussi, et d'abord, comme un salut tout gratuit.

(34) Cfr *Heb.*, VII, 23-25; X, 11-14, etc.

Chef au Sanctuaire céleste, l'Eglise a besoin de lui être unie : c'est à la Messe, avant tout, que le Christ unit à lui-même la communauté fidèle en tant que telle, qu'il revigore son unité spirituelle et sociologique en la rassemblant autour de sa table, en lui donnant son Corps et son Sang.

La Messe n'est pas destinée à mettre un individu dans telle situation ecclésiale, comme les autres sacrements : elle concerne l'Eglise en corps. Et dans la communauté chrétienne elle ne crée pas une situation nouvelle, mais elle exprime et confirme *la signification essentielle de l'Eglise.*

Cette signification provient de l'intention religieuse fondamentale qui animait Jésus en sa vie et en sa mort et qui l'anime toujours de la résurrection à la parousie ([35]) : volonté de glorification du Père par toutes les créatures, grâce à la charité et à l'action missionnaire de Jésus d'abord et de son Corps mystique ensuite ([36]). Le dernier mot de l'œuvre du Christ n'est pas une réalisation historique quelconque, mais la gloire du Père : son intention la plus profonde n'est donc pas anthropocentrique, mais théocentrique, sacrificielle.

En se prêtant à la manifestation nouvelle et sacramentelle de cette intention par son Seigneur, l'Eglise n'apporte rien de neuf à l'union parfaite du Père et du Fils incarné, mais elle acquiesce à la volonté religieuse du Christ, accepte de lui le sens de sa propre mission, fruit de la Croix. Elle se reconnaît appelée à glorifier le Père dans son culte et dans sa vie, elle dit son Amen à l'acte sacerdotal du Christ, engageant tout l'avenir chrétien.

C'est pourquoi, sans entrer dans l'essence de la Messe (acte sacerdotal *du Christ* sous les modalités sacramentelles), les « sacrifices spirituels » des fidèles sont exigés par elle et en résultent; et il est essentiel à la Messe d'en exprimer l'exigence et d'en susciter l'accomplissement.

Si donc nous prenons le Sacrifice de la Croix dans toute son extension et toute sa compréhension, en tant qu'il engage toute l'Eglise à travers tous les siècles, *la Messe n'en est qu'un élément.* Si nous le prenons au sens le plus étroit, comme mort individuelle de Jésus acceptée par lui, nous sommes bien obligés de voir dans la Messe un *autre sacrifice,* mais cet autre sacrifice est *encore sacrifice du Christ,* déjà en germe dans celui du Calvaire. Et si nous prenons le sacrifice du Calvaire comme simple fait historique, Jésus n'y est pas prêtre, au sens de l'Epître aux Hébreux, il n'y est que le Serviteur souffrant, la victime innocente d'un meurtre abominable ([37]). Le Christ-Prêtre de l'Epître aux Hébreux, c'est le Christ glorieux. Et le sacerdoce des fidèles comme le sacerdoce ministériel des prêtres

(35) Cfr *I Cor.*, XV, 24-28.
(36) Cfr Jn, XV et XVII.
(37) Cfr *Heb.*, V, 7 et les plus vieux discours d'*Act.* sur Jésus-Serviteur.

catholiques n'a pas la prétention de se juxtaposer à ce sacerdoce éternel du Seigneur : le sacerdoce des fidèles en est l'expression visible dans *l'histoire* contemporaine, le sacerdoce ministériel des prêtres en est l'expression *rituelle,* le lien sacramentel de la Croix avec les sacrifices spirituels des fidèles.

En somme, la *Messe* est dite un sacrifice, parce qu'elle l'est, mais elle l'est d'une manière toute relative. On pourrait la caractériser, du point de vue qui nous occupe ici, comme *l'exercice sacramentel,* hic et nunc, du *sacerdoce éternel* du Christ mort et ressuscité, maintenant *l'Eglise* dans l'état de sainteté inauguré par la *Croix et la Résurrection* et l'engageant à attendre la *Parousie* dans la pratique des « *sacrifices spirituels* ». L'événement du Calvaire et de Pâques est commémoré et, par les signes sacramentels, le Chef vivant et présent y associe son Corps Mystique.

Il reste à repérer comment est signifiée *concrètement* et *garantie* la responsabilité actuelle du Christ sur cette articulation sacramentelle du Sacerdoce du Chef avec celui des membres, et, par là, la présence du Chef aux membres. L'institution divine y a sa part, mais elle ne suffit pas.

En effet, l'Eglise a l'apparence de se donner à elle-même le signe de la présence du Christ, l'Eucharistie. Et si elle se le donne, comment peut-il être signe d'une présence, briser le cercle de son immanence ? Si l'Eglise, au contraire, *reçoit* l'Eucharistie, alors l'Eucharistie lui *signifie une présence* et du même coup l'accrédite auprès de chaque fidèle, *garantit à chaque sujet de sacrement que le geste sacramentel de l'Eglise émane finalement du Christ présent.*

Ici intervient le sacrement de l'Ordre, la *succession apostolique* au sens romain : le pouvoir n'émane aucunement du peuple fidèle, il dérive de Jésus en personne choisissant parmi tous ses disciples le collège des Douze; cette dérivation, qui est actuelle en elle-même (le Christ glorieux accrédite « hic et nunc » ses ambassadeurs, comme au temps de *II Corinthiens*), a pour signe et garantie un fait passé : la transmission sacramentelle de pouvoirs par laquelle le collège apostolique s'est peu à peu élargi et se survit dans la hiérarchie épiscopale.

Le peuple fidèle *reçoit* du Christ, *par la succession apostolique,* l'Eucharistie, tout comme la foule, autour du lac, reçut par les mains des apôtres les pains miraculeux donnés par Jésus.

Soit. Mais, objectera-t-on, *le problème n'est pas résolu pour l'Eglise prise en corps,* dont la hiérarchie sacerdotale fait partie : les laïcs reçoivent bien la communion, mais l'Eglise en bloc ne reçoit pas la Messe, elle *la célèbre* par ses membres investis des pouvoirs sacerdotaux.

Il est vrai que l'Eglise, représentée par le célébrant, est agent de la

Messe (les fidèles y sont aussi agents, à un rang secondaire) ; mais l'Eglise d'aujourd'hui a bel et bien *reçu* du Christ, par l'Eglise d'hier, le *pouvoir sacerdotal* qui assure, avec la validité de la consécration, la *manifestation* sacramentelle du Christ présent. Le signe de présence n'est véritable, « *valide* » qu'en vertu d'une *mission* dont le sacerdoce ministériel est seul investi. Or, sous peine de nullité, cette investiture ou *Ordination* doit être reçue non de la communauté actuelle mais du Christ ; et celui-ci la transmet par le corps épiscopal, continuateur de ses premiers mandataires, les Douze (38). *L'Epiphanie sacramentelle du Christ a pour garantie* le fait que l'Eglise d'aujourd'hui a reçu de Jésus, par l'intermédiaire de l'Eglise d'hier, *les chefs accrédités pour présider la table eucharistique, pour célébrer le sacrifice sacramentel.*

On objectera le danger de cléricalisme, d'oligarchie religieuse. Déjà, dans le système « presbytérien-synodal » des Eglises Réformées, où le discernement des ministres élus par le Christ revient à la communauté, on y pare difficilement : comment n'y pas succomber quand la hiérarchie se recrute elle-même par une sorte de *cooptation* ? Car, en pratique, dans le Catholicisme, c'est bien par *cooptation*, sous la forme du sacrement de l'Ordre, que se perpétue la succession apostolique, la hiérarchie épiscopale. Et le danger inhérent à ce mode d'investiture est encore aggravé par la collation aux ministres de *pouvoirs sacramentels réservés*, auxquels tous les fidèles ont besoin de recourir. Le clergé est maître des sacrements, en particulier de l'Eucharistie : par là il tient à sa merci les signes fondamentaux de la présence justifiante du Christ, donc toute la vie de l'Eglise. En définitive tout se passe comme si l'œuvre rédemptrice de Dieu était *dominée*, plus encore que servie, par le clergé.

L'objection est capitale et nous oblige à réfléchir sur l'essentiel du Catholicisme.

D'abord en ce qui concerne la *cooptation* dans la succession apostolique, le fait que l'épiscopat se réserve l'investiture sacramentelle des prêtres et des évêques n'exclut pas, bien au contraire, toute intervention de la communauté dans la proposition des candidats et l'élimination des indignes. Le séminariste qui se présente aux ordinations était d'abord un laïc, qui a librement et religieusement accepté une vocation personnelle de service ecclésiastique. La plupart du temps, le développement de cette vocation est conditionné par l'éducation familiale, c'est-à-dire par l'œuvre du Saint-Esprit dans le laïcat. Au moment des Ordres majeurs, la publication des bans fournit à tous les fidèles qui connaissent le candidat la possibilité et l'obligation de faire connaître à l'Evêque les empêchements qu'ils voient, en conscience, à l'ordination.

(38) Sans doute, le corps épiscopal n'a pas hérité de *toute* la mission des Apôtres : il était réservé à ceux-ci de fonder l'Eglise par leur témoignage et leurs décisions. Mais ils avaient aussi à en diriger l'existence après la fondation et en cela les évêques leur succèdent.

Il est vrai que le laïcat ne peut par là opposer un veto décisif, tandis que l'épiscopat a ce pouvoir (refus de l'appel aux ordres et de l'ordination) : en fin de compte, le dernier mot reste à la hiérarchie ; pas forcément à tel évêque, mais du moins au Pape, engageant tout l'épiscopat ([39]). Et en cette matière (aptitude et dignité de *tel candidat* aux Ordres) le Pape lui-même peut se tromper ; l'infaillibilité ne lui est pas assurée par l'Esprit Saint dans ces décisions pratiques et d'intérêt particulier.

Dirons-nous, pour autant, que toute la vie religieuse de l'Eglise est abandonnée à l'arbitraire humain ? Supposons qu'un ministre indigne ou incapable n'assure pas l'administration valide des sacrements aux fidèles qui la demandent : ces fidèles seront-ils, par là, privés de la grâce justifiante attachée aux sacrements ? La doctrine la plus classique du catholicisme exclut cette conséquence : un fidèle *bien disposé* qui *désire* un sacrement d'ordre général *sans pouvoir* bénéficier du rite *en reçoit par là-même le fruit spirituel.* Faute de rite baptismal, on peut être sauvé par le « baptême de désir » ; d'ailleurs n'importe qui peut baptiser validement. Faute d'absolution sacramentelle, on peut obtenir son pardon par la contrition parfaite jointe au désir sincère du sacrement. Faute de communion sacramentelle, la « communion spirituelle » suffit. Quant au mariage, on sait qu'il a pour ministres les époux eux-mêmes. Ainsi les seuls sacrements dont on puisse être entièrement privé par l'absence ou le refus des ministres sacrés sont ceux qui donnent mission officielle dans l'Eglise (Ordre, Confirmation), la mission officielle ne pouvant être conférée que par les responsables officiels, mandataires du Christ ([40]).

(39) Dernier mot relatif, borné au gouvernement et aux sacrements, à l'intérieur de situations concrètes dont la hiérarchie n'a pas toute la maîtrise. Un laïc, par exemple, ne saurait être obligé absolument par l'autorité à entrer dans le clergé de tel diocèse ou dans tel institut religieux. Son refus, qui peut découler de mobiles trop humains, peut aussi avoir le *Saint-Esprit* pour instigateur, s'il est motivé par des exigences spirituelles ou apostoliques impossibles à satisfaire dans le diocèse ou l'institut en question. Par là Dieu même *peut* notifier à l'autorité, par le laïcat, son *veto*, son exigence de réforme. Cfr J. Leclercq, *La vie du Christ dans son Eglise*, 1re partie, ch. VIII.

(40) Cette « équivalence » du désir au sacrement ne s'oppose-t-elle pas à ce qui a été dit plus haut, savoir que le sujet ne peut se procurer à lui-même la grâce et doit se référer au Christ à travers un ministre dont la liberté n'est pas à sa merci ? Quand, par exemple, on obtient le pardon d'un péché par la contrition parfaite et le désir de l'absolution, on est bien l'instrument par lequel le Christ donne sa grâce : il y a donc équivalence entre l'« opus operantis » (désir du sacrement, sans intervention d'un ministre) et l'« opus operatum » (intervention libre et efficace d'un mandataire du Christ). On ne voit pas bien ce qu'ajouterait l'acte d'un ministre.

En effet, il a peu de choses à ajouter car le désir du sacrement est déjà une référence au Christ *à travers le ministre visible* de son Eglise. Le pécheur *parfaitement contrit* qui a décidé d'aller se confesser est en état de grâce avant même d'être absous : l'absolution ne sera, pour lui, qu'une confirmation extérieure du pardon reçu. Mais *il ne serait pas parfaitement contrit*, ni, par conséquent, délié de son péché, *s'il n'avait le désir* de solliciter l'absolution *sacramentelle*, **c'est-à-dire sans une référence personnelle authentique à un acte libre**

En ce qui concerne *l'assemblée eucharistique*, il est bien vrai que sa valeur sacramentelle dépend absolument du pouvoir d'ordre possédé par le célébrant. En ce sens, il est exact que la succession apostolique *commande* l'épiphanie sacramentelle du Christ. Encore faut-il s'entendre sur le sens de *commander* : ici, c'est être *l'instrument* conscient et libre *choisi par le Christ* et sans lequel celui-ci n'agit pas. Mais, condition de toute messe valide, le pouvoir d'ordre n'en est pas moins *pour elle*, donc *au service* de l'assemblée cultuelle, car le pouvoir n'existe qu'à l'intérieur de la *charge* pastorale. On est prêtre *d'abord* pour célébrer l'Eucharistie et cela signifie que le gouvernement de l'Église n'est pas une autorité profane, mais une mission religieuse. Réserver à certains hommes le pouvoir de célébrer l'Eucharistie, c'est reconnaître que le Christ choisit certains hommes pour paître en son nom son troupeau et que l'autorité sur le troupeau dérive du mandat de renouveler la Cène.

Du point de vue catholique, le sacrement de l'Ordre n'a pas été institué quand le Christ a choisi les Douze, ni quand il les a envoyés en Mission, ni quand il leur a dit : « Ce que vous lierez sur terre sera lié au Ciel » mais très précisément — c'est défini par le Concile de Trente (41) — à la Cène, quand Jésus dit aux Douze : « Faites ceci en mémoire de moi (42) ». Et cette doctrine conciliaire paraît inébranlablement fondée sur les données ecclésiologiques et eucharistiques de saint Luc et du livre des Actes.

Ce qui autorise et oblige les successeurs des Apôtres à conduire l'Église, c'est précisément leur rôle sacerdotal à la Messe. En effet, si les vues présentées tout à l'heure sur la Messe sont exactes, le célébrant pose le signe sacramentel de la continuation et de l'extension du Sacrifice du Christ dans son Corps Mystique aujourd'hui. Si un tel signe n'est pas purement conceptuel, s'il a une portée réelle, s'il est sérieux, la responsabilité de le poser doit être liée à celle d'en promouvoir la signification réelle. Autrement dit, si certains fidèles ont à un titre spécial la charge pastorale d'animer religieusement la communauté, de prolonger dans les « sacrifices spirituels » du Corps Mystique le Sacrifice unique du Christ, c'est parce qu'ils ont à un

---

du Christ, par le ministère ecclésiastique. Je reçois l'absolution du Christ par Un tel, mais quand je désire l'absolution, peu m'importe le ministre : ce qui est intéressant, c'est l'acte sacramentel *du Christ* que *je veux solliciter*. L'efficacité du simple désir montre que, dans l'acte du ministre, ce n'est pas la personnalité humaine, la volonté individuelle de celui-ci qui compte, c'est le mandat reçu du Christ, la *référence personnelle au Christ* à travers lui.

(41) Sess. XXII, ch. 1 et can. 2; Sess. XXIII, ch. 1 et can. 1 (Dz. 938, *949*, 957, 961).

(42) Cette affirmation se traduit dans la pratique romaine par l'obligation absolue de ne conférer les ordres que durant le Sacrifice de la Messe et par le fait que la condition nécessaire et suffisante pour être prêtre est la réception du pouvoir de célébrer la Messe, fut-on privé de tout pouvoir de juridiction ou de toute possibilité matérielle d'exercer quelque autre ministère sacerdotal que ce soit, en dehors de la prière liturgique, au nom de toute l'Eglise.

titre spécial mission de célébrer la Messe, le rite où le Chef glorieux *articule sacramentellement* son Sacrifice unique avec les sacrifices dérivés et relatifs de ses membres terrestres. Etant donné la signification de la coupe eucharistique, le président du repas sacré, qui la transmet aux convives, doit être aussi chef dans la communauté, responsable de sa vie commune en Jésus-Christ. *C'est par les mêmes hommes que l'unique Pasteur divin se fait représenter dans l'unique troupeau en sa double qualité de guide et de nourricier, sur le plan de l'action et sur le plan du rite.*

Il y a donc interdépendance de l'Ordre et de l'Eucharistie, mais finalement c'est l'Ordre qui se fonde sur l'Eucharistie et se trouve à son service, non l'inverse. L'axe de toute la vie sacramentaire et du gouvernement de l'Eglise comme du reste, c'est l'Eucharistie et elle seule. Le pouvoir de célébrer la Messe n'est pas, pour le clergé catholique, une fonction parmi les autres, mais *la fonction centrale et fondamentale.*

Le centrage de l'Ordre sur l'Eucharistie montre que la réservation du pouvoir de célébrer la Messe ne tend pas à constituer une oligarchie, la domination d'une caste fermée : c'est la réservation de la charge pastorale au service du troupeau (43) sous les ordres du Christ et pour la gloire du Père. Il s'agit d'orienter vers Dieu l'hommage cultuel de l'Assemblée eucharistique et, par là, celui de toute la vie chrétienne; il s'agit de procurer aux fidèles la présence illuminatrice du Verbe, le don fortifiant du Pain de vie; il s'agit de remplir à l'égard du Christ-Roi la fonction d'ambassadeurs et d'intendants, de signes conscients et libres de sa visite personnelle à l'Eglise d'aujourd'hui. Etre *d'abord* ministre de la *Messe,* c'est être un *serviteur* du Christ et de l'Eglise en leur banquet nuptial (44).

Pour conclure, récapitulons en quelques thèses ces longs développements :

I

1) Le sacrement est toujours et vraiment, *dans le ministre,* un *acte* au sens fort, c'est-à-dire la production librement décidée, engageant la responsabilité personnelle, d'un certain résultat. Au plan humain, ce résultat est une situation personnelle du *sujet* du sacrement dans l'Eglise; mais cette situation comporte normalement (sauf indisposition morale du sujet) une signification religieuse qui est une grâce (« ex opere operato »).

2) Ce don *signifié de grâce,* d'amitié ou de réconciliation avec Dieu ne peut venir que *de Dieu,* qui pardonne et appelle à Lui (seule « source de grâce ») : l'acte du ministre doit donc être aussi, préalablement,

(43) Cfr Mc, X, 42-45; Jn, XIII, 12-17; *II Cor.,* IV, 5; I Pet., V, 1-4.
(44) Cfr *Eph.,* V, 24-32 et Jn, III, 27-30.

un *acte de Dieu*, un engagement historique de la souveraine et éternelle Liberté. La transcendance est assurée par le besoin d'une intervention du Saint-Esprit pour disposer moralement le sujet (absence d'obstacles volontaires, exercice de l'« opus operantis »).

3) La production du signe sacramentel intervient dans l'octroi de la grâce : cela ne signifie pas que le ministre tient le Saint-Esprit en son pouvoir, mais que l'action *du Christ* par le ministre sert effectivement et garantit l'action *du Christ* par le Saint-Esprit, qu'elle s'y prolonge normalement.

4) L'imputabilité au Christ de l'acte sacramentel du ministre a besoin elle-même d'une garantie : celle-ci consiste dans le fait que le Christ, en fondant l'Eglise, a voulu les situations dont elle est faite institutionnellement, et, en donnant mission de créer *ces* situations sacramentelles bien déterminées, a endossé la responsabilité des sacrements.

Reste à savoir si la responsabilité du Christ sur l'acte sacramentel est celle d'un vivant ou d'un mort, si c'est vraiment une responsabilité actuelle et par quelle réalité celle-ci est garantie.

II

1) Il s'agit donc de savoir si l'Eglise *reçoit* vraiment *du Christ* la manifestation de sa présence, et quel signe lui assure cette manifestation reçue.

La Messe pourra être ce signe, une fois reconnue la portée assez restreinte de la théologie et de la spiritualité d'Erôs qui se sont greffées (légitimement) sur le dogme du Sacrifice.

2) La Messe *est* ce signe si, en elle comme dans les autres sacrements, c'est le *Christ* qui agit par le ministre : moyennant cela, le Christ est l'Offrant du Sacrifice eucharistique après avoir été et parce qu'il est à jamais *l'Offrant du Sacrifice de la Croix*.

3) La Messe, comme sacrifice, ne peut concurrencer la Croix : elle s'y réfère et fait corps avec elle puisqu'elle est sanctification de l'Eglise et *articulation sacramentelle* des deux modalités corrélatives d'exercice de *l'unique et éternel sacerdoce* du Christ. C'est elle, en effet, qui relie visiblement l'immolation du Seigneur en son corps individuel, jadis, avec son immolation en son Corps mystique, aujourd'hui, leur lien intérieur étant la mission du Saint-Esprit.

4) Bien que l'Eglise, par ses ministres, célèbre activement le sacrifice de la Messe, elle s'y trouve *recevoir* l'épiphanie sacramentelle du Christ. Si ses ministres, en effet, *donnent* les signes sacrés de la présence du Christ, ils *reçoivent* du Christ par la succession apostolique la mission et le pouvoir de les donner validement, avec ce qu'ils signifient. Ils n'engageraient pas le Christ si lui-même ne les avait manda-

tés. L'Ordre demeure *relatif à l'eucharistie*, axé sur elle, parce que les diverses responsabilités pastorales ont pour objet soit « l'opus operatum » des divers sacrements (situant les individus dans l'unité chrétienne, dont l'Eucharistie est le sacrement) soit « l'opus operantis » de la Messe, la mise en œuvre effective du culte spirituel engagé par le sacrifice rituel.

Les actes sacramentels du Christ ont ainsi leur *source* dans sa présence sacerdotale manifestée à la Messe.

Ils ont d'ailleurs pour *terme* une efficacité vraiment humaine en chaque communauté réunie autour d'un autel, en chaque fidèle recevant un sacrement. Ni au sujet, ni au ministre et à l'Eglise il n'est permis de s'en tenir à la célébration correcte du rite : ils ont encore l'obligation d'en assurer les suites pratiques. L'Eglise et le ministre doivent promouvoir dans les sujets l'intelligence religieuse des rites et des situations qui s'ensuivent, l'acceptation loyale des responsabilités contractées dans le sacrement. La vie quotidienne du sujet doit révéler en lui un bon serviteur et disciple du Christ, un adorateur du Père « en esprit et en vérité ».

Le Christ fait tout, mais il ne peut achever en nous son ouvrage si nous lui refusons notre libre adhésion de foi, d'espérance et d'amour, si nous repoussons l'Esprit Saint qu'avec le Père il nous donne pour animateur et gage de résurrection.

Sainte-Foy-les-Lyon. J. DE BACIOCCHI, S. M.