NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

102 N° 3 1980

Le culte public intégral que le Christ par l'Église rend au Père

J.-H. NICOLAS (op)

p. 344 - 363

https://www.nrt.be/fr/articles/le-culte-public-integral-que-le-christ-par-l-eglise-rend-au-pere-1005

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le culte public intégral que le Christ par l'Eglise rend au Père

On ne saurait mieux faire pour tâcher de dire ce qu'est la liturgie que de commenter la définition qu'en a donnée le concile Vatican II : « C'est donc à juste titre que la liturgie est considérée comme l'exercice de la fonction sacerdotale de Jésus-Christ, exercice dans lequel la sanctification de l'homme est signifiée par des signes sensibles et est réalisée d'une manière propre à chacun d'eux, dans lequel le culte public intégral est exercé par le Corps mystique de Jésus-Christ, c'est-à-dire par le Chef et par ses membres [1]. »

Nous parlerons successivement du sacerdoce unique de Jésus-Christ et du culte qu'il a à la fois inauguré et consommé en sa mort et en sa résurrection ; de la manière dont le Christ exalté à la droite du Père poursuit ce culte sur la terre, jusqu'à son retour, par le ministère de l'Eglise ; de la liturgie enfin comme le culte que l'Eglise, unie au Christ, rend au Père, et chaque membre de l'Eglise en elle, avec elle, ou, ce qui revient au même, comme la prière de l'Eglise.

LA FONCTION SACERDOTALE DU CHRIST ET LE CULTE DE LA NOUVELLE ALLIANCE

Que le Christ soit le Prêtre unique de la nouvelle Alliance — le seul prêtre agréé de Dieu et capable justement de nouer entre Dieu et l'homme cette Alliance — dont Dieu a toute l'initiative, mais à laquelle le péché de l'homme fait obstacle, puisque le péché est rupture, c'est une vérité chrétienne fondamentale qui n'a pas à être établie ici, mais qui est présupposée à tout ce qu'on peut penser et dire de la liturgie.

Il en va de même de la manière dont, Prêtre, il a réconcilié l'homme avec Dieu, détruisant l'obstacle du péché. C'est, comme le rappelle la constitution *Sacrosanctum Concilium*, par « le mystère pascal de sa bienheureuse passion, de sa résurrection du séjour des morts et de sa glorieuse ascension ; mystère pascal par lequel

1. Vatican II, Constitution *Sacrosanctum Concilium* (désormais : *SC*) sur la Liturgie, 7.

en mourant il a détruit notre mort, et en ressuscitant il a restauré la vie » [2]. Nous pouvons tenir pour accordé que la mort volontaire de Jésus sur la croix a été offrande de sa vie au Père pour la rémission des péchés de l'homme, et que sa résurrection a été la réponse du Père, la réconciliation réalisée avec l'humanité pécheresse et offerte désormais à chacun des membres de cette humanité moyennant la foi en Jésus-Christ et la participation à sa croix. Elle se concrétise dans le don de l'Esprit que le Fils envoie d'auprès du Père à tous ceux qui, rejetant le péché, croient en lui : « Convertissez-vous ; que chacun de vous reçoive le baptême au nom de Jésus-Christ pour le pardon de ses péchés et vous recevrez le don du Saint-Esprit » (*Ac 2*, 38).

Quoi qu'il en soit des motivations, religieuses ou non, de ceux qui ont provoqué la condamnation de Jésus, le motif de la condamnation elle-même a été politique ; ce n'est pas comme prophète, c'est comme perturbateur de l'ordre public, qu'il a été condamné et exécuté. Comment comprendre qu'une telle mort ait été un sacrifice au sens cultuel du mot, comment admettre que le Père l'ait réclamée avant de pardonner aux hommes, comment comprendre même qu'il ait pu s'y complaire ?

Le sens sacrificiel de la mort de Jésus

Il nous faut ici être bref, car ce ne sont que les prolégomènes de notre sujet. On ne peut pourtant laisser peser sur la théologie du culte chrétien le malaise que suscitent ces questions et qui fait apparaître problématique ce qui est au centre du culte chrétien, le sacrifice du Christ devenu par l'eucharistie le sacrifice de l'Eglise [3].

En réalité, si la mort du Christ en croix a été un sacrifice, ce n'est pas en tant qu'infligée par les hommes, mais en tant que volontairement acceptée comme offrande au Père, pour les hommes, de sa vie humaine par le Fils devenu un homme, un d'entre les hommes. Rassemblant en lui tout le genre humain, dont il est le Chef né, Jésus-Christ, le nouvel Adam, a accompli à la perfection le retour au Père de l'homme pécheur — bien que, personnellement, il n'ait jamais eu la moindre part au péché. Sa mort — bien que subie — est un acte personnel, l'acte de la parfaite « pénitence » de l'homme. L'amour, en effet, peut être « pénitent » même chez celui qui à aucun moment n'a été sans amour, qui n'a pas à « revenir », n'ayant jamais cessé d'être « avec le Père »,

2. *SC*, 5.

3. Pour un plus grand développement des idées exposées dans ce paragraphe, nous nous permettons de renvoyer à notre ouvrage *Les Profondeurs de la Grâce*, Paris, Beauchesne, 1969, p. 262-281.

mais qui, en son humanité sainte, issue d'Adam par la Vierge Marie, porte tous les enfants d'Adam, qui cessent d'être pécheurs dans la mesure où ils sont en lui. Ils cessent d'être pécheurs en commençant à devenir pénitents. Ils aiment Dieu en Jésus-Christ, par Jésus-Christ, d'un amour qui comporte le regret brûlant d'avoir péché et la douloureuse rupture avec un passé condamné. La conscience douloureuse d'avoir péché et la détestation de son moi pécheur — qui n'est possible qu'au moment où ce moi a été renié —, l'humanité les a éprouvées pour la première fois et à sa source en cet homme qui l'a faite sienne sans avoir péché lui-même. S'il a souffert du péché des hommes c'est, avant tout, dans les profondeurs de son être d'homme, dès l'instant où il a pris conscience de lui-même comme de l'homme universel, prototype de l'humanité restaurée. Le premier Adam a été fait « à l'image de Dieu » à partir du néant ; le second est, lui aussi, et à un degré incomparable de perfection, à l'image de Dieu dès le premier instant de son existence humaine — à vrai dire il est, lui, « l'image du Dieu invisible » (*Col 1,* 15) —, mais ce n'est pas à partir du néant, c'est à partir de l'humanité déjà existante et déjà pécheresse qu'il s'est fait homme. L'amour humain qui jaillit de son cœur d'homme n'a pas un instant été autre chose que pure charité — à l'égard du Père, à l'égard des hommes —, et pourtant il a été un amour pénitent, c'est-à-dire un amour déchirant qui est retour au Père à partir d'une situation de rupture ; situation dont il a éprouvé la douleur et la honte sans être en aucune manière impliqué dans le contre-amour qui l'a causée. Les autres hommes, au contraire, tant que dure le refus de Dieu en quoi consiste leur péché, sont inconscients de leur vraie misère. Le fils fugitif peut bien souffrir des conséquences de sa faute et, soit désespérer, soit espérer seulement recouvrer quelque chose de son confort d'autrefois. Ce qu'il a perdu vraiment, ce qu'il a misérablement rejeté — l'intimité du Père —, il lui faut, pour éprouver le malheur de s'en être privé, de l'avoir rejeté, que cela lui soit rendu, qu'à nouveau il en expérimente l'infinie douceur et la joie, la plénitude.

Le retour à cette joie de Dieu, pour qui l'a volontairement quittée, est déchirement, parce qu'il lui faut s'arracher à ce que, dans sa folie, il lui a préféré. Le fils fugitif de la parabole est aidé à cela par la perte de toutes les joies qu'il s'était promises et accordées en échange, qu'il a gaspillées, et c'est pourquoi il ne songe d'abord à retourner dans la maison du Père qu'afin de retrouver les biens réels qu'il avait laissés pour suivre un mirage. Mais s'il est parti, ce n'est pas d'abord pour l'attrait du mirage. Tous les biens qu'il trouvait dans la maison du Père étaient un

surcroît, dérivant de l'amour dont il était aimé, qui le comblait et en même temps l'appelait à sortir de lui-même pour se perdre en une réciprocité d'amour où il se serait pleinement retrouvé, mais au prix du radical renoncement à soi-même : c'est-à-dire à l'amour prédominant de soi-même. Il s'y est refusé, il est parti dans la « région de dissimilitude », préférant follement, pour être soi-même et à soi-même, cesser de ressembler à Dieu — lui qui a été fait à l'image de Dieu ! —, cesser d'appartenir à Dieu — lui qui n'existe que comme créature ! Il lui avait été donné d'être à Dieu comme un fils est à son père, comme celui qui a tout en commun avec le Père : « Tout ce qui est à moi est à toi », et il a préféré s'enfermer dans l'amour égoïste de soi-même. Perdu pour le Père, il s'est encore plus perdu pour soi-même[4].

C'est à cet amour égoïste et suicidaire que le pécheur doit s'arracher pour retourner à Dieu, pour se convertir. Jésus-Christ, qui n'a évidemment pas connu pour lui-même un tel arrachement, en a pourtant éprouvé en soi-même la douleur, ayant épousé par l'incarnation la condition pécheresse de l'humanité. Le retour du fils perdu, c'est en lui, le Fils bien-aimé et parfaitement aimant qu'il s'est accompli, et, désormais, c'est en lui et par lui que tous les autres et chacun d'eux peuvent retourner. S'il s'est « substitué » aux autres hommes, à tous les hommes, ce n'est pas pour supporter à leur place les effets de la « colère de Dieu » — comme si on pouvait penser que le Fils bien-aimé ait pu, d'une manière quelconque, être objet de colère ! C'est pour éprouver à leur place, et leur permettre ensuite d'éprouver en lui, la déchirante et rédemptrice douleur de l'amour pénitent, du retour à Dieu.

Sacrifice intérieur et sacrifice extérieur

Mais cette douleur est par nature spirituelle. Si elle est « sacrifice », c'est comme don intérieur de soi-même — d'un soi que le pécheur s'était injustement approprié et que le pénitent restitue à Dieu en brisant le cercle de son égoïsme. Pourquoi, dès lors, les souffrances de la passion, le grand déchirement de la mort physique ? Peut-on échapper au thème du châtiment subi à la place des pécheurs pour satisfaire la justice de Dieu ?

Le sacrifice se présente toujours comme un acte extérieur par lequel l'homme reconnaît publiquement l'absolue souveraineté de Dieu sur lui-même et sur tout ce qu'il possède, sur l'univers entier qui a été soumis à sa domination (*Gn 1, 26* ; *Ps 8, 6-7*), en se dé-

4. Sur ce conflit intérieur entre la charité et l'amour égoïste de soi-même — qui est le fond et l'essence de l'ascèse chrétienne —, cf. J.-H. NICOLAS, *Amour de soi, amour de Dieu, amour des autres*, dans *RT* 56 (1956) 5-42.

possédant d'une chose qui lui appartient pour la faire passer en la possession de Dieu [5]. Mais y a-t-il sur la terre et dans le ciel une seule chose qui n'appartienne pas à Dieu ? Sans doute, l'univers tout entier est à Dieu, la Bible le proclame à toutes ses pages. Mais dans l'univers il y a l'homme, qui est capable, par son intelligence, de reconnaître cette appartenance totale de la créature au Créateur, de soi-même d'abord, et de prendre conscience que l'univers tout entier est tourné vers Dieu comme vers son Seigneur pour le glorifier par sa beauté. Cette vocation à glorifier Dieu n'est que latente dans les êtres matériels, qui sont l'œuvre de Dieu et le rayonnement de sa splendeur, mais qui ne le savent pas. C'est en l'homme qu'elle peut s'actualiser, en la conscience qu'il prend de sa condition de créature et en l'acceptation libre et joyeuse de sa dépendance. C'est en l'homme qu'elle se réalise, quand il exprime en louanges et en actions de grâces le muet hommage qu'est pour Dieu la seule existence des créatures et leur éclat. C'est le culte. Il ne s'agit pas de mettre Dieu en possession d'une chose qu'il n'aurait pas sans cela — de l'homme même, qui appartient par tout lui-même à Dieu, dont il tient son existence et qui lui est « plus intime que son plus intime même ». Il s'agit, reconnaissant librement cette appartenance et la confessant, de la transformer en le libre don de soi-même.

Dieu attend cela de l'homme. Non qu'il en ait besoin, lui qui a sa gloire en lui-même, mais parce que, ce faisant, l'homme donne sens à l'univers que Dieu a créé et d'abord à soi-même qui est la conscience de cet univers.

Il est clair, dès lors, que les gestes extérieurs que comporte le culte n'ont de valeur aux yeux de Dieu que comme le signe et l'expression de cette reconnaissance par l'homme de sa souve-

5. Pour cette réflexion théologique sur le sens du sacrifice nous avons utilisé les précieuses données rassemblées par P. VAN IMSCHOOT, dans l'art. *Sacrifice* du *Dictionnaire encyclopédique de la Bible*, traduit du néerlandais (par les moines du Mont César sur la 2e éd.), Turnhout-Paris, Brepols, 1960, col. 1638-1643 ; par Charles HAURET, dans le *Vocabulaire de Théologie biblique*, Paris, Cerf, [2]1970, art. *Sacrifice*, p. 1163-1170 ; et par le R.P. R. DE VAUX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, Gabalda, 1964. Nous nous sommes laissé guider par les justement célèbres analyses de saint Augustin, spécialement dans *De civitate Dei*, l. VI, cc. 5 et 6, que nous citons dans la traduction française de G. COMBÈS, *Œuvres de Saint Augustin*, t. 34, Paris, DDB, 1959, et par la forte synthèse de saint Thomas d'Aquin dans *Summa Theologica*, 2-2, q. 85. Les pertinentes remarques du P. Louis Bouyer — spécialement dans *Le rite et l'homme*, Paris, Cerf, 1962, ch. VI — nous ont été précieuses, bien que nous n'arrivions pas à suivre jusqu'au bout cet auteur quand il dit que « Le sacrifice n'est pas autre chose qu'un repas sacré » (*op. cit.*, p. 119). Le sacrifice comporte normalement un repas, qui symbolise la communion avec le dieu auquel il a été offert, et qui est son but. Mais le repas présuppose une victime offerte et immolée : il est impossible de ramener à la simple préparation du repas les rites d'immolation.

raineté, et c'est bien ce que signifie le fréquent rappel à la religion intérieure que font les prophètes d'Israël. Comme on l'a souvent remarqué, ce ne sont pas les gestes extérieurs du culte qui sont ainsi condamnés, et jamais les prophètes n'ont préconisé une religion non cultuelle. Ce sont les cérémonies purement extérieures dans lesquelles l'homme ne met pas son cœur, ne se donne pas lui-même, s'imaginant que Dieu pourrait être glorifié par le don de choses qui lui appartiennent déjà et qui d'ailleurs lui sont parfaitement inutiles (*Ps 50, 7-15*). Le « sacrifice de louange » que Dieu réclame n'est donc pas un autre sacrifice que celui des biens appartenant à l'homme, mais un sacrifice qui exprime extérieurement et inscrit ainsi dans le monde réel l'hommage que l'homme fait à Dieu de tout lui-même et de tout l'univers pour sa louange. Car la personne humaine n'est pas purement spirituelle, et ce qui se passe dans les dernières profondeurs de son esprit a besoin, pour exister pleinement, de s'exprimer extérieurement en paroles, en gestes, ou simplement en attitudes. Quand il s'agit d'une action à composante corporelle, cet élément extérieur en fait partie : ainsi l'action de parler. S'il s'agit d'une action purement spirituelle en elle-même — comme se donner à Dieu —, c'est à titre de signe que l'élément extérieur l'intègre nécessairement. Signe, non pas pour Dieu qui voit le fond des cœurs, mais pour l'homme lui-même, qui, de la sorte, donne corps et existence à ce qui en lui est spirituel — comme il en est de l'âme spirituelle qui n'existe qu'avec le corps et exprimée par lui.

La destruction de la chose offerte qui, en fait, se trouve en tout sacrifice, n'a d'autre sens que de signifier, elle aussi, la désappropriation par l'homme, en faveur de Dieu, de la chose offerte. Car cette chose, Dieu ne la prend pas, elle est à lui déjà. Dieu ne se l'approprie pas, et pourtant l'homme la lui donne, nous avons vu dans quel sens. La destruction, dans un contexte religieux qui en dévoile le sens, exprime cette intention : *elle est désappropriation pour Dieu sans appropriation par Dieu.* Mais le don même de cette chose à Dieu, ainsi signifié et par là réalisé, veut être lui-même un signe : le signe du don que l'homme veut faire de soi-même à Dieu. C'est là, nous l'avons rappelé, le sacrifice principal, dont le sacrifice extérieur — la destruction rituelle de la victime — est le signe et ne vaut devant Dieu que comme signe : « le sacrifice visible est le sacrement, c'est-à-dire le signe sacré du sacrifice invisible », dit saint Augustin [6], et il ajoute que le « vrai sacrifice » est l'invisible [7]. C'est-à-dire, non que l'autre serait

6. *Op. cit.*, p. 441.
7. *Ibid.*, p. 445.

faussement dit « sacrifice », mais qu'il n'est dit et n'est tel que par référence au premier.

Doit-on penser, étant donné le rapport que la Bible établit ordinairement entre le sacrifice et le péché, que l'immolation de la victime a aussi le sens de symboliser la destruction du moi pécheur que comporte la conversion ? Il faut pour cela écarter résolument toute idée d'un châtiment que l'homme aurait à subir ou à s'imposer à soi-même, car Dieu ne châtie pas celui qui revient à lui, la Bible nous en est garante. Mais si, comme nous le disions, l'acte intérieur du retour à Dieu est par nature douloureux, spirituellement douloureux, cette douleur spirituelle n'aspire-t-elle pas aussi à se traduire dans une souffrance corporelle volontairement acceptée et offerte, dont le sens n'est pas de punir, mais de signifier et d'inscrire par là dans la réalité totale de l'existence humaine la double souffrance d'avoir offensé Dieu, soudainement redécouvert, et de se déprendre de soi ? C'est à cette profondeur sans doute qu'il faut chercher l'explication dernière du lien mystérieux, instinctivement pressenti à la fois et de prime abord inacceptable, entre la souffrance et le péché.

Le sens de l'immolation sanglante du Calvaire

Selon cette manière de comprendre les choses, le sacrifice de la croix, avec son cortège de douleurs, d'humiliations et d'angoisse, a été le signe et le symbole, l'expression corporelle du sacrifice intérieur en lequel le genre humain pécheur, ramassé en Jésus-Christ, son Chef, parfaitement innocent lui-même, a pris conscience de son péché et s'est redonné à Dieu en un élan d'amour assez puissant pour briser tous les égoïsmes. Ce qui a plu au Père en ce sang injustement répandu, mais offert en pleine conscience, avec une souveraine liberté, ce n'est pas la souffrance même et la mort — Dieu ne prend pas plaisir à la souffrance de sa créature, et à plus forte raison à celle du Fils bien-aimé —, c'est l'immense charité humaine de Jésus-Christ, son amour pénitent, dont la souffrance du Calvaire et la mort étaient l'expression parfaite, faisant corps avec lui. Il a « donné sa vie pour nous » : cela signifie qu'en donnant sa vie il nous a redonnés au Père, à son amour, auquel nous nous étions soustraits en nous engageant dans la « région de dissimilitude », en nous enfermant, loin de lui, dans le cercle de l'amour égoïste.

L'inauguration au Calvaire du seul vrai culte

Le sacrifice, par nature, est cultuel, et il est vain de chercher en dehors du Calvaire — dans la Cène, par exemple, comme a

tenté de le faire le P. de la Taille — les conditions qui ont fait de la mort volontaire de Jésus l'acte suprême du culte. Si l'immolation de la victime doit, ordinairement, être entourée d'un contexte liturgique, c'est parce qu'il ne va nullement de soi qu'elle est un sacrifice, et cela doit être dit, signifié. Les témoins de la mort de Jésus — hormis la Vierge, silencieuse au pied de la croix — n'y ont vu qu'une mise à mort atroce et nullement un sacrifice. Mais elle était un sacrifice, étant librement offerte pour la gloire de Dieu et le salut des hommes, pour la rémission des péchés. A la résurrection les yeux des apôtres ont été dessillés. Ils ont vu que, comme la victime du sacrifice « passe à Dieu », leur Maître en mourant sur la croix, loin d'être définitivement séparé de Celui dont il avait proclamé lui-même qu'« il n'est pas un Dieu de morts, mais de vivants » (*Mt 22, 32*), est « passé en lui », « retourné à lui », « entré dans sa gloire ». C'est bien cela que le fidèle attend du sacrifice, comme l'a magnifiquement exprimé saint Augustin : « Le vrai sacrifice est donc toute œuvre qui contribue à nous unir à Dieu dans une sainte société [8]. » En attestant qu'à cela avait abouti la mort de Jésus, la résurrection a fait connaître aux apôtres qu'elle avait été, non seulement un sacrifice, mais l'unique sacrifice par lequel enfin l'homme peut être uni à Dieu en une Alliance définitive. Ils ont alors, sous l'action de l'Esprit, repassé dans la mémoire de leur cœur bien des paroles qu'ils avaient entendues de la bouche du Sauveur sans les comprendre, et qui, rétrospectivement, ont éclairé pour eux les terribles événements qu'ils avaient vécus dans la nuit et dans le désarroi, comme une défaite irrémédiable et la fin de leur espérance. En annonçant la résurrection du crucifié, ils ont dévoilé le sens sacrificiel de sa mort : « Il supprime le premier culte pour établir le second. C'est dans cette volonté que nous avons été sanctifiés par l'offrande du corps de Jésus-Christ, faite une fois pour toutes » (*He 10, 9-10*).

Saint Thomas d'Aquin traduit parfaitement cette doctrine apostolique quand il écrit : « Il ressort manifestement de ce qui a été dit que le Christ nous a libérés de nos péchés par sa passion principalement, non seulement par mode de causalité efficiente ou de mérite, mais aussi par mode de satisfaction. Et de même par sa passion il a inauguré le rite de la religion chrétienne, s'offrant lui-même à Dieu en offrande et victime, comme il est dit en *Ep 5, 2* [9]. »

8. *Ibid.*, p. 445.
9. *S. Theol.*, 3, q. 62, a. 5 c.

EXERCICE SACRAMENTEL DU SACERDOCE DU CHRIST PAR L'ÉGLISE

De ce culte nouveau — le seul agréé par Dieu, car le seul capable de surmonter la séparation établie par le péché et d'instaurer entre l'homme et Dieu une Alliance définitive — Jésus-Christ est le Prêtre en même temps que la victime. Et il ne peut y avoir un autre prêtre après lui : d'abord parce que son sacerdoce est « pour l'éternité » (*He 7, 28*), ensuite parce que le sacrifice de soi-même qu'il a fait « une fois pour toutes » est infiniment suffisant et abolit tout autre sacrifice qu'un autre prêtre offrirait.

N'est-ce pas, dès lors, priver les hommes de toute activité cultuelle ? Faudra-t-il qu'ils assistent de loin au culte rendu par le Fils au Père pour eux sans doute, mais sans eux ? Pourtant la fonction « substitutive » du Christ ne saurait consister à retourner au Père — lui qui a toujours été avec le Père ! — à la place des hommes : c'est eux qui se sont éloignés et qui doivent revenir. Le Christ les ramène au Père, mais, ce retour ne pouvant être que spirituel, il lui faut être une démarche consciente et libre de chacun. Démarche qui épouse le mouvement de l'amour pénitent du Christ, qui est suscitée, portée par lui, mais qui ne peut être que personnelle.

L'Eglise sacrement du Christ

C'est ici qu'apparaît la nécessité de l'Eglise et son rôle de « sacrement du Christ » [10]. Le réalisme de l'incarnation rédemptrice exigeait que la vie, la passion, la mort et la résurrection du Sauveur aient lieu dans le temps, et peu d'hommes ont été contemporains de ces événements. Nul, en outre, sauf la Vierge, n'a perçu pendant qu'ils se produisaient le mystère de salut qui s'opérait par eux, et n'a donc pu, à ce moment, y participer. Pourtant, son œuvre accomplie, le Christ devait retourner auprès de son Père, car une vie humaine réelle est enserrée dans d'étroites limites temporelles et l'œuvre qui lui était assignée était une œuvre humaine, mesurée par le temps. Elle concernait cependant tous les hommes, de tous les temps ; chacun doit y entrer personnellement, la faire sienne, effectuer dans le Christ la démarche personnelle du retour au Père. Il fallait que la démarche accomplie par le Christ pour tous enveloppât tout le temps humain.

C'est le rôle de l'Eglise. L'Eglise n'est pas un substitut du Christ, chargé, en son absence, de le suppléer, de parler de lui comme au passé, d'agir à sa place. Elle est le corps du Christ

10. On sait que cette manière de concevoir l'Eglise a été adoptée par Vatican II et est devenue classique.

et son épouse. Par elle il continue invisiblement à exister au milieu des hommes et à agir pour les sauver. Non d'une autre existence, mais de cette existence humaine qu'il a assumée à l'incarnation. Non d'une autre action, mais de l'action même par laquelle il a « une fois pour toutes » racheté l'humanité, et à laquelle tous et chacun sont invités à prendre part. Comme par son corps la personne humaine est présente au monde, agit dans le monde, entre en relation avec les autres personnes, ainsi par l'Eglise la Personne du Verbe, incarnée, mais exaltée en son humanité à la droite du Père, continue à exister dans le monde et à y agir pour le sauver. Le mystère pascal, enveloppé dans les actions par lesquelles, en son existence terrestre, il a accompli le retour de tout le genre humain au Père, perdure dans les actions que l'Eglise, sous sa mouvance — qu'il exerce par l'Esprit qu'il ne cesse de lui envoyer —, effectue, offrant à chacun, dans la foi, la possibilité d'y entrer librement et d'y trouver la rémission de ses péchés, la divinisation et la vie éternelle.

L'activité sacramentelle de l'Eglise

Ces actions de l'Eglise sont sacramentelles. Elles coïncident symboliquement avec celles du Christ, rejoignant à travers les siècles les événements du salut [11]. Animées intérieurement par l'Esprit de la vertu salvatrice dont étaient porteurs les événements du salut et qui en faisait des « mystères », elles exercent maintenant cette vertu sur ceux qui croient et qui y prennent part par leur propre action. Et cette participation aussi est sacramentelle. Elle réalise, par la médiation de l'Eglise, ce que le croyant n'a pas pu faire au moment historique où s'accomplissaient les mystères du salut parce qu'il n'existait pas encore ou, pour les quelques-uns qui étaient là, parce qu'ils n'étaient pas croyants encore, au moment de la mort sacrificielle de Jésus : entrer personnellement dans le mouvement du retour au Père et recevoir la vie glorifiée du Christ ressuscité, le Saint-Esprit.

Ceci se vérifie généralement de toutes les actions de l'Eglise « l'annonce de la parole, les exhortations à bien vivre, la prière, etc. », mais d'une manière singulière dans la célébration des sacre-

11. Sur cette présence agissante des mystères du salut par le moyen des sacrements nous nous inspirons, mais très librement, de la fameuse « Théologie des mystères » de dom Casel. Nous avons largement développé notre pensée sur ce sujet dans *Réactualisation des mystères rédempteurs dans et par les sacrements*, dans *RT* 58 (1958) 20-54. Pour une présentation critique, mais finalement très positive, de la « Théologie des mystères » et du rôle considérable qu'elle a joué dans le renouveau liturgique, voir L. Bouyer, *La vie de la liturgie*, coll. *Lex orandi*, 20, Paris, Cerf, 1956, ch. VII.

ments, où son action propre s'efface totalement devant celle du Christ, lui servant seulement de support visible.

Le sacrifice eucharistique

Au centre et au cœur de cette célébration il y a l'eucharistie. C'est là que le sacrifice de la croix est offert visiblement par l'Eglise : c'est-à-dire que le Christ offre maintenant par le ministère des prêtres, de façon non sanglante, sacramentelle, le sacrifice de sa vie qu'il a offert lui-même sur la croix d'une façon réelle et sanglante. Cette action de l'Eglise est une autre action que l'immolation du Christ sur la croix, mais ce n'est pas un autre sacrifice, car sa valeur sacrificielle lui vient toute de l'identification symbolique entre la séparation sacramentelle du corps et du sang du Christ sur l'autel, et l'effusion de ce même sang, coulant de ce même corps crucifié, donné, tué [12].

Le sacrifice de la croix, en un sens, n'a pas seulement inauguré le culte chrétien, il l'a pleinement et définitivement accompli. Pourtant, nous le notions plus haut, il fallait que ce culte continuât, tant qu'il y aurait des hommes appelés à retourner au Père par la vertu de ce sacrifice. Il y a là un dilemme qui trouve dans l'eucharistie — et dans les autres sacrements qui dérivent d'elle — sa solution offerte par Dieu :

> ... comme sa mort ne devait pas mettre fin à son sacerdoce, à la dernière Cène, « la nuit » où il fut livré, il voulut laisser à l'Eglise, son épouse bien-aimée, un sacrifice visible, comme le réclame la nature humaine, où serait représenté le sacrifice sanglant qui allait s'accomplir une unique fois sur la croix, dont le souvenir se perpétuerait jusqu'à la fin des siècles et dont la vertu salutaire s'appliquerait à la rédemption des péchés que nous commettons chaque jour. Déclarant qu'il était établi « prêtre selon l'ordre de Melchisedech pour l'éternité » (*Ps 110, 4*), il offrit à Dieu le Père son corps et son sang sous les espèces du pain et du vin et, sous les mêmes signes, il les distribua à manger à ses Apôtres qu'il établissait alors prêtres du Nouveau Testament ; à eux et à leurs successeurs dans le sacerdoce, il donna l'ordre de les offrir par ces paroles : « Faites ceci en mémoire de moi » (*Lc 22, 19*), comme l'Eglise l'a toujours compris et enseigné [13].

---

12. Cf. PIE XII, *Mediator Dei et hominum*, trad. française dans P. CATTIN - H.Th. CONUS, *Sources de la vie spirituelle. Documents pontificaux*, Fribourg-Paris, Ed. Saint-Paul, t. I, ²1958, n° 268 : « Par le moyen de la transsubstantiation du pain au corps et du vin au sang du Christ, son corps se trouve réellement présent, de même que son sang, et les espèces eucharistiques sous lesquelles il se trouve symbolisent la séparation violente du corps et du sang. Ainsi le souvenir de sa mort réelle sur le Calvaire est renouvelé dans tout sacrifice de l'autel, car la séparation des symboles indique clairement que Jésus-Christ est en état de victime. »

13. Conc. Trid., sess. 22, ch. I, trad. G. DUMEIGE, *La foi catholique*, éd. nouvelle, Paris, Orante, 1975, n° 766.

Participation de l'Eglise au sacerdoce du Christ

Offrir le sacrifice est l'action sacerdotale par excellence. Le Christ est le Prêtre unique du culte nouveau — le seul « vrai » —, parce que ce culte se résume en un seul sacrifice, celui qu'il a fait de soi-même sur la croix. Dire qu'il a donné à son Eglise la charge et le pouvoir d'offrir avec lui jusqu'à la fin des temps, cet unique sacrifice, c'est dire qu'il lui a donné part à son sacerdoce. Mais, comme le sacrifice qu'elle offre n'est et ne peut être que sacramentel — ne pouvant être identifié au sacrifice de la croix que sacramentellement — son sacerdoce aussi ne peut être que sacramentel. Il ne s'ajoute pas plus à celui du Christ que le sacrifice eucharistique ne s'ajoute à celui du Calvaire. Il ne fait pas nombre avec lui [14].

C'est ici, dans cette participation sacramentelle, que les deux manières dont l'Eglise est sacerdotale se distinguent sans pouvoir être séparées [15]. Car il y a deux sacrifices, nous l'avons vu, distincts, et inséparables, deux en un : l'*intérieur*, qui est le principal, sans lequel l'autre n'a que les apparences d'un sacrifice et Dieu le rejette ; l'*extérieur*, qui est le signe du premier, lui donnant consistance et réalité, le faisant exister. Par le sacrifice eucharistique qui est le mémorial du sacrifice du Calvaire, celui-ci est rendu présent en son jaillissement, non comme une chose figée, mais en la réalité de l'acte extérieur par lequel, en donnant sa vie humaine, le Christ au Calvaire se donnait lui-même intérieurement au Père dans l'immense élan de son amour pénitent et lui redonnait le monde, c'est-à-dire tous les hommes, l'homme pécheur. En offrant avec lui, sacramentellement, ce sacrifice extérieur, l'Eglise s'associe à son sacrifice intérieur, se donne avec lui et par lui : « Et ce sacrifice, l'Eglise ne cesse de le reproduire dans le sacrement de l'autel bien connu des fidèles, où il lui est montré que, dans ce qu'elle offre, elle est elle-même offerte [16]. » C'est l'Eglise,

14. Cf. I.-H. DALMAIS, *Liturgie. Problèmes théologiques*, dans *Dict. Spir.*, t. IX, col. 932-939, ici col. 935 s. : « A la différence de ce qu'il en est dans les autres religions, la liturgie chrétienne ne réitère, ni ne renouvelle un « acte fondateur » originel, mais rend présent, selon la diversité des temps et des lieux, l'efficace d'un acte posé une fois pour toutes par celui qui est à jamais l'unique prêtre de son Eglise. C'est au titre d'envoyés et de vicaires, dans l'exercice d'un ministère apostolique, que des membres de l'Eglise recevront délégation, de la part du Christ et dans un charisme spécial de son Esprit, de poser au sein de la communauté ecclésiale des actes liturgiques. Mais la communauté est tout entière sacerdotale parce que vivifiée par ce même Esprit ; elle est constituée du corps du Christ, c'est-à-dire expression visible et agissante de sa présence parmi les hommes. »

15. Cf. Vatican II, *Lumen Gentium*, 10.

16. SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, p. 449. Cf. aussi *ibid.* la note de G. BARDY, « Le sacrement de l'autel », p. 617-618.

l'unique Eglise, qui offre le sacrifice du Christ et qui, ce faisant, s'offre elle-même avec le Christ.

Représentation sacramentelle du Christ Prêtre

Pour offrir sacramentellement le sacrifice extérieur du Christ, son immolation sanglante, il lui faut pouvoir, non seulement rendre réellement présente, sous les apparences, qui demeurent, du pain et du vin, la victime du Calvaire, mais rendre présent aussi le Christ comme Prêtre : une action n'existe pas à part de l'agent qui la produit, le sacrifice du Christ n'est pas la victime même, mais l'acte par lequel le Christ a offert sa vie. Cette représentation est assurée par un membre du peuple de Dieu habilité à cela par l'ordination. L'ordre, comme tout sacrement, est d'abord un signe : le ministre ordonné est *désigné sacramentellement* comme habile à représenter le Christ lui-même dans les actes de son sacerdoce. C'est pour cela qu'on dit que, dans ces actes-là, il agit « in persona Christi ». Comme ces actes sacerdotaux sont porteurs d'une énergie surnaturelle, en raison de laquelle ils produisent dans le monde, quoique invisiblement, un changement réel — principalement, le changement substantiel du pain dans la chair du Christ, du vin en son sang —, cette désignation confère aussi un pouvoir efficace, de façon que, chaque fois que le ministre ordonné accomplit selon le rite l'action sacramentelle, l'effet propre de cette action se produit.

Ce serait une grave erreur pourtant de définir le sacerdoce ministériel par une référence immédiate au Christ, sans passer par l'Eglise, comme on a parfois tendance à le faire. En réalité c'est l'Eglise qui est le sacrement du Christ, c'est à elle que revient la charge et le pouvoir d'offrir sacramentellement l'unique sacrifice. Bien évidemment elle ne peut le faire concrètement que par ses membres, car elle n'existe ni n'agit en dehors d'eux. Pourquoi n'importe lequel d'entre eux n'est-il pas habilité à accomplir pour elle les actions sacramentelles, et surtout la principale, le sacrifice eucharistique ? Cela se comprend aisément si l'on pense que, dans une assemblée cultuelle, le rôle du prêtre est d'unifier l'assemblée et donc qu'il est anormal que tous les membres de celle-ci soient prêtres. Mais ici il faut recourir à la Tradition : à partir du choix des apôtres par le Christ, du choix par les apôtres de collaborateurs, l'Eglise a toujours jugé qu'il lui appartenait de choisir dans son sein des hommes chargés d'exercer la représentation sacramentelle du Christ Prêtre qui lui a été confiée, et de les désigner sacramentellement : c'est-à-dire que c'est le Christ qui les désigne par elle, les marquant d'un sceau indélébile et leur conférant invisiblement le pouvoir de réaliser, par l'action sacramentelle, les effets sur-

naturels qui lui sont attachés. Il y a là une promesse, car le Christ seul a pouvoir de produire ces effets, et si son ministre l'a aussi, ce ne peut être qu'un pouvoir instrumental, c'est-à-dire un pouvoir qui n'est efficace que sous l'action du Christ. Mais cette action est invisible : ce qui est promis c'est que, chaque fois que le ministre sacramentellement désigné use de son pouvoir selon le rite, le Christ agit par lui pour produire l'effet sacramentel.

En ce sens, il est vrai de dire que le ministre ordonné agit : « in persona Christi ». Mais il agit aussi « in persona Ecclesiae » [17], car c'est l'Eglise qui a reçu la promesse, c'est elle qui a été désignée pour représenter sacramentellement le Christ, c'est elle qui s'acquitte, par le ministre ordonné, de cette fonction représentative [18].

Le sacerdoce propre de l'Eglise

En reproduisant sacramentellement l'immolation sacrificielle du Christ, l'Eglise est appelée à s'unir à son sacrifice intérieur, à s'offrir avec lui, c'est-à-dire à se laisser offrir par lui. Et c'est encore une action sacerdotale, non une action à part et qui vaudrait par elle-même, mais le complément nécessaire de la première qui est ordonnée à cela, comme le signe au signifié. Qui contient cela comme le signe contient le signifié. Sous cet aspect il n'y a pas de distinction entre les membres de l'Eglise, entre les participants à l'assemblée cultuelle, car c'est tous les hommes que le Christ a offerts sur la croix et offre dans l'eucharistie. Tous sont appelés à s'associer personnellement à cette oblation, dans la foi et dans la conformation intime à son amour pénitent. Dans la conformation extérieure aussi au signe de cet amour pénitent,

17. Sur le sens de l'expression voir : B.-D. MARLIANGEAS, O.P., « ' In persona Christi ' ' in persona Ecclesiae '. Note sur les origines et le développement de l'usage de ces expressions dans la théologie latine », dans *La liturgie après Vatican II*, coll. *Unam Sanctam*, 66, Paris, Cerf, 1967, p. 283-288.

18. La désignation du ministre habilité à représenter le Christ est sacramentelle. C'est-à-dire qu'elle est faite par le Christ lui-même agissant invisiblement à travers l'action visible de l'Eglise qu'est l'ordination. C'est la raison pour laquelle l'Eglise ne peut retirer ce pouvoir quand elle l'a donné : c'est bien le Christ qui a *désigné*, « *délégué* » ce membre de l'Eglise parmi tous les autres, et il n'existe aucun signe sacramentel par lequel serait signifié le retrait de cette délégation. Il reste qu'elle ne doit être exercée que « in persona Ecclesiae », c'est-à-dire en communion avec l'Eglise. Si le ministre ordonné s'approprie le pouvoir qu'il a reçu et se sépare, il agit contre l'intention et la volonté du Christ. Le Christ, cependant, ne laisse pas d'agir invisiblement par lui quand il accomplit l'action sacramentelle selon le rite : car si le peuple de Dieu pouvait douter de l'intervention du Christ dans les actions sacramentelles — intervention invisible et strictement invérifiable —, c'est tout l'ordre sacramentel qui perdrait sa crédibilité. Le croyant a besoin d'être certain que le sacrement réalise invisiblement ce qu'il signifie, et cela est beaucoup plus important pour la vie de l'Eglise qu'il

l'immolation du calvaire, c'est-à-dire par les œuvres bonnes, qui sont l'imitation de sa soumission aimante à la volonté du Père ; par le partage de ses souffrances, de sa mort. Ce sont les « sacrifices spirituels » dont parle l'Ecriture (*1 P 2, 5* ; *Rm 12, 1*) — spirituels, non en ce sens qu'ils ne seraient pas corporels aussi, mais parce que spirituellement offerts. En s'unissant ainsi au sacrifice que le Christ a fait de lui-même à la croix et qu'il ne cesse de faire par l'eucharistie, les membres de l'assemblée liturgique, elle-même représentative de toute l'Eglise, offrent avec le prêtre et par ses mains le sacrifice de l'Eglise [19].

En raison de cela, le sacerdoce en vertu duquel l'Eglise est habilitée à s'associer au sacrifice intérieur du Christ à s'offrir avec lui est appelé « commun », ou « sacerdoce des fidèles ». On peut dire qu'il est le sacerdoce propre de l'Eglise, en ce sens qu'il définit la part que l'Eglise prend dans l'unique sacrifice. Mais il ne s'ajoute pas au sacerdoce du Christ, car déjà dans son sacrifice le Christ offrait l'Eglise, et avec elle tous les hommes qui en font partie potentiellement. La multiplication des sacrifices eucharistiques, que permet le sacerdoce conféré à l'Eglise, ne fait pas nombre avec le sacrifice du Christ, ne lui ajoute rien, mais en déploie à travers le temps et l'espace, pour tous les hommes, la vertu rédemptrice.

La sanctification des hommes par l'action liturgique de l'Eglise

Vertu rédemptrice et, simultanément, sanctificatrice. Car à son retour, par le Christ, dans la maison du Père, l'homme pécheur retrouve sa condition native de fils. Il est introduit dans la communion vivante des personnes divines. Il ne l'est que peu à peu, parce que, si la conversion elle-même a un caractère décisif, elle s'accomplit bien avant que la maison du Père ait été définitivement rejointe. C'est sur le chemin du retour qu'en Jésus-Christ le fils fugitif rencontre le Père et reçoit de lui la robe et l'anneau des fils. Et il doit poursuivre son cheminement, s'arrachant toujours plus complètement au péché, entrant toujours plus avant dans l'intimité paternelle. Par l'exercice sacramentel du sacerdoce du Christ, par tous les sacrements et, en leur centre, par l'eucharistie — bref en célébrant avec son Chef le « culte public intégral » — l'Eglise le conduit dans ce chemin, l'y fait avancer, le reprend quand il s'est détourné à nouveau et finalement l'introduit dans la maison de Dieu — si du moins il continue à se laisser conduire

19. Sur cette participation des fidèles à l'oblation du sacrifice eucharistique, v. PIE XII, *Mediator Dei*, éd. citée, nos 277-294, et *SC*, 48. Sur ces fondements traditionnels, voir Yves M.-J. CONGAR, O.P., « L'"Ecclesia" ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique », dans *La Liturgie après Vatican II*, p. 241-282, ici p. 242-253.

par elle. Sacrement du Christ, elle est, pour l'homme sur la terre, le signe, l'instrument et le lieu de sa sanctification. C'est-à-dire de sa divinisation.

La constitution *Sacrosanctum Concilium* nous avertit que cette tâche, l'Eglise ne l'accomplit pas uniquement par la liturgie : « La liturgie ne remplit pas toute l'activité de l'Eglise ; car avant que les hommes puissent accéder à la liturgie il est nécessaire qu'ils soient appelés à la foi et à la conversion ... C'est pourquoi l'Eglise annonce aux non-croyants la proclamation du salut ... Quant aux croyants, elle doit toujours leur prêcher la foi et la pénitence ; elle doit en outre les disposer aux sacrements, leur enseigner à observer tout ce que le Christ a prescrit, et les engager à toutes les œuvres de charité, de piété et d'apostolat »[20] ...

Mais toute cette action de l'Eglise est faite pour conduire les hommes à l'accomplissement de l'économie du salut, qui est la glorification de Dieu par la divinisation de l'homme : « la gloire de Dieu est l'homme vivant » (saint Irénée). C'est pourquoi *SC* ajoute : « Toutefois la liturgie est le sommet auquel tend l'action de l'Eglise, et en même temps la source d'où découle toute sa vertu. Car les labeurs apostoliques visent à ce que tous, devenus enfants de Dieu par la foi et le baptême, se rassemblent, louent Dieu au milieu de l'Eglise, participent au sacrifice et mangent la Cène du Seigneur[21]. »

LA PRIÈRE DE L'ÉGLISE

Toute la charge d'action de grâces, de louanges, de satisfaction et de supplications que contient le sacrifice du Christ et qui est suffisante pour faire passer en Dieu l'humanité tout entière, se réactualise indéfiniment dans les signes sacramentels. Il appartient à l'Eglise de les reproduire et d'en déployer la signification par l'ensemble de paroles, de chants et de gestes qui constituent la prière liturgique, par laquelle se continue jusqu'à la fin des temps le culte vrai, accepté de Dieu, inauguré par Jésus-Christ au Calvaire.

L'Eglise et ses membres dans la prière liturgique

Tous les croyants qui ensemble célèbrent la liturgie constituent l'unique Personne de l'Eglise, unies qu'elles sont par l'unique Esprit

20. *SC*, 9.
21. *SC*, 10.

en l'unique Jésus-Christ[22]. Et cette personne unique est toute sainte, car c'est par leur foi et leur charité, c'est par l'élan qui les porte à Jésus-Christ et les conforme à lui que les personnes sont ses membres et constituent l'Eglise. Par toutes les pesanteurs de leur amour-propre non encore réduit et assumé par la charité, par le Saint-Esprit, elles sont encore extérieures à l'Eglise, adhérant à elle comme un corps étranger. Certes, en leur propre existence et en leurs œuvres, en leurs prières particulièrement, le pur et l'impur, la sainteté et l'égoïsme, la grâce et la pesanteur sont inextricablement mêlés et unis. Mais le Saint-Esprit, qui anime et vivifie l'Eglise, opère une mystérieuse décantation et la prière liturgique, prière de l'Eglise, s'élève comme une flamme claire et pure de cette communauté dont les membres sont pécheurs, l'esprit mal unifié, le cœur partagé. Car toute la fumée qui se mêle à elle dans les individus, toutes les scories qu'elle dépose en eux, restent en dehors de l'Eglise qui prie par eux.

La liturgie et la louange de l'Eglise du ciel

L'Eglise qui prie ainsi n'est pas seulement l'Eglise de la terre — bien que la liturgie elle-même appartienne à la vie terrestre, étant constituée de signes, et les signes n'ont plus place dans l'au-delà, où les réalités resplendissent au grand jour de l'éternité. Mais quand elle prie, l'Eglise de la terre est unie à l'Eglise du ciel, constituant avec elle une seule personne, l'épouse du Christ, priant simultanément sous la forme terrestre de la liturgie, par ses membres encore en chemin, et dans la lumière de la vision par ses membres arrivés au terme. C'est une prière unique. Par elle, l'Eglise pérégrinante avance vers Dieu, se rapproche de lui, en demandant et obtenant la grâce qui fait s'adjoindre à elle de nouveaux croyants et qui rapproche toujours de Dieu ceux qui le sont déjà, puis les fait entrer, quand leur course terrestre est achevée, dans l'assemblée des saints, en lesquels le sang de la croix réalise enfin pleinement la réconciliation de l'homme avec Dieu.

Le dialogue entre l'Epoux et l'épouse

Prière du corps mystique de Jésus-Christ au Père, prière de l'épouse et de l'Epoux ensemble, unis en un même sacrifice de réparation pour le péché de l'homme, d'action de grâces, de louanges et de supplications, la liturgie est aussi et simultanément un dia-

22. Sur la personnalité de l'Eglise, présentation critique des diverses conceptions qui en ont été proposées, dans Yves M.-J. CONGAR, O.P., *La Personne « Eglise »*, dans *RT* 71 (1971) 613-640. Pour la conception que nous avons retenue et mise en œuvre, v. J.-H. NICOLAS, *Les Profondeurs . . . ,* p. 306-320.

logue entre l'Epoux et l'épouse, comme on le voit dans les nombreuses paroles et dans les gestes que, au cours de la liturgie, l'Eglise adresse au Christ. Leurs deux voix ne montent pas parallèlement, mais pour se fondre en une il faut d'abord qu'elles se parlent. En outre, c'est dans le Christ que se fait la rencontre entre l'Eglise et le Père. La grâce qui fait cette rencontre, c'est par le Christ qu'elle passe et c'est par lui aussi que passe l'action de grâces. Le Saint-Esprit, qui est la vie de l'Eglise et qui inspire l'oblation qu'elle fait d'elle-même, tous les chants qui accompagnent et disent cette oblation, c'est du Christ qu'elle le reçoit. Elle prie donc le Christ et nous fait le prier, en même temps que, par la vertu de cette prière, elle obtient de s'unir, de nous unir à celle que le Christ lui-même fait au Père après s'être offert à lui pour l'éternité à la croix.

Subjectivité et objectivité dans la prière liturgique

Quand on prend part à une action liturgique, si à la grandeur et à la richesse des thèmes de foi et de vie que contiennent les paroles et les gestes se joignent la force et la beauté de l'expression, on a le sentiment d'être emporté au cœur des réalités sacrées qui sont ainsi rendues présentes et agissantes, auxquelles on est fait participants. Qu'on prenne garde cependant que cette participation est à la mesure de la pureté de notre cœur, de l'élan de notre espérance, de l'authenticité de notre foi. Elle est contrariée et limitée, dans les profondeurs de notre esprit — et quelle que puisse être l'exaltation de notre sensibilité, même spirituelle — par ce qui demeure en nous d'amour égoïste, et il peut se faire que nous nous retrouvions, à l'issue de la plus exaltante célébration, livrés comme auparavant à la médiocrité de notre vie réelle. Certes l'élan même de cette prière admirable — qui est celui du cœur de l'Eglise, concrétisée en la communauté qui célèbre — tend à nous arracher à cette médiocrité, à nous unir à ces réalités. Mais comment cela se fait-il, sinon précisément en approfondissant notre foi, en fortifiant notre espérance, en développant notre charité au détriment de l'amour égoïste ? Nullement, évidemment, en nous dispensant d'une participation consciente et ardente, personnelle et donc subjective.

Prière liturgique et prières privées

C'est la nécessité de cette participation personnelle qui permet de situer à leur juste place les prières privées, non liturgiques, que font les croyants. Il faut se garder d'opposer les exercices religieux privés à la liturgie comme s'il s'agissait de deux activités cultuelles

indépendantes. Dans ce cas, en effet, s'il est vrai que la liturgie est le culte que Dieu attend de l'homme, le seul vrai culte, toute activité cultuelle qui prétendrait s'exercer en dehors d'elle serait vaine : les exercices privés de piété ne seraient pas seulement superflus, il faudrait les proscrire. Outre que l'Eglise, en fait, loin de les proscrire les encourage, il faut noter que par sa nature même « la liturgie implique un moment célébratoire, une assemblée et des rites symboliques »[23], alors que, pour l'esprit et le cœur du croyant, l'appel à glorifier Dieu, à le bénir, à le supplier exerce une pression continue : que la liturgie soit le culte par excellence, cela doit-il entraîner qu'en dehors des célébrations communes le croyant ne peut entrer en aucun dialogue avec Dieu, avec le Christ ? Il n'en a jamais été ainsi et ce serait insoutenable.

A la vérité la place centrale de la liturgie dans l'activité cultuelle signifie autre chose. Elle signifie que toute autre activité cultuelle doit dériver d'elle et se rapporter à elle en quelque manière. Sinon toujours expressément, du moins tacitement. Cela est manifeste pour tous les exercices centrés sur la présence réelle du Christ dans l'eucharistie. Mais aussi pour tous les autres exercices, depuis ceux qu'on pourrait appeler para-liturgiques, où plusieurs prient ensemble selon un rite déterminé par eux, mais qui imite les rites liturgiques, jusqu'à ceux qui sont librement participés par un seul et de façon tout à fait privée, en passant par ces rassemblements, tels ceux du « Renouveau », où un grand nombre de personnes prient ensemble, chacune suivant son inspiration propre. En tout cela la liturgie fait sentir son influence dominatrice et c'est encore l'Eglise qui prie et qui célèbre en ces activités religieuses, où elle ne s'engage pas formellement, mais qui sont exercées par ses membres en union avec elle. Cette influence de la liturgie suppose, évidemment, qu'il y ait des célébrations liturgiques proprement dites, et que tous les fidèles y soient convoqués, que tous y prennent quelque part. Avant tout, la participation régulière à la liturgie eucharistique est indispensable à la vie chrétienne. Mais cette primauté de la liturgie n'a pas pour but et pour effet de rendre inutile et d'éliminer l'exercice privé de la piété[24].

*

* *

23. J. Gélineau, *Liturgie. Approches doctrinales,* dans *Dict. Spir.,* t. IX, col. 923-927, ici col. 924.

24. La légitimité et l'utilité des exercices privés de dévotion et leur rapport à la liturgie ont été rappelées par Pie XII dans *Mediator Dei,* éd. citée, nos 352-360, et de nouveau par *SC,* 12-13. Dans *Initiation à la prière,* Paris, Alsatia,

La nécessité vitale de la liturgie découle du caractère communautaire inhérent à la nature humaine. En Adam et Eve Dieu a créé l'*homme* qui s'est multiplié, selon le précepte du Créateur, mais sans perdre son unité fondamentale, même si, par le péché, il a compromis gravement l'unité de vie qui aurait dû en être la conséquence. C'est cette unité que le Christ a rétablie et que l'humanité retrouve à mesure qu'elle devient l'Eglise. C'est elle qui s'exprime et aussi se réalise peu à peu par la liturgie : car c'est devant Dieu et dans ses rapports avec Dieu que l'homme est un, fait à l'image de Dieu et pour la gloire de Dieu. C'est en glorifiant ensemble le Dieu un et trine par un culte communautaire et public que les hommes s'unissent en ce qu'ils ont de plus profond, et de là devraient découler les sentiments et les actions par lesquels ils peuvent s'unir pour vivre en paix sur la terre dans le partage des biens, les échanges de services, la communication de l'amitié et le respect mutuel [25].

CH 1700 Fribourg
1 place Georges Python

J.-H. NICOLAS, O.P.
Professeur
à la Faculté de Théologie

1949, R. GUARDINI a consacré des pages pénétrantes aux « dévotions populaires » (p. 231-237). On se reportera également à L. BOUYER, *La vie de la liturgie*, ch. XVIII : « 'Liturgique' et 'Non Liturgique' : l'esprit de la liturgie et la dévotion ».

25. Cette unité parfaite de l'humanité est une « utopie », non au sens d'un rêve qui couperait de la réalité, mais au sens d'un objectif à poursuivre réellement, dont il faut vouloir se rapprocher, sans qu'il puisse être jamais réalisé complètement. Aussi bien l'unité spirituelle et surnaturelle que réalise la liturgie ne présuppose pas la pleine réalisation de cet objectif, mais la volonté réelle d'y tendre. C'est dire que la communauté liturgique tolère dans son sein tensions et conflits et les surmonte, non en les abolissant, mais en un point de profondeur où ils ne parviennent pas et d'où part — d'où devrait partir — la volonté de les réduire. Si pour participer à une même liturgie, à une même eucharistie les croyants devaient avoir d'abord réglé tous leurs différends — politiques, sociaux, familiaux —, on en viendrait peu à peu au morcellement de l'Eglise en communautés de plus en plus restreintes et exclusives en lesquelles son unité éclaterait. Il n'y aurait plus alors de liturgie, ni d'Eglise !