

La Maison-Dieu

Centre national de pastorale liturgique (France). La Maison-Dieu.
1972/04-1972/06.

1/ Les contenus accessibles sur le site Gallica sont pour la plupart des reproductions numériques d'oeuvres tombées dans le domaine public provenant des collections de la BnF. Leur réutilisation s'inscrit dans le cadre de la loi n°78-753 du 17 juillet 1978 :

- La réutilisation non commerciale de ces contenus est libre et gratuite dans le respect de la législation en vigueur et notamment du maintien de la mention de source.

- La réutilisation commerciale de ces contenus est payante et fait l'objet d'une licence. Est entendue par réutilisation commerciale la revente de contenus sous forme de produits élaborés ou de fourniture de service.

[CLIQUER ICI POUR ACCÉDER AUX TARIFS ET À LA LICENCE](#)

2/ Les contenus de Gallica sont la propriété de la BnF au sens de l'article L.2112-1 du code général de la propriété des personnes publiques.

3/ Quelques contenus sont soumis à un régime de réutilisation particulier. Il s'agit :

- des reproductions de documents protégés par un droit d'auteur appartenant à un tiers. Ces documents ne peuvent être réutilisés, sauf dans le cadre de la copie privée, sans l'autorisation préalable du titulaire des droits.

- des reproductions de documents conservés dans les bibliothèques ou autres institutions partenaires. Ceux-ci sont signalés par la mention Source gallica.BnF.fr / Bibliothèque municipale de ... (ou autre partenaire). L'utilisateur est invité à s'informer auprès de ces bibliothèques de leurs conditions de réutilisation.

4/ Gallica constitue une base de données, dont la BnF est le producteur, protégée au sens des articles L341-1 et suivants du code de la propriété intellectuelle.

5/ Les présentes conditions d'utilisation des contenus de Gallica sont régies par la loi française. En cas de réutilisation prévue dans un autre pays, il appartient à chaque utilisateur de vérifier la conformité de son projet avec le droit de ce pays.

6/ L'utilisateur s'engage à respecter les présentes conditions d'utilisation ainsi que la législation en vigueur, notamment en matière de propriété intellectuelle. En cas de non respect de ces dispositions, il est notamment passible d'une amende prévue par la loi du 17 juillet 1978.

7/ Pour obtenir un document de Gallica en haute définition, contacter reutilisationcommerciale@bnf.fr.

la maison- Dieu

revue de
pastorale
liturgique

110

Baptême

Confirmation

Consécration des vierges

cerf

2^e trimestre 1972

LA MAISON-DIEU

29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7^e

Revue trimestrielle
publiée sous la direction du
Centre National de Pastorale liturgique
4, avenue Vavin — Paris 6^e



Secrétaire de rédaction
Dominique DYE, o.p.

CONDITIONS D'ABONNEMENT 1972

France	: un an	30 F
Etranger	: un an	32 F
Ce numéro	8 F

Nous recevons avec reconnaissance les abonnements d'entraide à 35 F.
Nous pourrions ainsi répondre aux demandes d'abonnements à prix réduits
qui nous seront faites.



LES EDITIONS DU CERF
29, boulevard Latour-Maubourg, Paris-7^e
(C.C.P. La Source 32 139 05)

LA MAISON-DIEU

LES ÉDITIONS DU CERF
29, boul. Latour-Maubourg, Paris-7^o

LA MAISON-DIEU

Auteurs des articles de ce numéro :

Roger Béraudy, p.s.s., du C.N.P.L., chargé d'un cours à la Faculté de théologie de Paris ♦ Sr Marguerite-Marie Croiset, o.p., du C.N.P.L. ♦ Michel Dagrass, Séminaire Régional, 2^e Cycle, Toulouse ♦ Irénée-Henri Dalmais, o.p., professeur à l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris ♦ André Duval, o.p., professeur aux Facultés du Saulchoir ♦ Pierre-Marie Gy, o.p., du C.N.P.L. ♦ Albert Houssiau, professeur à l'Université de Louvain ♦ Bruno Kleinheyser, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université de Ratisbonne ♦ René Metz, professeur à la Faculté de théologie catholique de l'Université des Sciences humaines de Strasbourg ♦ Bernard Violle, curé de N.-D. de l'Assomption de Passy de Paris.

LA MAISON-DIEU

N° 110

BAPTÊME-CONFIRMATION

★

CONSÉCRATION DES VIERGES

SOMMAIRE

L'application de la réforme liturgique, amorcée par le deuxième Concile du Vatican, se poursuit. Progressivement, l'ensemble de la liturgie romaine aura fait l'objet d'un examen approfondi, et dans beaucoup de cas d'une refonte complète. Ce cahier de La Maison-Dieu aborde trois secteurs pour lesquels la sortie de nouveaux rituels constitue un point de départ marquant pour l'expérience chrétienne, la pastorale et la réflexion.

Les deux premiers articles se présentent comme des jalons dans la réflexion et les recherches actuelles sur le baptême. Monsieur le Chanoine A. Houssiau dégage des indications bibliques pour la pastorale de ce sacrement. Il ne s'agit pas de décalquer, comme telles, des pratiques opérantes à une époque donnée — fussent-elles celles de l'ère apostolique — mais bien plutôt de saisir l'équilibre original instauré par le baptême chrétien face à d'autres rites analogues et dans son lien avec l'organisation de la communauté. Spécialiste du Concile de Trente, le Père Duval montre comment lire les déterminations relatives au baptême. Une mise en perspective de ces sources et un effort herméneutique lui permettent d'élucider la véritable teneur de ces textes, qui n'est pas toujours d'ordre dogmatique. Prenant occasion de la sortie du rituel

du baptême des adultes, le Père Béraudy tente un effort de réflexion théologique qui intègre certaines perspectives de la philosophie contemporaine sur la dimension rituelle et la liberté de l'homme.

Viennent ensuite deux articles sur la confirmation. Un du professeur B. Kleinheyer, situant le nouveau rituel dans le contexte général de la réforme liturgique. Le second, de Monsieur l'Abbé B. Violle, est directement marqué par la conjoncture française. Son intérêt est, entre autres, de relever les efforts entrepris en plusieurs endroits pour retrouver la pleine signification de ce sacrement ; non seulement dans le cadre de la célébration, mais dans le contexte d'une Eglise qui se réinterroge sur les signes de la présence de l'Esprit en elle et autour d'elle.

On sait que la constitution conciliaire sur la liturgie avait demandé que le rite de la consécration des vierges, qui se trouve au Pontifical romain, soit soumis à la révision (De Sacra Liturgia, art. 80). Monsieur le Chanoine Metz, spécialiste particulièrement compétant, analyse et situe le nouveau rituel. A côté de cette présentation historique et liturgique, nous souhaitons un article de situation théologique et pastorale. Après réflexion, il nous est apparu préférable de présenter une série de témoignages. Sœur Marguerite-Marie Croiset, membre de la Commission chargée de la traduction et de l'adaptation française de ce rituel, livre aux lecteurs et aux théologiens des réactions et des suggestions recueillies auprès des intéressées elles-mêmes. Cela constitue la première étape d'un travail de recherche sur lequel la Revue aura à revenir. A partir des remarques suscitées par ce nouveau rituel, et sa mise en place, il sera possible aux théologiens de saisir la portée ecclésiologique et théologique engagée dans cette expérience.

Poursuivant son effort pour promouvoir un renouveau de la réflexion, la Revue publie trois contributions où sont abordées des questions touchant directement la théologie de la liturgie et des sacrements (P.-M. Gy et M. Dagrass) et les mystères chrétiens comme lieu privilégié de l'expérience de l'Esprit par l'Eglise (I.-H. Dalmais).

RECHERCHES SUR LE BAPTÊME

A. HOUSSIAU.	<i>Indications bibliques sur la pastorale du baptême</i>	7
André DUVAL.	<i>Le Concile de Trente et le baptême des enfants</i>	16
Roger BERAUDY.	<i>Recherches théologiques autour du rituel baptismal des adultes ..</i>	25

RITUEL ET PASTORALE
DE LA CONFIRMATION

B. KLEINHEYER.	<i>Le nouveau rituel de la confirmation</i>	51
Bernard VIOLLE.	<i>Problèmes pastoraux de la confirmation en France</i>	72

LA CONSÉCRATION DES VIERGES

René METZ.	<i>Le nouveau rituel de consécration des vierges. Sa place dans l'histoire</i>	88
Sr Marguerite-Marie-CROISSET.	<i>Virginité et vie chrétienne au regard du rituel de la consécration des vierges</i>	116

THÉOLOGIE ET LITURGIE

Pierre-M. GY.	<i>Problèmes de théologie sacramentaire</i>	129
Michel DAGRAS.	<i>Eglise, signe de salut au milieu des hommes</i>	143
Irénée-Henri DALMAIS.	<i>L'expérience de l'Esprit par l'Eglise</i>	148
	<i>Théologie des sacrements et sciences humaines. Le travail de l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris</i>	154

COMPTES RENDUS

Etudes historiques et liturgiques

O. BARLEA : *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit* (I.-H. Dalmais), p. 156. — A. KURZEJA : *Der älteste Liber ordinarius der trierer Domkirche* (I.-H. D.), p. 157. — F. VAN DE PAVERD : *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen ende der vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos* (I.-H. D.), p. 158. — *Graecitas et Latinas Christianorum Primagva* (I.-H. D.), p. 159. — A. QUACQUARELLI : *Saggi Patristici, Retorica ed esegesi biblica* (I.-H. D.), p. 159. — P. MARTINEZ SAIZ : *El tiempo pascual en la liturgia hispanica* (R. Cabié), p. 160. — RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit* (R. Bernier), p. 161.

Euchologie

A. HAMMAN : *Prières eucharistiques des premiers siècles à nos jours* (Sr Marie du Saint-Esprit), p. 162. — *The Eucharist at Solihull through the centuries* (M. Amalados), p. 163. — J. MADEY et G. VAVANIKUNNEL : *Qurbana, die Eucharistiefeier der Thomaschristen, Indiens* (I.-H. Dalmais), p. 163. — V. MARTIN PINDADO et J.-M. SANCHEZ CARO : *La gran oracion eucaristica, textos de ayer y de hoy* (I.-H. D.), p. 165.

Pastorale et liturgie

H. DENIS : *Les sacrements ont-ils un avenir ?* (J. Sullivan), p. 166. — TH. MERTON : *Les voies de la vraie prière* (Sr Marie du Saint-Esprit), p. 167. — J. ROBERT : *L'Évangile en fête* (Sr Marie du Saint-Esprit), p. 167. — B. BESRET : *Propos sur la liturgie* (Sr Marie du Saint-Esprit), p. 168. — P. VILAIN : *La foi sans la messe* (Sr Marie du Saint-Esprit), p. 168. — J. RATZINGER : *Un seul Seigneur. Une seule foi* (R. Bernier), p. 169.

Au service de la Parole dans la liturgie

1. *La Parole dans la liturgie.* — 2. *Assemblées du Seigneur.* — 3. *Des chrétiens ont pris la parole* (R. Bernier), p. 170.

Lectionnaire

Prière du Temps Présent, tomes I à VI (Ch. Chauvin), p. 172.

Livres de prières

P. GROSTEFAN : *Car Dieu répond* (L. Mougeot), p. 175. — L.-A. GIGNAC : *Quand l'espoir se fait parole* (L. Mougeot), p. 176.

INDICATIONS BIBLIQUES

SUR LA PASTORALE DU BAPTÊME *

L'ORDRE DU CHRIST

SELON le témoignage de Matthieu (28, 16-20) et celui de Marc (16, 14-20), l'Eglise primitive entendait observer un ordre du Seigneur ressuscité en administrant le baptême proprement chrétien. Luc (24, 47) et Jean (20, 21-23) s'y réfèrent peut-être également et de manière indépendante de la rédaction matthéenne.

L'ordre du Ressuscité.

Dans l'oracle matthéen, l'ordre de mission est encadré par l'affirmation solennelle du pouvoir universel du Seigneur ressuscité et par celle de l'assistance du Seigneur auprès de ceux qu'il envoie¹. La mission est donnée par le Christ lui-même au groupe des douze (onze) qu'il s'est attachés lui-même durant sa vie, pour les envoyer en mission en Galilée, leur confier l'annonce du royaume et les faire participer à sa seigneurie eschatologique. Dorénavant, leur mission dépasse le peuple d'Israël et s'étend à l'univers. L'universalité est liée à la dignité du Ressuscité (plus qu'à celle de messie) ; l'ampleur de la tâche des douze contraste avec leur

* Nous reproduisons, ici, un document élaboré par Monsieur le Chanoine A. HOUSSIAU pour le « Dossier complémentaire sur le baptême des petits enfants » établi en vue de l'Assemblée plénière de l'Episcopat français. (Lourdes, 1971) (N.D.L.R.).

1. Pour ce dernier point, cf. les parallèles de Marc 16, 18 et Jean 20, 23.

incrédulité. Il n'y a pas ici de réflexion sur l'universalité du péché dont le Christ doit sauver, bien que pareille idée aille de soi pour le Nouveau Testament². On peut en dire de même pour Marc, Luc et Jean ; chez Luc et Jean, la rémission universelle est en outre évoquée.

Comme l'annonce du salut, l'activité baptismale de l'Eglise fait partie intégrante de sa mission essentielle. Elle n'entend pas continuer simplement ainsi l'activité inaugurée par Jean-Baptiste, mais poursuivre l'œuvre du Seigneur ressuscité ; l'Eglise se sait investie de cette tâche dès ses débuts, dans la personne des douze.

Baptême et enseignement.

La mission de l'Eglise est entièrement décrite par le terme *mathèteusate* ; ceci ne peut pas se traduire : *enseignez* mais bien *faites des nations des (mes) disciples*. Il ne s'agit évidemment pas, pour les apôtres, de s'acquérir des disciples, mais d'étendre le groupe des disciples de Jésus au-delà des douze, des disciples de Galilée et de Judée, jusqu'au monde entier. Le Christ leur donne pouvoir d'attacher à lui les hommes de toutes les nations, c'est-à-dire tout homme (cf. Marc) ; *mathèteuein* déborde largement la transmission d'un enseignement ; le mot *mathètès* évoque en effet l'attachement à la personne de Jésus.

Cette œuvre (ou cette mission) comporte deux actes décrits par des participes : le baptême et l'enseignement. Les deux participes n'étant pas coordonnés, il est difficile de préciser le rapport entre les deux actes. En tout cas, on ne peut en déduire que la catéchèse dût précéder le baptême. Par ailleurs, les manuscrits B et D distinguent un aoriste (*baptisantes*) et un présent (*didaskontes*) et placent ainsi l'enseignement (*didaskein*) continu et complet (*panta*) à la suite du baptême qui inaugure la relation de disciple. Il n'y a d'ailleurs pas de trace d'une catéchèse systématique précédant le baptême dans le Nouveau Testament, mais le baptême paraît plutôt à la suite de l'annonce³.

Néanmoins, *baptizontes* suppose l'annonce préalable de la nouvelle du salut réalisé en Jésus-Christ et la réponse de

2. Voir Rm 5.

3. Un premier indice de catéchuménat se trouve en *Didachè* 7, qui interprète en ce sens Matthieu 28, 19-20.

foi à cette annonce, comme l'explique Marc (16, 15-16). Il ne faut pas pour autant confondre l'acte souverain du baptême, comme celui de la prédication, avec la réponse de l'homme.

Faire des disciples de Jésus implique évidemment un soin continu d'enseignement, pour que ceux-ci pratiquent constamment les commandements de Jésus. La mission baptismale est, en ce sens, indissociable du souci d'enseignement continu. Dans le christianisme primitif, enseigner signifie communiquer les volontés de Dieu (ici du Seigneur) et concerne l'homme dans sa vie entière ; il ne s'agit pas de donner une doctrine cohérente ni même des vérités intellectuelles. Notons le souci matthéen de préserver l'intégralité des préceptes du Christ.

Ce souci d'édification ou d'enseignement constant est certes le souci des missionnaires et des chefs de communauté, mais aussi, chez Paul, de la communauté tout entière (1 Th 5, 11).

Cette édification ne consiste pas dans une sorte d'encouragement mutuel, mais bien dans l'action par laquelle l'Esprit édifie le temple (ou le corps du Christ), par l'intermédiaire de l'échange au sein de la communauté, tant par des enseignements que par prévenance mutuelle (1 Co 8, 1) et par la liturgie commune (1 Co 14).

Mission d'Eglise.

En rattachant l'œuvre baptismale au pouvoir du Seigneur et en assignant la mission aux douze, l'Eglise primitive considère l'action baptismale comme une tâche éminemment hiérarchique ; l'Eglise ancienne n'a cessé de le comprendre ainsi⁴. La présence dont parle Matthieu (28, 20) ne désigne pas la présence au sein de la communauté, mais l'assistance près des douze et des missionnaires qui continuent leur œuvre.

L'Eglise primitive considère le baptême comme une œuvre dont elle ne peut disposer à son gré, mais dont elle doit faire bénéficier tous les hommes, que le Seigneur s'est acquis selon sa puissance. Elle sait les responsabilités d'enseignement qui en découlent à l'égard de ceux qu'elle a

4. Cf. IRÉNÉE, *Ad. haer.*, III, 17, 2 et *Dém.*, 41.

attachés au Christ par le baptême. Il n'y a pas lieu de déduire de Marc (16, 16) que le baptême fut moins nécessaire que la foi ; ce serait introduire des préoccupations qui ne naîtront qu'au 3^e siècle.

L'ATTITUDE INITIALE

L'attitude requise de la part des candidats est décrite principalement par deux termes : la foi (*pisteuein, pistis*) et la conversion (*epistrophè, metanoia*).

Conversion.

La *metanoia* est une attitude initiale ; elle existe avant qu'on en ait donné les fruits. Evidemment, le sérieux implique que l'on marche désormais dans la nouveauté de vie⁵. Mais il faut bien distinguer cette conversion initiale, préalable au baptême, et la réalisation qui est l'œuvre de l'Esprit reçu dans le baptême.

Foi baptismale.

Quant à la foi baptismale, le christianisme primitif la conçoit comme acceptation de la parole de Dieu. Paul a amplement analysé ce mouvement fondamental. La foi constitue une « obéissance », la foi est une « soumission de l'intelligence »⁶. Paul souligne peu l'aspect « confiance »⁷.

La foi porte sur le message⁸ ; de la sorte *pisteuein eis Christon* est une formule abrégée de *croire que (oti) Jésus-Christ est le Seigneur*. La foi porte évidemment sur l'acte de salut que Dieu a opéré dans la résurrection du Christ ; mais, selon Paul, ceci a lieu par l'intermédiaire de la parole annoncée par l'apôtre. L'évangéliste est ministre de la réconciliation : l'acte de salut atteint l'homme à travers

5. Cf. Rm 6, 1-12 ; 1 Jn.

6. Cf. *upakoè, upakouein* dans Paul, par exemple 2 Th 1, 8 ; Rm 1, 5 ; 10, 16 ; 15, 18 ; 2 Co 10, 5-6.

7. Cf. Rm 4, 17-20.

8. Voir Rm 1, 5 et 16 ; 10, 16 ; Ga 3, 2-3 ; 1 Co 1, 21 ; 2, 5 ; 15, 2. 11. 14 ; 2 Th 1, 10 ; 2, 13).

l'Évangile prêché (cf. Rm 10, 8-10). De ce fait, la foi a un contenu pour Paul, car elle répond à un discours et plus précisément à un discours évoquant l'acte de salut dans les événements du Christ.

A travers le message, — qui est aussi un acte de Dieu dont l'évangéliste est serviteur, — la foi atteint Dieu qui nous sauve en Jésus-Christ. Elle est donc réciproque à l'action de Dieu ; elle est même suscitée par Dieu. Paul ne s'attache dès lors pas à décrire la genèse psychologique de la foi, ni ses aspects psychologiques (la constance et la fermeté intérieures) ; d'ailleurs, la foi n'est précisément pas une œuvre de l'homme, mais pur appui sur la solidité du salut divin en Jésus-Christ.

L'événement initial de la foi est entièrement relatif au message : la parole dont l'apôtre est le messenger. Par-là, il est entièrement relatif à l'action de Dieu, réalisée dans la résurrection du Christ. Cette conception peut être dite « objective » en ce sens que la fermeté de la foi réside dans l'objet divin et non dans la constance intérieure de l'homme.

La foi baptismale (*pistensantes* à l'aoriste) ne comprend pas, dans le Nouveau Testament, tout le contenu de l'enseignement chrétien. Le christianisme grec aura tendance, au cours des premiers siècles, à concevoir la foi comme acquiescement à une doctrine élaborée du mystère du salut ; la catéchèse baptismale devient ainsi un catéchisme complet.

Si l'on tient compte de cette distinction entre la réponse initiale et le déploiement de l'œuvre de l'Esprit dans les baptisés, on n'insérera donc pas, dans l'attitude requise pour le baptême, tout ce par quoi le Nouveau Testament décrit la vie chrétienne et, à fortiori, un engagement « apostolique ». Le baptême est naissance, c'est-à-dire début radical et non aboutissement d'un cheminement.

Au cours du second siècle, la mission en terre païenne connaîtra la difficulté de convertir de façon aussi instantanée⁹ ; d'où l'instauration d'un enseignement et d'un entraînement moral préalables. Devant cette situation l'Eglise dut retarder le baptême après une catéchèse, pour s'assurer du sérieux de la demande des candidats. La fidélité à l'Eglise primitive commande donc de ne pas transpo-

9. Voir *Did.* 7 ; JUSTIN, 1 *Apol.*, 61.

ser mécaniquement ses dispositifs pastoraux dans une situation pastorale différente.

Le baptême est toujours le moment initial et suit immédiatement la réponse de foi à la parole annonçant l'événement du salut ; il n'est pas la conclusion d'une instruction développée. On ne remarque, par ailleurs, jamais, dans le Nouveau Testament, quelque inquiétude de la part des missionnaires à l'égard de ceux qui répondent par la foi et qui reçoivent le baptême ; l'Eglise primitive se fie à la puissance du Seigneur et de l'Esprit, qui achève l'œuvre commencée dans la prédication et le baptême (cf. Rm 8, 29). Cependant, elle sait que certains ne gardent pas les paroles dans la pratique (Mt 7, 24-27 ; 13, 1-23) et elle n'ignore pas les défaillances dans l'épreuve (Mt 24, 24). Mais elle sait ce qu'elle a à faire : enseigner continûment tout ce que Jésus a prescrit et prendre soin de la brebis égarée.

L'ÉGLISE ISSUE DU BAPTÊME

Le baptême chrétien est qualifié par la formule : *au nom de Jésus-Christ* (ou *au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit*) ; le baptême nous fait adhérer au Christ. Il n'est que très rarement question, dans le Nouveau Testament, d'une insertion dans l'Eglise. La symbolique de l'eau mise en œuvre dans le rite n'évoque d'ailleurs rien d'une agrégation à un groupe. Le baptême comporte néanmoins, de manière nécessaire, une dimension ecclésiale : « ceux du Christ » forment l'Eglise. Mais qu'est-ce que ce groupe social issu du baptême ?

Eschatologique et universelle.

Le baptême chrétien garde quelque chose du baptême de Jean-Baptiste, notamment sa finalité eschatologique. Contrairement à Qumrân, où la conversion introduisait dans la communauté de la Nouvelle Alliance séparée du reste du peuple, le baptême de Jean n'agrège pas à une communauté décelable. Les disciples de Jean forment un groupe plus restreint que ses convertis ; les baptisés s'en retournent dans leur coin et ne pratiquent pas de liturgie commune... Jean prépare, par sa prédication et son baptême, au juge-

ment eschatologique : il fait de ses auditeurs du bon blé destiné à la grange eschatologique et prépare ainsi à une communauté eschatologique qui est hors et au-delà de notre histoire.

Le baptême de Jean diffère ainsi essentiellement du baptême administré, dans le judaïsme, aux prosélytes ; celui-ci servait, en effet, à agréger directement au peuple juif pour avoir part aux actes du culte. Le baptême chrétien fait, certes, entrer dans une communauté actuellement existante, mais celle-ci anticipe sur la communauté eschatologique et ne continue pas l'Israël historique. Le rite chrétien s'origine plutôt au baptême de Jean qu'au baptême des prosélytes.

L'ordre de baptiser (Mt 28, 19) concerne toutes les nations ou toute créature. Le baptême dépasse donc le cloisonnement d'Israël ; tout cloisonnement entre les hommes, et notamment la séparation entre les peuples (et les classes, cf. 1 Co 7, 21-22) contredit l'universalité de la mission. Le récit de la Pentecôte dans les Actes (2) et son interprétation ancienne (Irénée, *Adv. haer.*, III, 17, 2) montrent que le baptême unit les divers peuples dans l'unité.

L'effet communautaire du baptême est décrit dans les Actes par le verbe *prostithēnai* : *Le Seigneur adjoint des sauvés au groupe* (Actes 2, 47) ; *environ trois mille âmes furent adjointes* (Actes 2, 41) ; *une foule nombreuse fut adjointe au Seigneur* (Actes 11, 24). Ces expressions évoquent toujours une collectivité formée par un baptême collectif ; cette masse devient une par son attachement au même Seigneur. La collectivité formée n'est pas la continuation d'un groupe socialement préexistant¹⁰, elle ne se définit ni uniquement ni directement comme un groupement religieux du moment ou de l'endroit, mais en fonction de la communauté eschatologique des « sauvés ». On pourrait trouver des parallèles de l'expression pour l'entrée dans le peuple de l'Alliance (Dt 13, 5 ; 2 S 24, 3), mais l'expression est transformée par l'interprétation nouvelle du peuple de Dieu et notamment par son universalité et son caractère eschatologique (cf. Is 14, 1). La manière dont la première épître de Pierre décrit la formation du peuple de Dieu par la régénération baptismale (1 P 2, 5-10) et dans la nouvelle arche de Noé (1 P 3, 20-21) confirme cette interprétation du peuple nouveau.

10. Voir la variété ethnique des baptisés dans Ac. 2.

Concrète.

Sauf l'épisode des Actes (8, 26-40) — où l'on n'entrevoit pas dans quelle communauté l'eunuque baptisé aurait pu s'insérer —, les missionnaires du livre des Actes baptisent soit en formant une communauté avec les nouveaux convertis (Actes 2, 38-41), soit en prolongeant le séjour pour annoncer la parole dans le même milieu (Actes 18, 11), soit en tenant compte d'une communauté existante sur place (le geôlier d'Ephèse, Actes 16, 30-33). L'édification de l'Eglise requiert, en effet, les échanges dans la communauté ¹¹.

Une dans le Christ.

Paul voit dans le baptême un principe d'unité entre les chrétiens. Comme la foi (Rm 8, 10-12), le baptême fait surmonter les différences de la condition terrestre : il n'y a plus de différence entre juifs et grecs, libres et esclaves, homme et femme... (Ga 3, 28 ; 1 Co 12, 13) ; le baptême fait, en effet, adhérer au seul Christ, accéder à la même condition filiale du Christ et participer au même Esprit. De la sorte, les baptisés forment comme les membres divers d'un seul corps ¹².

Cette unité du baptême embrasse la diversité des dons spirituels et des fonctions diversement répartis dans l'Eglise (1 Co 12, 4-31). Elle exclut les partis dans l'Eglise : quels que soient les apôtres ou les prédicateurs, le baptême nous fait adhérer au seul Christ (1 Co 1, 13-17).

Cette unité de l'Eglise — un seul corps et un seul Esprit — est fondée sur l'unité du Christ comme Seigneur, auquel on adhère par une seule et même foi et par un seul et même baptême (Ep 4, 1-7).

Notons qu'il est étranger à Paul de concevoir directement le baptême comme entrée dans une communauté où l'on rencontrerait ensuite le Christ : le baptême — comme

11. Cf. ci-dessus, p. 9.

12. *Sóma* de 1 Co 12, 13 désigne soit le corps du Christ auquel nous fait accéder l'Esprit, soit le corps ecclésial dans lequel on est incorporé.

la foi — fait adhérer au Christ et fait participer à l'Esprit, et, de ce fait, les baptisés sont *Eglise*.



Le baptême fait l'Eglise, mais l'Eglise est définie par sa réalité mystique et eschatologique qui se manifeste, il est vrai, dans une communauté concrète de fidèles : l'Eglise de Dieu qui est à Corinthe (1 Co 1, 2).

Albert HOUSSIAU.

LE CONCILE DE TRENTE ET LE BAPTÊME DES ENFANTS *

LES TEXTES

DÉCRET SUR LE PÉCHÉ ORIGINEL ¹.

L'ENCHAÎNEMENT des idées y est le suivant : par sa désobéissance, Adam a perdu sainteté et justice, encouru la mort, est tombé sous la servitude du démon (canon 1). Toute la descendance d'Adam a hérité de son péché et de ses conséquences (canon 2). De cet état de pécheur, l'homme ne peut sortir par lui-même ; il n'y a de remède que dans la médiation de Jésus-Christ dont le baptême est l'application (canon 3). Le fait traditionnel du baptême des enfants signifie que les enfants eux aussi sont marqués par le péché originel (canon 4). Si la concupiscence subsiste chez le baptisé, elle n'est plus comme telle un péché, car le baptême a opéré une véritable régénération (canon 5).

C'est donc dans les canons 3 et 4 que le baptême des enfants est explicitement évoqué :

* Comme le texte précédent, cette étude a été réalisée pour le « Dossier complémentaire » fourni aux participants de l'Assemblée plénière de l'Episcopat français » (Lourdes, 1971).

En reproduisant ce document, la Rédaction a mis en bas de page certaines références données à l'intérieur du texte lui-même (N.D.L.R.).

1. Cf. Session V, 17 juin 1546. DENZINGER, 32^e édition et suivantes, numéros 1510-1516 ; éditions antérieures, numéros 787-792.

Le *canon 3* porte un double anathème :

- a) contre l'affirmation qu'il pourrait y avoir un autre remède que Jésus-Christ ;
- b) contre la négation de la valeur du baptême :

... ou s'il nie que ce mérite de Jésus-Christ soit appliqué et aux adultes et aux enfants par le sacrement de baptême conféré selon l'usage et la forme de l'Eglise, qu'il soit anathème !

Suivent immédiatement trois citations pour appuyer les deux anathèmes :

Car « il n'est pas d'autre nom sous le ciel qui ait été donné aux hommes, par lequel nous devons être sauvés » (Actes 4, 12). D'où cette parole : « Voici l'agneau de Dieu, voici celui qui ôte les péchés du monde » (Jean 1, 29), et celle-ci : « Vous tous qui êtes baptisés, vous avez revêtu le Christ » (Ga 3, 27).

Le *canon 4* doit être cité intégralement. Il reprend avec quelques additions, le canon 2 du Concile de Carthage (418) :

Si quelqu'un nie que les enfants nouveau-nés, *même s'ils viennent de parents baptisés*, doivent être baptisés ; ou s'il dit qu'on les baptise, sans doute, pour la rémission des péchés, mais qu'ils n'ont rien pris du péché originel d'Adam qui soit à expier par le bain de la régénération, *pour obtenir la vie éternelle*, que, par conséquent, en eux la formule baptismale « *forma baptismatis* » « en rémission des péchés » n'a pas un sens vrai, mais un sens faux, qu'il soit anathème !

Car les paroles de l'apôtre : « Par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché, la mort, et ainsi la mort a passé dans tous les hommes, tous ayant péché en lui » (Rom. 5, 12), ne doivent pas être comprises autrement que l'Eglise catholique partout répandue les a toujours comprises.

C'est en effet à cause de cette règle de foi que, selon la tradition des apôtres, même les petits enfants qui n'ont pu encore commettre aucune faute personnelle sont véritablement baptisés pour la rémission des péchés, pour que la régénération purifie en eux ce que la génération leur a fait contracter. Car « *qui ne renaît pas de l'eau et de l'Esprit-Saint ne peut entrer dans le royaume de Dieu* » (Jean 3, 5)².

2. Les additions apportées par le Concile de Trente sont imprimées en italique.

CANONS SUR LE SACREMENT DU BAPTÊME³.

Sont à retenir ici les canons 5, 12, 13, 14.

Le *canon 5* ne vise pas spécialement les enfants, mais sa portée est générale :

Si quelqu'un dit que le baptême est libre, c'est-à-dire qu'il n'est pas nécessaire au salut, qu'il soit anathème !

Canon 12 :

Si quelqu'un dit que personne ne doit être baptisé qu'à l'âge où le Christ l'a été, ou bien à l'article de la mort, qu'il soit anathème !

Le *canon 13* vise spécialement les anabaptistes :

Si quelqu'un dit que les petits enfants, parce qu'ils ne font pas un acte de foi, ne peuvent être rangés parmi les fidèles, après leur baptême, et que, pour ce motif, il faut les rebaptiser quand ils arrivent à l'âge de discrétion, ou qu'il est préférable de ne pas les baptiser plutôt que de les baptiser dans la seule foi de l'Eglise, eux qui sont incapables d'un acte de foi personnel, qu'il soit anathème !

Le *canon 14* reprend une censure de l'Université de Paris contre Erasme (1526), censure basée sur un résumé tendancieux de la pensée d'Erasme qui prône en réalité la cérémonie de la profession de foi telle qu'elle se pratique maintenant et qui a été jointe, au 17^e siècle, à celle de la communion solennelle :

Si quelqu'un dit que les petits enfants ainsi baptisés doivent, quand ils ont grandi, se voir demander s'ils veulent ratifier ce que leurs parrains ont promis en leur nom au moment de leur baptême, et que s'ils répondent qu'ils ne le veulent pas, on doit les laisser à leur propre jugement et qu'il ne faut pas les contraindre alors par aucune peine, sauf en leur refusant la réception de l'Eucharistie ou des autres sacrements, jusqu'à ce qu'ils s'amendent, qu'il soit anathème !

3. Cf. Session VII, 3 mars 1547. DENZINGER, 32^e édition et ss., numéros 1614-1627 ; éditions antérieures, numéros 857-870.

DÉCRET « DE JUSTIFICATIONE »⁴.

Après avoir repris et considérablement développé, dans les quatre premiers chapitres (numéros 1521-1524), l'enseignement amorcé dans le canon 3 sur le péché originel (cf. ci-dessus), ce décret — où le mot de *parvuli* ne se rencontre pas une seule fois — déclare explicitement, à partir du chapitre 5, ne s'occuper que des adultes, dans les analyses nuancées qu'il propose des différents types de justification. Cette option, imposée par la problématique même de Luther et autres réformateurs, a été prise dès le début du travail sans contestation notoire. Dans les affirmations, de portée plus large, des premiers chapitres, il est utile de relever celles du chapitre 4 :

La justification de l'impie peut se décrire comme un transfert de l'état dans lequel l'homme naît fils du premier Adam, à l'état de grâce et « d'adoption des fils » de Dieu (Rm 8, 15), par le second Adam, Jésus-Christ notre sauveur. Ce transfert, depuis la promulgation de l'Évangile, ne peut s'accomplir sans le bain de la régénération ni sans le désir de le recevoir, *quae quidem translatio post Evangelium promulgatum sine lavacro regenerationis aut eius voto fieri non potest*, suivant ce qui est écrit : « Nul ne peut entrer dans le royaume de Dieu s'il ne renaît de l'eau et de l'Esprit-Saint » (Jean 3, 5).

ÉLÉMENTS D'INTERPRÉTATION

Les remarques qui suivent s'appuient sur l'étude des documents permettant de suivre les conditions et étapes de préparation des textes. Il n'a pas semblé nécessaire, dans le cadre de la présente note, de multiplier références et excursus techniques⁵.

4. Entre les deux séries précédentes, se situe le long décret *De justificatione*, promulgué à la VI^e session le 13 janvier 1547, après six mois d'un travail ininterrompu. DENZINGER, 32^e édition et ss., numéros 1520-1583 ; éditions antérieures, numéros 792-843.

5. Pour une étude systématique, voir J. DEGRAEVE, s.j., « Het Kinderdoopsel, o.p. de 7^e Sessie van Trente », dans *Bijdragen*, 35, 1964, pp. 1-28.

LA PROBLÉMATIQUE GÉNÉRALE DES SESSIONS V-VII.

Cette problématique, qui est d'abord celle de Luther et des autres réformateurs :

a) *Est une problématique de chrétienté, c'est-à-dire celle d'un monde où tous connaissent, ou sont censés connaître, la révélation de Jésus-Christ.*

S'il y a divergences sur la manière de concevoir les conditions de réalisation du salut, il n'y en a pas sur la croyance en la médiation unique et exclusive de Jésus-Christ. Les quatre premiers chapitres de la Session VI expriment à ce sujet une doctrine que l'on peut considérer comme commune, à laquelle les hérétiques visés ensuite pourraient aussi bien souscrire ; l'analyse du processus de la justification de l'impie situe celle-ci face à la connaissance du rôle rédempteur de Jésus-Christ (cf. chapitre vi du décret).

Tel est le sens du *post Evangelium promulgatum*⁶, expression dont l'insertion dans le décret n'a suscité aucune contestation ni remarque. Quelques propos, exprimés antérieurement par tel théologien ou tel Père, signifient que l'on entend par là une annonce effective suffisante du message évangélique⁷.

Il est remarquable que, dans l'énorme documentation permettant de suivre au jour le jour dans le détail le long déroulement du travail conciliaire, à peu près aucune allusion ne peut être relevée à la dilatation que le monde connaît depuis un demi-siècle de découvertes et de colonisation, ni aux problèmes missionnaires qui en découlent. La manière d'envisager la question du salut des infidèles demeure conditionnée par l'image médiévale de la population terrestre.

6. Cf. texte cité ci-dessus : chapitre 4 du décret *De justificatione*.

7. *Post praedicatum sufficienter Evangelium...*, ALPHONSE SALMERON, cf. *Concilium tridentium*, XII, 658, 30.

b) *Est une problématique occidentale, au sens où celle-ci est profondément marquée par la problématique augustinienne.*

L'Orient n'a eu que des représentants occasionnels, quasi furtifs, et traités de haut, à ce concile « œcuménique » ; mais, ce qui est plus notable, la préoccupation de tenir compte de la pensée, des traditions et des usages des Eglises d'Orient, n'affleure que très rarement pendant la longue durée du Concile.

c) *Est moins une problématique du salut final — dans la consommation du royaume — que des conditions actuelles de la justification des adultes.*

Aussi, dans cette perspective, la question importante, à propos du péché originel, loin d'être celle de son existence (réaffirmée cependant contre quelques résurgences de pélagianisme), est bien plutôt celle de sa portée, du caractère irrémédiable ou non de ses conséquences : jusqu'où va l'efficacité du baptême ? que signifie, en effet, le désordre de la concupiscence subsistant chez le baptisé ?

LA PRATIQUE DU BAPTÊME DES ENFANTS

a) *En dépit des pratiques des anabaptistes (qui l'abandonnent, et rebaptisent les adultes) et des contestations luthériennes, ne semble pas considérée au Concile comme gravement mise en cause.*

On ne semble pas redouter les innovations liturgiques aussi vivement qu'on le fait pour l'Eucharistie, l'abandon ou les modifications de la messe constituant souvent le signe

permettant de mesurer le progrès des idées des réformateurs.

La censure contre Erasme⁸ ne vise pas une pratique mais ce que l'on considère comme une attaque contre l'autorité de l'Eglise et de son droit de contrainte sur les fidèles pour les maintenir dans l'orthodoxie de la foi.

b) *Est donc beaucoup moins une obligation que l'on croit opportun — dans la conjoncture actuelle — d'affirmer et justifier avec plus de force, qu'une donnée quasi indiscutable à partir de laquelle on raisonne.*

La pratique du baptême des enfants appuie la réplique catholique à ceux qui nieraient le péché originel⁹.

c) *Appartient en effet, dans la conscience de tous les Pères du Concile, à l'héritage apostolique, à ce patrimoine de traditions touchant la foi ou les mœurs chrétiennes, qu'il convient de recevoir avec la même vénération que les livres saints*¹⁰.

L'expression est formellement employée au Concile de Carthage de 418¹¹, où elle est mise en rapport — mais à un niveau en dessous — avec cette *regula fidei* qu'est l'affirmation paulinienne de l'universalité de la condition pécheresse.

Quelle que soit l'information historique des Pères, ils distinguent bien entre l'universalité et la continuité de cette pratique, et l'usage désormais abandonné de la communion des petits enfants¹².

8. Cf. ci-dessus, « Canons sur le sacrement de baptême », canon 14.

9. Cf. ci-dessus, « Décret sur le péché originel », canon 4.

10. Décret de la Session IV, DENZINGER, 32^e édition, n° 1501 ; éditions antérieures, n° 783.

11. Cf. référence donnée à la note 8.

12. Sur la « nécessité » d'une telle communion, le Concile ne se prononcera négativement qu'en 1562. (Cf. DENZINGER, 32^e édition, n° 1730 ; éditions antérieures, n° 933.) Mais, dès 1547, la question était posée et suscitait une crainte, celle de porter atteinte à la « suffisance » du baptême...

d) *N'a de sens que dans un milieu de foi.*

Telle est la portée du *canon 13* sur les anabaptistes¹³, où trouvent écho des textes, principalement augustiniens, figurant dans le décret de Gratien ; ce milieu de foi étant celui de l'Église, par l'intermédiaire des parents.

Dans le même sens, vont les insistances de certains Pères pour parler du baptême comme « sacrement de la foi », et le rappel par l'un ou l'autre de la discipline canonique interdisant de baptiser les enfants des infidèles, discipline que personne ne conteste.

LE SALUT DES ENFANTS MORTS SANS BAPTÊME.

a) *N'a pas fait l'objet d'un débat, ce qui n'a rien d'étonnant dans les perspectives problématiques évoquées plus haut.*

b) *A été évoqué occasionnellement, à propos de positions de Cajetan, que certains auraient voulu voir condamner.*

Dans son commentaire de la *Somme de théologie*¹⁴ Cajetan, évoquant le cas de parents chrétiens dans l'impossibilité physique de baptiser l'enfant qui va mourir dans le sein de sa mère, estime qu'on peut considérer l'enfant comme sauvé par la foi de ses parents et suggère que ceux-ci expriment extérieurement ce désir par une invocation de la Sainte-Trinité.

C'est cette suggestion que quelques théologiens, et ensuite un certain nombre de Pères, voudraient faire condamner.

Les notations des procès-verbaux, extrêmement laco-

13. Cf. texte cité ci-dessus, p. 18.

14. Cf. III a, q. 68, art. 2 : *utrum sine baptismo aliquis possit salvari*, et art. 11 : *utrum pueri in maternis uteris positi sint baptizandi*.

niques, permettent bien de repérer un certain nombre de ceux qui sont pour ou contre une intervention conciliaire sur ce point, mais ne laissent guère saisir les arguments avancés.

Peut-être les adversaires de Cajetan craignent-ils surtout l'encouragement à une manière de faire qui pourrait donner naissance à un nouveau rite, au risque de dévaloriser, dans le peuple chrétien, la conviction de l'absolue nécessité du baptême.

Le refus de condamner, soutenu certainement par le prestige théologique du Cardinal, s'appuie finalement sur la volonté de ne pas s'aventurer sur un terrain difficile qui est celui de la miséricorde de Dieu. C'est à elle que, de manière plus générale, Cajetan fait appel dans son commentaire,

« rationabile esse ut divina misericordia providerit homini in quocumque naturali statu de aliquo remedio salutis, ita ut nullum reliquerit statum potentem allegare impossibile esse sibi salutis remedium... »,

et c'est à elle que se réfèrent l'un ou l'autre des Pères s'opposant à la condamnation, et tout particulièrement le général des Augustins, Jérôme Seripando, dont l'influence a été si considérable au Concile dans l'élaboration des textes des Sessions V, VI, VII.

c) *Demeure donc, pour les Pères du Concile, une question ouverte.*

L'incident mineur que représente cette vaine tentative à propos de Cajetan suffit à établir que les Pères du Concile avaient conscience des limites à l'intérieur desquelles ils s'efforçaient d'exprimer la foi de l'Eglise.

André DUVAL, o.p.

RECHERCHES THÉOLOGIQUES
AUTOUR DU RITUEL BAPTISMAL
DES ADULTES

LE 6 janvier 1972 a été promulgué à Rome l'*Ordo de l'initiation chrétienne des adultes*. Le chapitre I de cet Ordo contient le rituel du catéchuménat.

Cette promulgation est un acte pastoral important, qui comble un vide. En effet, dès le 6^e siècle, à la suite de la pénétration de l'évangélisation dans le monde romain, les baptêmes d'enfants se développèrent, de sorte que l'ancienne institution du catéchuménat, conçue en fonction des baptêmes d'adultes, commença à être dévalorisée. Au 12^e siècle il n'en restait plus rien, de sorte qu'à partir de cette époque la préparation au baptême des adultes se réduisit à la simple instruction préalable.

En publiant à nouveau un rituel du baptême par étapes, à l'usage non seulement des pays de mission, mais aussi des pays de vieille chrétienté, l'Eglise montre qu'elle est consciente de sa nouvelle situation dans le monde. Nous ne sommes plus au temps de la chrétienté, où les baptêmes d'adultes étaient l'exception. Dans le contexte actuel, l'Eglise, en raison de sa mission dans le monde, qui est d'être le sacrement du déjà-là anticipateur de l'eschatologie dans l'Humanité, ne peut pas ne pas baptiser des adultes. Cette action a en effet une signification particulière. En elle, l'Eglise « se reconstitue » comme sacrement qui doit dire à l'Humanité qu'elle est sauvée en Jésus-Christ, et que ce salut est un don qui rend l'homme libre. Baptiser des

adultes est donc une tâche primordiale pour une Eglise qui se veut fidèle à elle-même. Mais sa mise en œuvre entraîne une revalorisation de l'évangélisation et une réorganisation du catéchuménat, comme lieu d'acheminement au baptême de ceux qui ont accueilli la première évangélisation.

C'est dans le contexte de la mise en place du nouveau rituel que nous proposons ici des réflexions sur la structure générale du baptême des adultes et sur le contenu de ses prières.

I. LA STRUCTURE DU RITE

Dans cette première partie, nous chercherons d'abord à répondre à deux questions : Pourquoi l'initiation chrétienne se fait-elle rituelle ? Pourquoi implique-t-elle une célébration par étapes ? Nous aurons ensuite à rendre compte du blocage, en une seule célébration, du baptême et de la confirmation.

1. Pourquoi l'initiation chrétienne se fait-elle rituelle ?

Les sacrements tiennent leur efficacité de la Parole de Dieu.

Ne pourrait-on pas envisager une initiation chrétienne par la seule catéchèse ? A vouloir favoriser la rencontre ou la découverte du Christ et de Dieu à travers des rites ne risque-t-on pas de dévaloriser ou de mépriser l'humain comme lieu de la rencontre avec Dieu ?

Notre réponse à de telles questions, qui mettent en cause la nécessité d'un rituel d'initiation, se fera en plusieurs paliers. Dans un premier temps il faut situer les sacrements par rapport à la Parole de Dieu. Celle-ci, Parole substantielle, personnelle, est efficace par elle-même et n'a donc

nullement besoin des sacrements pour être efficiente. Bien au contraire, selon l'enseignement des Pères, l'efficacité des sacrements leur vient de la Parole.

« C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement. Quelle parole du Christ ? Eh bien c'est celle par laquelle tout a été fait. Le Seigneur a ordonné : le ciel a été fait. Le Seigneur a ordonné : la terre a été faite... Tu vois comme elle est efficace la parole du Christ¹. »

« Entends la parole de la foi que nous prêchons, de laquelle le baptême lui-même, sans aucun doute, reçoit une consécration qui lui confère le pouvoir de purifier... Cette parole de foi a une telle efficacité dans l'Eglise de Dieu que par elle, celui qui croit, qui offre, qui bénit, qui baptise les enfants les plus petits, les purifie². »

La parole sacramentelle est efficace en tant qu'elle est la Parole de Dieu. On ne saurait donc opposer l'efficiencia des sacrements à celle de cette Parole. Mais alors pourquoi la Parole, si elle est ainsi efficace par elle-même³, se fait-elle sacramentelle ?

1. AMBROISE, *De sacr.* IV, 4, tr. B. BOTTE, 2^e éd., Paris, 1961 (Coll. « Sources chrétiennes », 25 bis), p. 111.

2. AUGUSTIN, *Tract. in Johan.*, XV, 3.

3. Cette efficacité, qui est celle d'une parole, doit évidemment être distinguée de l'efficacité de production, comme celle du travail. « La parole signifie et ne produit pas. Le terme de la production est un effet réel, celui de la parole un sens compris » (P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, 3^e éd., Paris 1966, p. 223).

La notion de parole efficace peut être éclairée par l'enseignement d'Heidegger sur la parole. Le philosophe allemand décrit l'être des étants comme une parole première, originaire, fondée sur rien d'autre qu'elle-même, qui s'impose à l'homme et se dit à travers lui : « Nous ne parlons pas seulement la langue, nous parlons à partir d'elle » ; « en vérité, c'est la langue qui parle et non l'homme ». Cette parole, qui est ouverture, origine de toute manifestation, est une parole allocutive. Elle interpelle l'homme, s'adresse à lui et le fonde comme tel, car c'est dans l'accueil de cette interpellation que l'investit que l'homme devient homme : « L'homme ne déploie son essence comme homme, que dans la mesure où il correspond à l'adresse de l'ambivalence (= l'être des étants). » Parce que l'homme, interpellé par le langage, naît ainsi à lui-même au moment où il correspond au Logos dans l'écoute, Heidegger peut dire que « toute parole prononcée est déjà une réponse ». (On rapprochera de ce que nous disons ici d'Heidegger, ce que nous verrons plus loin de la parole mythique.)

Cf. aussi M. BLANCHOT, *Le Livre à venir*, Paris, 1959 : « Nous lisons Proust, mais nous sentons bien que c'est le tout autre qui écrit, non pas seulement quelqu'un d'autre, mais l'exigence même d'écrire, une exigence qui se sert du nom de Proust, mais n'exprime pas Proust, qui ne l'exprime qu'en le désappropriant, en le rendant Autre » (p. 254).

Toute parole met en œuvre le corps et son monde.

Nous apporterons un premier élément de réponse à la question que nous venons de poser si nous pouvons montrer qu'il n'y a pas de langage sans comportement corporel. Il existe une parenté étroite entre les deux. Le comportement corporel est comme un langage. Ce serait une erreur de le concevoir comme l'expression d'une réalité intérieure, qui se projetterait dans une manifestation extérieure. La pensée contemporaine, sans réduire l'homme à son corps, affirme cependant qu'on ne peut dissocier l'esprit du corps ; que ce dernier ne saurait être un instrument de l'esprit, car l'homme n'existe qu'à même son corps. L'homme est un corps spirituel, ce qui veut dire qu'il n'existe comme homme que dans sa réalité charnelle, parce qu'il n'y a plus en elle que ce qui est immédiatement visible. C'est pourquoi tout geste liturgique est la foi en acte, et non une simple expression de la foi : il effectue ce qu'il exprime.

Le corps vécu est intentionnel, symbolique. Bien qu'en l'absence de la parole qui le précède et qui le suit, le geste ne saurait atteindre sa pleine valeur effective, ni son effectuation assumée en première personne, il n'en demeure pas moins nécessaire que le discours soit ponctué par le geste ; qu'il se remplisse de la densité existentielle du corps. La parole amoureuse ne se suffit pas à elle-même pour faire exister l'amour. Comme en témoigne l'expression, malheureusement galvaudée, « faire l'amour », il faut encore l'accomplir par des gestes en lesquels s'actualise ma présence à l'autre.

Qu'est-ce que le mythe ?

Les réflexions anthropologiques précédentes n'apportent pas une réponse suffisante à la question que nous nous posons. Elles ne rendent pas compte du fait que le geste liturgique n'est pas n'importe quel geste, mais un geste rituel. Elles appellent donc un complément de réflexion.

Pour nous efforcer d'y voir clair, partons de la célébration rituelle elle-même, telle qu'elle existait dans les religions archaïques. La partie positive en était essentiellement constituée par la récitation d'un récit mythique. Cette jonction du rite et du mythe ne pourrait-elle pas nous aider à comprendre pourquoi la Parole de Dieu se fait

rituelle ? En un premier temps, notre interrogation portera sur la nature du mythe ; en un second temps nous nous demanderons si le caractère spécifique de la parole mythique n'implique pas que le geste qui l'accompagne soit un geste rituel. Il nous restera alors à vérifier dans quelle mesure les conclusions auxquelles nous serons parvenus peuvent s'appliquer à cette religion originale et de caractère particulier qu'est le christianisme.

Le mythe n'est pas un savoir. Considéré comme tel, il ne serait rien d'autre qu'une fable, une histoire⁴. Le mythe est le langage de l'Être, c'est-à-dire le langage dans lequel s'exprime l'être en tant qu'il est une réalité indicible, au-delà de tout discours, au-delà de toute détermination intelligible. Le mythe est un langage premier : autonome et immédiat. Il n'est pas une parole de l'homme sur les choses. En lui, l'homme ne vise intentionnellement aucun objet par rapport auquel il se situerait en le mettant à distance à travers un signe ; sa lumière ne lui vient pas d'un autre intelligible. Le mythe n'est le langage de personne ; il se dit lui-même avant tout acte de l'homme pour se situer par rapport à lui. L'homme ne peut que l'écouter et se laisser investir par lui.

Ce langage premier, qui advient à l'homme, lui permet de parler des choses. Il instaure un temps primordial, l'Autre du temps présent, qui fonde et englobe ce dernier. L'univers qui se signifie et s'instaure dans le discours mythique est le fond inépuisable d'où surgissent les êtres et les événements, et où ils retournent. En nous reliant aux origines, en nous destinant à une fin ultime, le discours mythique fonde le sens du temps présent : il organise les faits humains en les déployant selon leurs diversités et en les unifiant par leur principe, qui est origine et fin. « Au lieu d'être une interprétation originaire ou même symbolique des événements déjà constitués », le discours mythique est « l'événement primordial de la manifestation qui conditionne les actes humains et les données du monde⁵ ». Comme tel il situe l'homme dans le monde.

4. Cf. A. VERGOTE, « Mythe, croyance aliénée et foi théologique », dans *Mythe et foi*. Paris, Aubier, 1966, pp. 161-175.

Voir aussi, P. BOYER, « Le mythe dans le texte », dans *Esprit*, avril 1971, n° 4 (*Le mythe aujourd'hui*), pp. 684-692, et C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, Paris 1964 : « Les mythes n'ont pas d'auteur... Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part ; c'est la raison pour laquelle on lui assigne une origine surnaturelle » (p. 26).

5. Cf. A. VERGOTE, *art. cit.*, pp. 165-166.

Les rapports du mythe et du rite.

La récitation du mythe constitue un élément essentiel du rite. Celui-ci, tant par le récit narratif que par le comportement rituel de ceux qui y participent, rend présent, ré-effectue le mythe, afin que l'homme puisse se situer comme sujet fondé et reconnu dans cette ré-effectuation. Ce lien de la parole mythique fondatrice avec le rite est-il un pur accident ? Ou bien le comportement rituel ne serait-il pas appelé par le caractère spécifique de la parole mythique comme parole primordiale ?

Nous pensons que la re-lecture du mythe, lorsqu'elle descend dans notre être concret, dans notre attitude qui est « corps-vécu », implique, de soi, le comportement rituel, et cela pour deux raisons.

Tout d'abord parce que le mythe concerne le devenir, le passage d'un cycle de vie à un autre (la naissance, l'initiation, la mort, etc.). De tels passages mettent en cause la société. Pour atténuer le déséquilibre créé par le changement, la société doit se refuser d'accepter le passage comme un donné, en le répétant symboliquement. Répéter ainsi l'événement sans contrainte, c'est déjà le dominer, se comporter activement à son égard, donc le maîtriser et en annuler, par le fait même, les effets inquiétants⁶.

Dans le rite, le donné n'est pas seulement refusé comme tel pour conjurer le danger que le passage fait courir à la société. Il l'est aussi parce que le mythe, comme nous avons dit, situe les individus dans un sens nouveau de leur existence, qui est une véritable création par participation à un archétype transcendantal. La parole mythique fondatrice ne peut donc se dire et s'instaurer qu'à travers des symboles qui garantissent « les règles de l'univers humain et qui ont cependant la forme et la figure de ce qui est extra-humain⁷ ». C'est pourquoi le rite doit être distinct du profane. Il doit manifester qu'on ne saurait tirer le sacré du profane, ce qui fonde de ce qui est fondé. Mais, en même

6. Une telle fonction du rite dans la société correspond, toute proportion gardée, au rôle que joue pour un individu le fait de répéter symboliquement un événement douloureux de la vie. Tel est le cas du jeu de l'enfant qui mime le départ de sa mère en cachant des objets divers. Ce jeu, analysé par Freud, peut être interprété autrement que ne l'a fait ce dernier (cf. P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, p. 308).

7. Cf. J. CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, Paris, 1971, p. 223.

temps, il doit aussi marquer son rapport avec la condition humaine, puisque sa fonction est de faire participer le profane au sacré, de fonder le premier sur le second.

Opérant la synthèse de ces deux exigences « au moyen de symboles susceptibles de représenter l'ordre de la condition humaine et en même temps d'avoir la puissance de ce qui échappe à cet ordre⁸ », le rite concilie deux tendances contradictoires de l'homme. Celui-ci, en effet, « a besoin de sécurité, de limitation même, et sa vocation n'est cependant pas de s'y enfermer, car il lui faut se dépasser sans cesse⁹ ». En donnant à l'homme la puissance archétypale comme fondement de sa condition, le rite résout le déchirement de l'homme, qui cherche sa condition et ne saurait s'en contenter.

Les rapports du kérygme et du mythe.

Ce qui est vrai des religions archaïques est-il vrai du christianisme ? Si le sacrement chrétien est le lieu de la re-lecture du kérygme, à la manière dont le rite est le lieu de la re-lecture du mythe, on peut légitimement présumer que le problème des rapports du sacrement et du rite se ramène à celui des rapports du kérygme et du mythe.

D'une manière générale la théologie a souligné la différence qui sépare le kérygme du mythe en s'appuyant sur la conception essentiellement historique de la Révélation. Cette différence ne doit cependant pas nous cacher la connaturalité qui apparente le kérygme au mythe. Dans les deux cas un discours primordial advient à l'homme. Tous les deux déploient un espace-temps transcendantal où les choses du monde trouvent leur épiphanie. Cette consonance entre le kérygme et le mythe montre que la Parole de la Révélation se situe dans la dimension ouverte en l'homme par le mythe. C'est en raison de cette ouverture que l'homme est capable d'accéder à la Parole personnelle de la Révélation. La présence-absence du Transcendant dans le discours mythique constitue l'espace-temps où la manifestation de Dieu en Jésus-Christ pourra intervenir.

Ce conditionnement ontologique de l'événement chrétien n'autorise cependant pas à réduire le kérygme au mythe.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 321.

En effet, dans la Révélation, l'ouverture de l'espace-temps humain se fait par la Parole subsistante. Le kérygme y est dit par une parole qui se présente comme la Parole. Comme le mythe, il est un discours qui se dit ; mais, à la différence du mythe, c'est la Parole substantielle qui se dit. Le kérygme n'est donc plus le discours de personne. Parole personnelle, historique, la Parole que le Père prononce est une Parole allocutive, déclarative. Comme telle, elle ne dit rien sur l'homme, sur le monde, et même sur Dieu, mais elle instaure une relation nouvelle en constituant le Père comme Père et l'homme comme fils. Parce qu'elle révèle le Père comme Père, en la reconnaissance du Fils, elle interpelle l'homme pour qu'il entre dans l'échange qu'elle suscite. Elle instaure ainsi un ordre nouveau de l'histoire, où l'homme accède au statut de fils fondé et reconnu. Du fait de sa nature allocutive la Parole personnelle de Révélation manifeste notre Humanité dans une dignité nouvelle, en la fondant sur un Autre.

Cette Parole subsistante apparaît comme fondatrice de façon absolue. Parce que le Fils appartient au monde humain sans être du monde humain, parce qu'il est essentiellement Fils du Père, à la différence du discours mythique, la Parole subsistante ne s'actualise pas dans le temps humain. Actuelle d'elle-même, elle s'introduit dans le temps humain, se fait histoire. Par là est écarté en principe, mais radicalement, le danger, inhérent à la parole mythique, de se la représenter comme la transposition d'une parole humaine.

En outre, le fait même qu'en Jésus-Christ cette Parole se dise en un moment de l'histoire n'enlève rien à son altérité fondatrice. Bien au contraire, cette Parole historique « n'introduit Dieu dans l'histoire qu'en l'éloignant dans l'infini de son éternité. Car le Père reste invisible ; il se cache en envoyant son Fils... Dans le mystère de sa présence par l'autre de lui-même, le Fils, l'absence du Père se radicalise¹⁰ ». La proximité de reconnaissance, loin de nuire à l'altérité fondatrice, la creuse au contraire.

Le sacrement de baptême¹¹.

En dépit de sa parenté indiscutable avec le mythe, le kérygme ne saurait lui être assimilé. Le sacrement, qui est

10. A. VERGOTE, *art. cit.*, p. 173.

11. Cf. R. DIDIER, « Pour une théologie de la sacramentalité »,

la ré-effectuation de la Parole fondatrice en Jésus-Christ, comme le rite est la ré-effectuation du mythe, participe donc du caractère que nous avons reconnu au rite religieux, tout en ayant des traits spécifiques.

A la différence du mythe, qui s'actualise dans chaque célébration rituelle, la Parole fondatrice en Jésus-Christ s'est manifestée une fois pour toute en un point de l'histoire. Pour le chrétien la présence du sacré se résorbe dans le seul Christ. Or celui-ci, depuis sa mort, est pour nous une médiation historique cachée. Pour qu'elle se communique, la Parole fondatrice a donc dû être amenée à la parole par la prédication apostolique, transmise dans l'Église par la prédication et les sacrements. Il en résulte deux conséquences pour ceux-ci. La première c'est qu'ils ont nécessairement un aspect de mémorial, car ils ne peuvent que renvoyer à l'événement fondateur, puisque, sans référence à lui, ils perdraient leur identité. En outre, puisque tout leur sens leur vient de ce qu'ils instaurent nous-mêmes dans la relation au Christ et à Dieu, ils ne peuvent être que subordonnés à cette relation.

Mais ces réserves faites, il demeure que, dans les sacrements chrétiens, et singulièrement dans le baptême, rite de l'initiation, la Parole fondatrice se fait rite, parce qu'elle concerne l'origine et la fin humaines, ainsi que l'un de ses passages. L'homme sait que la condition humaine, définie seulement par elle-même, manque de réalité, de puissance. Il désire se soustraire à son destin mortel, au monde du changement et de l'éphémère. Il lui faut une anti-histoire, dans laquelle il reliera, sans pour autant le renier, son statut d'être au monde, investi d'autonomie et doté d'une tâche de civilisation, au sacré, fondement de son humanité et sens ultime de son existence. Ce fondement, le baptisé le cherche dans le Christ ressuscité, qui est au centre de la liturgie baptismale, en tant qu'en lui le mal, le péché et la mort sont vaincus. Sans nier le temps, le baptisé le ressaisit dans le Christ¹², le « cohéreur universel », qui est présent dans la totalité de l'histoire et la domine, parce qu'il est Principe et Fin¹³.

dans *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Lyon, 1971, pp. 300-313 (principalement pp. 311-313).

12. Comme nous le montrerons plus loin en parlant de la grâce baptismale, ce sens nouveau du temps humain n'est pas seulement une nouvelle qualification des choses, mais il est aussi un mode nouveau de voir, une qualité du regard : « voir en toutes choses le Christ, c'est, du même mouvement, voir toutes choses dans le Christ » (S. BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, 1971, p. 161, n° 4).

13. Cf. *infra*, p. 48-49.

2. Pourquoi l'initiation chrétienne implique-t-elle une célébration par étapes ?

Le nouveau rituel du baptême, bien loin de faire de ce sacrement un acte ponctuel, remet en vigueur la discipline ancienne du baptême par étapes. Il dissocie dans le temps l'entrée en catéchuménat, l'appel décisif et le baptême proprement dit. Il meuble en même temps les intervalles de temps entre ces trois étapes par des célébrations de bénédictions, d'exorcismes et de traditions.

Ancienne organisation du catéchuménat et naissance à la vie nouvelle.

Dans la discipline ancienne, la naissance à la vie nouvelle n'était pas liée au seul bain d'eau. Elle était assurée par l'ensemble de la structure catéchétique et rituelle qui recouvrait tout le temps de la préparation au baptême¹⁴. C'est pourquoi, par exemple, à la différence de la tradition romaine, qui attribuait au rite d'entrée en catéchuménat le titre : *ad catechuminum faciendum*¹⁵, la tradition gallicane intitulait ce rite : *ad christianum faciendum*¹⁶ : l'admission dans le catéchuménat faisait déjà le chrétien.

Ce titre correspondait au sens du rite. D'après l'oraison *Omnipotens*¹⁷, que le sacramentaire gélasien affecte à l'entrée en catéchuménat, les liens compromettants des catéchumènes avec Satan sont déliés : « Brise tous les liens dont Satan les entourait » ; en outre, les catéchumènes sont déjà l'objet de la miséricorde divine : « Ouvre-leur, Seigneur, la porte de ta miséricorde », et ils sont aussi reliés

14. Sur cette organisation, cf. R. BÉRAUDY, « L'initiation chrétienne », dans *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, 3^e éd., Paris, 1965, pp. 532-537.

15. *Sacramentaire gélasien*, n° 285 et 598 ; éd. L. K. MOHLBERG, P. SIFFRIN, L. EIZENHÖFER, *Liber sacramentorum Romanae aecclisae ordinis anni circuli*, Rome, 1960 (« *Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, Fontes* », 4), p. 42 et 93.

16. *Missel de Bobbio*, n° 288, éd. E. A. LOWE, *The Bobbio Missal, a gallican mass-book*, Londres, 1920 (« *Henry Bradshaw society* », 58), p. 71 ; *Missale Gothicum* n° 252 ; éd. L. K. MOHLBERG, Rome, 1961, (« *Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, Fontes* », 5), p. 65.

17. *Sacramentaire gélasien*, n° 285, éd. cit., pp. 42-43.

à l'Eglise, dans laquelle désormais ils servent Dieu : « Qu'ils te servent dans l'Eglise. »

Dans ces conditions on ne saurait être surpris de voir saint Léon affirmer que les catéchumènes forment, à côté des baptisés et des pénitents, l'une des trois portions du « peuple de Dieu ».

Qu'il s'agisse, en effet, de cette portion du peuple qui, ayant déjà abordé les combats de l'arène évangélique, s'efforce sans relâche de conquérir la palme dans la course du stade spirituel, ou de celle qui, consciente de fautes mortelles, se hâte vers le pardon par le remède de la réconciliation, ou de celle qui, sur le point d'être régénérée par le baptême de l'Esprit-Saint, aspire à se dépouiller de la vétusté d'Adam pour être revêtue de la nouveauté du Christ, à tous l'invitation est utile et adaptée : Préparez le chemin du Seigneur...¹⁸.

Pour les Pères, le processus de la naissance à la vie nouvelle est amorcé dès l'entrée en catéchuménat. De cela ils ont tenté de fournir une justification, lorsqu'ils ont cherché à situer les uns par rapport aux autres les rites de l'entrée en catéchuménat, du temps catéchuménal et du baptême lui-même.

Un évêque de Carthage du 5^e siècle, probablement Quodvultdeus, s'explique sur ce point à l'aide d'une comparaison : l'entrée en catéchuménat et les rites subséquents sont au bain d'eau ce que la conception et la gestation sont à la naissance :

Bien que vous ne soyez pas régénérés par le saint baptême, vous avez déjà été conçus dans le sein de la sainte mère Eglise. C'est pourquoi cette mère agit de façon à sustenter auparavant avec des aliments convenables ceux qu'elle porte, afin qu'après la naissance elle se réjouisse d'avoir mis au monde ceux qu'elle nourrit spirituellement¹⁹.

Vous les futurs nouveaux enfants de la sainte mère Eglise, celle-ci vous a déjà reçus dans le sein par le signe sacré de la croix ; de même qu'elle enfante spirituellement vos frères avec une grande joie, elle vous nourrit avec des aliments convenables, vous qu'elle porte dans le sein, jus-

18. *S. de Quadragesima* 7, 1, tr. R. DOLLE, t. 2, Paris, 1957 (« Sources chrétiennes », 49), pp. 60-61.

19. *S. de symbolo* 2, 1, PL 40, 632 (parmi les œuvres d'Augustin).

qu'à ce que, régénérés par le bain sacré, elle vous rende à la vraie lumière, et toute heureuse elle vous conduit joyeux vers le jour de son accouchement... Tous les « sacrements » qui ont été faits sur vous par le ministère des serviteurs de Dieu, ou qui le seront : exorcismes, oraisons, cantiques spirituels, exsufflations..., toutes ces choses, dis-je, sont des nourritures qui vous revigorent dans le sein, de sorte qu'une fois renés du baptême, la mère vous présente joyeux au Christ²⁰.

La même comparaison se retrouve sous la plume du diacre romain Jean (vers 500), qui écrit : « (Le catéchumène) est, en effet, conçu dans le sein de la mère Eglise, et il a désormais commencé de vivre, même si le temps du saint enfantement n'est pas encore accompli²¹. »

D'après de tels textes, il en va de la nouvelle naissance dans le Christ, comme de la naissance elle-même. Parce que, pour les Pères, la naissance ne se réduisait pas au seul acte par lequel nous sommes mis au monde, mais commençait à notre conception, par « nouvelle naissance » ils entendaient, non seulement le baptême lui-même, mais encore l'ensemble structuré qui le précède, et au cours duquel, pour reprendre l'expression du diacre Jean, « les catéchumènes commencent de vivre ».

L'initiation chrétienne implique nécessairement une pluralité de rites.

Les explications des Pères montrent bien la cohérence interne du catéchuménat comme lieu où l'homme est engendré à la vie nouvelle dans le Christ. Elles ne justifient cependant pas que la naissance à la vie nouvelle implique de soi plusieurs rites. Il convient donc de prolonger les réflexions des Pères par ce que les études récentes sur les rites de passage nous apprennent.

Ceux-ci, loin de consister en un rite unique, comportent trois stades équivalents : celui de séparation, celui d'attente ou de marge et celui d'agrégation. Le fait que cette organisation ne souffre pratiquement pas d'exception, alors qu'elle concerne des événements aussi différents que la naissance, la mort, l'initiation, le mariage, etc., est significatif. Il

20. *S. de symbolo* 4, 1, PL 40, 659-661 (parmi les œuvres d'Augustin).

21. *Ep. ad Senarium*, éd. A. WILMART, *Analecta reginensia*, Cité du Vatican, 1933 (« Studi e testi », 51), p. 175.

montre qu'il s'agit là d'une structure fondamentale, appelée par la nature même des rites. Non seulement ceux-ci, en tant que rites de passage, doivent nécessairement comporter la sortie d'un monde et l'entrée dans un monde nouveau, mais encore en raison de la transcendance du sacré, ils exigent une séparation du profane. Toutefois celle-ci est à bien comprendre. Elle ne signifie nullement un refus du profane. La séparation est exigée, afin de sauvegarder le caractère transcendantal du sacré, qui, en tant que principe et fondement du profane, ne saurait être contenu en lui, mais non parce que le profane et le sacré s'excluraient mutuellement. Le rite, en effet, a pour but de faire participer le profane au sacré. Aussi, peut-on dire que si le sacré, fondement et garantie inconditionnés du devenir humain, ne doit pas être mêlé au profane, c'est pour mieux instaurer ce dernier en le rattachant à son principe.

Appliquées au rituel du baptême des adultes, ces remarques permettent de comprendre que l'entrée en catéchuménat, rite de séparation, n'a pas sa finalité en elle-même, mais qu'elle ne prend son sens que dans sa relation au baptême à venir, en vue duquel elle arrache le catéchumène à la condition qui était la sienne jusqu'alors. Le baptême, de son côté, en tant que rite d'agrégation, où l'homme ressaisit le temps profane dans le Christ, vainqueur de la mort et maître de l'histoire, exige le préalable de la séparation opérée par l'entrée en catéchuménat.

Quant aux bénédictions et aux exorcismes, ils sont appelés par le caractère particulier de la période marginale qui s'écoule entre les rites de séparation et d'agrégation. Pendant cette période, le catéchumène, dégagé de son état antérieur, n'est pas encore ancré dans le second. Il échappe ainsi momentanément à toute condition ; il flotte en dehors des règles. Cette situation suscite en l'homme deux types de réactions contraires. Ou l'homme juge cette situation comme irrémédiable et se considère comme affranchi pour un temps de toute règle ; ou bien en raison de l'angoisse engendrée par l'incertitude et l'insécurité où il se trouve du fait de l'absence de toute condition, il s'efforce de conjurer le danger d'une telle situation.

Bénédictions et exorcismes concilient ces deux attitudes, en surmontant dans le Christ leur opposition. Ils permettent aux catéchumènes de « reprendre » dans le Christ, fondement de ce qui est, leur besoin d'affranchissement de toute limite. Mais en même temps, les futurs baptisés trou-

vent dans le Seigneur la garantie contre les embûches d'une situation incertaine. Par là, les exorcismes permettent aux candidats au baptême d'évoluer sans vicissitude vers ce sacrement.

3. Le lien du baptême et de la confirmation.

L'une des innovations du nouveau rituel du baptême est de bloquer en une seule célébration ce sacrement et la confirmation. Pour permettre cette jonction, le rituel prévoit que le prêtre qui baptise en l'absence de l'évêque confère lui-même de plein droit la confirmation.

Pour comprendre le sens de cette nouvelle disposition, il est utile d'examiner les motifs qui ont conduit les Occidentaux, au cours de l'histoire, à séparer le baptême de la confirmation²². En Occident, dès le 3^e siècle, on trouve des rites de confirmation parmi les rites post-baptismaux. Par contre, en Syrie, les premiers témoins de ce sacrement n'apparaissent que vers le milieu du 4^e siècle, et même plus tard en Syrie orientale. De ce point de vue, la confirmation paraît bien avoir été, aux origines, tout du moins en Syrie, conférée simultanément avec le baptême et par les mêmes rites. Dans ce cas, elle serait considérée par certains comme un dédoublement du baptême. L'un des plus anciens témoins syriens de la confirmation suggère cette hypothèse, puisqu'il prévoit que l'eau baptismale tient lieu de la confirmation dans les cas où l'huile manque²³.

Si telle est l'origine probable de la confirmation, on ne sera pas surpris que, tant en Orient qu'en Occident, ce sacrement ait été lié au baptême lorsqu'il commença d'exister comme rite distinct du bain d'eau. Cependant cette organisation fut modifiée lorsque, dans les diocèses ruraux, on créa pour les fidèles qui étaient éloignés de la Cité épiscopale des paroisses jouissant d'une certaine autonomie, sous la responsabilité d'un prêtre ou d'un diacre. Comment, dans de telles paroisses, maintenir à la fois l'unité des sacrements de l'initiation chrétienne et le rattachement de celle-ci à l'évêque ? A ce problème, on apporta des réponses diffé-

22. Sur l'histoire du rituel de confirmation, cf. R. BÉRAUDY, *art. cit.*, pp. 566-575.

23. *Constitutions apostoliques*, VII, 22, 3 ; éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, Paderborn, 1905, p. 406.

rentes. Les Orientaux prirent le parti de mettre en valeur l'unité de l'initiation, et confièrent aux prêtres des paroisses l'administration des trois sacrements qu'elle intègre, quitte à estomper son lien à l'évêque ; par contre, les Occidentaux fractionnèrent en plusieurs séances la célébration de l'initiation, afin de réserver à l'évêque le ministère de la confirmation.

Ce bref rappel de l'évolution de la discipline de la confirmation montre que ce sacrement est lié au baptême, dont il n'est probablement qu'un dédoublement, et dont il ne s'est détaché en Occident qu'en raison de circonstances historiques contingentes. Son sens doit être cherché dans la ligne de la « naissance spirituelle » qu'il complète, et non dans celle de l'âge adulte. Comme l'indiquent les titres qu'elle a reçus en Occident : *perfectio*, *consignatio*, *consummatio*, *confirmatio*, la confirmation n'est pas une étape dans la vie chrétienne après le baptême, mais l'accomplissement de ce dernier. En elle, l'Esprit saint est donné, non au titre de la perfection de la sainteté personnelle, mais au titre de l'édification de l'Eglise, pour laquelle il dispense charismes et vocations. La confirmation a rapport au choix que toute liberté graciée doit faire parmi l'infinité des modalités possibles de vivre la grâce baptismale. Elle signifie que ce choix a l'Esprit pour Principe.

Certains redoutent que le blocage des sacrements de l'initiation en une seule célébration ne permette pas de mettre en relief le sens de la confirmation, en particulier parce qu'on ne disposerait plus d'un temps préalable pour la catéchèse préparatoire. Mais ne serait-ce pas oublier qu'on ne peut pas séparer, pas plus d'ailleurs que réduire l'une à l'autre, la grâce et la modalité selon laquelle elle est vécue ? C'est pourquoi, dans le cas d'un adulte, on ne peut dissocier le baptême de la confirmation, puisque sa naissance à la vie baptismale est équivalamment l'entrée dans l'une des modalités possibles de vivre cette grâce. Dans ces conditions, le temps du catéchuménat ne saurait être une préparation au bain d'eau, sans être également une préparation à la confirmation.

Au-delà de la célébration des sacrements de l'initiation, il n'y a de place que pour ce temps que les anciens appelaient le temps de la mystagogie. En effet, au temps de la préparation sacramentelle, qui précède la célébration des sacrements de l'initiation, doit correspondre, après ceux-ci,

un temps d'expérience sacramentelle. C'est le temps où le néophyte s'initie à la pratique sacramentelle de l'eucharistie et de la pénitence. Durant ce temps il continue à vivre comme il s'était efforcé de le faire pendant le catéchuménat. Mais il lui reste à inventorier toutes les richesses qu'il a reçues avec les sacrements de l'initiation, pour en mieux saisir le lien avec tout ce qu'il vit, pour mieux les intégrer à sa personnalité et pour mieux en découvrir les exigences.

II. LE CONTENU DES FORMULES

Nos réflexions seront groupées autour de trois thèmes : Satan, le vocabulaire symbolique de la grâce et le problème des rapports de l'Eglise et des autres religions.

I. Satan ou l'esprit du mal.

Les exorcismes majeurs ne parlent pas seulement d'une libération du péché, mais aussi d'une libération de Satan ou de l'esprit du mal, qui retient l'homme captif. Certains regrettent ce langage, car ils craignent que la figure de Satan ne soit rien d'autre qu'une projection phantasmagorique de défense qui serve d'alibi à l'homme, en lui permettant de déplacer à l'extérieur de lui-même ses sentiments inavoués de culpabilité.

Cette crainte n'est pas sans fondement. Tant que l'homme n'arrive pas à reconnaître sa responsabilité dans le mal il projette ce dernier hors de lui, sous des formes d'ailleurs diverses. Mais l'une des tâches du catéchuménat est justement de sortir l'homme de cette attitude aliénante, en l'amenant à s'avouer pécheur. Il le peut, car le péché comme tel n'est reconnu qu'à la lumière de l'amour de Dieu, qui nous aime dans le Christ en dépit de notre propre refus de l'aimer. Le péché n'est pas la première chose que l'on comprend, mais la dernière. Ce qui est premier c'est le pardon,

et c'est seulement à sa lumière que nous avons l'intelligence de la souillure et de la culpabilité, et que nous pouvons ainsi, par l'aveu, assumer notre responsabilité et faire mourir tous les alibis aliénants de notre culpabilité. Mais, en même temps qu'elle fait apparaître la faute, la foi en la justification démasque aussi l'ultime racine du mal, qui est, elle aussi, dépouillée de son pouvoir par le Christ.

En effet, le mal ne s'explique pas seulement par le fait de l'homme²⁴. Ce dernier n'est pas le Méchant absolu, le Mauvais ou le Malin. Il n'est que le méchant en second. L'homme qui avoue être l'auteur du mal découvre l'envers de cette confession, à savoir l'antériorité du mal à la liberté qui le pose. Le péché de l'homme n'est jamais un commencement absolu, car le mal se précède toujours à lui-même. Chaque fois qu'un homme le commence à son tour, en le commençant il le trouve et le continue. Dans tout péché il y a une part de passivité, d'inclination et de consentement, car la conscience y est investie par sa propre convoitise. En se préférant elle-même aux autres, chaque conscience cède à une séduction d'elle-même par elle-même, qui la fait vouloir infiniment des choses déterminées (Jc 1, 13-14). Ainsi l'homme n'est pas une liberté pure qui se pervertit elle-même ; il est une liberté non-pure puisqu'il trouve au cœur même de la liberté qui pèche une certaine connivence avec le mal, un penchant au mal, qui, pour se découvrir, se projette dans l'objet désirable, dont l'homme dit qu'il le tente. Au sein même de la liberté qui pèche, il y a une certaine puissance de néantisation, car l'homme éprouve un empêchement intime, une impuissance radicale à faire ce qu'il doit faire.

Le mal est affecté d'une note tragique et radicale. Cependant il n'appartient pas au statut de l'être créé. En effet, la finitude, qui est le lot de l'homme, n'est pas le mal, pas plus que le mal n'est la finitude. Entre les deux il y a un hiatus, celui de la chute, car le mal ne s'identifie pas avec la scission originaire de la conscience d'avec elle-même, au fait que la conscience est distante d'elle-même et ne se réalise que dans un autre²⁵. Il consiste dans le fait que nous

24. Cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, t. 2, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 236-243, 289-320 ; R. DIDIER, « Satan. Quelques réflexions théologiques », dans *Lumière et Vie*, 78, 1966, pp. 77-98 ; R. BÉRAUDY, « Les scrutins et les exorcismes », dans *Concilium*, 22, 1967, pp. 63-64.

25. Sur le statut de la liberté créée, cf. *infra*, p. 46-47.

ne sommes pas ce que nous devrions être, parce que nous nous complaisons dans les déterminations et prenons pour absolu le plaisir, l'argent ou l'ambition. La « finitude » est originellement bonne ; le mal est contingent, bien que sa présence ne s'explique pas du seul fait de l'homme, puisqu'une face du mal ne peut être reprise par la liberté qui le pose.

Pour rendre compte, à la fois, de l'antécédence du mal à lui-même et de sa contingence, nous sommes conduits à présupposer à la liberté qui pèche une volonté de néant en pleine clarté. Tel est Satan ; il est la figure-limite de cette liberté que nous ne sommes jamais dans notre péché et qui justifie l'antécédence en nous du mal, sans mettre pour autant en cause Dieu et sa création. Satan renvoie donc à un acte de liberté qui est à l'horizon de notre liberté et dont la fonction consiste à nous faire apparaître à nous-mêmes comme pécheurs en acte et en état, sans que cette impureté soit identifiable à la finitude.

Ainsi comprise, la figure de Satan n'est pas une figure aliénante derrière laquelle se dissimulerait notre péché non avoué. Figure-limite de cette perversion radicale que nous ne sommes jamais dans notre péché, sa présence n'est dévoilée (et donc vaincue) qu'à l'homme qui, dans la foi en la justification, s'affirme comme liberté en s'imputant la faute à lui-même. Satan est le « chiffre » ou le « symbole » de cet « Autre-que-moi » en qui sont conciliées l'antécédence et la contingence du mal au cœur de la liberté qui pèche.

2. Le vocabulaire de la grâce.

*Les trois langages de la grâce baptismale dans le Nouveau Testament*²⁶.

Le rite d'eau, acte essentiel du baptême, symbolise la naissance du néophyte à une vie nouvelle. Pour exprimer cette grâce le Nouveau Testament a recours à trois langages différents. Il présente la renaissance baptismale comme une naissance à un être nouveau, à un mode nouveau de relations avec Dieu dans le Christ et à un statut nouveau de la liberté.

26. Cf. R. DIDIER, « Pour une théologie de la sacramentalité », dans *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, op. cit., pp. 308-309.

Selon le premier langage, celui de la positivité, le baptisé est purifié de sa souillure (1 Co 6, 11), il meurt au péché (Rm 6, 2-10). Quelque chose d'absolument nouveau fait irruption en lui : pour saint Jean, le baptisé naît à nouveau et d'en haut (Jn 3, 3-8) ; engendré de Dieu, il possède la similitude du Fils (1 Jn 3, 2). Pour saint Paul, le baptisé devient une nouvelle créature (Ga 6, 15 ; 2 Co 5, 17) ; ressuscité avec le Christ, il vit d'une vie nouvelle (Rm 6, 4).

Selon le second langage, celui de la relation, la renaissance, au lieu d'être une transformation intérieure, est l'inauguration d'un rapport nouveau avec Dieu dans le Christ. Pour Paul, la foi, qui fait de nous des « fils de Dieu », et le baptême sont conjointement tradition de l'être du Christ et union mystérieuse avec lui (Ga 3, 26-27). Selon 1 Co 12, 13, cette union s'instaure entre le corps personnel du Christ et celui des fidèles. Du fait de cette union au Christ, les relations entre chrétiens sont elles-mêmes renouvelées : il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme (Ga 3, 28 ; 1 Co 12, 13), car les fidèles ne forment plus qu'un seul être dans le Christ (Ga 3, 28). Cet être unique est, en Jésus-Christ, la véritable descendance d'Abraham ; aussi reçoit-il l'héritage messianique et eschatologique promis au « Père des croyants » : la filiation (Ga 3, 29-47).

Selon le troisième langage, celui de la liberté, la renaissance baptismale s'exprime en termes d'affranchissement de la loi du péché et de la mort (Rm 8, 2), de libération de l'esclavage (Ga 4, 1-7) et de liberté (Jn 8, 36). Chez Paul, cette libération a une dimension cosmique (Rm 8, 18-23).

L'importance du langage de la liberté.

Le Nouveau Testament signifie la renaissance baptismale selon trois registres symboliques différents. En cela il n'y a rien d'artificiel, de sorte qu'on ne saurait opérer un choix entre ces registres. De cette nécessité nous ne pouvons fournir ici une démonstration. Notons seulement qu'à l'intérieur d'un même espace d'intelligibilité de la grâce, chacun d'entre eux se détache, par sa détermination propre, sur l'horizon des autres, auxquels il renvoie. Il en est de la nouvelle naissance dans le baptême, comme de la naissance : elle est, à la fois, venue à la vie nouvelle, entrée dans un monde nouveau de relations et consentement de la liberté à cette double limite qui l'affecte.

Sans nier l'utilité qu'il y aurait à mener une réflexion sur les deux premiers registres, le troisième seul retiendra notre attention, car nous voudrions justifier la nécessité de sa présence dans les rituels baptismaux. Son importance lui vient de ce qu'il affecte la compréhension des deux autres langages par la relecture qu'il propose de leurs symbolismes. Les schèmes du commencement, ainsi que de la filiation et de l'entrée dans un ordre nouveau de relations, disent qu'il en est de la naissance « d'en haut », comme de la première naissance : elle est une limite de la liberté, parce qu'on ne se donne pas à soi-même la grâce et qu'on n'entre pas par soi-même dans un nouvel ordre de relations avec Dieu. Mais seul le langage de la liberté, parce qu'il reprend, à son niveau à lui, la signification des deux autres, permet, sans pour autant les nier, de penser ces limites comme pures de toute extériorité, comme intégrées à la liberté elle-même.

Quand nous définissons la grâce baptismale comme une libération de la liberté, nous affirmons que la liberté du baptisé coïncide avec l'agir pur de Dieu. Participant à l'indétermination de celui-ci, elle a en elle-même le pouvoir de franchir toute détermination, toute limite. Au lieu d'être, comme chez Sartre, par exemple, un simple pouvoir de négation par rapport à chacune des déterminations qu'elle se donne en se « projetant » dans le monde, la liberté grâciée est d'emblée au-delà de toutes les déterminations qu'elle peut se donner. Cela ne veut évidemment pas dire qu'une telle liberté est arrachée à sa présence au monde et aux autres, car c'est au sein de ces limites et de ces déterminations que la liberté conteste toute limite et toute détermination. Mais si la liberté ne peut se passer de cela même qu'elle dépasse, il n'en reste pas moins qu'elle ne s'épuise dans aucune des déterminations qu'elle se donne.

Une telle liberté divinisée est don de Dieu. C'est cet aspect qui est dit par le langage de la positivité. Mais dans le contexte de la liberté divinisée, ce don n'est pas un quelque chose qui est attribué à un sujet préexistant. Ce don est donné à lui-même. Il est donné, et par là nous voulons dire que la liberté est toujours reçue. Mais celle-ci est donnée à elle-même, car le don n'est pas constitué par autre chose que la liberté même, et la grâce par autre chose que le dépassement par la liberté de ses propres limites. La liberté ne suppose pas dans l'homme une passivité préexistante, car elle est elle-même condition de possibilité

du pouvoir que l'homme possède de la recevoir. Elle ne se libère qu'en se recevant libre.

Dans la liberté divinisée, la relation à Dieu dans la connaissance et l'amour, que dit le langage de la relation, est également arrachée à toute extériorité. En son fondement d'abord dans la liberté elle-même. En effet, les relations nouvelles qu'instaure le baptême avec Dieu et avec les hommes impliquent une transformation par Dieu du sujet humain, afin que celui-ci soit doté d'une puissance nouvelle de connaissance et d'amour. Dans la liberté divinisée cette refonte ne risque pas d'apparaître comme une superstructure qui viendrait doubler les principes d'activité naturelle de l'homme. Le fondement des nouvelles relations est une libération, une désaliénation de la liberté elle-même, qui convertit son pouvoir naturel indéfini de tout mettre en question, au fond d'indétermination radicale que nous appelons Dieu.

La relation est également délivrée de toute extériorité dans son rapport à l'objet divin. Le mouvement de la foi et de la charité vers leur objet divin est subordonné à la coïncidence de la liberté libérée avec Dieu. C'est par le dedans le plus intime que Dieu se trouve à notre contact comme foyer de notre indétermination. Telle est la relation nouvelle de l'esprit à Dieu. Ce dernier n'est pas un « Tu » vis-à-vis de notre « je » ; il n'est pas un étranger, partenaire ou interlocuteur, ami ou concurrent, avec qui nous ferions nombre. Il ne supporte aucune objectivation, car il est ce par quoi je me libère de toute détermination.

Le langage de la liberté permet de penser les limites de la liberté divinisée comme pures de toute extériorité. En l'absence de ce langage, la grâce ne peut être présentée que comme un quelque chose qui advient à l'homme. Mais cette vision se heurte à une limite, car le fait pour la liberté de se recevoir libre n'exclut pas qu'elle se libère elle-même, puisque l'homme ne se fait libre qu'en se recevant comme tel. Éclairons ces conclusions par deux exemples.

Le langage de la libération de Satan.

On dit souvent que Dieu délivre ou libère le catéchumène du pouvoir de Satan, ou encore qu'il le protège de ses effets maléfiques.

Un tel langage n'est, évidemment, pas faux. Mais, parce

qu'il présente l'action libératrice du Christ en termes de positivité, il passe sous silence le rôle de l'homme dans cette libération. Le catéchumène paraît subir celle-ci, ou plutôt s'y prêter.

La libération de Satan n'est pas un acte démiurgique de Dieu qui supprimerait cette limite de la liberté qu'est en elle l'antécédence du mal à lui-même. Si l'homme est effectivement libéré de Satan, c'est en ce sens que la liberté grâciée, parce qu'elle coïncide avec la liberté pure et indéterminée de Dieu, est au-delà de la limite qu'est pour elle l'antériorité du mal à son propre péché. Mais la liberté libérée n'est pas pour autant arrachée à sa finitude, et elle n'existe qu'en s'extériorisant dans un autre qu'elle-même, au sein d'un univers où nature et liberté ne sont pas encore conciliées. Elle demeure donc une liberté non pure, affectée, entre autre, par cette limite redoutable qu'est Satan. Aussi, en chacune des déterminations qu'elle se donne pour viser l'Absolu, elle ne peut pas ne pas s'éprouver, se heurter à cet « Autre-qu'elle-même », qui est « l'Adversaire » de celui qui la sauve. Elle lui résiste, sans pour autant pouvoir le nier. Parce que la liberté divinisée n'existe qu'en se « projetant », elle n'est affranchie, ici-bas, de Satan qu'en se disant et en se faisant comme telle, par son opposition à lui dans la poursuite du bien.

La libération de Satan, bien qu'elle soit effective, n'est cependant, dans notre temps présent, qu'une libération en devenir. La limite des formules discutées consiste donc à masquer la condition militante du catéchumène et du baptisé. Dans l'attente de l'événement eschatologique, le chrétien ne peut viser Dieu sans coup férir. C'est à travers la lutte contre le mal, et dans le sacrifice, qu'il se libère de Satan dans des actes qui sont indivisiblement de Dieu, Principe de sa libération, et de lui.

La notion « d'appels de Dieu ».

Le langage de la libération de Satan est un langage de positivité. Mais dans la catéchèse et les rituels, on trouve également le registre de la relation. Employé à l'exclusion de tout autre, il a aussi ses limites. Pour le montrer, prenons un modèle quelconque, par exemple l'intention suivante de prière, souvent entendue : « Pour que les catéchumènes sachent découvrir dans toute leur vie les appels du

Seigneur. » Une telle formule est loin d'être innocente. Dans le contexte de cette phrase, le mot « appel » connote une relation d'extériorité, qui laisse entendre que Dieu nous dirige de l'extérieur. Nous n'insisterons pas sur le fait qu'un tel langage présuppose que les faits ont un sens en eux-mêmes, dont nous pourrions surprendre le secret et auquel nous devrions nous conformer²⁷. Nous voulons surtout souligner que cette phrase renvoie à la représentation d'un Dieu providence, en qui préexisteraient les projets des hommes. Corrélativement, elle laisse entendre qu'il n'y a pour l'homme d'auto-détermination que dans le péché, puisque la fidélité à Dieu consiste à couler ses projets dans un plan préétabli. Or la notion d'un Dieu providence est pleine d'ambiguïté et sauvegarde mal la transcendance divine. Mieux vaut dire de Dieu qu'il est Principe. Parce qu'il est celui par qui existe tout ce qui est, il n'est rien de ce qui est, de sorte qu'on ne saurait redoubler en lui les projets des hommes. Dieu ainsi compris ne nous est plus juxtaposé. Principe de la position de nous-mêmes par nous-mêmes, Dieu donne à l'homme d'être cause de soi, de « s'auto-déterminer » dans des actes qui sont indivisiblement de Lui et de nous.

La notion « d'appels de Dieu » ne peut avoir un sens et convenir aussi bien à Dieu qu'à nous que si on l'intériorise. On l'identifiera avec l'exigence de dépassement illimité qui caractérise la charité. La liberté divinisée, parce qu'elle reste une liberté finie, ne peut coïncider purement et simplement avec le Transcendant. Sa finitude se caractérise par une présence à soi, qui implique la médiation d'une projection ou d'une extériorisation dans ce champ ou cet espace de jeu qu'est pour elle le monde. C'est pourquoi la liberté grâciée ne peut se passer de cela même qu'elle dépasse, à savoir l'ordre des déterminations. Bien qu'elle ait toujours du mouvement pour aller plus loin, elle n'existe qu'en se déterminant. C'est donc au sein des limites de la détermination qu'elle se donne dans le monde que la liberté conteste toute limite et toute détermination. Parce qu'elle est au-delà de toute limite, donc de toutes ses formes d'expression, y

27. Une telle manière de voir les choses est liée à une conception de la connaissance selon laquelle celle-ci serait essentiellement une représentation. On trouvera une critique de cette manière de voir dans L. DEWART, « Unité et vérité », dans *Lumière et Vie*, 103, 1971, pp. 70-89. L'auteur écrit aussi : « L'idée que Dieu se révèle lui-même dans l'histoire ne signifie pas d'abord qu'on peut lire le message de Dieu dans les événements de l'histoire, mais que la présence même de Dieu à l'homme a un caractère historique » (p. 86).

compris des codes moraux, la liberté divinisée se dépasse toujours elle-même en surmontant et remontant chaque détermination qu'elle se donne. Impatiente de ses limites, elle recule, dans un mouvement indéfiniment créateur, les barrières dans lesquelles elle risque toujours d'enfermer l'illimitation de la charité.

3. Les rapports de l'Eglise et des autres religions.

A prendre à la lettre plusieurs formules du rituel baptismal des adultes concédé *ad experimentum* en 1967, la conversion au Christ est présentée comme un passage du rien au tout : « chasse loin de tes serviteurs l'incroyance » ; « délivre-les de l'aveuglement de l'esprit ; oriente leur cœur afin qu'ils reconnaissent combien ta volonté est bonne et parfaite » ; « arrache-les à l'esprit de mensonge, de cupidité et de méchanceté²⁸ ».

Ce type de textes pêche par manque d'ouverture œcuménique. Pour sauvegarder la vérité du christianisme, il méconnaît la valeur unique des autres formes de révélation. Or les rapports du christianisme avec les autres religions ne sauraient être des rapports du tout au rien, puisque le monde et l'histoire humaine sont transfigurés dans leur totalité par le Christ (cf. Co 1, 15-21).

Par son insertion dans l'histoire « au temps d'Hérode » et « sous Ponce Pilate », le Christ a trouvé comme un déjà-là le monde humain et son histoire. Il a assumé cette matière, mais la détermination qu'il lui impose, comme Dieu incarné, en transcende les conditions. Cette subsomption s'applique donc à un donné concret, à un environnement repérable dans les coordonnées d'espace et de temps. Mais elle les reprend dans une activité constituante qui est une « intuition créatrice »²⁹ : intuition, parce qu'il s'agit d'une manière nouvelle de voir l'univers ; créatrice, parce qu'étant irréductible à la constatation de ce qui est, elle est bien une authentique invention et non une simple découverte³⁰. En

28. Cf. *Rituel du baptême des adultes par étapes* (pro manuscripto), Paris, 1968, nn. 23, 24 et 25, pp. 28-29.

29. S. BRETON, *Foi et raison logique*, *op. cit.*, p. 180.

30. Cela n'est possible, évidemment, que parce que la conscience n'est pas immergée dans le flux temporel, de sorte qu'elle serait impuissante à le dominer. S'il en était autrement la conscience ne serait même pas capable de penser le devenir comme simple suite.

ce sens, le Christ est le « singulier omni-temporel », « l'universel concret », qui, bien qu'il apparaisse dans le devenir, en fonde le sens et la vérité, puisqu'il en conditionne la totalité en en faisant une totalité signifiante. Parce que le Christ éclaire tout ce qui le suit et tout ce qui le précède, en lui le divers de la temporalité est unifié, en sa dimension horizontale, et réorganisé selon toutes ses dimensions dans un sens de monde jusqu'alors inédit.

Dans cet univers ainsi réorganisé les différents modes de révélation de Dieu sont hiérarchisés. Ils culminent dans un « suprême », le Christ « dont la double nature, humaine et divine, justifie le mouvement, au titre de principe animateur et de fin saturante ³¹ ». Dans cet espace, chaque détermination coexiste avec l'ensemble de ce qu'elle n'est pas, puisqu'elle appelle, de par sa limitation, ce qui n'est pas elle. Elle se découpe ainsi sur le fond d'une totalité ; mais celle-ci n'est ni un ensemble, ni le résultat d'une sommation, mais le Christ, qui, en tant que principe, confère à tous les modes de révélation une réelle unité. Ainsi, peut-on rendre justice à chaque religion, puisque, dans l'ordre de la Révélation, elle a une originalité propre, une spécificité particulière, une fonction irremplaçable, bien qu'elle tende à se dépasser vers le Christ, qui en est la limite de saturation, en même temps que l'origine ³².

Si tel est le rapport des religions non chrétiennes avec le christianisme, l'accès au baptême d'un non-chrétien de bonne foi ne peut être qu'un accomplissement ³³. Certes, cela n'exclut pas que le baptisé ait à renoncer à sa religion antérieure, mais c'est pour la dépasser, non pour en renier la valeur ³⁴.

La reconnaissance de la valeur spécifique des différentes religions permettrait de donner tout son poids à l'une des innovations les plus intéressantes du nouveau rituel. Dans les rites de l'entrée en catéchuménat et de l'appel décisif,

31. S. BRETON, *op. cit.*, p. 87.

32. Parce qu'il est Principe et Fin, le Christ n'est évidemment relatif à aucun des autres modes de révélation.

33. Cela n'exclut évidemment pas que le catéchumène ait à rejeter le péché. Bien au contraire, c'est à la lumière du pardon de Dieu en Jésus-Christ, signifié par le baptême, que le catéchumène découvre toute la place du péché dans sa vie.

34. La vérité et l'erreur ne sont pas contradictoires, de telle sorte que la vérité d'une religion impliquerait que toutes les autres soient fausses de façon absolue. Elles sont contraires, c'est-à-dire mutuellement relatives, de telle sorte que deux religions ne peuvent être vraies en même temps.

la communauté est invitée à accueillir les catéchumènes, non en les absorbant, mais en acceptant de se laisser remettre en question par eux. Le catéchuménat, en effet, est une promotion mutuelle de la communauté chrétienne et des catéchumènes. Le dépassement de soi-même qui est exigé des candidats au baptême n'est pas à sens unique³⁵, car le catéchuménat ne produit pas seulement un accroissement numérique de la communauté chrétienne, mais aussi un accroissement qualitatif. Les deux vont de pair, car le catéchumène ne peut être intégré à la communauté ecclésiale que si celle-ci se refuse à se replier sur elle-même, s'ouvre au nouveau venu et le reconnaît comme autre qu'elle-même. Un tel accueil de l'autre comme autre brise, pour l'ouvrir, l'immanence de la fraternité constituée que risque d'être toute communauté. De ce point de vue le temps du catéchuménat apparaît comme un temps privilégié pour ce dépassement, auquel toute communauté, comme tout fidèle, ne saurait se dérober du fait de l'illimitation de la charité.

Roger BERAUDY, p.s.s.

35. Nous n'identifions pas pour autant la démarche de ceux qui recherchent Dieu parce qu'ils ne l'ont pas encore trouvé en Jésus-Christ avec la démarche de ceux qui cherchent Dieu parce que l'ayant trouvé en Jésus-Christ, ils ont découvert qu'il est toujours ailleurs que là où nous croyons le rencontrer. Le baptisé n'est plus un catéchumène, et le catéchumène n'est pas encore un baptisé.

LE NOUVEAU RITUEL DE LA CONFIRMATION *

LE nouvel *Ordo confirmationis* a été publié le 13 septembre 1971. Le décret d'introduction de la Congrégation du culte divin porte la date du 22 août et la Constitution apostolique *Divinae consortium naturae*, jointe au nouvel Ordo, celle du 15 août. Ainsi se trouve remplie la tâche imposée par le Concile : « Le rite de la confirmation sera révisé aussi pour manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne ; aussi est-il convenable que la rénovation des promesses baptismales précède la réception proprement dite du sacrement¹. »

Notre propos est de présenter ici ce nouveau rite. Les questions historiques ne seront traitées que dans la mesure où cela est indispensable pour l'intelligence du rite actuel. Pour tout le reste, on voudra bien se reporter aux articles sur l'histoire et la théologie de la confirmation publiés, il y a une dizaine d'années, dans cette revue². De même, les questions d'ordre pastoral ne seront abordées que de façon

* Cet article est une présentation et un commentaire du *Rituel romain* promulgué pour l'ensemble de l'Église. Sur les problèmes particuliers liés au contexte français, on pourra se reporter à l'ouvrage collectif : C.N.E.R./C.N.P.L., *La confirmation, que dire ? que faire ?*, « Le nouveau rituel romain de la confirmation », Lyon, éd. du Chalet, 1972 et, dans ce numéro, à l'article de BERNARD VIOLLE, cf. *infra*, pp. 72-87 (N.D.L.R.).

1. Constitution *Sacrosanctum concilium*, n. 71.

2. *La Maison-Dieu* 54, 1958, avec les contributions de B. BOTTE, J. LÉCUYER, D. VAN DEN EYNDE, TH. CAMELOT, etc. ; et P.-M. GY, *Histoire liturgique du sacrement de confirmation*, *ibid.* 58, 1959, pp. 135-145.

très générale et seulement dans la mesure où elles découlent de la forme du rite ou du contenu des remarques préalables qui accompagnent le texte. Les différences entre la situation pastorale des divers pays sont, déjà pour l'Europe, si considérables qu'il ne peut pas être question de proposer des solutions passe-partout.

On trouvera ici d'abord un rapide aperçu général du nouveau Rituel et ensuite du rite lui-même. Dans le prolongement de ces aperçus seront examinées quelques questions particulières.

BRÈVE PRÉSENTATION DU RITUEL

Le nouvel Ordo de la confirmation est publié en tant que partie du Pontifical romain, mais constitue en même temps un élément du Rituel romain. L'orientation actuelle est, on le sait, de réunir dans une première et importante section du Rituel romain, sous le titre « De l'initiation chrétienne », les trois sacrements d'initiation, baptême (baptême des adultes, baptême des enfants), confirmation et eucharistie. C'est, pour une part, en raison de cette tendance que l'*Ordo* de la confirmation est accompagné de remarques préalables (*Praenotanda*) aussi détaillées. En tout cas, jusqu'alors, ces *praenotanda* étaient, dans les nouveaux fascicules du Pontifical romain, plutôt réduits³, quand ils n'étaient pas complètement absents⁴. Les remarques préalables de l'*Ordo* de la confirmation seraient plutôt comparables à celles de l'*Ordo* du baptême des enfants ; dans les deux cas, il est question d'abord de la signification et de la dignité du sacrement, puis des ministères et des offices dans la célébration du sacrement, de la collation du sacrement proprement dit et enfin des adaptations possibles du rite à la situation propre à chaque pays ou à la situation particulière de celui qui reçoit le sacrement en question.

La description du rite lui-même comprend cinq chapi-

3. Cf. *Ordo benedictionis abbatis et abbatissae ; Ordo benedicendi oleum catechumenorum et infirmorum et conficiendi chrisma.*

4. Cf. *Pontificale Romanum* : « De ordinatione diaconi, presbyteri et episcopi. »

tres : le chapitre I traite de l'administration du sacrement dans le cadre de la célébration eucharistique ; le chapitre II de son administration en dehors de ce cadre ; le chapitre III se résume à deux courtes rubriques qui déterminent comment on doit procéder quand la célébration n'est pas présidée par un évêque ; le chapitre IV décrit les formes brèves à employer en cas de menace de mort ou de danger de mort immédiat ; le chapitre V enfin contient les textes à employer dans la célébration de la confirmation, textes déjà publiés dans le nouveau Lectionnaire⁵ et dans le nouveau Missel.

Comme il n'y a guère de différence entre la forme de l'administration de la confirmation dans le cadre de la messe et celle de son administration en dehors de ce cadre, le premier aperçu qu'on trouvera ici pourra suivre la description des rites donnée dans le chapitre I.

APERÇU SUR LE DÉROULEMENT RITUEL

Le début de la célébration.

Après l'évangile, le curé (ou l'un de ses assistants) présente les confirmands à l'évêque. Autant que possible, ceux-ci sont appelés par leur nom et pénètrent dans le chœur. Les jeunes enfants doivent être conduits devant l'évêque par leur père, leur mère ou un parrain. L'évêque prononce alors une courte homélie en s'adressant d'abord à tous, aux parents, aux parrains et marraines, à la famille des confirmands et à tous les membres de la communauté, et ensuite, dans une deuxième partie, spécialement aux confirmands. Ce que le rite requiert de cette allocution, c'est une introduction dans le mystère de la confirmation et il propose pour cela un modèle⁶. L'évêque conclut l'allocution en appelant les confirmands à se souvenir de la foi confessée par leurs parents ou leurs parrains (ou, dans la

5. Cf. J. DHEILLY, « Le lectionnaire de la confirmation », dans *La Maison-Dieu* 93, 1968, pp. 94-102.

6. De même que pour l'ordination du diacre, du prêtre et de l'évêque.

mesure du possible, par eux-mêmes) lors de leur baptême. L'évêque et la communauté avec lui acclament alors la profession de foi sous la forme même dans laquelle le célébrant et la communauté l'ont proclamée dans le baptême : « Telle est notre foi, telle est la foi de l'Eglise, que nous sommes fiers de proclamer, dans le Christ Jésus notre Seigneur. »

Tous ces éléments de l'*Ordo* de la confirmation sont nouveaux. Dans le rite jusqu'ici en vigueur de la confirmation, il n'y avait rien qui leur correspondît, déjà pour la simple raison que le plus souvent la confirmation ne suivait qu'après la fin de la célébration eucharistique. De plus, du moins dans les livres liturgiques officiels, l'usage de la rénovation de la profession de foi baptismale⁷ ne figurait pas. On remarquera que la renonciation se réduit à une seule question. La profession de foi est spécialement accommodée au rite de la confirmation en ceci que la troisième question se rapporte exclusivement à l'Esprit-Saint : « Croyez-vous en l'Esprit-Saint, Seigneur et source de vie, qui vous est spécialement donné aujourd'hui par le sacrement de confirmation, comme aux apôtres à la Pentecôte ? » La quatrième et dernière question, ensuite, a pour objet, comme d'habitude, les fruits salutaires que nous procure l'action de l'Esprit-Saint.

Imposition des mains et chrismation.

La partie centrale du rite, là où est conférée la confirmation elle-même, peut être davantage comparée au rite jusqu'ici en vigueur. Les signes sacrés sont l'imposition des mains et la chrismation. L'ancienne introduction, un peu trop longue, est disparue. Jusqu'à présent, après les versets d'introduction, l'évêque étendait les mains au-dessus des confirmands en prononçant une prière dont la partie centrale évoquait, avec les paroles d'Is 11, 2, les sept dons de l'Esprit. Cette prière a été remaniée en tenant compte des sources anciennes⁸, et l'acclamation *amen*, insérée dans cette

7. Ce rite porte le titre : *Renovatio promissionum baptismalium* (comme dans la Constitution *Sacrosanctum Concilium*, n. 78). Il serait préférable de parler ici de profession de foi (cf. *Ordo baptismi parvulorum*, n. 56 et le modèle d'allocution lui-même).

8. Cf. *Sacramentarium Gelasianum Vetus* (éd. L. C. MOHLBERG, *Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae ordinis anni circuli...*, (Coll. « Rerum Ecclesiasticarum Documenta, Ser. mai. », Fontes IV), Rome, 1960, n. 541.

prière à plusieurs endroits, a été supprimée. Mais ce qui est plus important, c'est qu'on ne parle plus de mains étendues (*extensio manuum*), mais d'imposition des mains (*impositio manuum*).

Pour la chrismation, les confirmands viennent devant l'évêque, sauf quand il est plus indiqué que l'évêque avance vers les confirmands. Quand de jeunes enfants sont présentés à l'évêque par leurs parents ou leurs parrains, ils sont aussi conduits maintenant ainsi devant l'évêque, le père, la mère ou le parrain posant la main droite sur l'épaule de l'enfant. Pour la chrismation, l'évêque dit : « N... reçois la marque de l'Esprit-Saint qui t'est donné » (*accipe signaculum Domini Spiritus Sancti*). Cette nouvelle rédaction de la formule de la chrismation constitue certainement le changement le plus important dans le rite. La formule jusqu'ici employée était d'une part bien compliquée⁹ et d'autre part assez pauvre dans son contenu. Or, l'examen de la tradition latine a montré qu'aucune des autres formules employées n'était essentiellement meilleure que la formule de chrismation jusqu'à maintenant en vigueur. Voilà pourquoi on a choisi une formule attestée sans doute pour la première fois vers la fin du 4^e siècle dans la liturgie syrienne occidentale¹⁰ et aujourd'hui encore en usage dans le rite bysantin.

Plus clairement que la formule gélasienne « Signe du Christ pour la vie éternelle » (*Signum Christi in vitam aeternam*)¹¹, la formule orientale fait ressortir ce qu'apporte le sacrement de confirmation : le Don de Dieu, l'Esprit-Saint. Il convient également de souligner que dans le nouvel *Ordo* de la confirmation il n'est plus demandé au ministre de poser la main, c'est-à-dire pratiquement le bout des doigts, sur la tête du confirmand au moment de l'onction.

L'imposition des mains et l'onction sont introduites par l'invitation à la prière qu'adresse l'évêque à la communauté et par la prière silencieuse de toute l'assemblée. Pendant la chrismation, la communauté peut chanter.

9. C'est pourquoi déjà la première *Instructio ad executionem Constitutionis de sacra Liturgia recte ordinandam* (du 26 septembre 1964) stipule dans son n. 67 qu'à la fin de la formule jusqu'alors en vigueur, on doit faire une seule fois (et non trois fois) le signe de la croix sur le confirmé

10. Cf. B. BOTTE, « L'onction postbaptismale dans l'ancien patriarchat d'Antioche », dans *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Rome, 1967, t. II, pp. 795-808. (B. Botte a été le rapporteur du *Coetus Pontificale I* au « Consilium ad exsequendam ».)

11. Cf. *Sacramentarium Gelasianum Vetus*, n. 452.

Au moment de l'onction, l'évêque interpelle chaque confirmand par son nom. Le confirmand doit donc d'abord se nommer devant l'évêque ou doit être présenté avec son nom par celui qui le conduit devant l'évêque. A la réception de l'onction, le confirmé répond *amen* ; cet *amen* étant l'expression de sa foi et de sa reconnaissance pour le Don, l'Esprit-Saint, qu'il a reçu par le signe de l'onction, tout comme l'*amen* d'acquiescement prononcé lors de la réception du pain et du calice eucharistiques. Au souhait de paix formulé par l'évêque répond, dans le nouveau rite, celui formulé par le confirmé. Le soufflet a été supprimé ; la multitude des interprétations possibles de ce rite montrait déjà suffisamment à quel point ce signe était incompréhensible¹². De même, le nouvel *Ordo* de la confirmation ne fait plus état de l'ancien usage d'essuyer le saint chrême aussitôt après l'onction.

La conclusion du rite.

Il allait de soi que, comme l'introduction, la conclusion du rituel devait, elle aussi, être modifiée. La partie terminale devait de nouveau montrer clairement que la confirmation était une fête de la communauté, qu'elle fût célébrée dans le cadre ou hors du cadre de l'eucharistie.

La prière de la communauté, la prière universelle retrouve sa place essentielle dans toutes les célébrations liturgiques et donc également dans celle de la confirmation. En dehors de la messe, elle se termine par l'oraison dominicale. Si l'eucharistie doit lui faire suite, les confirmés peuvent participer à la préparation de la table. Les confirmés adultes peuvent, ensemble avec leurs parrains et marraines et avec les membres de leurs familles, recevoir l'eucharistie sous les deux espèces¹³. La bénédiction finale doit revêtir un caractère solennel, que la confirmation ait été conférée dans la messe ou hors de la messe. Elle peut aussi être donnée sous la forme de la « prière sur le peuple » (*oratio super populum*). Le début de l'antienne employée dans l'ancien rite, *Confirma hoc, Deus, quod operatus es in nobis*, a été inséré dans le texte de cette « prière sur le peuple ».

Au terme de cet aperçu sommaire, il convient encore

12. Cf. P.-M. Gy, *Histoire liturgique*, art. cit., p. 142 et ss.

13. Si l'on prend la Prière eucharistique I, elle a son *Hanc igitur* propre.

d'indiquer qu'en cas de « nécessité urgente », imposition des mains et chrismation sont à accomplir, tandis qu'en cas de « nécessité extrême », l'onction seule suffit (chapitre IV).

Après ce bref aperçu du rite, les *Praenotanda* doivent à leur tour entrer en jeu. Ce qu'ils réclament du rite fait ressortir les questions qui se posent quand il s'agit de transposer le texte du rituel en liturgie vivante.

LA CONFIRMATION, FÊTE DE LA COMMUNAUTÉ

La confirmation est affaire de toute la communauté. Cet aspect du sacrement, qui constitue en même temps une exigence pour tous les responsables, traverse comme un fil conducteur tous les textes du nouveau rite de la confirmation. La communauté se rassemble et c'est à elle que la parole de Dieu est annoncée et expliquée. C'est devant elle que les confirmands confessent leur foi et cette profession de foi est reçue et ratifiée par l'évêque en tant que porteparole de la communauté et par tous avec lui. La communauté prie avec l'évêque pour obtenir le Don de l'Esprit. Dans la prière universelle la communauté prie pour tous les confirmés, pour leurs parents et leurs parrains, pour l'Eglise et pour le monde, pour l'accomplissement des effets de l'envoi de l'Esprit. C'est avec la communauté que les confirmés célèbrent l'Eucharistie.

Responsabilité de la communauté.

Conformément à cela, dans leur exposé des *Officia et ministeria*, les *Praenotanda* traitent tout d'abord du service de toute la communauté, de tout le peuple de Dieu, envers les confirmands¹⁴. C'est l'ensemble de la communauté qui est responsable de la juste préparation de la réception du sacrement. Les tâches particulières s'insèrent dans le cadre

14. N. 3 : *Ad populum Dei summopere pertinet praeparatio baptizatorum ad confirmationis sacramentum suscipiendum.*

de cette responsabilité d'ensemble, aussi différentes qu'elles puissent être suivant les situations (celle du curé et de ses collaborateurs dans la proclamation du message, celle des parrains des confirmands adultes, celle des parents des enfants à confirmer). Pour les confirmands, la communauté témoigne de sa foi par les œuvres que l'Esprit de Dieu réalise en elle¹⁵.

C'est à cette responsabilité relative à la préparation et à l'insertion dans la communauté que correspond le passage des *Praenotanda* qui recommande formellement d'inviter à la célébration non seulement les familles des confirmands mais aussi tous les membres de la communauté.

La question des jours disponibles.

Cela indique, au moins implicitement, que seuls peuvent entrer en ligne de compte pour la confirmation les jours qui permettent la participation de toute la communauté. Naturellement, et pour des raisons faciles à comprendre, l'*Ordo* de la confirmation n'aborde pas la question du choix des dates qui permettent une telle participation. Si cet *Ordo* évite de proposer des dates comme le font, par exemple, l'*Ordo* du baptême des enfants¹⁶ et le rite de l'ordination aux ordres majeurs¹⁷, c'est pour la raison évidente que le ministre de la confirmation est embarrassé par le grand nombre des dates à trouver. Comment trouver, en effet, suffisamment de jours qui permettent réellement aux différentes communautés de se retrouver pour la célébration et qui soient, en même temps, possibles pour l'évêque ? Et parallèlement, on devrait tenir compte d'une autre considération : normalement, comme le baptême, la confirmation aussi devrait être conférée dans l'église paroissiale, celle où les confirmés participent au repas communautaire, même si, sans doute par prudence, l'*Ordo* de la confirmation ne formule pas cette exigence, pour la même raison qui l'a amené à ne pas poser la question des jours

15. N. 4 : *Universus autem populus Dei... suam conabitur fidem manifestare fructibus, quos Spiritus Sanctus in ipso produxerit.*

16. *Ordo baptismi parvulorum*, n. 9 : *... commendatur, ut sacramentum in Vigilia paschali celebretur aut die dominica, in qua Ecclesia resurrectionem Domini commemorat.*

17. *Pontificale Romanum* : par ex. *De ordinatione diaconorum*, n. 1 : *Ordinatio diaconorum fit cum fidelium quam maxima frequentia die dominico vel festo, nisi rationes pastorales alium suadeant.*

convenables. Ces questions, nous devons encore les examiner de plus près.

LA CONFIRMATION, SACREMENT D'INITIATION

L'unité des sacrements de l'initiation chrétienne.

Baptême, confirmation et Eucharistie dans la communauté : voilà ce qu'attendait le Concile, entre autres, de la rénovation de la confirmation. L'unité des sacrements d'initiation doit apparaître clairement. Cette tâche est à présent fondamentalement remplie, cela ne fait aucun doute. Même si le nouveau rite du baptême des adultes n'a pas encore été publié, grâce à l'*Ordo* de la confirmation il est clair dès à présent que, normalement, tous ceux qui, adultes ou jeunes en âge de recevoir la catéchèse¹⁸, reçoivent le baptême, doivent recevoir des mains du même ministre et au cours de la même célébration les deux autres sacrements d'initiation. De même, ceux qui ont été baptisés en bas âge mais qui n'ont pas été insérés comme adultes dans l'Eglise, doivent être confirmés et prendre part pour la première fois pleinement à l'Eucharistie dans le cadre de la même célébration¹⁹.

Certes, normalement, les enfants sont baptisés en bas âge et reçoivent ensuite l'Eucharistie à l'âge qui convient. Que faut-il en conclure pour la confirmation ? Et que peut-on tirer, sur cette question, de l'*Ordo* de la confirmation ? En premier lieu, on peut constater que la Constitution apostolique qui introduit le nouvel *Ordo* de la confirmation se place entièrement sur le terrain du décret conciliaire. Elle cite le n° 71 de la Constitution sur la Liturgie et ajoute : « Or, le lien de la confirmation avec les autres sacrements du même ordre est mis en valeur non seulement par la coordination des différents rites, mais aussi par le geste et les paroles qui servent à l'administrer²⁰. » Le bref

18. N. 11 : *Catechumeni adulti necnon pueri qui aetate catecheos tradendae baptizantur, simul ac Baptismum receperunt, ad Confirmationem quoque et Eucharistiam ex more admittantur.*

19. *Ibid.*

20. *Vinculum autem, quo Confirmatio cum reliquis eiusmodi Sacra-*

décret de la Congrégation du Culte divin souligne également avec le deuxième Concile du Vatican que le but principal du remaniement du rite de la confirmation est de « manifester plus clairement le lien intime de ce sacrement avec toute l'initiation chrétienne ».

Ce qui est dit dans le rite lui-même de la place de la confirmation dans l'ensemble que forment les sacrements d'initiation correspond parfaitement à cet objectif. En cela, on ne peut faire abstraction tout à fait des textes de la liturgie de la parole et des textes de prière de la célébration eucharistique. Le modèle d'allocution donné pour le début du rite de la confirmation rétablit le lien qui rattache, sur le plan de l'histoire du salut, l'action salutaire de Dieu envers l'homme dans le baptême et la confirmation au baptême de Jésus et à son onction par l'Esprit-Saint. C'est parce que la confirmation est l'achèvement du baptême que les confirmands confessent la foi dans laquelle ils ont été baptisés et en vue de laquelle ils reçoivent maintenant l'Esprit-Saint. Dans la prière qui sert d'invitation à l'imposition des mains et à l'onction, il est précisé que Dieu le Père répand maintenant son Esprit sur ses fils d'adoption qui sont déjà renés à la vie éternelle dans le baptême. La prière qui accompagne l'imposition des mains exprime aussi clairement que Dieu a déjà inauguré son œuvre de salut envers les confirmands dans le baptême, nouvelle naissance d'eau et d'Esprit-Saint pour la rémission des péchés. En résumé, on peut dire que c'est parce qu'ils sont des baptisés qu'ils reçoivent, par l'onction du saint chrême, l'Esprit-Saint comme Don de Dieu.

Après la chrismation, et cela se comprend facilement, on n'insiste plus sur l'unité des sacrements d'initiation. Dans l'événement sacramentel lui-même, il apparaît clairement que la confirmation est un sceau posé sur le baptême.

Confirmation et Eucharistie.

Pour des raisons également compréhensibles, que nous devons encore examiner de plus près, le rite ne parle pas du lien entre les deux premiers sacrements d'initiation et

mentis sociatur, non solum ex eo apertius innotescit, quod ritus arctiore nexu dispositi sunt, sed apparet etiam gestu et verbis, quibus Confirmatio ipsa confertur.

l'Eucharistie. Le rite seul ne peut pas faire voir dans la confirmation une étape indispensable vers l'Eucharistie. Il convient cependant de remarquer au moins ceci : quand la confirmation est conférée en dehors de la célébration eucharistique, la prière universelle doit être conclue par la prière du Seigneur. Naturellement, même dans l'invitation au « Notre Père », il n'est pas dit formellement qu'il y a là une allusion à la future réception du troisième sacrement d'initiation, l'Eucharistie. Néanmoins, au moins implicitement, cet élément ramène la pensée vers le baptême. A la fin du rite du baptême, parents et parrains portent l'enfant à l'autel et là, dans les paroles d'introduction du « Notre Père », le célébrant rappelle que ces enfants devront être confirmés et que dans la communauté des fidèles ils devront avoir part au corps et au sang du Christ, qu'ils participeront au repas sacrificiel qui est célébré à cet autel ²¹.

S'avancerait-on trop en croyant percevoir à travers l'ensemble de ces observations le souhait tacite de sauvegarder l'ordre des sacrements d'initiation : baptême, confirmation, Eucharistie ?

Dans les *Praenotanda*, on devait tenter de concilier ce souhait tacite et la pratique jusqu'alors largement répandue qui consiste à conférer la confirmation seulement après la première réception de l'Eucharistie. Au n° 13, il est dit qu'habituellement (*ex more*) la confirmation a lieu dans le cadre de l'Eucharistie. L'ordre des chapitres de l'*Ordo* de la confirmation correspond également à cela : le chapitre sur la célébration de la confirmation dans le cadre de l'Eucharistie (chapitre I) précède le chapitre qui décrit l'administration de la confirmation en dehors de la célébration Eucharistique (chapitre II). La confirmation célébrée dans le cadre de l'Eucharistie occupe la première place parce qu'elle montre plus clairement que ce sacrement (la confirmation) est intimement lié à toute l'initiation chrétienne qui, elle, culmine dans la participation au Corps et au Sang du Christ. Voilà pourquoi les confirmés doivent prendre part à l'Eucharistie, car c'est ainsi que leur initiation dans l'Eglise atteint sa plénitude ²².

21. *Ordo baptismi parvulorum*, n. 68 : ... *parvuli isti, qui per Baptismum regenerati, filii Dei nominantur et sunt, plenitudinem Spiritus Sancti per confirmationem recipient, et ad altare Domini accedentes, participes fient mensae sacrificii eius ac Deum in medio Ecclesiae Patrem vocabunt.*

22. *Ibid.* : *Hac ratione Confirmati Eucharistiam participant, quo ipsorum initiatio christiana perficitur.*

Célébration de la confirmation en dehors de la messe.

Quand donc doit-on donner la confirmation en dehors de la messe ? Les *Praenotanda* parlent de plusieurs raisons qui peuvent amener à en agir ainsi. Mais par ailleurs, il est dit également qu'on peut conférer la confirmation en dehors de l'Eucharistie quand les confirmands n'ont pas encore reçu l'Eucharistie et ne doivent pas la recevoir pour la première fois à l'occasion de cette célébration²³. La question se pose alors de savoir si cette allusion signifie en clair que, normalement, la confirmation est conférée quand même après la réception de l'Eucharistie. On doit tout d'abord constater qu'au contraire, on tient là absolument compte de la possibilité de conférer la confirmation avant la première réception de l'Eucharistie, ainsi que de celle de joindre, le cas échéant, dans la même célébration, la confirmation et la première réception de l'Eucharistie. Mais sans doute tient-on là compte également de la pratique largement répandue, celle de donner la confirmation après la réception de l'Eucharistie.

Une dernière question se pose ici : les *Praenotanda* s'attendent-ils à ce que chaque fois que la confirmation est conférée avant la première réception de l'Eucharistie et que les confirmands ne sont pas conduits à la communion dans le cadre de cette célébration, la célébration de la confirmation ait lieu en dehors de la messe ? A mon sens, une réponse affirmative pure et simple ne s'impose pas, puisque la célébration de la confirmation est une fête pour la communauté et non seulement pour les confirmands. Que la célébration eucharistique ait lieu ou non, cette question ne peut pas être tranchée uniquement par la considération des confirmands.

23. *Ibid.*

L'ÂGE DE LA CONFIRMATION

Principe général.

Les considérations sur l'unité des sacrements d'initiation nous conduisent inévitablement au problème tellement débattu de l'âge de la confirmation²⁴. Personne ne pouvait s'attendre que le nouvel *Ordo* de la confirmation tranche d'un trait de plume les discussions autour de cette question pastorale. Ici aussi, on a l'impression qu'on se trouve devant un souhait tacite, à côté duquel cependant d'autres possibilités restent admises. En tout cas, il est à remarquer que la teneur matérielle du canon 788 du Code de Droit canonique est posée, dans le n° 11 des *Praenotanda*, comme principe d'une solution générale (*generatim*) : la confirmation doit être *différée* (*differatur*) jusqu'à l'âge de sept ans. Pour des raisons pastorales, les Conférences épiscopales peuvent fixer pour la confirmation un autre âge qui leur paraisse approprié. Une seule de ces raisons pastorales est indiquée : « ... pour imprimer dans la vie des fidèles une obéissance plénière envers le Christ Seigneur et un témoignage ferme rendu à lui²⁵ ».

Autres déterminations.

Cherche-t-on à discerner si le rite est marqué par une théologie qui donne la priorité à l'aspect témoignage rendu au Christ, on ne trouve rien de pareil. Certes, on prie pour ceux qui viennent d'être confirmés pour qu'ils s'enracinent fermement dans la foi, trouvent un fondement solide dans la charité et rendent ainsi par toute leur vie témoignage au Christ. Mais si quelqu'un entend tirer de cette tournure

24. R. LEVET, « L'âge de la Confirmation dans la législation des diocèses de France depuis le Concile de Trente », dans *La Maison-Dieu* 54, 1958, pp. 118-142.

25. ... *ad inculcandam in fidelium vita plenam obtemperacionem Christo Domino eiusque firmum testimonium.*

de la prière universelle une théologie de la confirmation à partir de laquelle on pourrait conclure logiquement à la nécessité de différer la confirmation jusqu'à un âge plus mûr, on pourra tout de suite lui opposer la demande suivante de la même prière universelle, où l'on prie pour les parents et les parrains « pour qu'ils ne cessent pas de les encourager (les confirmés), par la parole et par l'exemple, à suivre les traces du Christ²⁶ ». Si l'on se base sur le noyau central du rite, la seule chose qu'on puisse affirmer, c'est que dans le sacrement de confirmation, on reçoit comme don de Dieu l'Esprit-Saint, qui est un Esprit de sagesse et d'intelligence, de conseil et de force, de science, de piété et de crainte de Dieu. L'Esprit est le Don de Dieu : telle est l'affirmation fondamentale de la théologie sur la confirmation.

On ne peut rien conclure, non plus, concernant l'âge de la confirmation, des différences qui peuvent exister dans la manière de présenter les confirmands, les adolescents se présentant eux-mêmes et les jeunes enfants étant présentés par leurs parents ou leurs parrains. Ces différences tiennent simplement compte des différents cas qui peuvent se présenter dans la pratique. Plus digne d'attention est, en revanche, ce qui est dit au début du n° 11 des *Praenotanda* : les enfants qui sont baptisés à l'âge d'être catéchisés doivent, comme les adultes, recevoir en même temps le baptême, la confirmation et l'Eucharistie.

Pour conclure, nous pouvons dire que seules des raisons particulières pourront amener les Conférences épiscopales à s'écarter de la règle généralement préconisée de la confirmation à l'âge de sept ans.

LE MINISTRE DE LA CONFIRMATION

Ministre originel et ministre ordinaire.

En précisant que le ministre *originel* (*originarius*) de la confirmation est l'évêque, l'*Ordo* de la confirmation reprend

26. ...*ut eos ad sequenda Christi vestigia verbo et exemplo hortari non desinant.*

l'affirmation du Concile²⁷. De façon délibérée, le Concile a évité de faire sienne la terminologie habituelle²⁸ d'après laquelle l'évêque est le ministre *ordinaire* de la confirmation. Cependant, on ne peut pas manquer de remarquer que l'affirmation qui fait de l'évêque le « ministre originel » de la confirmation a besoin d'être complétée. En fixant ainsi son langage relatif au ministre de la confirmation, le Concile a voulu tenir compte du fait que dans les Eglises orientales c'est normalement le prêtre qui confère le sacrement et que même dans le champ d'application du rite latin les questions pastorales appellent une solution dont il convenait de ne pas barrer la route déjà par la terminologie dans laquelle l'évêque est appelé « ministre ordinaire » de la confirmation. Le « Consilium ad exsequendam » chargé de l'application de la Constitution liturgique, prenant en considération les questions pastorales qui se posent, notamment celle de la disproportion entre le nombre des ministres et le nombre des sujets à confirmer, a adopté à une forte majorité une résolution tendant à demander au pape qu'il autorisât les évêques d'une manière générale à déléguer à des prêtres le pouvoir de confirmer.

Ce vœu n'a pas été exaucé dans l'*Ordo* de la confirmation. Certes, le début du n° 7 des *Praenotanda* adopte le langage du Concile, mais sans en tirer aucune conclusion pratique. Quiconque n'est ni évêque ni ordinaire du lieu a besoin, pour confirmer, d'une délégation spéciale du Siège apostolique, sauf en cas de danger de mort et dans le cas où la confirmation est conférée dans le cadre d'un baptême d'adulte²⁹. C'est d'une façon très logique que dès qu'il n'est pas question d'un ministre « originel », l'*Ordo* de la confirmation retombe dans l'ancienne terminologie et parle de « ministre extraordinaire³⁰ ».

27. Constitution *Lumen gentium*, n. 26 : *Ipsi sunt ministri originarii confirmationis*.

28. C.J.C., can. 782, § 1 : *Ordinarius confirmationis minister est solus Episcopus*.

29. N. 8 : *Minister extraordinarius peculiari Apostolicae Sedis indulto... constitutus*.

30. Le projet arrêté par le « Consilium ad exsequendam », en parlant de celui qui préside la célébration de la confirmation, l'appelait toujours « le célébrant ». A la suite de la décision prise, d'après laquelle l'évêque seul est le ministre ordinaire du sacrement, dans les chapitres I et II, au lieu de « célébrant », on dit toujours « l'évêque ». Ce n'est qu'au n. 21 de l'*Ordo* de la confirmation que le terme proposé par le « Consilium » a été conservé : « ... *et coram celebrante consistunt* ».

Ce qui est cependant déterminant, ce n'est pas la terminologie, mais la teneur littérale des dispositions relatives au pouvoir de confirmer. Il est certes heureux que désormais tout prêtre soit mandaté à donner la confirmation en cas de danger de mort et que tout adulte puisse être inséré pleinement dans la communauté ecclésiale par la réception du baptême, de la confirmation et de l'eucharistie au cours d'une seule et même célébration. Néanmoins, seuls des cas exceptionnels se trouvent par là résolus.

Ce qui est nouveau — et cela doit être considéré en même temps dans ce contexte—, c'est que pour la chrismation, l'évêque peut se faire aider par des prêtres. Le n° 8 des *Praenotanda* désigne à cet effet deux catégories de prêtres : ceux qui occupent une charge particulière dans le diocèse (vicaires généraux, vicaires épiscopaux, délégués épiscopaux, doyens) et ceux qui ont une relation spéciale avec les confirmands : le curé de la communauté où a lieu la confirmation, le curé qui a de ses paroissiens parmi les confirmands (l'*Ordo* de la confirmation envisage donc manifestement comme relativement fréquent le cas où des confirmands reçoivent la confirmation ailleurs que dans leur propre église paroissiale), enfin les prêtres qui ont participé à la catéchèse préparatoire de la confirmation. Cette disposition, dont on pourrait caractériser le contenu comme une « confirmation en concélébration », remonte à un vote du « Consilium » pour l'application de la Constitution liturgique.

Appréciations des nouvelles déterminations du Rituel.

Si l'on cherche à appliquer les dispositions des numéros 7 et 8 des *Praenotanda* à la situation d'un diocèse important, on est obligé de reconnaître que pour une telle situation le résultat de la réforme n'est pas satisfaisant. Et on admettra certainement que la tradition de l'Eglise occidentale — à la base de laquelle il y avait un manque d'adaptation aux conditions pastorales changeantes à la fin de l'antiquité³¹ —, recommandait plutôt de s'en tenir à une « petite réforme » qui consisterait à permettre simplement à l'évêque de se faire aider dans l'administration de la confirma-

31. D'après E. J. LENGELING, « Firmalter und Firmspender », dans *Gottesdienst*, 5, 1971, pp. 108-110, thèse 2.

tion. Or, au moins dans l'administration de la confirmation, il devrait apparaître clairement que « l'évêque doit être considéré comme le grand prêtre de son troupeau ; la vie chrétienne de ses fidèles découle et dépend de lui en quelque manière³² ». Mais si dans un diocèse qui n'est pas très petit, l'évêque veut présider lui-même toutes les confirmations, les difficultés depuis longtemps bien connues surgissent inévitablement. Dans ce cas, il n'est pas possible, en effet, que tous les enfants soient confirmés dans leur propre église paroissiale, alors que la confirmation devrait constituer une étape de leur initiation et insertion dans cette communauté concrète. Et pour beaucoup de communautés, la confirmation ne sera alors pas une fête de toute la communauté, puisqu'on se souciera avant tout de donner la confirmation au plus grand nombre possible de sujets au cours d'une seule célébration. On continuera alors de confirmer indifféremment les dimanches et les jours ouvrables, et dans bien des communautés on ne confirmera pas tous les ans, mais souvent à plusieurs années d'intervalle seulement ; ce qui empêchera de donner la confirmation à l'âge qui convient et de la mettre à sa juste place avant la réception de l'Eucharistie.

On peut, certes, faire remarquer que jusqu'à présent aussi l'évêque avait la possibilité de confier la confirmation, dans son diocèse, à d'autres évêques et avant tout à ses évêques auxiliaires ou même de demander pour quelques prêtres une délégation de pouvoir pour confirmer. Cette pratique devrait cependant être réexaminée à la lumière des déclarations conciliaires sur la place de l'évêque et du curé dans la liturgie. L'évêque dont parle l'article 41 de la Constitution liturgique est bien l'Ordinaire du lieu et pas un autre évêque. Il en résulte que ce qui est dit dans l'article 42 de cette Constitution vaut également pour la confirmation : « Comme l'évêque dans son église ne peut présider en personne à tout son troupeau, ni toujours ni partout, il doit nécessairement constituer des assemblées de fidèles, parmi lesquelles les plus importantes sont les paroisses, organisées localement sous un pasteur qui tient la place de l'évêque³³. » Si les deux autres sacrements d'ini-

32. Constitution *Sacrosanctum concilium*, art. 41 : (episcopus) ... *sacerdos magnus sui gregis est, a quo vita suorum fidelium in Christo quoddammodo derivatur et pendet.*

33. *Cum Episcopus in Ecclesia sua ipsemet nec semper nec ubique*

tiation sont déjà confiés aux curés, pourquoi pas la confirmation ?

Exaucer seulement l'un des vœux du « Consilium », celui qui tend à permettre à l'évêque de se faire aider par ses prêtres dans l'administration de la confirmation, sans exaucer l'autre, qui est de donner à l'évêque le pouvoir de déléguer lui-même des prêtres à la confirmation, cela comporte un danger sur lequel le « Consilium » a attiré formellement l'attention. La solution maintenant adoptée pourra avoir pour conséquence de favoriser encore la confirmation d'un plus grand nombre de sujets au cours de la même célébration. Ce qui était conçu, pour la commodité des confirmands, comme une solution exceptionnelle à appliquer en cas de nécessité, quand un très grand nombre de confirmands (*multitudo confirmandorum*) doivent recevoir le sacrement, peut aussi être entendu comme une simple commodité pour l'évêque : moins de confirmations dans l'année, et pour y parvenir, un plus grand nombre de confirmands dans la même célébration, puisque des prêtres pourront « aider » l'évêque dans la chrismation. Et nous ne parlons même pas des difficultés psychologiques qui peuvent en résulter pour les enfants, dont les uns seront confirmés par l'évêque et les autres par un prêtre, qui peut même leur être tout à fait étranger, et tout cela dans la même célébration. Redisons-le encore une fois pour finir, dans les grands diocèses, le nouvel *Ordo* de la confirmation risque d'être décevant.

IMPOSITION DES MAINS ET ONCTION

Les gestes du sacrement.

Nous ne pouvons pas terminer ces réflexions sans avoir examiné ce point avec une attention particulière. Nous avons déjà rappelé plus haut que jusqu'à maintenant, au moment de la chrismation, le ministre étendait la main au-dessus des confirmands. Pour la chrismation, il était

universo gregi praeesse possit, necessario constituere debet fidelium coetus, inter quos paroeciae, localiter sub pastore vice gerente Episcopi ordinatae, eminent.

précisé : « Et pendant qu'il dit cela en imposant la main droite sur la tête du confirmand, il trace avec le pouce le signe de la croix sur le front de celui-ci ³⁴. » Ce geste, était-il requis pour la validité du sacrement ? sur ce point les avis des théologiens étaient partagés. A présent, par la Constitution apostolique *Divinae consortium naturae*, cette question a été définitivement tranchée :

« Le sacrement de confirmation est conféré par l'onction du saint chrême sur le front, *quae fit manus impositione* et par ces paroles : « Reçois la marque de l'Esprit-Saint qui t'est donné ³⁵. »

La contradiction entre cette décision et le nouveau rite n'est qu'apparente. Il est certes frappant qu'il n'est plus dit qu'au moment de la prière « Dieu tout-puissant... envoie sur eux l'Esprit-Saint paraclet » l'évêque et les prêtres qui participent à la chrismation doivent étendre la main, mais on parle clairement d'imposition de la main ³⁶. D'un autre côté, il est tout aussi frappant qu'on ne retrouve plus dans les rubriques de la chrismation rien qui reflète l'ancienne tournure : « l'onction avec le saint chrême se fait en imposant la main ³⁷ ». On aurait pu penser que les rubriques jusqu'alors en vigueur correspondaient beaucoup mieux à la teneur de la décision papale. Or, cette manière de voir est contredite tant par la Constitution apostolique que par les *Praenotanda* de l'*Ordo* de la confirmation. C'est bien délibérément qu'au début de la Constitution apostolique on cite l'article 21 de la Constitution sur la liturgie : « Il faut en effet que rites et paroles expriment avec plus de clarté les réalités saintes qu'ils signifient, et que le peuple chrétien puisse, dans toute la mesure du possible, les saisir facilement et y participer par une célébration pleine, active et communautaire ³⁸. » C'est là la prémisse majeure dont on va

34. *Et dum hoc dicit, imposita manu dextera super caput confirmandi, producit pollice signum Crucis in fronte illius.* — Ainsi depuis 1925. Cf. P.-M. Gy, *Histoire liturgique...*, art. cit., p. 145.

35. *Sacramentum Confirmationis confertur per unctionem chrismatis in fronte, quae fit manus impositione, atque per verba : « Accipe signaculum Doni Spiritus Sancti. »*

36. N. 25 : *Deinde Episcopus (et prebyteri qui ipsi sociantur) manus super confirmandos imponunt.*

37. N. 27 : *Episcopus, summitate pollicis dexterae manus in Chrismate intincta, ducit pollice signum crucis in fronte confirmandi dicens...*

38. *Sic enim fit, ut ritus ac verba eiusdem Sacramenti sancta, quae significant, clarius exprimant, eaque populus christianus, in quantum fieri potest, facile percipere atque plena, actiosa et communitatis propria celebratione participare possit.*

tirer les conséquences. D'une part, il n'a jamais été douteux qu'à l'origine le sacrement était conféré par l'imposition des mains et la prière. D'autre part, au cours des siècles, le rite s'est développé de telle manière que l'onction est devenue apparemment le noyau central du rite. Comme on ne pouvait abandonner ni l'un ni l'autre de ces éléments, on était forcé de chercher un compromis. La Constitution apostolique souligne avec beaucoup de vigueur la signification de l'imposition des mains, mais ajoute que l'imposition des mains qui précède l'onction n'est pas requise pour la validité du sacrement³⁹. Ce que les *Praenotanda* disent sur la question correspond exactement à cela : « L'imposition des mains sur les confirmands, qui se fait avec la prière " Dieu tout-puissant ", bien qu'elle ne fasse pas partie de ce qui est nécessaire à la validité du sacrement, doit être considérée comme très importante pour l'intégrité du rite et pour une intelligence plus complète du sacrement⁴⁰. » L'imposition des mains — poursuit le texte — est un « geste biblique qui appelle le don de l'Esprit-Saint de la manière la mieux appropriée à l'intelligence du peuple chrétien⁴¹ ».

L'accomplissement valide du sacrement.

Pour la célébration liturgique, assurer l'accomplissement valide du sacrement, du point de vue dogmatique ou juridique, n'est pas la seule chose qui importe. Si l'on a laissé tomber délibérément la rubrique jusqu'alors en vigueur sur l'imposition du bout des doigts avant l'onction, c'est sans doute parce qu'on peut dire avec raison que l'imposition des mains dogmatiquement et juridiquement requise (*chrismatio, quae fit manus impositione*) se réalise par le contact du front au moment de l'onction. Mais pour la raison de ceux qui participent à la célébration, cela n'est évidemment pas l'imposition des mains dont il est dit dans l'Écriture que les Apôtres ont fait descendre l'Esprit-Saint

39. *Impositio vero manuum super electos, quae cum praescripta oratione ante chrimationem fit, etsi ad essentiam ritus sacramentalis non pertinet, est tamen magni aestimanda, utpote quae ad eiusdem ritus integram perfectionem et ad plenioram Sacramenti intelligentiam conferat.*

40. N. 9 : *Impositio vero manuum quae fit super confirmandos cum oratione « Deus omnipotens », etsi ad validam sacramenti collationem non pertinet, magni tamen fiat ad integritatem ritus et plenioram sacramenti intelligentiam assequendam.*

41. *Ibid.* : *... biblicus gestus, quo Spiritus Sancti donum invocatur, modo optime aptato intelligentiae populi christiani.*

sur les fidèles par ce signe. Pour cela, on a besoin d'un signe plus clair et perceptible pour tous. C'est pourquoi il est dit maintenant formellement que l'évêque et les prêtres qui participent avec lui à la confirmation imposent les mains (*manus imponunt*). Cela doit avoir des conséquences pratiques. Si le groupe des confirmands n'est pas très grand, il n'y a aucun problème à ce que l'évêque impose les mains à chacun d'eux. Il est aussi à voir s'il ne convient pas que les prêtres aident l'évêque dans l'imposition des mains comme cela se fait lors de l'onction des prêtres qu'on ordonne. Mais pour cela aussi, évidemment, il faut que le nombre des confirmands ne soit pas trop grand. Quand en raison des circonstances, à la place de l'imposition des mains, l'évêque ne peut qu'étendre les mains sur les confirmands, cela suffit aussi certainement. Cela montrera suffisamment qu'on applique là le signe des premiers temps de l'Eglise, dans la tradition de l'Écriture. Mais la signification de l'imposition des mains est en tout cas plus claire. On peut alors se demander si, au cas où l'évêque ne peut à cet endroit qu'étendre les mains sur les confirmands, il ne convient pas d'imposer les mains à chaque confirmand immédiatement avant l'onction, sans soulever la question de l'administration valide du sacrement « par l'onction du saint chrême sur le front, qui se fait en imposant la main » (*per unctionem chrisimatis in fronte, quae fit manus impositione*).



Pour nous résumer, nous pouvons dire que partout où l'on accomplit des efforts appropriés pour célébrer comme il faut la confirmation, et où l'on parvient, par un dialogue fructueux avec l'autorité suprême, à surmonter les difficultés que laisse subsister le nouveau rite, la fête de la confirmation pourra redevenir ce que le Concile avait en vue : la deuxième étape de l'initiation dans l'Eglise, et une « action sacrée et solennelle, une fête » pour toute l'église locale ⁴².

BRUNO KLEINHEYER.

Traduit de l'allemand par P. Demann.

⁴². *Praenotanda*, n. 4.

Bernard VIOLLE

PROBLÈMES PASTORAUX DE LA CONFIRMATION EN FRANCE

CET article, qui évoquera surtout la situation française, n'entend pas défendre une thèse, mais donner quelques aperçus sur l'état actuel et relever certaines perspectives.

UN RENOUVEAU D'INTÉRÊT

On peut se demander s'il est opportun de s'intéresser, de manière particulière aujourd'hui, à la confirmation. N'y a-t-il pas des problèmes plus urgents ? L'ensemble de la pastorale sacramentelle est à l'étude, et fait l'objet de recherches spéciales¹. Par ailleurs, les efforts déployés — en France surtout depuis 1964 — pour la pastorale du baptême n'ont-ils pas à être poursuivis et plus longuement réfléchis avant que l'on puisse s'occuper de la confirmation de façon efficace ?

Des faits, cependant, invitent à ne pas négliger de s'interroger sur la pratique actuelle de la confirmation. Depuis

1. Voir en particulier les deux études : H. DENIS, *Les sacrements ont-ils un avenir ?* Paris, éd. du Cerf, 1971. (Coll. « Lex Orandi », 52) ; R. COFFY et R. VARRO, *Eglise signe de salut au milieu des hommes* (Eglise-sacrement. Rapports présentés à l'Assemblée plénière de l'Episcopat français. Lourdes 1971), Paris, éd. Le Centurion, 1972.

quelque temps beaucoup y portent attention et, en un sens, on n'a jamais autant parlé de ce sacrement :

- A travers les diocèses, dans les paroisses et jusque dans les conseils presbytéraux, le sujet est à l'ordre du jour ; souvent pour exprimer le malaise existant par rapport à ce sacrement, mais aussi pour faire état de recherches, d'expérimentations, de renouveau pastoral et pour demander une étude ecclésiale de la question.
- Les Evêques français ont publié divers documents² faisant état de groupes de travail organisés sous leur responsabilité. A cette occasion, ils ont aussi parfois donné des « lignes d'orientation ».
- Plusieurs articles et livres, rédigés par des pasteurs et des théologiens, viennent de paraître en nombre relativement important³.
- Dans ce contexte sont parus le document pontifical et les « Notes doctrinales et pastorales » concernant le *Rituel de la confirmation*⁴. En lisant les *Semaines religieuses diocésaines* de 1972, on s'aperçoit que ces textes stimulent l'intérêt et relancent la recherche pastorale.

2. Cf. « Document des évêques de la région Centre-Est », dans *Documentation Catholique*, 1584, 18 avril 1971, pp. 367-370. A ce texte, on pourrait ajouter de nombreuses réflexions parues dans les *Semaines religieuses* des diocèses, ainsi que des notes polycopiées qui circulent dans les paroisses.

3. On trouvera une bibliographie importante et classée dans l'ouvrage de : HENRI BOURGEOIS, *L'Avenir de la confirmation*, Lyon, éd. du Chalet, 1972, pp. 188-192.

Dans la perspective de notre article, nous relevons les études suivantes dont l'intérêt est plus immédiat : J.-P. BOUHOT, *La confirmation, sacrement de la communion ecclésiale*, Lyon, éd. du Chalet, 1968. — H. de LAVALETTE, « L'âge de la confirmation », *Etudes*, mars 1968, pp. 425-433. — A. HAMMAN, *Baptême et confirmation*, Paris, Desclée et Cie, 1969. — G. LIMOUSIN, « Pour éclairer le problème de la confirmation », *Catéchèse* (36), juillet 1969. — J. HELIN, « Catéchèse en vue de la confirmation », *Catéchistes* (82), avril 1970. — J. BULCKENS, « Pastorale de la confirmation », *Catéchistes* (82), avril 1970. — M. PIVOT, « Le sacrement de la confirmation : points de repère théologiques », *Catéchèse* (43), avril 1971. — C.N.E.R./C.N.P.L., *La confirmation, que dire ? que faire ?*, « Le nouveau rituel romain de la confirmation », Lyon, éd. du Chalet, 1972. — J. MOINGT, « L'initiation chrétienne des jeunes. Pour une rénovation de la pastorale sacramentaire », *Etudes*, mars 1972, pp. 437-454 ; *Id.*, *Etudes*, avril 1972, pp. 599-613 ; *Id.*, *Etudes*, mai 1972, pp. 744-762.

4. Cf. PAUL VI, *Constitution apostolique « Divinae consortium naturae »*, 15 août 1971. On trouvera le texte dans : *Documentation Catholique*, 1594, 30 oct. 1971, pp. 852-855, et dans C.N.E.R./C.N.P.L., *La confirmation...*, *op. cit.*, pp. 171-176.

I. PRÉSENTATION ET ANALYSE DE LA SITUATION

Ces quelques rappels nous invitent à mieux situer l'évolution de l'intérêt porté à la confirmation et à discerner, de manière plus appropriée, ses conséquences.

I. Malaise et incertitude.

Une situation dégradée.

Au départ il y a un profond malaise, plus grave encore que pour les autres sacrements. Vers les années 1967-1968, il atteint toute son ampleur, mais aussi ses débuts d'explicitation. Les problèmes pastoraux posés par la confirmation des enfants se trouvent influencés par les questions relatives à la communion solennelle (ou « profession de foi ») et par la pratique du baptême. Les pasteurs sont frappés par l'ambiguïté et surtout le manque d'intérêt porté à la confirmation. C'est, par excellence, le sacrement « insignifiant », non seulement pour les non-croyants ou les chrétiens marginaux qui s'adressent à l'Eglise, mais aussi pour la plupart des fidèles adultes ou enfants. Il est à noter que les parents ne se souviennent, en général pas, de leur propre confirmation, et que les enfants ont rarement conscience de ce qui se passe lorsqu'on leur donne ce sacrement. Au moment de la célébration, on se trouve en présence d'assemblées « mornes » et « hétérogènes », à la foi diverse ; il n'y a pas de communauté réelle pour célébrer et soutenir la foi des confirmands.

Contrairement aux autres sacrements — tels que baptême, mariage, Eucharistie —, aucune pression sociologique n'intervient en sa faveur : beaucoup de chrétiens s'en passeraient si prêtres et catéchistes ne le proposaient pas.

On proteste devant la suppression ou le déplacement du baptême, aucunement devant des changements touchant la confirmation.

Certains vont jusqu'à dire que proposer ce sacrement, dans le cadre de grands groupes à l'occasion du passage de l'évêque, c'est renforcer le « processus par lequel les sacrements sont perçus plus comme un geste d'appartenance socio-culturelle que comme adhésion de foi à un groupe de croyants et à Jésus-Christ qui fonde ce groupe⁵ ». On irait ainsi à contre-courant des efforts entrepris, par exemple pour le baptême. Dans cette perspective, la confirmation devient un « contre-signes » qui paralyse l'évangélisation et les efforts de renouvellement de la pastorale, en particulier auprès des jeunes.

Une incertitude théologique.

Sous-jacentes à ces interrogations pastorales, on s'aperçoit qu'il y a une profonde incertitude théologique chez les pasteurs eux-mêmes. Ils se demandent : qu'est-ce que la confirmation ? Peut-on dire quelque chose d'assuré à son sujet ? « Les données théologiques relatives à la confirmation semblent parfois entraînées par la mode et refléter plus ou moins idéologiquement les tendances, les idées-forces, voire les slogans des époques ou des groupes⁶. »

N'est-ce pas en raison de cette situation très « dégradée » que les diverses tentatives de revalorisation de ce sacrement, dans les vingt dernières années, n'ont pas donné grand résultat, se demande-t-on ? Toute la littérature de la décennie 1950-1960 sur l'âge de la confirmation ou sur ce qu'apporte ce sacrement, n'est-elle pas révélatrice à ce point de vue ?

2. Diversité des options et des attitudes pastorales.

Face à une telle situation se précisent des options pastorales qui apparaissent, malgré parfois certaines ressem-

5. Cf. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 21 ; voir aussi, réflexion analogue, p. 26.

6. Cf. J. BULCKENS, art. cité, *Catéchistes* (82), avril 1970 ; contribution intéressante aussi pour la question de l'âge de la confirmation. Voir encore l'article : « Notes sur la liturgie de la confirmation des adultes », *ibid.*

blances, très différentes des essais de revalorisation de la période précédente. On ne discute plus tel ou tel détail de cérémonie ou de problème d'âge. On prend position à l'égard de la confirmation, de façon radicale et dans une action pastorale. On peut distinguer cinq attitudes.

1. *Une attitude de maintien.* Comme on n'y voit pas clair, n'allons pas à l'aventure. Il finit toujours par sortir quelque chose de bon de pareilles cérémonies. Et puis, la confirmation est un sacrement traditionnel de l'enfance. Les jeunes y ont droit, et les familles y sont habituées.

2. *Une attitude de désintérêt.* Ne perdons pas de temps dans des tentatives de replâtrage ou des essais de changements qui risquent de créer des difficultés inutiles avec les familles. Continuons comme par le passé, et portons nos efforts non sur les sacrements mais sur l'évangélisation dans le quotidien et le concret de la vie. C'est là que se situe le renouveau de l'Eglise et sa tâche actuelle.

Dans les deux cas on confirme en général vers dix ans, après un an ou deux de catéchisme. Il arrive que l'on rapproche ce sacrement de la profession de foi.

3. *Une attitude de déplacement.* On cherche le meilleur moment pour confirmer, pour donner ce sacrement à une étape où il puisse avoir une pleine signification et engager dans une vie de foi durable et responsable. Quand y aura-t-il la maturité humaine et chrétienne suffisante ? Quand y aura-t-il la liberté nécessaire ? Quand le chrétien aura-t-il assez fait ses preuves en matière de connaissance, d'appartenance solide à la communauté chrétienne ou de sens des responsabilités pour être militant ?

Selon sa situation pastorale (et peut-être la théologie élaborée en fonction d'elle), on propose des moments différents. Le vicaire suggère le moment de la communion solennelle, vers les douze ans ; l'aumônier de lycée pense à l'adolescence, vers les quinze-seize ans⁷ ; l'aumônier d'action catholique envisage l'âge des engagements, celui de l'entrée au travail ou, mieux encore, l'âge adulte. En général on réclame de pouvoir « reculer l'âge de la confirmation ». On fonde cette option sur la constatation que le monde païen où nous vivons réclame des militants. La communauté

7. Cf. *Vérité et Vie*, Strasbourg, 1966.

chrétienne est, en général, trop déficiente pour soutenir valablement la foi de ses membres. On ne voudrait donc confirmer que ceux qui sont prêts au combat dans une foi ferme, responsable et engagée. Toute l'insistance est mise sur la foi du confirmand. Cela explique les fréquents rapprochements qui sont faits avec la « profession de foi » ou les « professions de foi ».

4. *Une attitude de suppression.* Puisque la confirmation n'a pas de sens clair, même pour le théologien ; puisqu'il est traditionnellement admis, comme le rappelle le *Code de droit canonique*, qu'elle n'est pas de nécessité de salut ; puisqu'elle est le plus souvent un « contre-signé » imposé à des gens qui n'y pensent pas d'eux-mêmes, — ne la proposons plus — au moins pour un temps — et consacrons nos forces à l'évangélisation.

5. *Une attitude de recherche de sens.* Que signifions-nous dans la célébration de ce sacrement ? Cette attitude veut tenir compte de la tension existant entre deux réalités : la confirmation comme donné traditionnel, et la réalité socio-culturelle.

« La place et le sens de la confirmation dans la vie chrétienne ne dépend pas d'abord des conditions contingentes de la vie de l'Eglise⁸. » Il faut étudier et redécouvrir le sens traditionnel de ce sacrement, et pour cela faire appel aux historiens et aux théologiens.

Les critiques faites à la pratique actuelle et aux présentations doctrinales simplistes ou stéréotypées, la crainte que la confirmation, telle qu'on l'utilise présentement, entrave les efforts d'évangélisation ou l'éducation authentique de la foi de la communauté chrétienne, ne sont pas sans fondements. La situation actuelle demande, de façon urgente, un renouvellement des pratiques pastorales. C'est un appel à la réflexion et au travail des pasteurs, pour rendre « significative » aux hommes d'aujourd'hui la célébration de la confirmation et sa portée dans la vie chrétienne.

8. Cf. « Document des évêques de la région Centre-Est sur la confirmation », *Doc. Cath.*, 1594, 18 avril 1971, p. 369.

3. Vers un renouveau de la réflexion et une clarification des situations.

Les attitudes pastorales que nous venons d'évoquer ne sont ni sans ambiguïtés, ni sans danger. Certaines pourraient conduire à une disparition pratique de la confirmation.

Pourtant, un résultat important provient de la prise de conscience qu'on a pu en faire et de leur mise en œuvre pratique, réalisée ici ou là. Des pasteurs sont passés d'un état de malaise et de désintérêt à une attitude de recherche, de confrontation et d'échange.

A partir de là, on peut dire qu'on arrive à un autre stade de l'analyse. On découvre que les voies d'un renouveau s'esquissent pour une clarification du sens et de la théologie de la confirmation, en vue d'une action pastorale fondée et réaliste.

Au cours de cette étape, on s'aperçoit que la confirmation « pourrait bien avoir — à sa place qui n'est pas centrale — une portée étrangement actuelle⁹ » pour la pastorale dans son ensemble, et en particulier celle de l'initiation chrétienne, et pour la réflexion sur l'Eglise¹⁰.

Signes d'une redécouverte de l'importance de la confirmation.

Dans un travail commun de réflexion qui unit, aux différents niveaux (secteurs, zones, diocèses, régions apostoliques), théologiens, pasteurs, catéchistes, liturgistes, responsables d'A.C., on découvre que les recherches sur la confirmation sont au confluent de plusieurs préoccupations ou phénomènes importants qui se manifestent en France.

- Se développent une attention de plus en plus grande aux « signes de l'Esprit-Saint », une prise de conscience de son action dans le monde et dans l'Eglise, et une redécouverte de l'importance de son rôle pour notre perception du mystère chrétien, de l'Eglise, des

9. Cf. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 186.

10. Cf. C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, p. 41 et suiv.

sacrements et de la vie chrétienne¹¹. Dans cette recherche, tout n'est pas sans risque d'ambiguïté, mais les travaux des pasteurs et des théologiens, en particulier ceux qui concernent la confirmation, conduisent à clarifier et à équilibrer ce mouvement. Ils pondèrent et situent les richesses qui proviennent de cette efflorescence.

- Les renouveaux catéchétiques et liturgiques, l'apport du catéchuménat des adultes, les problèmes posés par le baptême des petits enfants, l'attention portée aux questions d'évangélisation ont conduit à se préoccuper, d'une manière plus unifiée et organique, de l'initiation chrétienne des enfants et des adultes ; tant dans le domaine sacramentel que dans celui de l'éveil et de l'éducation de la foi.

La confirmation apparaît avoir une place centrale dans l'initiation chrétienne, et son étude semble permettre de féconder ou de ré-équilibrer des recherches qui se font à propos d'autres points : baptême, pastorale sacramentelle, étapes de l'éveil de la foi et de son éducation par la communauté¹². Il est suggestif de souligner que cette perception n'est pas d'abord le fait des théologiens, mais celui des pasteurs¹³.

La portée de cette redécouverte.

Ces quelques indices montrent que l'on n'assiste pas simplement à un nouvel essai de « revalorisation » ou d'« adaptation provisoire » du sacrement ou de sa célébration, mais à une redécouverte de son sens et de son importance dans la pastorale sacramentelle.

Dans ce travail de réflexion pastorale et ecclésiale, il faut aussi mentionner d'autres facteurs : l'apport non négligeable des catéchuménats d'adultes, et le renouveau de l'ecclésiologie amorcé avec le deuxième Concile du Vatican. La mise en valeur de l'Eglise comme peuple de Dieu, le

11. L'ouvrage collectif C.N.E.R./C.N.P.L. donne plusieurs exemples de ce renouveau d'attention : cf. *op. cit.*, pp. 15 et suiv., pp. 41 et suiv., pp. 95 et suiv. Voir aussi, H. BOURGEOIS, *op. cit.*, pp. 129 et suiv.

12. Cf. *Rituel Romain*, « Notes doctrinales et pastorales », nn. 1, 2 et 3 : dans C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, p. 177. Voir aussi les réflexions de H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 75 et de J. MOINGT, *art. cit.*, *Etudes*, mars 1972.

13. Cf. C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, pp. 145-150 et aussi, pp. 79-119.

renouveau de la théologie des ministères constituent des faits marquants pour toute réflexion chrétienne actuelle. Ces données ont eu un rôle important dans la saisie des « signes de l'Esprit » mentionnée plus haut. Ce renouveau de réflexion et cet effort pour percevoir la vitalité de l'Eglise dans son expérience concrète évitent d'envisager la confirmation uniquement en fonction des problèmes posés par l'éducation des enfants et par la croissance psychologique d'un homme¹⁴.

II. QUELQUES ASPECTS DE L'EFFORT PASTORAL ENTREPRIS

1. La confirmation dans le cadre d'une pastorale de l'initiation chrétienne.

Bien qu'il n'ait pas porté une attention spéciale à ce sacrement, le deuxième Concile du Vatican rappela cette donnée traditionnelle, que la confirmation a un « lien intime avec toute l'initiation chrétienne¹⁵ ».

Les « Notes doctrinales et pastorales », qui précèdent le nouveau *Rituel romain*, débutent par ces mots : « Ceux qui ont reçu le baptême poursuivent leur initiation chrétienne par le sacrement de confirmation¹⁶. » Peu à peu des pasteurs perdent l'habitude d'envisager ce sacrement de manière isolée, pour le considérer dans le cadre et au sein d'une pastorale de l'initiation chrétienne.

De ce changement d'optique, il résulte plusieurs conséquences importantes que nous évoquons brièvement.

14. *Ibid.* De son côté, le *Rituel Romain*, dans ses « Notes doctrinales et pastorales », se préoccupe de cet aspect communautaire, cf. nn. 3, 4, 5 (C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, pp. 177-178).

15. Constitution *De Sacra Liturgia*, art. 71.

16. Cf. « Notes doctrinales et pastorales », n. 1 : dans C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, p. 177.

Confirmation et pastorale plus large.

On se rend mieux compte que l'avenir de la confirmation est indissociable de la pastorale du baptême et de l'Eucharistie. Les efforts à entreprendre pour la confirmation ne se comprennent qu'à l'intérieur d'un travail plus large. A cet égard, il est symptomatique que les cinq attitudes que nous avons mentionnées plus haut, ont des correspondances analogues dans le cas du baptême.

L'initiation chrétienne requiert plusieurs actes.

La relative « inflation » qui a cours dans la pastorale baptismale permet, indirectement, de redécouvrir cette donnée de la tradition : l'initiation chrétienne ne peut être vécue en un seul acte sacramentel. Il faut plusieurs actes pour que se réalisent l'union au Christ Sauveur et la réception de l'Esprit-Saint, pour que s'instaurent l'appartenance au peuple messianique et, pour le croyant, le déchiffrement de son identité chrétienne ainsi que de sa mission. « Il ne suffit pas de réfléchir sur le baptême pour améliorer aujourd'hui cette initiation¹⁷. » Si l'on désire une pastorale équilibrée — et du baptême lui-même aussi —, une réflexion sur le sens de la confirmation prend toute son importance, sans exclure la continuation des recherches baptismales.

Confirmation, situation de l'Eglise et pastorale.

Alors que les difficultés de la théologie de la confirmation risquaient de compromettre son intérêt et sa portée pastorale, l'ouverture nouvelle relevée plus haut permet de dépasser une présentation doctrinale et catéchétique stéréotypée : celle du « sacrement qui rend fort » et rend « responsable ». On discerne mieux que l'assemblée chrétienne est appelée à célébrer l'action de l'Esprit envoyé par le Père et le Fils pour animer, structurer l'Eglise et manifester en chaque chrétien, dans l'Eglise, sa mission au service des hommes.

17. Cf. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, p. 77, et plus largement, pp. 75-77. Voir aussi les deux articles de J. MOINGT, *Études*, mars et avril 1972.

Sans être pleinement clarifiée, la théologie de ce sacrement, qui se révèle avoir toujours été fortement influencé par les problèmes pastoraux posés à la sensibilité d'une Eglise évoluant selon les situations historiques, tend à se préciser. Elle invite, autant les théologiens que les pasteurs, à réfléchir à la question suivante. Comment ce sacrement, détaché du baptême, pour des raisons pastorales liées à l'unité et à la diversité de l'Eglise, peut-il contribuer aujourd'hui à la mise en œuvre d'une pastorale qui réponde aux besoins de ce temps ?

Il est notable que ce sont des raisons d'ordre pastoral qui ont donné à ce sacrement sa consistance. Il a été vécu avant que la réflexion théologique ne s'en empare ; et toujours l'Eglise a refusé d'en faire une simple étape du baptême. La lecture des *Semaines Diocésaines* de 1972 montre que les pasteurs découvrent les perspectives importantes qui peuvent s'ouvrir à eux dans cette voie, et on perçoit déjà les premiers signes d'une telle évolution.

L'ordre des sacrements d'initiation.

L'expérience des pasteurs montre aussi qu'il serait vain de faire précéder la pastorale par des théories. Le moment n'est pas venu de débattre longuement de l'ordre des sacrements : baptême, confirmation, Eucharistie ; ou bien, baptême, Eucharistie, confirmation, comme cela se produit le plus souvent en France, malgré le décret de Pie X et les *Prænotanda* du nouveau rituel romain.

Ces questions étaient souvent agitées au cours des débats précédents, mais dans la plupart des cas à partir d'une conception individualiste ou trop anthropologique du sacrement. Les interrogations du type : quelle nouvelle forme d'engagement entraîne la confirmation par rapport au baptême ? quel est l'âge idéal ? perdent de leur importance au regard de problèmes plus généraux et plus ecclésiaux¹⁸. N'est-il pas trop tôt, d'ailleurs, étant donné les évolutions en cours — celles concernant le baptême, les mœurs, l'organisation de l'Eglise — pour vouloir « fixer » le moment de la confirmation ? L'important nous semble être de situer baptême, confirmation et Eucharistie dans une démarche véritable.

18. Cf. W. BREUNING, « La place de la confirmation dans le sacrement des adultes », *Concilium* (22), 1967, pp. 85-95.

2. Le sacrement de l'Eglise animée par l'Esprit-Saint.

La confirmation, comme le baptême et l'Eucharistie, est un acte qui fait l'Eglise. Traditionnellement, on reconnaît qu'il manifeste l'action de l'Esprit-Saint animant et structurant l'Eglise¹⁹.

Ce qui est dit aux confirmands, dans ce sacrement, doit être vécu de manière permanente, dans et par les communautés chrétiennes, si on veut que le sens de la confirmation puisse apparaître. Il s'agit d'une Eglise qui se reconnaît peuple structuré par les ministères et les charismes, communauté attentive à mettre en valeur les services les plus variés, que l'Esprit ne cesse de susciter en elle.

Il s'agit d'une Eglise qui apprend à reconnaître les charismes par lesquels l'Esprit la renouvelle²⁰, et une Eglise qui, en vue de sa mission et de sa louange du Père tout-puissant et créateur, sait déchiffrer les signes de l'Esprit dans le monde. La réflexion sur la confirmation permet de redécouvrir cette Eglise spirituelle et le laïc spirituel qui en est le membre vivant.

Trois actions pastorales permettent de mieux percevoir et de mieux situer les implications de ces divers aspects, en partie liés à la confirmation elle-même ou à la possibilité offerte par la redécouverte de son sens.

Percevoir les signes de l'Esprit.

La communauté dans laquelle se célébrera une confirmation est incitée à discerner l'action et les signes de l'Esprit-Saint, autour d'elle et en elle. Généralement, cette invitation est adressée d'abord aux parents, amis, et catéchistes des confirmands ; à des adultes donc habituellement, même lorsque ce sont des enfants qui recevront la confirmation.

Parmi ces signes, souvent sont découverts et cités des gestes de solidarité ou de réconciliation. L'Esprit apparaît comme un Esprit de charité, qui permet de dépasser ce qui divise ou retient dans l'égoïsme, pour favoriser la constitution et la vie en communauté ; pour stimuler les chrétiens

19. Cf. C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, pp. 60-69.

20. Cf. H. BOURGEOIS, *op. cit.*, pp. 93-96.

à aller au-devant des autres. Les enfants qui se préparent à la confirmation s'exercent aussi, en groupe, à un tel « discernement » des actions de l'Esprit. Il ne s'agit pas d'une préparation de quelques jours seulement, mais d'un cheminement qui s'étale sur plusieurs mois, voire en certains endroits sur plusieurs années.

Cette longue préparation a évidemment une incidence sur la célébration elle-même. Après la lecture de la Parole de Dieu, qui rappelle l'envoi de l'Esprit par le Père et son action dans le monde et dans l'Eglise, des témoignages sont donnés par des responsables de la communauté, des parents ou des enfants, sur les « merveilles que l'Esprit de Jésus fait encore aujourd'hui parmi nous ».

La communauté célèbre l'action de l'Esprit, hier et aujourd'hui. Elle l'appelle à venir sur les confirmands, pour qu'en eux et par eux il continue à réaliser les merveilles de Dieu. L'expérience montre qu'une telle « préparation » et une telle célébration permettent de déceler ceux qui ne sont pas vraiment aptes à recevoir le sacrement. Il est alors possible d'en parler avec leur famille, et de favoriser ainsi un cheminement réel pour le plus grand nombre. Pour l'ensemble de la communauté, c'est une redécouverte de son caractère « spirituel » et de sa responsabilité apostolique.

Communauté et expérience authentique de l'Eglise.

Les responsables donnent une grande importance au type de communauté dans lequel seront préparées la réception et la célébration du sacrement. Les confirmands doivent pouvoir faire une expérience authentique du christianisme dans une communauté pleinement engagée dans la mission et les responsabilités de l'Eglise, non seulement au moment de la célébration, mais tout au cours de la préparation et dans la suite.

Cela oblige bien souvent à surmonter l'inertie des habitudes et à faire preuve d'invention. Des réalisations pastorales se multiplient en ce sens : constitution d'équipes de jeunes marqués par l'A.C.E.²¹, de catéchistes, de parents. Il arrive aussi que l'on prenne pour base de la communauté un groupe scolaire. L'instauration de cette pratique oblige

21. On trouvera des « expériences » de pastorale de la confirmation des enfants dans : C.N.E.R./G.N.P.L., *op. cit.*, pp. 79 et suiv.

à rompre avec la coutume de la confirmation donnée à tous les enfants d'une même année de catéchisme. Cela pose bien des problèmes, et les résultats sont divers. On doit noter, cependant, la multiplication d'expériences de ce genre et l'intérêt qu'y prennent ceux qui les ont entreprises. Cet usage fait retrouver la perspective d'une Eglise qui se construit et établit des relations de jeunes à adultes.

Le ministre de la confirmation : signe de l'unité dans l'Esprit.

Le rôle du ministre de la confirmation — l'évêque ou son délégué — est mieux mis en valeur. Il importe de faire saisir les raisons pour lesquelles ce sacrement est réservé à l'évêque. Il ne s'agit pas de questions honorifiques mais ecclésiales : l'évêque est le signe de l'unité que réalise l'Esprit entre des communautés diverses, des « spiritualités » variées. Cet attribut sera rappelé aux confirmés au cours de la prière eucharistique : « Accorde à ceux qui vont partager ce pain d'être rassemblés par l'Esprit-Saint en un seul corps pour qu'ils soient eux-mêmes dans le Christ... »

La venue de l'évêque rend aussi plus manifeste une des fonctions du sacerdoce hiérarchique : constituer les croyants en communautés d'Eglise, donner mission dans l'Esprit.

Pour percevoir et réaliser cette mise en valeur, deux lignes de conduite sont habituellement suivies :

- la première : associer, d'une manière ou d'une autre, l'évêque ou son délégué au temps de la préparation ; non seulement pour qu'il n'apparaisse pas comme un inconnu venant accomplir un rite, mais pour qu'il soit attentif au chemin spirituel et à ce discernement de l'Esprit et de ses appels vécus par la communauté. Pour cela, ou bien le célébrant vient participer à un moment de la préparation, ou bien les confirmands, leur famille et les catéchistes lui écrivent pour lui décrire le cheminement parcouru et les options de la communauté en vue de la mission.
- la deuxième : au cours de la célébration, réaliser un dialogue entre l'évêque et les membres de l'assemblée. Le déroulement de l'homélie peut aussi souligner la convergence existant entre les orientations de l'Eglise diocésaine et celles de la communauté locale.

De cette manière, l'évêque après avoir écouté, reçu, se manifeste pleinement dans son rôle : « rassembler » le Corps du Christ et « authentifier » la mission des communautés.

La concélébration, regroupant prêtres et évêque dans une seule action liturgique, manifeste heureusement et « visuellement », et l'unité du sacerdoce, et les relations existant entre l'Eglise locale et l'Eglise universelle.

3. Un sacrement qui est proposé par l'Eglise.

Par rapport à d'autres sacrements — on l'a déjà noté — la confirmation n'est l'objet d'aucune pression sociale extérieure au groupe chrétien. Les conditions dans lesquelles elle est proposée risquent, cependant, de créer artificiellement une contrainte. Si tous les enfants de tel groupe de catéchisme ou de telle tranche d'âge sont confirmés, une famille voit difficilement les raisons justifiant l'exclusion de son enfant.

En brisant cet automatisme, l'Eglise peut de nouveau montrer qu'elle propose, de la part de Dieu, la vie sacramentelle à des « convertis » ; qu'elle n'a pas à se faire imposer la « distribution des sacrements » pour des raisons d'habitudes sociales.

La première communion — autrefois dite « privée » — montre qu'il est possible de rencontrer, dans une même année de catéchisme ou dans un groupe d'âge identique, des enfants qui sont eucharistiés et d'autres qui ne le sont pas, parce qu'ils ne sont pas au même point d'évolution. Pourquoi n'en serait-il pas ainsi pour la confirmation ? C'est un volontariat, très attentif au cheminement de chaque enfant et de chaque famille, qui s'institue progressivement dans plusieurs paroisses. La confirmation est proposée, non pas à une « année » de catéchisme, mais à des enfants d'années différentes et au cours d'une longue préparation, analogue à celle que nous avons décrite plus haut. Un échange entre enfants, parents et catéchistes permet de préciser ceux qui souhaitent recevoir le sacrement.

L'expérience montre l'importance que les enfants d'aujourd'hui attachent, très jeunes, à avoir « accepté » eux-

mêmes avec l'accord de leurs parents, ou à avoir eux-mêmes « préféré attendre ». On aurait tort, surtout dans le climat socio-culturel actuel, de réserver uniquement aux adultes la décision concernant la confirmation des enfants.

La pratique a fait apparaître, cependant, qu'en ce domaine il y a toujours une tension entre l'aspect communautaire et l'aspect personnel de la décision. Les membres d'une communauté ecclésiale dynamique auront toujours tendance à vouloir célébrer « ensemble », par sens profond de la solidarité communautaire²².

Souvent, les familles n'opteront pas non plus pour la décision que les pasteurs auraient prise, soit qu'elles reculent une confirmation que les responsables auraient jugée possible plus tôt, soit qu'elles désirent l'avancer.

Dans la situation actuelle, il semble important de respecter leur décision. La pratique ecclésiale est encore trop peu clarifiée; elle est très marquée par la formation même des baptisés adultes, qui oriente la communauté vers un certain type de réactions. Il n'est pas possible d'envisager des changements brutaux. Au lieu d'apparaître comme des essais voulant favoriser un cheminement personnel, ils seraient reçus comme une décision autoritaire manquant de charité ou peut-être même de discernement.

Dès maintenant, cependant, un phénomène nouveau se fait jour dans certains groupes : l'Eglise peut proposer, au moment qu'elle juge le plus opportun, à ceux qu'elle en croit capable, le sacrement de la confirmation, tout en respectant leur décision personnelle.

Y aura-t-il plus ou moins de confirmés ? A quel âge baptisera-t-on ? Au moment où la pastorale de toute l'initiation chrétienne se cherche, dans un contexte nouveau, il est vain de vouloir jouer au prophète.

On peut simplement dire que, dans cet effort d'approfondissement, la confirmation qui, aux yeux des pasteurs, avait beaucoup perdu de son sens, connaît actuellement un regain d'actualité et un renouveau. Elle retrouve progressivement sa pleine signification ecclésiale. Nous ne sommes pas à la conclusion d'une recherche, mais à son début.

Bernard VIOLLE.

22. Cf. C.N.E.R./C.N.P.L., *op. cit.*, pp. 92-94, relatant l'expérience de Saint-Brieuc.

LE NOUVEAU RITUEL DE CONSÉCRATION DES VIERGES SA PLACE DANS L'HISTOIRE

Innovations et éléments permanents

LE 31 mai 1970, la Congrégation pour le culte divin a promulgué, par mandat spécial du pape Paul VI, le nouveau rituel de la consécration des vierges ; l'entrée en vigueur en a été fixée au 6 janvier 1971. La cérémonie, telle qu'elle est prévue dans le nouvel ordo, est bien agencée.

Liée à la messe, la consécration a lieu après l'évangile. Elle débute par un appel adressé aux candidates par le ministre de la consécration, qui est l'évêque ; celui-ci invite les candidates, qui se trouvent dans la nef, à s'avancer et à prendre place au chœur. Ensuite, dans une homélie, l'évêque parle à la fois à l'assistance et aux futures consacrées ; il leur expose le sens de la virginité vouée à Dieu et en montre l'importance pour la sanctification personnelle des intéressées en même temps que pour le bien de l'Eglise tout entière. Après l'homélie, un dialogue s'engage entre le consécrateur et les vierges : le sujet porte sur la volonté de persévérer, de la part des candidates, dans la décision prise concernant la virginité et leur intention de se mettre au service de Dieu et de l'Eglise ; et, bien entendu, les candidates sont interrogées sur leur désir de recevoir la consécration. Suit la prière litanique, qui fait office de prière universelle : toute l'assistance demande à Dieu, par l'intercession de la Vierge Marie et des saints, les grâces divines pour tous les chrétiens, les bienfaits de la paix pour l'humanité entière et, tout spécialement, le soutien céleste pour les vierges qui vont recevoir la consécration.

Quand les litanies sont achevées, les candidates émettent, suivant le cas, le vœu de chasteté ou la profession religieuse. Puis l'évêque dit la longue prière de consécration, qui est l'élément essentiel du rite. La cérémonie s'achève par la remise des insignes, symboles de la consécration : le voile, l'anneau et, éventuellement, le livre de la prière de l'Eglise.

Tel est le dessin général de l'actuel rituel. Un examen attentif nous permettra tout d'abord d'indiquer ses caractéristiques ou, plus exactement, les innovations qu'il contient par rapport au précédent rituel et ensuite de signaler, pour une meilleure compréhension, l'origine des différents éléments de la cérémonie.

I. LES INNOVATIONS DU RITUEL

Si on fait abstraction des modifications de détail, les innovations essentielles concernent le titre du rituel, les sujets de la consécration et l'agencement général de la cérémonie, qui a été bien simplifié.

A. LA DÉTERMINATION DU TITRE

D'après le nouveau rituel, la cérémonie est dénommée : « Consécration des vierges ». En effet, dans le nouveau Pontifical romain, le rite porte désormais le titre : *Ordo consecrationis virginum*. Sans doute, ce détail paraît insignifiant en soi, et pourtant il mérite attention, car il s'agit de bien plus que d'une simple question de vocabulaire. En adoptant cette dénomination, les membres de la commission chargée de reviser le Pontifical ont fait un choix et pris une option, dont on ne saisit l'importance qu'en rappelant la situation antérieure.

Bref historique des appellations.

Jusqu'à la promulgation du nouveau rituel, la cérémonie portait dans le Pontifical romain le double titre : « Bénédiction et consécration des vierges » (*De benedictione et consecratione virginum*). Ce titre avait un caractère insolite ou du moins l'emploi des deux termes de bénédiction et de consécration paraissait curieux. Mais il est facile de trouver l'origine de la double dénomination ; elle remonte au 13^e siècle¹.

Pendant longtemps, la terminologie était flottante : la cérémonie était dénommée indifféremment consécration (*consecratio*), bénédiction (*benedictio*) ou « vélation » (*velatio*), en raison de la remise du voile, qui constituait à l'origine l'élément essentiel du rite. Nous rencontrons les trois termes *consecratio*, *benedictio* ou *velatio* dès le 4^e siècle pour désigner la cérémonie, et ils restent tous les trois en usage jusqu'après le 10^e siècle. Au 12^e siècle, on trouve aussi le terme de *ordinatio* ; mais cette expression a été utilisée de façon passagère seulement, si bien qu'elle ne mérite pas de retenir l'attention. Les liturgistes romains du 12^e siècle s'en tiendront pour désigner notre rituel soit au terme de *benedictio*, soit au terme de *consecratio* ; ils abandonneront le troisième terme, celui de *velatio*. L'abandon de cette dernière dénomination vient sans doute du fait qu'à la remise du voile, qui avait été primitivement l'unique rite, se sont ajoutés, au 10^e siècle, d'autres éléments : l'anneau et la couronne. Dès lors, le terme de *velatio* ne traduisait plus de façon adéquate la cérémonie telle qu'elle se pratiquait à partir de cette époque. En revanche, les deux autres dénominations, *consecratio* et *benedictio*, continuent à être utilisées, comme par le passé, de façon équivalente. On trouve dans les recueils liturgiques du 12^e et du 13^e siècle, indifféremment, le terme de *consecratio* et celui de *benedictio*. Il ne semble pas que les auteurs de ces textes se laissent guider par un choix raisonné, quand ils utilisent le terme *consecratio* au lieu de *benedictio* ou vice versa. Le choix ne paraît nullement motivé. Ainsi, pendant deux siècles, les liturgistes romains

1. Pour une étude détaillée de la question, avec toutes les références, voir : R. METZ, « *Benedictio sive consecratio virginum ?* », dans *Ephemerides liturgicae*, 80, 1966, pp. 265-293.

hésitent entre les deux dénominations : *consecratio* et *benedictio*, et ils emploient de façon arbitraire l'une ou l'autre.

Cette situation fournit la clé du double titre qui figurait dans l'*ordo* qui était en usage jusqu'à la promulgation du nouveau texte en 1970 : *De benedictione et consecratione virginum*. La paternité en revient à Guillaume Durand. Entre les années 1292 et 1295, Guillaume Durand, qui était à ce moment évêque de la petite ville de Mende, élaborà à l'usage de son diocèse un pontifical, qui connaîtra un succès exceptionnel. Pour son pontifical, l'évêque de Mende réunit les éléments les plus nombreux qu'il lui fut possible de découvrir chez ses prédécesseurs. Pour certaines parties des cérémonies liturgiques, il se trouvait en présence de deux traditions différentes. Plutôt que de choisir, il résolut de les maintenir toutes les deux. Ce fut, entre autres, le cas pour le titre du cérémonial de la consécration des vierges : dans la compilation des rituels, ses prédécesseurs avaient adopté les uns le terme de *consecratio*, les autres celui de *benedictio*. Selon sa manière de procéder, Guillaume Durand n'opéra pas un choix entre les dénominations que lui offraient les anciens rituels. Il retint les deux termes, sans même laisser à l'usager l'alternative entre l'une et l'autre dénomination ; il relia les termes, non pas par la particule « ou » (*sive*), mais par la particule « et » (*et*), si bien que, dans son Pontifical, la cérémonie était intitulée : *De benedictione et consecratione virginum*.

Le Pontifical de Guillaume Durand était plus parfait que toutes les recensions précédentes. Aussi la plupart des évêques finirent-ils par l'adopter, et quand à la fin du 15^e siècle Agostino Patrizzi Piccolomini fut chargé par le pape Innocent VIII de faire une édition officielle du Pontifical, il prit pour modèle le texte de Guillaume Durand. Ainsi, le Pontifical de l'évêque de Mende devint le livre officiel de l'Eglise. L'édition de Piccolomini fut imprimée à Rome en 1485. A part quelques modifications, le cérémonial de la consécration des vierges, qui figure dans le Pontifical officiel, reproduit le texte de l'évêque de Mende. Le titre notamment n'a pas subi de modification. Il est conforme au modèle ; il reprend la double formule employée par Guillaume Durand : *De benedictione et consecratione virginum*. Toutes les éditions postérieures du Pontifical romain, y compris l'édition de Léon XIII, promulguée en 1888, qui était restée en vigueur

jusqu'à la réforme actuelle, reproduisent le double titre que portait notre rituel dans le Pontifical de l'évêque de Mende.

A notre avis, la solution adoptée par Guillaume Durand avait été parfaitement raisonnable pour l'époque. Aucune des deux dénominations n'avait d'arguments péremptoires en sa faveur. En maintenant et en juxtaposant les deux dénominations, Guillaume Durand n'avait pas compromis l'avenir ; il avait laissé la porte ouverte pour une solution plus rationnelle que d'autres, mieux informés, pourraient trouver un jour. Bref, le titre du rituel, avec la double dénomination, n'aurait dû être qu'un titre provisoire, en attendant le choix définitif, pour lequel l'évêque de Mende ne disposait pas d'éléments suffisants. Jusqu'en 1970, ce choix n'avait été fait dans aucun texte officiel : le titre « provisoire » avait été maintenu pendant plus de six siècles et demi.

Cet « immobilisme » s'expliquait ; il ne concernait pas seulement le titre, mais tous les éléments de la cérémonie, qui n'avaient pas subi de modifications substantielles depuis la fin du 13^e siècle. Nous n'en sommes nullement surpris. Personne n'éprouve le besoin de modifier un cérémonial tombé en désuétude ; c'était le cas pour le cérémonial de la consécration des vierges à partir du 15^e siècle.

Redevenue une institution « vivante », surtout depuis la constitution *Sponsa Christi* de Pie XII (21.11.1950), la consécration commença, de nouveau, à intéresser les liturgistes et tous ceux qui avaient la charge spirituelle des religieuses dans les couvents ; sans parler, évidemment, des religieuses elles-mêmes, premières intéressées. Aussi était-il certain que, dans la nouvelle édition du Pontifical romain, on ne se contenterait pas de reprendre le texte de l'ancien *ordo*. En particulier, une modification s'imposait pour le titre de l'ancien rituel, dont on connaît le caractère insolite. La modification paraissait se ramener pratiquement à un choix entre les deux vocables de bénédiction et de consécration, et non à une modification, car il ne paraissait guère indiqué de recourir à une troisième dénomination, qui eût permis d'éviter le choix. On aurait pu imaginer, à la rigueur, le terme de sanctification, mais ce terme semblait trop vague pour être retenu. Il ne restait donc que les deux vocables de bénédiction et de consécration, entre lesquels il fallait opérer un choix.

Les raisons et la portée du choix.

La tentation avait été grande d'écarter le terme de *consecratio* pour ne retenir que celui de *benedictio* ; des « puristes » s'étaient nettement prononcés pour le terme *benedictio*² ; ils n'étaient pas en peine d'arguments. En effet, à l'heure actuelle, les termes *consecratio* et *benedictio* ont une signification précise dans le langage technique des liturgistes et des canonistes ; ils ne sont pas synonymes, mais ils répondent à des concepts nettement définis, si bien qu'on ne peut pas, comme autrefois, les utiliser de façon indistincte.

La *consecratio* est un rite sacré qui prévoit l'usage de saintes huiles sous la forme d'onctions (ainsi en est-il pour la consécration des calices, des patènes, des pierres d'autel), tandis que la *benedictio* comporte uniquement des formules de prières. A s'en tenir à ces dispositions, aucun doute n'était possible : le rite sanctificateur des vierges faisait partie de la catégorie des bénédictions, puisqu'il ne comporte pas d'onction d'huile sainte. A prendre ces textes au pied de la lettre, la difficulté était résolue ; on n'avait pas le choix. Il fallait absolument se prononcer pour le terme de *benedictio* ; en maintenant au rite la dénomination de *consecratio*, on risquait d'entretenir des confusions. Par conséquent, lors de la révision du rituel, il fallait éliminer le terme de *consecratio* ; au lieu du double titre : *De benedictione et consecratione virginum*, qu'on trouvait depuis le 13^e siècle, le cérémonial devait porter la simple mention : *De benedictione virginum*.

En adoptant cette solution, on sauvegardait l'harmonie du vocabulaire liturgique et canonique. Mais en éliminant le terme de *consecratio* pour ne retenir que celui de *benedictio*, on risquait de compromettre, de façon sérieuse, le prestige dont ce rite sanctificateur avait joui autrefois et qu'il a retrouvé à l'heure actuelle. Effectivement, il s'agit bien d'autre chose que d'une simple bénédiction ; par ce rite, une personne devient, pour ainsi dire, « la chose de Dieu » ; elle devient *sacrata*, pour employer une expres-

2. Voir « Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte », 72, *Kanonistische Abteilung*, 41, 1955, pp. 444-445.

sion familière à saint Ambroise. Nous sommes en présence d'un acte solennel qui dépasse le cadre de la simple *benedictio*.

C'est pourquoi nous approuvons pleinement les membres de la Commission chargée de la révision du texte ; ils ont estimé qu'on n'avait pas le droit de sacrifier le prestige d'une institution à une technique canonique ou liturgique. C'eût été, effectivement, mal comprendre le droit canonique et la liturgie. Les valeurs spirituelles qui étaient en jeu revêtaient, en l'occurrence, une importance trop grande pour qu'on ait pu seulement risquer de les dévaluer. On nous objectera, peut-être, d'attacher trop de valeur à une question de mot. Qu'est-ce que cela pouvait bien faire qu'on dénommât cette cérémonie bénédiction ou consécration ? Le changement de titre n'eût en rien modifié la nature du rite. En théorie, c'est juste, mais du point de vue pastoral ce ne l'était pas ; par suite d'une vénérable tradition, le concept de *consecratio* était chargé d'un sens profond, que n'aurait pas eu le terme de *benedictio* dans l'esprit de nos contemporains. Les prêtres chargés de la direction spirituelle des religieuses dans les maisons où l'on confère la consécration en avaient parfaitement conscience ; et les moniales eussent été déçues de la dépréciation qu'on aurait semblé jeter sur l'acte par lequel l'Eglise les mettait à part pour Dieu, en raison d'un don plus intégral de toute leur personne au Seigneur.

Pour ces raisons, nous estimons très heureux le nouveau titre donné au rituel. L'ambiguïté, qui subsistait depuis des siècles, est désormais levée. On a fait un choix, qui impliquait une option : le terme de *consecratio* a été préféré à l'expression, plus correcte du point de vue technique, de *benedictio*. Il valait beaucoup mieux accepter un manque de logique dans le vocabulaire technique que de risquer une dépréciation de la cérémonie.

B. LES SUJETS DE CETTE CONSÉCRATION

La seconde innovation introduite par le nouvel *ordo* concerne les sujets de la consécration ; elle nous paraît bien plus importante que celle évoquée plus haut à propos du titre de la cérémonie.

Moniales et femmes vivant dans le monde.

Les dispositions générales qui figurent en tête du rituel prévoient que la consécration peut être conférée à deux catégories de femmes : aux moniales et aux femmes vivant dans le monde. Le texte est formel à ce sujet, nous en donnons la traduction littérale : « A la consécration virginale peuvent être admises soit des moniales soit des femmes menant la vie séculière » (*Ad consecrationem virginalem admitti possunt sive moniales sive mulieres vitam saecularem agentes*). Il s'agit d'une disposition qui mérite attention, car depuis 1927 la Congrégation des religieux avait pratiquement interdit aux évêques de conférer la consécration à des personnes vivant dans le monde, et en 1950 la mesure avait été renforcée, indirectement, par la constitution *Sponsa Christi* de Pie XII. Cependant les dispositions du rituel de 1970, qui ouvrent largement l'accès à la consécration, ne sont nouvelles que par rapport aux mesures restrictives prises en 1927 ; elles ne constituent pas une innovation proprement dite, car en fait elles ne font revivre qu'une ancienne et vénérable pratique.

Evolution de cette pratique dans l'histoire.

Effectivement, depuis le 4^e siècle, on rencontrait dans l'Eglise de Rome et ailleurs deux catégories de vierges vouées à Dieu : celles qui vivaient dans le monde et celles qui avaient accepté la vie commune dans un monastère. Mais les unes et les autres pouvaient être consacrées par l'évêque avec la tradition du voile ; ce n'était pas un privilège réservé aux vierges des monastères. Rien, en effet, ne permet d'affirmer que la sœur de saint Ambroise, Marcelline, qui fut consacrée par le pape Libère au milieu du 4^e siècle, menait la vie commune. Tout porte à croire, au contraire, qu'elle continuait à vivre au milieu des fidèles ; car, à Milan, où elle retourna, il ne semble pas que la vie de communauté fût déjà pratiquée. Mais, même à l'époque où la vie commune devint pour ainsi dire la règle, au 6^e siècle par exemple, on continua à consacrer des vier-

ges vivant dans le monde. Nous avons l'exemple des trois tantes du pape Grégoire le Grand (590-604), qui vivaient dans leur maison, bien qu'elles eussent reçu toutes les trois la consécration.

En Gaule, on rencontre également des vierges consacrées qui vivent isolées et ne mènent pas la vie commune. L'institution des vierges consacrées vivant dans le monde se perpétua durant tout le haut Moyen Age ; le déclin n'en commença qu'à partir du 9^e siècle³.

Au début du 20^e siècle, quelques rares prélats avaient essayé de remettre en honneur l'ancienne pratique, qui consistait à conférer la consécration à des personnes qui avaient fait vœu de chasteté perpétuelle, mais qui continuaient à vaquer à leurs obligations dans le monde. A notre connaissance, des consécration de personnes isolées, n'appartenant à aucun institut religieux, ont été faites par le cardinal de Cabrières, évêque de Montpellier, le cardinal Mercier, évêque de Malines, Mgr Mermillod, évêque de Genève. Il y en eut certainement d'autres. Mais il ne s'agissait, en tout cela, que d'initiatives privées. Ces prélats s'étaient permis de procéder à la consécration de femmes vivant dans le monde, car aucune loi générale n'avait interdit l'antique usage ; théoriquement, rien ne s'opposait donc à ce que l'on revînt à l'antique pratique.

Pour consacrer les femmes vivant dans le monde, les évêques mentionnés ci-dessus utilisaient le rituel officiel du Pontifical romain. Le même rituel servait pour la consécration des religieuses dans les rares communautés où elle était en usage et pour les personnes vivant dans le monde : il n'y avait pas deux formules de consécration, mais une seule. Il en avait été de même aux origines. Dès le 4^e siècle nous avons constaté l'existence, à Rome et ailleurs, de ces deux sortes de vierges consacrées ; mais il n'avait jamais été question d'un cérémonial spécial de consécration pour l'une et l'autre catégorie. Il se peut qu'on ait fait une différence ; mais rien ne permet de l'affirmer de manière certaine. En tout cas, nous ne pourrions pas dire qu'on utilisait telle prière pour la consécration des vierges vivant dans le monde, et que telle autre servait à la consécration des vierges des monastères. C'est seule-

3. Cf. I. FEUSI, *Das Institut der gottgeweihten Jungfrauen. Sein Fortleben im Mittelalter*, thèse de lettres, Fribourg en Suisse, 1917, in-8, xvi-236 p. On trouvera aussi quelques indications dans la *Constitution Sponsa Christi*, du 21 novembre 1950, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 43, 1951, p. 6, surtout note 18.

ment au milieu du 10^e siècle que nous trouvons un pontifical dans lequel une distinction est faite, pour la cérémonie de la consécration, entre les vierges qui continuaient à vivre dans le monde et celles qui menaient la vie de communauté en observant les lois de la clôture. Il s'agit du pontifical qui a été élaboré vers 950 à Mayence par un auteur dont nous ignorons l'identité, mais qui était probablement un moine de l'abbaye de Saint-Alban. Ce pontifical, qui a été dénommé Pontifical romano-germanique, contient effectivement deux rituels distincts, bien définis : l'un destiné à la consécration des religieuses des monastères, l'autre destiné à la consécration de personnes vivant dans le monde⁴. Il est vrai, à cette époque, la plupart des personnes consacrées à Dieu menaient la vie de communauté ; néanmoins, dans les pays germano-francs il subsistait un certain nombre de femmes vouées à Dieu, auxquelles l'Eglise accordait la consécration tout en les autorisant à vivre, isolées, dans leur famille. Cependant, leur nombre avait commencé à décroître à partir du 9^e siècle ; elles n'avaient plus la faveur de l'Eglise. Mais l'institution persista, de fait, encore un certain temps. Cela explique l'intérêt que porta à cette catégorie de personnes l'auteur du Pontifical romano-germanique, en élaborant pour elles un rituel particulier, différent du rituel servant à consacrer les personnes cloîtrées. Le Pontifical romano-germanique jouit d'une fortune exceptionnelle ; dès la fin du 10^e siècle, on en trouve un exemplaire à Rome, et au cours de la première moitié du 11^e siècle le Pontifical rhénan tend à devenir, dans la cité apostolique, le livre officiel de la liturgie. Notre double rituel de consécration était donc connu à Rome à cette époque. Cependant, à partir de la seconde moitié du 11^e siècle un vent de réforme souffla sur l'Eglise romaine et une liturgie autonome y prit naissance à nouveau. C'est ainsi qu'à la faveur de cette réforme furent élaborés à Rome, à la fin du 11^e et au 12^e siècle, des essais de pontifical, nettement dégagés de la famille des pontificaux romano-germaniques et témoins authentiques des usages romains. Dans ces nouveaux pontificaux, élaborés à Rome au 12^e siècle, nous trouvons le rituel de la consécration des vierges. Mais le rituel qui figure dans les pontificaux romains à partir du 12^e siè-

4. On en trouvera le texte dans l'édition critique du Pontifical romano-germanique réalisée par C. VOGEL-R. ELZE, *Le Pontifical romano-germanique du 10^e siècle. Le texte*. Città del Vaticano (coll. « Studi e Testi », 226 et 227), 1963, 2 vol. in-8.

cle a ceci de particulier qu'on ne fait plus de distinction entre la consécration des vierges cloîtrées et la consécration des vierges vivant dans le monde ; il n'existe plus deux rituels de consécration, comme on les trouvait dans le Pontifical rhénan, mais un seul.

On supprima le rituel particulier aux vierges vivant dans le monde parce qu'il n'avait plus de raison d'être ; les vierges consacrées menaient, presque toutes, la vie de communauté. Après le 10^e siècle, on ne rencontre plus guère de vierges consacrées qui vivent, seules, dans le monde ; il n'est plus question que de cas isolés, extrêmement rares. Point n'était nécessaire, dès lors, de produire un cérémonial spécial. Au besoin, on pouvait recourir au rituel destiné aux vierges cloîtrées. C'est ce que feront au début du 20^e siècle les évêques qui, à titre individuel, reprendront l'ancienne pratique et consacreront des personnes vivant dans le monde.

D'autres évêques voulurent suivre l'exemple des prélats que nous avons cités et consacrer des personnes n'appartenant pas à un institut religieux. Ils eurent quelque scrupule à agir de leur propre initiative et sollicitèrent de la Congrégation des religieux l'autorisation de reprendre la pratique, si longtemps en usage dans l'Eglise, de conférer la consécration à des personnes qui feraient vœu de chasteté perpétuelle, tout en continuant de rester dans le monde. Le 25 mars 1927, la Congrégation des religieux fit savoir que le Saint-Siège n'était pas disposé à autoriser la consécration de personnes vivant dans le monde⁵. Et le 21 novembre 1950, Pie XII décréta que le rite de la consécration serait désormais un droit exclusif des moniales proprement dites⁶. C'était par le fait même fermer l'accès de la consécration aux personnes vivant dans le monde.

Restauration de deux rituels.

Voici que le 31 mai 1970 — 43 ans après la réponse négative de la Congrégation des religieux et 20 ans après la

5. Texte de la réponse dans *Acta Apostolicae Sedis*, 19, 1927, pp. 138-139.

6. Constitution *Sponsa Christi. Statuta generalia*, art. III, § 3, dans *Acta Apostolicae Sedis*, 43, 1951, p. 16.

décision restrictive de Pie XII — Rome admet, de nouveau, à la consécration les femmes vivant dans le monde⁷. Après une brève interruption de quelques décennies, l'antique tradition revit. Bien plus, on suit l'exemple de l'auteur du Pontifical romano-germanique : comme ce dernier l'avait fait au milieu du 10^e siècle, le nouveau Pontifical prévoit deux rituels, l'un destiné à la consécration des vierges vivant dans le monde, l'autre destiné aux moniales⁸. Certes, les deux cérémonies ne diffèrent que très peu ; les modifications sont à peine perceptibles et ne concernent pratiquement, pour les moniales, que l'éventuelle insertion de la profession religieuse dans la cérémonie. Mais le principe même d'un double rituel mérite d'être signalé ; il rappelle l'effort tenté vers 950 par l'auteur du Pontifical romano-germanique, mais qui n'eut, en raison des circonstances, qu'un succès passager. Le regain d'intérêt accordé, à l'heure actuelle, à la consécration de personnes vivant dans le monde explique la présence d'un double rituel dans le nouveau Pontifical romain. Le simple fait d'avoir prévu explicitement une formule de consécration pour ces personnes montre que l'on pense sérieusement au problème de la vie consacrée hors des instituts religieux. L'évolution qui se dessine présentement dans la vie de l'Eglise et, en particulier, dans celle des instituts religieux, justifie cette orientation. Alors qu'au 12^e siècle les liturgistes romains avaient abandonné, en raison de son inutilité, le rituel élaboré par le moine de Mayence pour cette catégorie de personnes, les circonstances actuelles ont de nouveau incité les liturgistes romains à prévoir un tel rituel. Tout en se réjouissant de ce double rituel qui con-

7. Les nouvelles dispositions ne vont pas sans soulever quelques difficultés, non en ce qui concerne les personnes vivant dans le monde, mais les moniales ; car, parmi les religieuses admises à la consécration, seules les moniales (*moniales*) sont mentionnées. Si on appliquait au terme *moniales* la définition donnée par la constitution *Sponsa Christi* (*Acta Apostolicae Sedis*, 43, 1951, p. 16), on écarterait de la consécration toutes les religieuses des congrégations à vœux simples ; même après la profession perpétuelle, ces religieuses ne seraient pas habilitées à recevoir la consécration. Une telle interprétation conduirait à une situation paradoxale : une personne vivant dans le monde pourrait être admise à la consécration, alors qu'une religieuse par le fait de ne pas appartenir à un institut à vœux solennels en serait écartée ! C'est pourquoi il paraîtrait utile de préciser, si on ne l'a pas fait, ce qu'on entend exactement par l'expression *moniales*.

8. Dans les Préliminaires (*Praenotanda*) du rituel (V. *De ritus forma*), il est bien précisé : « Pour la consécration des personnes qui vivent dans le monde on se conformera au rite, qui est décrit au chapitre I^{er}. Pour la consécration des moniales on suivra le rite proposé au chapitre II, dans lequel la profession religieuse et la consécration virginale sont unies de façon adéquate. »

crétise pour ainsi dire l'intérêt porté à l'une et l'autre catégorie de femmes vouées à Dieu, on se plaît à constater que la différence entre les deux formules se réduit à des détails tout à fait accessoires, insignifiants quant à l'essentiel. Cette façon de faire nous ramène à la tradition authentique de l'institution. Aux origines, la même formule servait à la consécration des deux catégories de personnes ; on ne faisait pas de différence ou du moins la différence était si minime que nous n'en trouvons pas trace dans les documents de l'époque. Il en est de même dans le nouveau Pontifical romain : la différence est pratiquement imperceptible. On ne peut que s'en réjouir : il peut y avoir effectivement des différences dans le mode de vie, mais il n'y a qu'une façon de se consacrer totalement à Dieu.

C. L'AGENCEMENT DE LA CÉLÉBRATION

Comparaison de l'ancien et du nouvel *ordo*.

La troisième caractéristique ou innovation, que nous relèverons dans l'*ordo* de la consécration, a trait à l'agencement général de la cérémonie. Comparé au précédent rituel, le nouveau texte laisse apparaître un rite simplifié et dépouillé ; de la longue cérémonie que constituait l'ancienne consécration on n'a retenu que les éléments essentiels. Pour se rendre compte de l'effort de simplification et de dépouillement qui a été réalisé, il est indispensable de rappeler brièvement le déroulement de l'ancienne cérémonie.

L'*ordo* de la consécration des vierges, inséré dans le Pontifical romain jusqu'à la promulgation du texte actuel, constituait une cérémonie de grand style. Nous en indiquerons les éléments successifs en les numérotant ; cela permettra de relever plus facilement les suppressions qui ont été opérées afin de réaliser un rite plus sobre.

L'ancien rite comprenait les éléments suivants :

1. Entrée solennelle des candidates sur l'invitation du prêtre assistant.

2. Demande de la consécration adressée à l'évêque, au nom de l'Eglise, par le prêtre assistant.
3. Triple appel adressé aux candidates par l'évêque.
4. Allocution de l'évêque.
5. Dialogue entre l'évêque et les candidates.
6. Prière litanique.
7. *Veni Creator*.
8. Retour des candidates à la salle qui leur est réservée, où elles revêtiront les habits que l'évêque va bénir.
9. Bénédiction des vêtements et des insignes : voile, anneau et couronne.
10. Retour des candidates au chœur, revêtues des habits bénits.
11. Consécration solennelle des vierges.
12. Renouvellement du vœu de chasteté.
13. Remise du voile et des autres insignes : anneau et couronne.
14. Prières de bénédiction après la remise du voile et des insignes.
15. Bénédiction finale.
16. Proclamation des anathèmes.
17. A la fin de la messe : tradition du livre de la prière.

D'après le nouvel *ordo*, la cérémonie de la consécration est bien plus courte ; elle ne comprend que les éléments suivants :

1. Appel adressé aux candidates par l'évêque.
2. Allocution de l'évêque.
3. Dialogue entre l'évêque et les candidates.
4. Prière litanique.
5. Renouvellement du vœu de chasteté (ou profession religieuse).
6. Consécration solennelle des vierges.
7. Remise des insignes : voile, anneau et, éventuellement, livre de la prière de l'Eglise.

Simplicité et rites essentiels dans le nouvel *ordo*.

La comparaison numérique des deux tableaux fait apparaître une simplification importante de la cérémonie. Les éléments composant l'ancien rite ont été réduits de plus de

la moitié : de dix-sept dans l'ancien rituel, le nombre a été ramené à sept dans le rituel actuel. On a éliminé un certain nombre de rites particuliers qui avaient été ajoutés au cours des siècles à la cérémonie primitive pour lui donner un caractère plus spectaculaire ou plus parlant à l'imagination des intéressées et de l'assistance. Les parties suivantes ont été supprimées, que nous indiquons en nous référant au tableau donné ci-dessus : 1. entrée solennelle des candidates sur l'invitation du prêtre assistant ; 2. demande de la consécration adressée à l'évêque, au nom de l'Eglise, par le prêtre assistant ; 7. *Veni Creator* ; 8. et 10. déplacement des candidates, du chœur à la salle qui leur est réservée pour y revêtir les habits bénits par l'évêque, et retour au chœur avec les nouveaux habits ; 9. bénédiction des vêtements et des insignes ; 14. prières de bénédiction finale après la remise du voile et des insignes ; 15. bénédiction ; 16. proclamation des anathèmes. Et le 17, la tradition du livre de la prière de l'Eglise, ne constitue plus un rite particulier, accompli à la fin de la messe ; le livre est remis à la suite des autres insignes.

Mais il ne faudrait pas croire que la simplification, dont a bénéficié le nouveau rituel, a consisté uniquement à supprimer un certain nombre de rites particuliers, qui n'apportaient rien d'essentiel à la cérémonie. L'étude des parties conservées montre que la réforme a été plus profonde. On ne s'est pas contenté d'ajouter les uns à la suite des autres les sept rites particuliers qu'on a repris à l'ancien *ordo*. On a dépouillé au maximum ces différents éléments pour ne maintenir des précédents rites et des anciennes formules que les parties essentielles, strictement indispensables. C'est ainsi que dans l'ancien rituel l'évêque adressait aux candidates un triple appel au début de la cérémonie pour les inviter à s'avancer au chœur ; dans le nouveau rituel, l'évêque se contente d'un seul appel. La consécration elle-même comprenait une collecte suivie de la grande prière proprement dite de la consécration. L'actuel rituel a écarté la collecte et n'a retenu que la prière proprement dite de la consécration ; et il a rétabli cette prière dans sa forme la plus ancienne, en supprimant tous les éléments qui avaient été ajoutés dans la suite et qu'avait repris l'ancien rituel. C'est surtout la remise des insignes qui avait pris un caractère spectaculaire. Chaque objet était remis selon un rite spécial,

qui se déroulait selon le schéma suivant : la chorale commençait par le chant d'une antienne, puis l'évêque remettait l'insigne en l'accompagnant d'une formule appropriée ; ensuite la vierge chantait, elle aussi, une antienne et, pour terminer, l'évêque récitait une oraison. Ce rite était répété pour la remise du voile, pour la remise de l'anneau et pour la tradition de la couronne ; et pour chacun de ces insignes, le rituel prévoyait des antiennes, des formules et des oraisons spéciales. Le nouvel *ordo* a éliminé tout l'aspect spectaculaire de la remise des insignes. A cette fin, la tradition de la couronne a été supprimée, et on n'a maintenu que les deux insignes essentiels, le voile et l'anneau. Et la remise de ces deux insignes se fait de manière très simple : l'évêque prononce une seule formule pour la remise du voile et de l'anneau ; ensuite la chorale et l'assistance chantent une antienne et le psaume 44.

C'est donc une cérémonie très sobre et dépouillée que présente l'actuel *ordo* de la consécration des vierges. Tous les éléments secondaires et accessoires, de nature spectaculaire et imagée, que l'on trouvait dans l'ancien rituel ont disparu. Le rite a été réduit à l'essentiel.

II. ORIGINE

DES DIFFÉRENTS ÉLÉMENTS RITUELS

A. CADRE ET ÉVOLUTION HISTORIQUE

Les quelques éléments qui constituent l'actuel rituel de la consécration ne sont pas de facture récente ; ils ont leur histoire. On ne saurait en saisir la véritable portée sans les replacer dans leur contexte historique, c'est-à-dire dans le cadre de l'évolution qu'a suivie la consécration des vierges au cours des siècles.

Evolution générale de l'ordo de la consécration des vierges

Le cérémonial de la consécration des vierges est le résultat d'une longue évolution⁹. Les premiers témoignages précis d'une cérémonie de consécration remontent au 4^e siècle ; nous les rencontrons à Rome. A cette époque, les vierges étaient consacrées de manière très simple : une courte oraison, suivie d'une longue prière eucharistique, et la remise du voile constituaient toute la cérémonie. Cette manière de consacrer les vierges s'est perpétuée très longtemps à Rome ; certainement jusqu'au 9^e siècle.

Au 10^e siècle, la simplicité du rituel romain a fait place, dans les pays francs, à un rite bien plus développé. En effet, avec l'arrivée des livres romains en pays francs, le cérémonial très sobre employé à Rome entra en contact avec les usages particuliers à ces régions, lesquels étaient constitués de nombreuses pratiques locales. Vers 950, un liturgiste de Mayence a réuni les éléments divers et disparates qui circulaient dans les livres de l'époque et a compilé un rituel de la consécration qui a pris l'ampleur d'une grande cérémonie : la simplicité de l'ordo romain a fait place à un rite majestueux dans le rituel élaboré à Mayence, qui a été inséré dans le fameux pontifical, connu de nos jours, comme nous l'avons déjà dit, sous la dénomination de Pontifical romano-germanique. Dans le rituel mayençais, l'oraison, suivie de la prière eucharistique, et l'imposition du voile, qui formaient le cérémonial romain, sont désormais encadrés de nombreux rites, qui font de la consécration un véritable drame liturgique. Les nouveaux rites ajoutés vers 950 sont les suivants : la tradition de la vierge à l'évêque, faite par les parents et la jonction des mains, la bénédiction des vêtements et du voile, la vêtue, l'entrée solennelle de la vierge à l'église avec les nouveaux habits, le chant des litanies, la remise, en plus du voile, de deux nouveaux insignes, l'anneau et la couronne, à l'aide de formules appropriées.

9. L'évolution du cérémonial depuis les origines a été décrite dans les moindres détails, dans l'ouvrage : R. METZ, *La consécration des vierges dans l'Eglise romaine*, Paris, 1954, in-8, 501 p.

Le cérémonial franc, qui parviendra à Rome dès la fin du 10^e siècle, recevra quelques additions et subira quelques modifications au 12^e et au 13^e siècle en milieu romain. Sa forme définitive, il la recevra à la fin du 13^e siècle en France ; c'est l'évêque de Mende, Guillaume Durand, qui la lui donnera dans le pontifical qu'il élaborera entre les années 1292 et 1295. A l'aide des travaux de ses prédécesseurs et de l'expérience acquise au cours d'une longue carrière italienne, Guillaume Durand amplifia grandement l'*ordo* de la consécration qui figurait dans les pontificaux antérieurs. Sous sa plume, la consécration des vierges devint la cérémonie de grand style, que nous trouvons encore dans le Pontifical romain jusqu'à la promulgation du nouveau texte en 1970.

Guillaume Durand fait débiter la consécration par une véritable mise en scène : appel du prêtre assistant, procession, demande solennelle de la consécration, triple appel adressé par l'évêque aux vierges, renouvellement du vœu de chasteté. Il prévoit la bénédiction des insignes : anneau et couronne. Les formules qui servent à la tradition du voile et de l'anneau deviennent plus amples ; et la remise de l'anneau se fait de manière plus compliquée qu'autrefois. Le texte de l'évêque de Mende a connu un tel succès que, lorsqu'en 1485 il s'est agi de faire imprimer un exemplaire du Pontifical romain, on prit comme modèle l'exemplaire de Guillaume Durand. Ainsi l'*ordo* mis au point par l'évêque de Mende devint le cérémonial officiel utilisé dans la liturgie romaine pour la consécration des vierges jusqu'à nos jours. En effet, seuls quelques rares éléments nouveaux ont été ajoutés dans les premières éditions imprimées. C'est ainsi que le *Veni Creator* et la tradition du bréviaire ont été introduits dans l'édition de 1497, et le texte des fameux anathèmes dans celle de 1520. L'édition de 1595 a modifié quelques rubriques. Après 1595, l'*ordo* n'a plus subi de modification ; il restera officiellement inchangé jusqu'en 1970 !

Influence des rituels de mariage et d'ordination.

D'un rite très simple au 4^e siècle, la consécration des vierges est devenue au cours des siècles une cérémonie ample et compliquée. Mais le développement ne s'est pas

fait au hasard. Le rituel du mariage et, secondairement, le cérémonial des ordinations ont fourni aux liturgistes les sources d'inspiration. C'est dans ces deux rituels, surtout dans celui du mariage, que nous trouvons la clé de l'évolution de notre cérémonie.

Le symbole de l'Épouse du Christ (*Sponsa Christi*) a constitué de tout temps le thème majeur de la consécration des vierges. Pour traduire de façon concrète l'idée que la vierge est l'épouse du Christ, les liturgistes empruntèrent au mariage ses rites et les introduisirent dans l'*ordo* de la consécration des vierges. Or, à l'époque où nous rencontrons les premiers témoignages attestant l'existence d'un cérémonial pour la consécration des vierges, l'intervention de l'Église dans le mariage des chrétiens se ramenait à une prière de bénédiction et à l'imposition du voile. Ceci nous explique pourquoi à l'origine la cérémonie de la consécration ne comportait également que la tradition du voile accompagnée d'une prière de bénédiction ; on n'emprunta aux rites nuptiaux de l'époque que l'élément religieux.

Les liturgistes qui dans la suite élargirent le rituel de la consécration ne se départirent pas de cette idée ; le choix de la plupart des rites qui ont été successivement ajoutés à notre rituel a été dicté par le désir d'accentuer l'analogie de la consécration de la vierge et des épousailles humaines. Par le fait même, l'évolution des deux institutions liturgiques se poursuivit de façon parallèle. Le rituel de la consécration fut élargi au fur et à mesure que s'amplifia son modèle, le rituel du mariage.

D'une simple cérémonie de « vélation » (remise du voile, *velatio*), le mariage religieux devint assez tôt un rite compliqué comprenant la tradition de la fille (*traditio puellae*) suivie de la jonction des mains (*dextrarum iunctio*) des mariés, la remise de l'anneau et l'imposition de la couronne. Nous enregistrons la même évolution dans la liturgie de la consécration. En effet, dans le Pontifical romano-germanique, le cérémonial très simple de la « vélation », qui était venue de Rome par la voie des sacramentaires, se trouve étoffé de la tradition de la vierge (*traditio virginis*) faite par les parents et de la jonction des mains (*dextrarum iunctio*) de la vierge et de l'évêque qui représente le Christ, de la remise de l'anneau et de l'imposition de la couronne. Des formules destinées à bien mettre en relief le symbolisme du mariage accompagnent la remise des insignes.

Les liturgistes romains du 12^e et du 13^e siècle s'efforcèrent d'estomper quelque peu le symbolisme du mariage, sur lequel les liturgistes francs avaient mis si fortement l'accent. Mais ils ne réussirent pas à s'imposer, car Guillaume Durand reprit, à la fin du 13^e siècle, la conception traditionnelle avec d'autant plus d'insistance ; il saisit toutes les occasions pour mettre davantage en relief l'analogie des deux cérémonies. L'évêque de Mende fait assister la vierge, pendant toute la cérémonie, d'une personne plus âgée qu'il appelle *paranympha*. Le nom et les attributions de cette personne correspondent à la dénomination et aux fonctions de la femme députée auprès de la mariée, dans l'antiquité, durant tout le temps de la cérémonie nuptiale.

L'entrée solennelle de la vierge accompagnée de la paranymphe, sur l'invitation et sous la conduite du prêtre assistant, est inspirée par la parabole des vierges sages et des vierges folles, qui elle-même est un truchement de l'antique rite nuptial qui consistait à conduire l'épouse dans la maison du mari (*Deductio in domum mariti*). Finalement, Guillaume Durand remania les rites inspirés par l'analogie du mariage qui figuraient dans les anciens rituels et les adapta aux conceptions de son époque. C'est ainsi qu'il écarte de son cérémonial le rite de la tradition de la vierge suivie de la jonction des mains, car à son époque le rite avait disparu des rituels du mariage. En revanche, la remise de l'anneau est non seulement maintenue, mais nettement modifiée en fonction des changements qui à cette époque apparaissent dans les rituels du mariage. Autrefois l'évêque plaçait l'anneau directement au quatrième doigt de la main droite ; Guillaume Durand demande à l'évêque de l'engager d'abord successivement dans le pouce, dans l'index et dans le médius avant de le placer à l'annuaire de la vierge, comme le faisait le mari quand il remettait l'anneau à son épouse d'après les nouveaux rituels. Quand, après un certain temps, les rituels du mariage abandonnèrent la manière compliquée de remettre l'anneau à la mariée, le rituel de la consécration des vierges suivit, une fois de plus, son modèle. Le changement fut réalisé dans le Pontifical de 1485. En revanche, lorsque sous l'influence de la Renaissance les mariés prirent l'habitude de porter l'anneau à la main gauche, comme les anciens Romains, le rituel de la consécration resta fidèle à la tradition : les vierges continuèrent à porter l'anneau à la main droite, selon la manière des épouses du Moyen Age.

La seconde source à laquelle puisèrent les liturgistes fut le cérémonial des ordinations. C'est ainsi que le compilateur du Pontifical romano-germanique emprunta aux ordinations sacerdotales la pratique de donner aux vierges une réserve de pain eucharistique pour les huit jours qui suivirent la consécration ; la pratique n'a pas été retenue aux siècles suivants. Guillaume Durand puisa au même cérémonial pour deux rites qui, en revanche, ont été maintenus dans le rituel de la consécration jusqu'en 1970 : d'une part, la supplique adressée à l'évêque par le prêtre assistant sollicitant la consécration pour les vierges et la réponse de l'évêque demandant si elles sont dignes d'un tel honneur ; d'autre part, la promesse de fidélité prêtée par les vierges au Christ représenté par l'évêque. Les auteurs de l'édition du Pontifical romain de 1497 s'inspirèrent manifestement aussi du cérémonial des ordinations en introduisant dans le rituel de la consécration des vierges le *Veni Creator*.

B. SITUATION HISTORIQUE DES ÉLÉMENTS ACTUELS

De cette accumulation de rites au cours des siècles, l'*ordo* actuel n'en a conservé qu'une infime partie. Après la rapide étude que nous avons faite de l'évolution du rituel, il est facile de situer historiquement les quelques éléments qui ont été maintenus. Nous prendrons ces éléments dans l'ordre où ils figurent dans le rituel et nous indiquerons à quels stades de l'évolution ils ont fait leur apparition.

Place de la cérémonie.

D'après le nouveau rituel, la cérémonie a lieu après la lecture de l'évangile. On revient ainsi à une vieille tradition, dont nous trouvons la première trace dans un recueil appelé Pontifical de Saint-Aubin d'Angers, qui date de la

fin du 9^e siècle. Au milieu du 10^e siècle, l'auteur du Pontifical romano-germanique plaçait, lui aussi, la consécration après l'évangile ; mais il ne fut pas suivi dans cette voie. Dans la plupart des manuscrits du Pontifical romano-germanique, la place de la cérémonie a été modifiée et transférée entre l'épître et l'évangile. Cette façon de faire l'a emporté dans tous les rituels postérieurs sans exception. C'est encore après la lecture de l'épître, plus exactement après le chant du graduel, que l'on consacrait les vierges jusqu'à la promulgation du nouveau rituel en 1970.

La cérémonie débute par l'appel adressé aux candidates qui se tiennent à l'entrée du chœur. Pour les inviter à avancer dans le chœur, l'évêque chante le verset 12 du psaume 33 : « Venez, mes filles, écoutez-moi, je vous enseignerai la crainte du Seigneur. » Les candidates répondent à l'invitation et pendant qu'elles se rendent au chœur, elles chantent deux versets du Cantique d'Azarias dans la fournaise (Daniel 3, 41-42) : « Seigneur, nous te suivons de tout cœur... » Cette partie de la cérémonie est relativement ancienne. Nous trouvons le rite de l'appel, avec les textes correspondants indiqués ci-dessus, dans plusieurs pontificaux du 12^e et du début du 13^e siècle ; les éléments eux-mêmes de la cérémonie se trouvaient déjà dispersés dans des rituels plus anciens, qui n'étaient pas tous des rituels de la consécration des vierges. Mais le mérite de l'agencement définitif du rite revient à l'évêque de Mende ; par l'intermédiaire du Pontifical de Guillaume Durand, le rite de l'appel a passé dans tous les rituels postérieurs. La seule modification qu'apporte, à ce sujet, l'actuel texte consiste à réduire l'appel de l'évêque à un seul, alors que précédemment c'est trois fois que l'évêque s'adressait aux candidates ; à chaque appel, les candidates avançaient un peu plus pour accéder à leur place définitive au troisième appel.

Homélie et dialogue.

Au sujet de l'homélie que l'évêque fait ensuite à l'intention des vierges et de toute l'assistance, il n'y a rien à dire, sinon que c'est encore dans le Pontifical de Guillaume Durand que nous trouvons la mention explicite de l'homélie. Ce faisant, l'évêque de Mende reprenait, à la

fin du 13^e siècle, une pratique qui était tombée en désuétude depuis près de huit siècles. Au 4^e siècle, il était d'usage à Rome, et ailleurs, d'introduire la cérémonie de la consécration par une allocution. Mais à partir du 5^e siècle on commença à s'en passer, et dans la suite il en fut rarement question ; aucun rituel jusqu'à celui de Guillaume Durand ne fait allusion à l'homélie. Mais depuis lors, tous les rituels mentionnent cette obligation de l'évêque. Cependant le rituel actuel se fait plus insistant à ce sujet que les rituels précédents.

Après l'homélie, un dialogue s'engage entre l'évêque et les vierges. Il importe que les candidates sachent exactement ce à quoi elles s'engagent et qu'elles prennent leurs responsabilités en pleine connaissance de cause devant tous les assistants. Voilà pourquoi l'évêque demande aux candidates d'une part si elles ont l'intention de persévérer, toute leur vie, dans l'idéal de la virginité consacrée ou de la vie religieuse ainsi que dans le service de Dieu et de l'Eglise, d'autre part si elles désirent être consacrées et devenir les épouses du Christ. Ce dialogue, qui figurait dans le précédent rituel, est ancien ; il remonte à la fin du 13^e siècle. C'est dans le Pontifical de Guillaume Durand que nous le rencontrons pour la première fois.

Prière litanique

En revanche, la prière litanique, qui suit le dialogue, est plus ancienne. Le liturgiste de Mayence, qui a élaboré vers 950 le recueil que nous connaissons sous le nom de Pontifical romano-germanique, avait déjà prévu le chant des litanies pour la consécration des vierges. Il est cependant intéressant de noter que la finale qui figure dans le rituel actuel remonte seulement à Guillaume Durand : « Qu'il te plaise de bénir (*benedicere*) ces femmes..., de les sanctifier (*sanctificare*) et de les consacrer (*consecrare*). » Dans les rituels antérieurs on demandait seulement à Dieu « de bénir et de consacrer » les vierges. A la fin du 13^e siècle, Guillaume Durand a ajouté le terme sanctifier (*sanctificare*) ; il demande à Dieu de « bénir, sanctifier et consacrer » (*benedicere, sanctificare et consecrare*) les vierges. Dans le rituel qui se trouve dans

le Pontifical de 1595, le terme « consacrer » (*consecrare*) a été supprimé. Les théologiens ont dû trouver que cette expression, appliquée aux vierges, était impropre : elle ne convenait qu'aux ordres proprement dits, où elle a été maintenue. Sous la forme du Pontifical de 1595, les litanies ont passé dans tous les rituels postérieurs, y compris le dernier en usage avant la réforme de 1970. A juste titre, l'actuel rituel reprend, pour la finale de la prière liturgique, le texte de l'évêque de Mende : on demande à Dieu « de bénir, et de sanctifier et de consacrer » les femmes qu'Il a appelées à son service : *Ut has ancillas tuas benedicere, et sanctificare et consecrare digneris.*

Emission du vœu ou profession.

Ensuite, les candidates émettent ou renouvellent soit le vœu de chasteté pour les femmes qui continuent à vivre dans le monde, soit la profession pour celles qui ont opté pour la vie de communauté à l'intérieur d'un institut religieux. Dans les anciens rituels, depuis celui du Pontifical romano-germanique où le renouvellement du vœu est mentionné pour la première fois de façon explicite, le rite était introduit par le chant d'un répons de la part de la chorale et le chant d'une antienne de part les vierges ; et il avait bien lieu après la prière de consécration et avant la remise du voile. Dans le nouveau rituel, l'émission du vœu ou la profession a lieu avant la consécration ; cette façon de faire est plus logique. En outre, l'émission du vœu comme la profession se font de la façon la plus simple ; l'acte n'est entouré d'aucun rite particulier. Le seul élément qui mérite attention est le geste que prescrit l'actuel rituel pour l'émission du vœu de la part des vierges qui continuent à vivre dans le monde. Le rituel prévoit que pour émettre le vœu les vierges placent leurs mains jointes entre celles de l'évêque (... *Manus iunctas inter ambas episcopi manus ponunt...*). A la fin du 13^e siècle, l'évêque Guillaume Durand prescrivait déjà ce geste dans son rituel de la consécration. C'était une innovation de sa part par rapport aux rituels de la consécration plus anciens. Mais Guillaume Durand n'a pas imaginé ce rite ; il en a puisé les éléments à quelque autre rituel. On trouvait, en effet, dans la cérémonie d'ordi-

nation des prêtres un rite analogue. Comme la vierge, l'ordinand plaçait ses mains jointes dans celles de l'évêque pendant qu'il lui promettait obéissance ; l'évêque donnait ensuite le baiser au prêtre. Pour des raisons de convenance vraisemblablement, on a supprimé l'accolade dans le rituel de la consécration des vierges. Ce rite a été emprunté au monde féodal. Le geste décrit dans le cérémonial de l'ordination des prêtres ou dans celui de la consécration des vierges correspondait à l'attitude du vassal rendant « hommage » à son suzerain, c'est-à-dire lui faisant don de sa personne, et lui promettant fidélité ; en retour, le seigneur donnait le baiser à son sujet. Or, pour bien marquer la place du simple prêtre dans la hiérarchie et notamment sa dépendance vis-à-vis de l'évêque, les liturgistes n'avaient rien trouvé de mieux que d'insérer dans le rituel de l'ordination la cérémonie de l'« hommage » (*homagium*) féodal ; ils étaient sûrs que leurs contemporains ne se méprendraient pas sur le sens du nouveau rite. Finalement, cet usage a été transporté, avec le correctif indiqué, également dans le cérémonial de la consécration des vierges : l'évêque tient la place du Christ, à qui la vierge fait don de sa personne et promet fidélité.

La prière de consécration.

L'évêque procède ensuite à la consécration proprement dite. Dans le nouveau cérémonial, le rite est constitué par une unique prière ; il reçoit de la sorte un caractère à la fois de simplicité et de noblesse qu'il n'a jamais connu jusque-là. Et l'unique formule que récite l'évêque est la plus ancienne prière de consécration qui nous ait été transmise : c'est la prière de consécration qui figure dans le Sacramentaire dit Léonien, qui est le plus primitif témoin de la liturgie romaine que nous connaissions ; les éléments entrés dans la composition du sacramentaire Léonien s'échelonnent de la fin du 4^e au milieu du 6^e siècle. Dans ce sacramentaire, nous trouvons une magnifique prière pour la consécration des vierges. Elle a la forme d'une longue prière eucharistique dans le genre des grandes préfaces. Elle débute par la louange des effets merveilleux de l'Incarnation. Dieu ne s'est pas contenté, y

est-il dit, de rétablir l'homme dans son innocence première. Il lui a donné d'imiter la perfection des anges : la vierge, qui dans sa parfaite intégrité se voue à Dieu, réalise cet idéal. Bien plus, Dieu a ouvert à l'âme humaine la perspective d'une rencontre avec son Fils, de laquelle l'union conjugale, malgré l'excellence et le caractère sacré qu'elle comporte, ne donne qu'une image très imparfaite : par son engagement, la vierge est admise dans l'intimité de l'Époux divin. Mais comment une créature humaine pourrait-elle aspirer à un tel bonheur, continue le texte, si Dieu ne lui en inspirait le goût et ne l'aidait à le réaliser. Tout, en effet, en ce monde est fait pour détourner la vierge de son idéal. Aussi la seconde partie prend-elle la forme d'une supplication : que Dieu veuille préserver la vierge des sollicitations du monde et lui accorder toutes les grâces requises à son état. Telles sont les principales idées développées dans cette prière, qui constituait l'essence de la consécration dans l'ancien rite romain. Le texte de cette prière a été repris, un peu plus tard, par le Sacramentaire dit Gélasien. Dans ce dernier recueil, la prière comporte quelques variantes et l'addition d'une finale, qui ne figurait pas dans le Sacramentaire Léonien ; il y est fait allusion à la parabole des vierges sages et des vierges folles. Mais on peut se demander s'il s'agit vraiment d'une addition à la formule primitive ou si notre exemplaire du Sacramentaire Léonien ne nous a pas transmis cette prière de manière incomplète ; de la façon dont cette finale se présente, on était enclin à croire, avec Mgr Duchesne, qu'elle faisait partie de la prière primitive. Cependant les travaux de J. Magne¹⁰ permettent d'admettre que la formule courte du Sacramentaire Léonien correspond à la leçon originale. Quoi qu'il en soit, c'est sous la forme longue que la prière de consécration a passé dans les divers pontificaux romains ; quelques petites variantes verbales y ont été apportées par le Pontifical romano-germanique, le Pontifical de Guillaume Durand ainsi que les éditions imprimées du Pontifical romain de 1485 et de 1510. C'est avec toutes ces variantes que la prière a été reprise dans le dernier rituel. Or le nouveau rituel a repris le texte dans la forme que la prière présentait dans le Sacramentaire Léonien ; on a supprimé l'addition qui se trouve dans le Sacramentaire Gélasien et toutes les variantes qui y avaient été ajoutées

10. Voir, *infra*, note 11.

dans la suite. C'est donc le texte que nous a transmis le plus ancien recueil de la liturgie romaine que nous trouvons dans l'actuel rituel.

Une lecture attentive des textes de cette prière et des homélies du pape saint Léon (440-461) pour les fêtes de Noël et de l'Épiphanie révèle une ressemblance frappante ; aussi, à l'heure actuelle, la plupart des historiens de la liturgie sont-ils d'avis que saint Léon est l'auteur de cette belle prière de consécration¹¹. En tout cas, la haute antiquité de la formule ne saurait être mise en doute. Il est heureux que le nouveau rituel ait repris pour la consécration cette belle prière dans la forme la plus ancienne que nous connaissions.

La remise des insignes.

Après la consécration proprement dite, l'évêque remet aux vierges les insignes qui symbolisent leur nouvel état de consacrées. Comme nous l'avons déjà dit, on n'a maintenu, officiellement, parmi les insignes que le voile et l'anneau et, éventuellement, le livre de la prière de l'Église. Le voile a été l'unique insigne qu'on utilisait, à l'origine, pour la consécration des vierges ; nous en trouvons l'usage attesté de façon certaine dès la fin du 4^e siècle. La remise du voile a été empruntée aux rites du mariage, pour montrer l'analogie qui existe entre l'union de la vierge et du Christ et les épousailles humaines.

La remise de l'anneau est de date tardive ; elle n'a fait son apparition que dans les rituels en usage dans les pays francs, notamment vers 950 dans le rituel qui figure dans le Pontifical romano-germanique. Ce rite répond aux mêmes préoccupations que celui du voile : rendre sensible l'analogie entre les deux états, celui de la vierge consacrée et celui de la femme mariée.

11. Parmi les nombreux travaux consacrés dans les dernières décennies à cette prière par divers auteurs (Mgr C. Callewaert, Dom C. Coebergh, O. G. Harrison et d'autres), nous nous contenterons de citer l'étude de J. Magne, « La prière de consécration des vierges », *Deus castorum corporum*. Etude du texte, dans : *Ephemerides Liturgicae*, 72, 1958, pp. 245-267.

La remise du livre de la prière de l'Eglise apparaît au cours du 16^e siècle ; nous en trouvons pour la première fois la mention dans le rituel de la consécration des vierges qui est inséré dans l'édition du Pontifical romain de 1497. On utilisait ce rite surtout pour les moniales astreintes à la récitation de l'office du chœur. Mais l'évêque ne remettait pas le livre de la prière à la suite des autres insignes ; il le faisait après la postcommunion. C'est encore à cette place que se situait ce geste dans le rituel en usage jusqu'à la présente réforme. D'après le nouveau rituel, la remise du livre de la prière, là où elle a lieu, se fait immédiatement après la remise des autres insignes.



La rapide enquête historique que nous avons faite laisse apparaître l'intérêt du nouveau rituel. Il est certain qu'un effort a été réalisé pour redonner à la cérémonie de la consécration des vierges la noblesse et la simplicité qu'elle avait connues à l'origine. Effectivement, au cours des siècles, la consécration des vierges avait perdu le caractère sobre que révélaient les anciens témoins de la liturgie romaine ; elle était devenue une cérémonie aux contours baroques, qui frappaient l'imagination. Sans retrouver tout à fait la forme dépouillée qu'elle avait à l'origine, la nouvelle cérémonie répond à la tendance actuelle, qui à travers des expressions simples s'efforce de revenir à l'essentiel.

René METZ.

VIRGINITÉ ET VIE CHRÉTIENNE AU REGARD DU RITUEL DE LA CONSÉCRATION DES VIERGES

C E rituel, comme un certain nombre d'autres, a pour but d'exprimer, dans une célébration, la signification chrétienne d'un aspect important de la vie humaine, dans sa relation avec le mystère du Christ.

La réforme de l'*Ordo consecrationis virginum*, demandée par le deuxième Concile du Vatican¹ — question particulièrement délicate en raison de son objet même — a été faite à partir des textes reçus de la tradition, et aménagés dans leur agencement plus que dans leur contenu, pour un usage actuel.

Mais, c'est en faisant œuvre de traduction qu'on se trouve affrontés aux problèmes de langage et de mentalité qui exigent la recherche d'une véritable adaptation — et éventuellement de nouvelles créations — à partir des réalités fondamentales que l'on veut exprimer.

L'*Ordo consecrationis virginum*, dans sa nouvelle forme, tout empreint de la signification traditionnelle de la virginité chrétienne dans l'Eglise, n'échappe pas à cette remise en cause des valeurs reçues.

SITUER DES TÉMOIGNAGES

Aujourd'hui où les disciplines anthropologiques font porter leur étude sur les représentations symboliques et leur mode de

1. Constitution *De Sacra Liturgia*, n. 80.

formation et de production du sens, où la psychologie nous rend attentifs aux motivations de nos démarches, où la théologie elle-même est affrontée à de nouvelles visions du monde, où le souci de vérité et d'authenticité ne permet pas de se « payer de mots » ou de se contenter d'un idéalisme intemporel, proposer ce rituel pour une utilisation en langue vivante est tout autre chose qu'une bonne version latine, ou le simple décalque d'un texte. C'est exprimer, pour un peuple défini, à une époque donnée — la nôtre — une situation de vie théologique profondément vécue par des personnes ; et cela, dans leur langage de mots, de symboles et de signes.

Dans une telle recherche, il apparaît primordial d'entendre celles qui vivent la réalité en cause. C'est dans ce cadre que se situent les témoignages et les réflexions suivants :

- la première partie (I) transcrit les réactions de jeunes moniales bénédictines et le premier essai d'interprétation qu'en a fait une maîtresse des novices ;
- dans la seconde partie (II) nous présentons des témoignages recueillis auprès de jeunes moniales chartreuses.

A travers ces témoignages, il apparaît que le symbolisme nuptial, abondamment utilisé dans le Rituel, n'a pas toujours été saisi comme symbole, ou plus précisément comme *modèle analogique* ; mais il semble qu'il soit pris parfois comme la substance même de la réalité à vivre. Cette ambiguïté fondamentale de toute analogie explique peut-être les réactions, souvent vives, contre ce Rituel. Elle semble expliquer aussi certaines réactions en sa faveur à travers des expressions du type : « la vie à deux », « je serai son bien, sa possession, son épouse... », dans lesquelles le moi et les émois de la personne se confondent avec une réalité qui est d'un autre ordre.

Ce type de témoignages souligne que l'instauration, ou la restauration d'un rite, dans tout groupe humain, a des répercussions anthropologiques auxquelles il importe d'être très attentifs. Des questions liturgiques et pastorales sont impliquées dans les situations évoquées ici, qui ne manqueront pas de susciter la réflexion des usagers et des théologiens.

I. PROFESSION MONASTIQUE OU CONSÉCRATION DES VIERGES

Pour orienter la recherche d'un langage qui convienne à notre temps, il a paru intéressant de saisir comment les jeunes moniales bénédictines elles-mêmes réagissent devant ce rite. Des sœurs et des novices de trois monastères bénédictins ont été consultées. En faisant part de ces réactions on ne prétend pas refléter, ici, toutes les nuances de pensée des jeunes générations.

DEUX TYPES DE RÉACTIONS

Des témoignages recueillis auprès de ces jeunes bénédictines, se dégagent deux types de réactions qui paraissent, à première vue, en contraste absolu.

Difficultés générales

Les unes refusent la Consécration des vierges : ce rite leur paraît inutile, la profession monastique leur suffit.

Pour moi, la consécration des vierges est quelque chose de surajouté à la profession monastique et qui fait, en quelque sorte, double emploi avec elle.

Dans un monastère où l'on fait, depuis plusieurs années, l'expérience d'un rituel de Profession monastique seule, on note :

Je n'avais pas besoin de quelque chose de plus que la profession monastique. Elle me consacre au Seigneur corps et âme, elle m'unit à Jésus-Christ.

Je désirais un rite simple, où la profession ne soit pas *noyée* dans autre chose.

A mon avis, la consécration des vierges fait doublet avec la profession monastique, qui est engagement à Dieu

en même temps qu'envers la communauté. C'est d'ailleurs important de ne pas séparer les deux aspects.

D'autres estiment que la consécration de la seule virginité est insuffisante. Pourquoi privilégier un seul aspect du don de soi à Dieu ?

Je n'ai pas reçu, car je ne l'ai pas voulu, la consécration des vierges. Personnellement je trouve que cette consécration ne signifie pas grand-chose quand il y a profession monastique ou religieuse. Elle privilégie *un* aspect de mon don à Dieu, qui est, certes, important mais qui n'est pas le seul à être constitutif de ma vie « consacrée ». Et je trouve que la profession monastique est une demande de consécration plus totale, ne se limitant pas à la virginité.

Ce qui me gêne le plus, c'est de « consacrer la virginité ». N'est-ce pas rabaisser Dieu de lui demander de consacrer ce seul aspect de la personne ? A la limite, ce serait presque païen : cela me fait penser à la consécration des Vestales. Il y a là comme un manque de pudeur. Et encore, je n'aime pas cette sorte de « piédestal » sur lequel on campe les vierges.

Dans la consécration des vierges, ce qui me gêne surtout c'est qu'elle privilégie un aspect du don de soi (la virginité), qui est évidemment très significatif dans le projet de vie religieuse mais qui n'est pas exclusif, et cela dans un contexte social où la sexualité a beaucoup d'importance.

Séparer le vœu de virginité des deux autres vœux ne me semble pas très logique. Ce vœu est bien sûr une condition préalable aux deux autres, mais ce n'est que l'ensemble, vécu intégralement, qui constitue la véritable consécration à Dieu. Les vœux de pauvreté et d'obéissance peuvent être beaucoup plus difficiles à donner au Seigneur tout au long d'une vie.

Engagement de toute la personne

Le désir général semble bien que l'on cesse de faire un unique « gros plan » tout au long du rituel, et que l'on regarde davantage la consécration comme s'appliquant à toute la personne.

Cette insistance sur l'aspect physique de la virginité... Certes, il n'y a pas que cet aspect dans le rituel, mais il est tout de même très accentué. Je préférerais mettre l'accent sur un autre aspect de la virginité, celui de la pauvreté : la Vierge Marie, Dieu l'a trouvée disponible parce qu'elle était vierge ; la virginité, c'est un moyen...

On relève souvent certains côtés trop accentués du rite. Si pour une novice :

La consécration virginale manifeste de façon unique et spéciale la valeur et surtout la supériorité absolue, en soi, de la virginité sur l'état de mariage...

beaucoup d'autres se récrient devant cette « exaltation triomphaliste de la virginité.

Cette glorification de la virginité me semble un peu pharisaïque, puisque c'est un don gratuit de Dieu que nous n'avons pas « mérité ». La consécration est exprimée de telle manière qu'elle semble déprécier les autres états de vie, qui sont pourtant complémentaires et qui, vécus dans toutes leurs exigences non moins réelles, ont sans doute autant de valeur aux yeux du Seigneur.

Je comprends bien qu'on est liée au Christ d'une façon aussi indissoluble et intime que deux époux sont unis entre eux. Mais, parler du Christ comme « Mon » époux, et m'appeler « épouse du Christ », je trouve cela absolument intolérable ; je trouve que c'est un vocabulaire déplacé et j'éprouve même, en l'écoutant, une véritable répulsion qui paralyse ma prière. Je suis gênée qu'on lise cela devant ma famille.

La première fois que j'ai assisté à une consécration, je suis venue n'ayant aucune idée préconçue contre, et même, au contraire, disposée à tout trouver beau puisque je savais que j'allais entrer au monastère dans quelques mois. Cela a été la vraie douche froide ! Une impression d'étalage de la pureté d'une intégrité physique, préservée, non sans orgueil, pour le Seigneur, alors que cela m'apparaissait un don qu'on reçoit du Seigneur, et tellement gratuit : les conditions familiales, sociales, l'éducation ayant un tel rôle dans ce domaine, pourquoi faire tant de manières ? J'ai très mal pris la comparaison mariage et virginité. Ce sont deux moyens excellents de se donner au Seigneur, complémentaires, nécessaires l'un à l'autre et qui s'éclaireraient mutuellement. Pourquoi les comparer, en disant bien sûr que la virginité est mieux, est un moyen plus parfait. Je ne me donne pas à Dieu : c'est Lui qui *m'a saisie*, m'a prise sur mon tas de fumier et recommence chaque jour de même. Je n'y comprends rien, mais c'est comme cela. Il m'aime. J'ai une telle conscience de mon infidélité (c'est bien au-delà de l'intégrité physique), de n'être pas même une servante, que cette Préface ne correspond pas à mon expérience actuelle...

Différent, ce dernier témoignage n'en reprend pas moins certaines des critiques qui viennent d'être formulées.

Je suis assez mal à l'aise dans le style de la Préface consécrationnaire traditionnelle : on insiste beaucoup sur

l'aspect « virginal » de la consécration. Bien qu'il soit très important de situer la valeur de la virginité par rapport à celle du mariage, je suis un peu gênée par le vocabulaire : « époux des vierges », « pureté des anges ». Je tiens beaucoup à ce que le fond soit conservé, mais peut-être en le situant davantage dans un ensemble : la virginité n'est au fond qu'un aspect particulier de l'état monastique, qui est par lui-même un état de renoncement, prémices de la transfiguration eschatologique des baptisés. Je souhaiterais donc un style plus intégralement « monastique » que « virginal », qui me semble rejoindre plus facilement les fondement généraux de tout mystère chrétien de mort et de vie.

VALEUR POSITIVE DE LA CONSÉCRATION VIRGINALE

Voici maintenant la pensée des jeunes pour qui la consécration virginale garde une valeur toujours actuelle, et « ajoute » à la profession monastique une densité spirituelle toute particulière.

Les motivations multiples peuvent se regrouper autour des thèmes suivants.

Consécration et mystère sponsal

La consécration virginale exprime à la face du monde l'union du Christ et de son épouse l'Eglise (Ep 5). La consécration virginale unit la vierge au Christ d'une manière unique. La vierge alors a le Christ comme unique époux. Réalité que rend admirablement la question du rituel : « Voulez-vous recevoir la consécration et être solennellement unie à Notre-Seigneur Jésus-Christ, le Fils du Dieu Très haut ? »

Le rite me parle de plus en plus. C'est à travers la Bible que j'en découvre le sens profond avec les notions d'Alliance, d'onction, de sceau, sacrifice, sainteté, Temple de l'Esprit. Il est pour moi la figure, le symbole de la main-mise totale sur moi, de l'union indissoluble qui doit exister entre Lui et moi — ne touchez pas à ce qui m'est consacré —, de tout ce que cette union me communique et me demande.

J'étais aimée jusque-là par Dieu. Je deviendrai son bien, sa possession, je deviendrai son épouse, unie à Lui plus intimement et violemment qu'aucune union humaine ne le permet. Je ne serai ni « bonne sœur » ni « vieille fille » mais femme, dans la plénitude du terme, et je ne resterai pas stérile et vaine, car je suis femme et je le

reste (c'est en cela que les termes de la profession monastique seule ne me suffisent pas).

La grâce propre de la consécration, c'est l'intensité de la vie à deux, de la vie avec le Christ. C'est elle qui m'insère vraiment au cœur de l'Eglise et du monde, et me donne d'y développer le charisme propre aux vierges, celui de la maternité spirituelle. La consécration fut — et est pour moi — un élément de plénitude qui a intensifié mon engagement dans la vie monastique. Oui, la profession est : une démarche personnelle qui m'insère dans une communauté donnée (charte), un acte d'espérance (*Suscipe me*), de foi ; et la consécration est un don qu'on reçoit, qui nous met à part pour Dieu, avec Dieu, en Dieu... Par la consécration, l'aspect eschatologique de notre vie monastique reçoit vraiment une dimension nouvelle.

L'idée de « consécration virginale » m'a plutôt attirée dès les premiers contacts avec le monastère — et même fortement — par l'insistance sur le caractère sponsal de l'union au Christ, la valeur qu'elle donne au témoignage de la virginité dans l'Eglise (virginité prophétique, eschatologique).

Signe de l'Eglise à la face du monde

En évoquant la portée eschatologique de la virginité, ces deux derniers témoignages font de la consécration des vierges un signe de l'Eglise à la face du monde.

Ça m'est tombé dessus comme la foudre, et c'est finalement cette promesse-là que j'ai entendue, moi, toute petite, et particulièrement indigne d'une telle gloire ! Une merveilleuse promesse ; cela ne sera effectivement que le jour où la Parole liturgique réalisera ce miracle. C'est pourquoi *il faut que ce soit dit solennellement, dans ces termes mêmes et en Eglise, pour ETRE réellement*. C'est cela la consécration virginale : le sceau de Dieu sur celle qu'Il a choisie, qu'Il s'est réservée ; Sceau infrangible sur tout son être, jusqu'en son secret le plus absolu et jamais livré auparavant, secret dont la virginité est le signe infiniment précieux, même en 1972 !

La consécration est le *sceau reçu de l'Eglise, c'est l'acte public et reconnu de l'alliance entre le Christ et moi*.

Il me semblerait dommage qu'on abandonne ce rite à une époque où l'amour est tellement bafoué. Il nous est peut-être demandé d'avoir le courage de proclamer que la virginité, don de Dieu tellement gratuit, continue d'exister dans le monde et par là-même redécouvrir le véritable sens de l'amour.

ESSAI DE LECTURE SOCIOLOGIQUE

Diversité des réactions et origines sociales

Ne pourrait-on trouver, à des opinions si tranchées pour ou contre la consécration des vierges, des causes sociologiques ou culturelles ? Si l'on considère l'origine des jeunes, les différences sociales n'interviennent pas : des novices issues d'un milieu populaire sont attirées par les valeurs de la consécration des vierges, alors que d'autres, issues d'un tout autre milieu, les refusent.

Ces choix s'expliqueraient-ils par la culture ? Telle, qui avait lu les Pères grecs avant de prendre conscience de sa vocation, reste éblouie devant :

Le Paradis, la Beauté parfaite, la perfection exprimée par le rituel de consécration.

Telle autre affirme que :

La consécration des vierges se situe dans un contexte de culture délicate, raffinée, d'un certain milieu.

Mais la réalité ne répond pas à cette affirmation. En fait, le degré de culture ne joue pas davantage que le milieu social ; le genre de culture, tout au plus, peut avoir quelque influence. Les jeunes qui ont reçu une formation scientifique sont peut-être plus réfractaires à la consécration virginale que celles qui ont eu une formation plus littéraire. Mais cette assertion elle-même serait à nuancer.

Il semble plutôt qu'on ait affaire à deux familles d'âmes, l'une mettant l'accent sur le retour au Père, la conversion, et donc, la profession monastique ; tandis que la seconde, plus centrée sur le mystère du Christ et de l'Eglise, est spontanément à l'aise dans le rite de la consécration virginale.

Des points de convergence

Derrière les réactions contrastées des jeunes, se manifestent pourtant des points de convergence très nets.

Notons d'abord le refus d'une conception de la virginité jugée « étriquée » (*sic*) :

Cela me gêne qu'un tel cérémonial élimine de soi des filles qui auraient pu « faire des bêtises » et que le Seigneur aurait saisies².

Toutes les jeunes sont extrêmement sensibles aux déficiences de la traduction provisoire utilisée qui rendent ridicules, incompréhensibles aux familles et à l'assistance, les textes de la consécration.

Le langage du rituel de la consécration des vierges était hermétique pour ma famille, et pour moi-même. Je m'y sentais mal à l'aise.

Tout ce vocabulaire demande une préparation, un contexte pour être compris, apprécié. Je n'y parviens moi-même qu'après une drôle de gymnastique qui me met mal à l'aise et me laisse insatisfaite (faire tant d'études pour comprendre cela !). Ma famille ne comprendra pas du tout un tel texte, et je ne me vois pas le disant devant mes sœurs mariées, ayant cinq ou sept enfants, et se sanctifiant si fort dans leur vocation propre.

Une autre, qui était pourtant attirée par le rite de consécration, à cause de son insistance sur le caractère sponsal de l'union au Christ, note pourtant :

Il y a des insistances sur la virginité qui me gênent, et m'apparaissent gênantes pour ceux qui assistent du dehors.

Qu'elles désirent la consécration virginale, ou la profession monastique, toutes veulent que le rite exprime un don sans partage et sans retour.

Il faut que la cérémonie dégage bien l'aspect de Servante de Dieu humble, pauvre, mais ne mette pas tellement l'accent sur la virginité. Qu'elle s'élargisse à ce qui est tout aussi important dans notre don : l'abandon, l'amour, pour le *Christ seul*.

Celles qui sont arrêtées par le fait de ne consacrer que la « virginité » cherchent, dans le rituel de Profession, à poser un acte qui saisisse toute leur personne.

2. Les « Normes générales du Rituel » indiquent que ce rite peut être conféré à toute femme n'ayant pas vécu publiquement dans un état de vie contraire à la virginité. Il n'en reste pas moins que le mot « vierge » a un sens très précis dans le langage courant ; cela n'est pas sans poser des problèmes de conscience à celles qui seraient dans le cas signalé ici. Mais la réflexion chrétienne fait découvrir une réalité plus profonde : c'est le Christ qui virginise par son mystère de salut.

En termes de cinéma, on dirait qu'on a un unique gros-plan, tout au long du rituel. Or, l'Évangile est beaucoup plus grand que cela. Pour moi, l'acte de profession est englobant : il répond à une saisie totale de l'Évangile, comprenant, bien sûr, la chasteté, mais également pauvreté, obéissance et, d'abord, conversion. Je ne nie pas que la virginité puisse éventuellement, elle aussi, être englobante, mais le texte proposé ne le fait pas percevoir.

A partir de 1 Co 7, 32, une autre fait remarquer que la caractéristique de la virginité, c'est justement de vivre « sans partage ». C'est une unification de l'être, saisi dans sa totalité.

Sens de cette consécration pour une vie

Deux témoignages paraissent particulièrement significatifs du sens que peut prendre la consécration virginale dans une évolution personnelle.

Si ma famille (d'origine populaire, non pratiquante, sur vingt neveux cinq seulement sont baptisés) avait été présente, j'aurais hésité à recevoir la consécration, parce que le langage employé, les symboles, auraient été mal interprétés. En effet, pour saisir le mystère sponsal évoqué, il faut une véritable catéchèse biblique. Mais puisque ma famille sera absente, je tiens personnellement à recevoir la consécration virginale. Pour moi ce que Dieu consacre en moi, ce n'est pas un état existant, mais un désir, un amour de pécheur, qui s'offre à Dieu. Les cent quarante-quatre mille qui sont vierges et suivent l'Agneau partout où Il va, ce sont ceux qui ont lavé leurs robes et les ont blanchies dans le sang de l'Agneau (Ap 7, 14 et 14, 4). Par les vœux je m'offre sans réserve à Dieu, qui accepte mon offrande par la consécration que l'évêque me donnera.

Pour moi, l'idée de consécration virginale évoque la participation au mystère nuptial qui unit le Christ et l'Église, cette Épouse sans tache, lavée dans le sang du Christ, purifiée dans l'eau jaillie du côté du Christ. Au début de ma vie monastique, cela ne représentait pas grand-chose pour moi, mais c'est en approfondissant la Parole de Dieu et en me familiarisant avec les Pères de l'Église que je suis entrée progressivement dans ce mystère de l'alliance nuptiale. J'étais au début un peu allergique au langage employé dans la préface consécrationnaire pour traduire cette réalité profonde ; je le suis encore un peu, car je trouve que ces réalités sont difficiles à exprimer en langage accessible. On essaie d'en vivre, mais j'aime mieux ne pas en parler, de même que des époux ne parlent pas de leur vie conjugale.

II. VIRGINITÉ ET SENS CONTEMPLATIF

Pour les moniales chartreuses, chez qui la pratique de ce rite s'est conservée sans interruption des origines jusqu'à nos jours — et toujours distincte de la profession — la consécration de la virginité a une signification très profonde. L'estime qu'elles ont pour ce rite ne les empêche pas d'opposer au nouveau rituel certaines réserves.

Limites du rituel actuel

Si, en comparaison de l'ancien rituel, elles apprécient la sobriété du nouveau, elles regrettent que ce dernier ne dégage pas suffisamment la valeur propre de la virginité qui leur semble mériter une consécration particulière. Elles y voient un affaiblissement du sens contemplatif attaché à la virginité.

D'autres objections rejoignent celles des jeunes bénédictines, notamment sur le symbolisme nuptial.

Nous le voulons bien en tant que *symbole d'une réalité autre*, mais nous sommes gênées que cela revienne trop souvent dans le Rituel, et en termes trop concrets, car alors il perd son caractère de symbole et c'est insupportable. Nous voulons bien de cette analogie pour nous-mêmes intérieurement, mais pas publiée dans une célébration.

Sens spirituel de cette consécration

Mais, au-delà du langage, c'est le sens spirituel de leur consécration virginale qui retient l'attention des chartreuses.

Si on ne considère que la virginité physique, cela donne un sens étriqué à la consécration. C'est pourquoi nous insistons sur l'ampleur de l'« esprit de virginité » que l'on ne peut posséder si l'on n'est pas pauvre, si l'on ne renonce pas à sa volonté propre pour accueillir et faire siens tous les vouloirs du Seigneur.

Dans l'esprit de virginité, il y a un double mouvement de mort et de vie. La consécration nous oblige et nous aide à vivre le mystère pascal en plénitude.

Une autre l'exprime ainsi :

La virginité doit être considérée essentiellement comme un don permanent de Dieu qui, seul, en est la source. C'est

pourquoi le rite devrait être davantage marqué par l'action de grâce.

La consécration de la virginité, c'est un point de départ. Toute notre vie doit être un don total, un amour exclusif qui va s'approfondir ; au début on l'exprime par ce qui est le plus extérieur : la virginité physique ; mais ce n'est là qu'un point de départ, un moyen. Ce qui nous est demandé, c'est la virginité du cœur. La virginité corporelle, qui en est l'expression au niveau du corps, se réalise alors de surcroît. Il y a cependant toujours une vigilance à garder, mais ce qui nous est demandé est bien plus profond. Le rituel n'est qu'une étape. Il est important au moment où on le vit ; mais, après le rite, il faut vivre tout au long de notre existence dans une recherche constante de Dieu.

Éléments essentiels à souligner

Il y a des éléments essentiels qui devraient apparaître dans le rite :

- de cette virginité, Dieu est la source, comme il est source de tout don.
- ce qui est important, c'est la virginité du cœur : il s'agit de devenir capacité du Divin, pleinement réceptive par un dépouillement de tout soi-même pour qu'il n'y ait plus que Dieu ; ce n'est pas se « mutiler », mais devenir le plus soi-même. Ce dépouillement devrait être exprimé par la structure même du rite.
- le « service de l'Eglise », dont parle le Rituel, est pour nous. En arrivant à cette ouverture à Dieu, la vierge a la fonction la plus efficace dans l'Eglise : elle est à la fois habitée par l'amour de Dieu, et totalement transparente à Lui ; et tout cela, c'est Dieu qui le fait. Et ce que l'Eglise en attend, c'est qu'elle donne tout ce qu'elle reçoit : cette transparence, c'est la virginité spirituelle. La virginité, c'est devenir simple capacité du Divin.

Virginité et amour universel

Cette consécration de la virginité n'est pas centrée sur elle-même, en une sorte d'évasion du réel ; bien au contraire, elle ouvre le cœur à un amour universel en Dieu.

Aucun danger d'évasion de la réalité présente : vivre en Dieu, c'est vivre le présent éternel, vivre le moment présent en Dieu ; il suffit de vivre le présent avec Dieu et, que l'on fasse n'importe quoi, cela n'a pas d'importance. Notre amour doit être « cosmique », comme celui de Dieu. Il l'est dans la mesure où le monde nous est présent,

mais ce n'est pas nécessaire qu'il soit particularisé. On n'a pas besoin de savoir les choses pour les porter réellement. Tout se passe dans la foi, c'est bien plus dépouillé.

Il s'agit de laisser pénétrer en nous l'amour de Dieu qui, lui, pense à chacun. Plus on est réceptif à l'amour de Dieu, plus notre amour est total, « cosmique », et c'est Dieu qui aime, en nous, le cosmos entier. Son amour rayonne. Nous ne cherchons pas à savoir comment : cela aussi fait partie de l'amour virginal.

VIRGINITÉ CONSACRÉE DANS LE MONDE

Nous n'avons recueilli ici que des témoignages de moniales. Or, le Rituel est aussi « offert » à des laïques dans l'incognito d'une vie ordinaire. Pour elles, si la réalité fondamentale est bien la même, le Rituel, comme la vie qu'il engage, soulève encore d'autres problèmes :

- la signification spécifique de cet engagement qui sera le plus souvent ignoré de l'entourage.
- le style de vie que cette consécration pourrait impliquer.
- les différentes formes possibles de liens spirituels avec tels groupes chrétiens, monastiques ou non.
- des problèmes juridique ou pastoral du rôle de l'évêque...
- l'adaptation d'une célébration — conçue sur un mode solennel — aux circonstances probablement plus modestes d'un rite réalisé avec une assemblée très restreinte.

Autant de questions à clarifier à la fois par la réflexion et par la pratique.



Souhaitons qu'un travail sérieux soit fait par tous ceux qui ont une compétence sur ces divers aspects : théologique, psychologique, juridique, sans oublier les formes poétiques et lyriques qui devraient pouvoir l'exprimer.

Et qu'ainsi cette « consécration d'une vie dans l'état de virginité » soit pour les communautés chrétiennes de notre temps un signe vivant de l'Eglise-épouse du Christ, et de l'état définitif auquel tous sont appelés, car : « lorsqu'on ressuscite d'entre les morts, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans les cieux » (Mc 12, 25).

Témoignages recueillis et présentés par
Sœur Marguerite-Marie CROISSET, o.p.

PROBLÈMES DE THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE *

LES problèmes de pastorale sacramentelle sont actuellement si aigus en France que la théologie des sacrements, plus encore peut-être que d'autres branches de la théologie, se trouve obligée de travailler en temps réel. Aussi rencontrera-t-on dans ces pages plusieurs questions qui, hier encore, étaient abstraites et pacifiques, et qui ont maintenant pour nous l'agressivité de l'innovation pastorale.

Les problèmes sont nombreux et les approches méthodologiques diverses. Je tenterai de présenter une vue cohérente du chantier, en sachant que celle-ci est nécessairement incomplète, et qu'elle n'est pas la seule possible.

Il convient de mentionner d'emblée deux présupposés de méthode, qu'on ne s'arrêtera pas à justifier. En premier lieu on suppose admis en théorie et en pratique l'abandon par le concile de la dichotomie entre les sept sacrements et la liturgie conçue comme leur enrobage cérémoniel, et corrélativement la recomposition de la sacramentalité globale de la liturgie de l'Église avec, au cœur de celle-ci, les sacrements¹. En second lieu, il convient

* Conférence aux étudiants de doctorat de la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, publiée dans *Recherches actuelles II* (Le Point théologique, 3), Paris, 1972, et reproduite ici avec l'aimable autorisation des Editions Beauchesne.

1. Cf. const. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 2 et 7, avec les lieux parallèles de l'encyclique *Mediator Dei* indiqués dans *La Maison-Dieu* 76 (cette revue sera citée dans la suite des notes par le sigle LMD). — Cf. également le rapport de Mgr COFFY, sur Église-Sacrement (Assemblée épiscopale française de 1971).

de rappeler l'importance théologique du va-et-vient entre la liturgie comme action, la praxis sacramentelle d'une part, et la doctrine d'autre part : pour la praxis sacramentelle encore plus que pour telle ou telle formule de la liturgie vaut l'adage de Prosper d'Aquitaine, soit sous sa forme première — *legem credendi lex statuat supplicandi*² —, soit sous la forme inversée de Pie XII, vraie mais seconde en importance méthodologique³.

Ces remarques de méthode étant faites, l'exposé se déroulera en quatre parties :

I. Evolution socio-historique et évolution des situations humaines sur lesquelles portent les sacrements.

II. Variation des situations de l'Eglise par rapport au monde et variation des sacrements.

III. Variabilité et invariabilité dans les sacrements.

IV. La théologie de la sacramentalité et ses ressources culturelles.

I. Evolution socio-historique et évolution des situations humaines sur lesquelles portent les sacrements.

De cette évolution on prendra seulement quelques exemples : celui de la maladie (auquel fait face le sacrement des malades), celui de la conscience coupable (auquel correspond le sacrement de pénitence) et celui du mariage. Dans un autre genre plus conjoncturel, on pourrait y ajouter la notion de créativité⁴, dont les conséquences sur les formes de célébration sont importantes.

2. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 246 (139). Sur l'emploi de cet adage par les documents du magistère cf. H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Rome, 1960, pp. 131-139.

3. *Mediator Dei*, AAS 39, 1947, pp. 540-541. Sur ce point fondamental de méthode, cf. un cours inédit du Père Chenu à l'Institut supérieur de Liturgie, janvier 1972.

4. Le mot *creativity* apparaît d'abord en anglais où il prend vers 1930 la relève de *creativeness* (cf. *Oxford English Dictionary* (1933), *Supplement*). Sous l'influence américaine, il s'est introduit ces dernières années dans plusieurs langues européennes. Pour la liturgie,

La médecine d'autrefois, par exemple à l'époque du Concile de Trente, n'espérait pas le plus souvent guérir une maladie grave, mais seulement adoucir la souffrance. Un des évêques de Trente fait dans la discussion sur l'extrême-onction une réflexion caractéristique de la mentalité du temps : l'onction sacramentelle est comme un remède, et il ne faut pas administrer le remède au début de la maladie, mais à la fin, quand le malade souffre le plus⁵. Normalement, la maladie conduit à la mort et dans la culture occidentale jusque vers le 18^e siècle, c'est une donnée commune (pas seulement religieuse) que l'homme veut s'y préparer lucidement, et que la mort est un acte social⁶.

Aujourd'hui, dans le monde occidental, les médecins, et la fraction importante du corps social qui œuvre avec eux dans le domaine de la santé, combattent la maladie, quelle que soit sa gravité, et remportent sur elle de nombreuses victoires⁷. Mais la mort est devenue un tabou, quelque chose dont on ne parle pas et qu'on n'annonce pas au malade⁸. Il est clair qu'un tel contexte socio-historique invite puissamment la théologie à vérifier si le sacrement de l'onction dont parle l'apôtre Jacques est une extrême-onction pour les mourants, quand le médecin ne peut plus rien, ou un sacrement pour les malades et leur guérison.

Le deuxième exemple est celui de la conscience coupable et du sacrement de Pénitence. On s'accorde à estimer que, dans le monde occidental, la pratique de la Confession a, dans l'Eglise catholique, baissé des trois quarts en l'espace de quelques années à peine. Parmi les causes d'un phénomène aussi massif et aussi étendu une seule semble réellement importante, à savoir le change-

cf. par exemple l'évêque B. STEIN, président de la commission liturgique allemande (*Gottesdienst* 6, 1972, p. 4 : besoin de créativité dans la liturgie contemporaine) ; P. JOUNEL (*LMD* 103, 1971, p. 145 : créativité liturgique au moyen âge ; *Questions liturgiques* 52, 1971, pp. 314-315 : conditions d'une créativité authentique). — Cf. également le Document sur le culte de l'assemblée d'Upsal du Conseil œcuménique des Eglises (1968), n. 20 : « répondre de façon créatrice — *creatively* — aux questions qui se posent [à la liturgie par rapport aux diverses cultures] sans compromettre la foi chrétienne ».

5. Cf. A. DUVAL, *L'extrême-onction au Concile de Trente : sacrement des mourants ou sacrement des malades ?*, *LMD* 101, 1970, pp. 127-172.

6. Cf. PH. ARIÈS, *La mort inversée*, *LMD* 101, 1970, pp. 59-63.

7. Cf. notamment H. PÉQUIGNOT, art. *Médecine contemporaine*, dans *Encyclopedia Universalis* 10, 1971, pp. 689-695.

8. Cf. PH. ARIÈS, pp. 65 sq.

ment dans le sens du péché⁹. Je tenterai de l'analyser schématiquement de la façon suivante, au niveau de la mentalité commune des gens qui vont se confesser. Naguère, l'image commune du péché, pour les pénitents, était très objectivée : ceci est bien, ceci est mal, ceci est permis, ceci est défendu. Le bien et le mal étaient à quelque degré enrobés dans le permis et le défendu, par une sorte de positivisme ecclésial, et la réflexion sur les facteurs subjectifs et circonstanciels susceptibles de modifier la moralité de l'acte accédait à peine à la conscience. Sur ce dernier point la mentalité commune était, semble-t-il, assez éloignée de l'opinion générale des théologiens.

Mais voici que, ces dernières années, la mentalité a changé. Dans l'Eglise même, théologiens et catéchètes ont lutté contre le légalisme. Dans la mentalité occidentale, après Freud, la psychologie et la reconnaissance des conditionnements de l'homme ont pris progressivement la place prédominante qui était autrefois occupée par la conscience du permis et du défendu. Là, je pense, est la question la plus importante que doit affronter aujourd'hui la théologie du sacrement de Pénitence.

Un troisième exemple de situation humaine rencontrée par un sacrement, et sans doute le plus vaste, est celui du mariage. Tout d'abord, naturellement, la structure même du mariage a évolué. On s'en est beaucoup occupé depuis Lévi-Strauss¹⁰, et il n'est pas indifférent pour le théologien que la connaissance d'une telle évolution fasse partie de la culture occidentale d'aujourd'hui. Déjà l'Évangile évoque l'évolution vers le mariage monogame et montre de façon précise où se situe l'institution chrétienne du mariage¹¹, et de ce fait le sacrement.

Mais il y a évolution également, même à l'intérieur d'une société historiquement chrétienne, dans la conception du mariage et du foyer, de leurs finalités, de leur importance sociale, et corrélativement des relations entre enfants et parents. Philippe Ariès a analysé de façon précise le

9. Nous disposons sur ce point d'une intéressante enquête sociologique effectuée en 1970 dans le diocèse de Cincinnati. Parmi sept explications proposées à la diminution de la fréquence des confessions les personnes interrogées accordent de beaucoup l'importance principale à celle-ci : « Our idea of sin has changed » (31 %).

10. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

11. Cf. A. OEPKE, art. *Ehe*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 4, 1959, col. 650-666.

passage, au 18^e-19^e siècle, de la famille patriarcale à la famille restreinte, nucléaire, où le centre de gravité est passé à la mère, et où la fonction d'éducatrice est très accentuée¹². Voilà qui jette une lumière inattendue sur l'œuvre de Freud, la doctrine catholique de la famille depuis le 19^e siècle, la spiritualité du mariage et j'ajouterai : le nouveau rituel romain de ce sacrement¹³ et certaines difficultés qu'on rencontre à l'adapter dans les pays du Tiers Monde qui n'ont pas subi la même évolution que le monde occidental.

De tels exemples, qu'on pourrait multiplier^{13 bis}, posent un problème de méthode : comment situer les uns par rapport aux autres les éléments sacramentaires-théologiques relevant de l'institution chrétienne comme telle et les éléments socio-historiques ou culturels, en nous abstenant d'entrer dans les problèmes que comporte l'usage de ce dernier terme¹⁴ ? Pourrait-on dire, par exemple, que le théologien cède ou rétrocède à la culture une zone de terrain qu'il occupait naguère pour défendre avec plus de force son indépendance sur un territoire un peu restreint ? Je pense que non. En réalité, il faut retourner la position du problème : La totalité de l'institution sacramentelle et de la doctrine des sacrements font partie du champ socio-historique et culturel, mais à l'intérieur de ce champ le croyant, le théologien attribuent à certains éléments une référence absolue à l'institution chrétienne fondatrice, à la

12. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960.

13. Cf. mon étude : *Le nouveau rituel romain du mariage*, LMD 99, 1969, pp. 124-143.

13 bis. Le P. Jean-Yves HAMELINE me signale l'incidence sacramentaire de l'hypothèse de Roger Bastide sur le nouveau rapport entre le destin personnel et le changement social qui s'instaure dans la société industrielle. Dans la société pré-industrielle, qui vit un temps au ralenti, le changement apparaît comme une particularité des personnes et les différences de destin se détachent sur un fond neutre et quasi immobile. Dans la société industrielle et post-industrielle, contrairement à la conception commune qui considère celle-ci comme essentiellement individualiste, le privé en réalité se rétrécit et devient davantage dépendant du public ; le destin dépend des conditions économiques et politiques, et les événements qui intéressent notre destin sont déplacés du particulier individuel au collectif (cf. R. BASTIDE, *La connaissance de l'événement*, dans *Perspectives de la sociologie contemporaine*. Hommage à Georges Gurvitch, publié sous la direction de G. BALANDIER, Paris, 1968, p. 166).

14. Le cas privilégié de la confrontation entre le christianisme et la culture antique a été beaucoup éclairé par F. J. DÖLGER, TH. KLAUSER et leurs disciples. Cf. les exemples particulièrement intéressants regroupés par TH. KLAUSER dans *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, 2^e édition, Stuttgart, 1970.

foi comme telle, et d'autres à l'interférence permanente entre l'institution fondatrice et des situations socio-historiques variables, que l'histoire s'attache à élucider. La deuxième partie de l'exposé aura à revenir sur ce point.

Il faut ajouter ici une deuxième considération, d'ordre théologique, dans la ligne à la fois de *Gaudium et Spes* et de la théologie générale des sacrements. Le sacrement est pour l'homme et son rapport à Dieu dans une situation socio-historique déterminée, et cette situation, sans avoir valeur absolue dans ce qu'elle a précisément de variable, doit être vérifiée, certes, critiquée à la lumière de l'Évangile, et en même temps honorée. Lui reconnaître valeur positive n'est pas pour l'institution sacramentelle et la théologie du sacrement une tâche facultative, c'est un devoir, une nécessité.

Enfin, je mentionnerai sans la développer une question assez importante pour la théologie sacramentaire et l'histoire des doctrines, celle de la communicabilité entre les systèmes culturels d'époques différentes. La tendance de la culture actuelle serait de considérer des systèmes culturels historiques comme quasi étanches entre eux. Il n'y aurait presque aucune possibilité de communication entre par exemple les systèmes culturels auxquels appartiennent la théologie sacramentaire antique, ou celle du 12^e-13^e siècle, et nous. Comme historien je pense qu'il y a là un postulat que les faits ne justifient pas et comme théologien il me semble que la notion chrétienne de Tradition invite à reconnaître un minimum de communicabilité vécue et vivante.

II. Evolution de la situation de l'Église par rapport au monde et variabilité des sacrements.

Le rapport de l'Église au monde varie suivant les grandes situations historiques de l'Église, suivant qu'elle se trouve dans une situation d'évangélisation au milieu d'un monde païen, dans une situation de chrétienté ou dans un environnement post-chrétien.

Et cela a des conséquences pour les sacrements eux-mêmes, par exemple sur le rapport foi-sacrement, l'approche plus communautaire ou plus individuelle des sacre-

ments, peut-être aussi sur la modalité plus ou moins ritualisée de leur célébration. Dans une situation de chrétienté, en principe du moins, la foi ne fait pas de problème et le binôme *opus operatum* — absence d'*obex* peut paraître suffire au sacramentologue. Dans une situation de première évangélisation au milieu des païens, le binôme foi-et-sacrement joue très fortement au niveau du baptême qui fonde l'Eglise *congregatio fidelium, fidelium*, c'est-à-dire au sens patristique, des croyants-baptisés, selon la double valence du mot *fidelis* qui est précisément révélatrice du lien indissocié entre foi et sacrement¹⁵. Dans cette situation-là, la foi peut faire problème à propos d'autres sacrements que le baptême dans tel ou tel cas exceptionnel, mais normalement elle a été posée comme base de façon effective lors du baptême. Ce qui me paraît au contraire caractériser la situation dans laquelle l'Eglise est entourée d'une frange post-chrétienne importante est que, avec une fréquence plus ou moins grande, la foi baptismale n'est pas assurée, ce qui rejaillit sur l'ensemble des sacrements, par exemple la confirmation ou le mariage, en modifiant et parfois en faussant leur problématique¹⁶.

La variation des rapports historiques de l'Eglise au monde affecte aussi l'approche plus communautaire ou plus individuelle des sacrements. Dans l'Eglise ancienne (ceci est très net dans les catéchèses patristiques) l'approche des sacrements est d'abord communautaire. On les considère comme des événements de l'histoire du salut pour le peuple de Dieu avant de les situer dans une histoire personnelle. Au milieu du monde, qui n'est pas chrétien, les sacrements procurent à l'Eglise son intégration. Inversement dans une société chrétienne, comme celle où s'est élaborée la théologie scolastique, c'est l'aspect personnel des sacrements qui est au premier plan, encore que leur portée ecclésiale et communautaire n'ait jamais été complètement oubliée¹⁷.

15. Cf. Y. CONGAR, *Sainte Eglise*. Etudes et approches ecclésiologiques (Unam Sanctam, 41), Paris, 1963, p. 543, et surtout *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, *passim*.

16. Pour la Confirmation, cf. C.N.E.R./C.N.P.L., *La Confirmation, que dire ? que faire ?*, Lyon, 1972, spécialement les pp. 64-65. — Pour le mariage, cf. le Document des évêques de France sur la pastorale des fiancés (1969) dans *Pastorale des fiancés. Directoire et commentaire*, Paris, 1970, *Ordo celebrandi Matrimonium*, 1969, n. 7, avec le commentaire de LMD 99, p. 141.

17. Cf. A. VACHETTE, *L'organisation des sacrements dans les catéchèses patristiques et dans la Somme théologique de saint Thomas*, thèse inédite, Le Saulchoir, 1961.

Dans une société en partie post-chrétienne nous constatons à la fois une certaine redécouverte de la portée ecclésiale des sacrements et une hésitation assez profonde due au moins pour une part au fait que la frange post-chrétienne se réfère à l'approche des sacrements qui était celle de la chrétienté avant le moment où les chrétiens militants ont modifié celle-ci.

Ce que je viens de dire de la manière de voir les sacrements est vrai, corrélativement, de la pratique et de la théologie au sujet de la célébration. La théologie médiévale de chrétienté, faisant réagir l'un sur l'autre le principe que le prêtre agit *in persona Christi* et la passivité de fait des fidèles, a développé la théorie que la liturgie est célébrée par le prêtre (ou le clerc), homme public, pour le bien des fidèles¹⁸. Dans une situation d'Eglise profondément changée, on redécouvre par-delà des siècles de chrétienté et la participation active et (sans pour autant oublier le rôle propre du prêtre) le principe que c'est l'*Ecclesia* qui est le sujet de la célébration¹⁹.

On pourrait enfin se demander si l'importance plus ou moins grande donnée au caractère rituellement très programmé et à l'aspect hiérarchique des sacrements n'est pas affecté, du moins pour une part, par les situations de l'Eglise par rapport au monde. (D'autres facteurs jouent certainement aussi, qui relèvent de l'histoire générale de la culture.) Cela vaut, semble-t-il, pour la célébration du mariage (dont il sera question plus loin), pour la célébration eucharistique en petits groupes²⁰ et, dans le domaine

18. Cf. saint THOMAS D'AQUIN. *Somme théologique*, II^a II^{ae}, q. 83, a. 12, c : « communis oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur » ; pour le caractère du baptême et de la Confirmation comme *potentia passiva*, III^a, q. 63, a. 2. Sur le contexte culturel, cf. mon art. *Liturgien og de øvrige humanistiske videnskaber*, dans *Lumen. Katolsk teologisk tidsskrift* (Copenhague) 14, 1971, pp. 81-99. Sur la distinction entre culte public et culte privé, cf. H. MÜLLEJANS, *Publicus und Privatus im Römischen Recht und in älteren Kanonischen Recht*, München, 1961.

19. Cf. Y. CONGAR, *L'« Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, dans J.-P. JOSSUA-Y. CONGAR, *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, 1967, pp. 241-282.

20. A la suite des attaques de Luther contre la messe privée, Trente (DENZINGER-SCHÖNMETZER 1747 [944]) et encore Vatican II (*Sacrosanctum Concilium*, n. 27, § 2) se sont attachés à justifier, du point de vue théologique, la « nature publique et sociale » de celle-ci. Du point de vue rituel et sociologique, la messe privée et surtout l'eucharistie domestique de l'Eglise ancienne échappait à quelque degré à la programmation publique de la célébration ecclésiale : cf. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. franc., t. I. Paris, 1956, les pp. 262-286 : « De l'Eucharistie célébrée à domicile à la messe privée. »

extra-sacramentel, pour les funérailles chrétiennes et l'office divin ²¹.

Enfin il y aurait lieu de considérer l'influence du rapport de l'Église au monde sur l'importance relative donnée aux différents sacrements (j'y reviendrai dans la troisième partie, à propos de la Pénitence).

III. Variabilité et invariabilité dans les sacrements.

Face aux variations des situations socio-historiques sur lesquelles portent les sacrements il y a une variation relative dans les sacrements eux-mêmes. Reprenons ici les deux exemples de la Pénitence et du mariage.

Les conditions historiques du sacrement de Pénitence ont varié de façon importante et de trois points de vue. Tout d'abord, il faut distinguer entre la confession des péchés graves, qui a toujours existé, et la confession, à rythme régulier, des péchés même non graves. Je n'aborde pas ici l'évolution de la notion même de péché grave : la distinction ancienne entre péché grave et non grave n'est pas identique à celle entre péché mortel et péché véniel. La première est l'élément invariable du sacrement, et elle existait sans la deuxième dans l'Église ancienne, où la rémission des péchés non graves était recherchée soit dans diverses pratiques pénitentielles non sacramentelles (disons, si l'on veut, dans des sacramentaux), soit dans l'Eucharistie ²². Au contraire, dans l'Église latine, depuis à peu près le 12^e siècle jusqu'à nos jours, la pratique de la Pénitence est caractérisée par l'enrobage de la confession des péchés graves dans les rythmes réguliers de la confession

21. Dans le christianisme des premiers siècles, les funérailles, comme le mariage, sont un acte familial accompli de façon chrétienne plutôt qu'un acte rituel accompli par l'Écclesia pour le bénéfice d'un particulier. De même, la distinction entre office cathédral et office monastique, qui s'est imposée depuis Baumstark aux historiens de l'Office divin, témoigne d'une régulation hiérarchique limitée au culte public de l'Écclesia rassemblée.

22. Sur tout ceci cf. les diverses études de C. VOGEL, qu'il a synthétisées dans ses deux recueils : *Le pécheur et la pénitence dans l'Église ancienne*, Paris, 1966, et *Le pécheur au Moyen Age*, Paris, 1969.

des péchés même non graves. C'est cet état de choses qui est en train de se transformer et de se défaire. Il est clair que c'est une différence importante : pour un chrétien du 4^e siècle, je ne dis pas que le sacrement de Pénitence était à éviter, mais un bon chrétien devait éviter les situations dans lesquelles il avait besoin du sacrement. Pour un chrétien d'il y a dix ans il était normal au contraire, mais pour d'autres raisons, d'y recourir régulièrement. Si l'on pose une division tripartite entre sacrements de passage, de répétition et de situation exceptionnelle, la Pénitence était passée de la troisième catégorie à la deuxième.

On peut, me semble-t-il, considérer comme invariable ce que saint Thomas d'Aquin et le Concile de Trente ont appelé les parties du Sacrement de Pénitence, à savoir, du côté du pénitent la contrition, l'accusation et la satisfaction et, du côté du ministre, l'absolution²³. Mais il y a une certaine variabilité dans leur ordre (satisfaction après l'absolution, comme aujourd'hui, ou satisfaction avant le moment de l'absolution, comme dans la Pénitence publique ancienne), variabilité aussi dans leurs modalités et dans l'importance respective qu'on leur accorde : c'est à cet endroit que je situe le débat théologique sur la validité de l'absolution collective donnée sans accusation individuelle et corrélativement sur la portée du canon 7 de la session XIV du Concile de Trente²⁴. Valable à mon avis à titre de cas-limite, une telle absolution, si elle devenait la forme normale pour des péchés mortels, irait beaucoup plus contre l'équilibre fondamental du sacrement que la pratique médiévale de la confession à un laïc à défaut d'un prêtre²⁵.

Un troisième élément de variabilité qui concerne la Pénitence tient à la marge de variation d'importance entre

23. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^a, q. 90 ; *Décret aux Arméniens* (= saint THOMAS, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*) (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1323 [699]) ; *Concile de Trente* (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1673 [896] et 1704 [914]).

24. Cf. H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente*, LMD 104, 1970, pp. 88-115. Deux éléments historiques peuvent faire difficulté par rapport à l'enseignement du concile, à savoir d'une part l'obscurité des témoignages des deux premiers siècles, d'autre part des prières pénitentielles orientales qui « concernent, au-delà des manquements et des fautes de fragilité, les péchés proprement dits, éventuellement graves, qui violent la Loi chrétienne sans atteindre à l'énormité des péchés soumis à la pénitence publique » (L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient : théologie sur une interférence de prières et de rites*, *Orientalia Christiana Periodica* 29, 1963, p. 75).

25. Cf. A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le 8^e siècle jusqu'au 14^e siècle*, Paris, 1926.

les sacrements eux-mêmes selon les situations historiques de l'Église. Dans une situation de chrétienté, quand le monde est en quelque sorte intérieur à l'Église, le baptême perd une partie de son importance : il reste l'horizon du corps ecclésial mais cesse d'être frontière entre l'Église et ceux qui n'en font pas partie. Et du coup l'importance de sacrements comme la Pénitence s'accroît, car ils partagent les chrétiens pratiquants des autres. La diminution actuelle d'importance du sacrement de Pénitence est en partie corrélative de la revalorisation du baptême à laquelle nous assistons depuis quelques années.

Le sacrement de mariage, lui aussi, a varié sur des points très importants, à savoir présence ou absence d'une liturgie, et présence ou absence d'un prêtre, ces deux points étant d'ailleurs en partie liés. Sur le premier point les historiens sont d'accord, je pense, pour admettre que dans les premiers siècles il n'existe pas encore de rite spécifique du mariage chrétien et que seule la conscience d'une réalité chrétienne originale distingue le mariage des chrétiens de celui des païens²⁶. Pour eux comme pour le droit romain c'est le consentement, indépendamment de toute forme juridique²⁷, qui fait le mariage. Sur le deuxième point, la présence et éventuellement la bénédiction du prêtre ne sont devenues indispensables qu'à la fin du 9^e siècle en Orient²⁸, au Concile de Trente en Occident. Et encore aujourd'hui le canon 1098, souvent appliqué par exemple en Amérique latine, prévoit que si le prêtre ne doit pas venir avant un mois, les fiancés se marieront sacramentellement sans prêtre et sans liturgie. Une problématique pastorale du sacrement de mariage donné ou refusé, ou remplacé par une bénédiction non sacramentelle, comme on l'envisage ou on le pratique dans certains cas, retourne indûment sans s'en rendre compte l'importance des facteurs et tente de subordonner l'élément invariable du sacrement, à savoir la réalité humaine devenue sacrement, à un élément variable et en soi non essentiel, à savoir l'intervention liturgique du prêtre. C'est sur l'élé-

26. Cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du 1^{er} au 11^e siècle*, trad. franç. (Lex Orandi, 45), Paris, 1970, pp. 81-123.

27. Sur le caractère consensuel du mariage, cf. J. GAUDEMET, *Originalité et destin du mariage romain*, dans *L'Europa e il Diritto Romano* (Studi in memoria di Paolo Koschaker), t. II, Milan 1954, pp. 516-517.

28. Cf. E. HERMAN, *De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile*, *Orientalia Christiana Periodica* 4, 1938, pp. 189-234.

ment invariable du sacrement qu'il faut construire, donc sur le rôle des époux eux-mêmes.

Une telle analyse des éléments variables et invariables des sacrements appelle une remarque de méthode et comme un correctif : les éléments historiquement variables restent-ils toujours susceptibles de varier, de changer à nouveau, ou y a-t-il certaines évolutions qui sont irréversibles soit pour des raisons historiques soit pour des raisons doctrinales ? A une telle question on ne peut trouver de réponse universelle : la réponse doit être recherchée dans chaque cas.

IV. La théologie de la sacramentalité et ses ressources culturelles.

Nous avons vu déjà par quelques exemples que la théologie sacramentaire était affectée par la variation des situations socio-historiques dans lesquelles s'exercent et prennent leur sens les pratiques sacramentelles.

Un problème analogue se pose au niveau même de la théologie générale des sacrements, des instruments que mettent ou ne mettent pas à sa disposition la philosophie et les sciences humaines ou, pour dire la même chose autrement, de ses ressources culturelles. A cet égard il y a des différences assez notables entre la théologie sacramentaire telle qu'elle s'est constituée au 12^e-13^e siècle et sur laquelle l'Eglise catholique a vécu à peu près jusqu'à maintenant, et la théologie sacramentaire telle que nous cherchons à la réélaborer aujourd'hui.

Enumérons-en trois exemples.

Le premier exemple serait ce qu'on pourrait appeler le caractère en grande partie « indisponible » (cf. Ricœur) de l'ontologie et plus particulièrement de la causalité dans notre contexte philosophique actuel. Il en allait évidemment tout à fait autrement dans le contexte du 13^e siècle, encore que sur ce point précis les difficultés d'un saint

Bonaventure²⁹ rendent un son très moderne et que ce soit l'occasion pour lui et Thomas d'Aquin d'un effectif pluralisme, c'est-à-dire d'un désaccord profond pratiqué dans le respect évangélique et l'humilité de la foi.

Pour ce qui est de notre effort théologique, en tout cas, de plus compétents que moi ont à chercher la possibilité d'une parole philosophique en notre temps pour rendre compte du donné de la foi, à savoir l'acte du Christ dans le sacrement.

En sens inverse, nos disponibilités sont peut-être plus grandes que celles de la pensée médiévale et de la théologie classique pour l'analyse symbolique du sacrement. Somme toute, la théologie médiévale a opté pour la notion augustinienne de signe, sans tirer parti, au moins de façon durable, de l'apport du Pseudo-Denys³⁰. Ici convergent les conclusions auxquelles sont parvenues de Lubac en histoire des doctrines eucharistiques, Congar en ecclésiologie, Chenu dans l'étude de la théologie liturgique et sacramentaire du 12^e siècle³¹ : il y a plus dans la richesse fluente de la pensée patristique et encore dans l'expérience liturgique du 12^e siècle que dans la théologie sacramentaire naissante de la même époque. Or il se trouve, au-delà d'un concordisme facile, qu'il y a en notre temps toute une recherche sur la fonction symbolique de l'homme et, si l'on peut dire, sur l'homme symbolique. Une telle recherche intéresse assurément la théologie sacramentaire, mais l'homme exerce-t-il aujourd'hui cette fonction symbolique dans le culte, ou ailleurs ? Les actes symboliques cultuels sont-ils tous disponibles dans la culture actuelle, ou la capacité symbolique de certains d'entre eux est-elle tombée en désuétude ? Et la recherche symbolique elle-même est-elle à quelque degré l'expression d'une impuissance et d'un regret ?

Le troisième exemple est comme une autre face du

29. Saint BONAVENTURE, *IV Sent.*, d. I, p. 1, q. 4, et *Dubium* à la fin de *II Sent.* (édition de Quaracchi, t. III, pp. 893 sq.) ; saint THOMAS répond à ce *dubium* dans *VI Sent.*, d. I, q. 1, a. 4. Sur toute cette question, cf. H.-F. DONDAINE, *A propos d'Avicenne et de saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale*, *Revue thomiste* 51, 1951, pp. 447-448.

30. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au 12^e siècle* (Etudes de philosophie médiévale, 45), Paris 1957, pp. 175-178.

31. Cf. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Théologie, 3), Paris, 1944, pp. 255-300 ; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, 1968, pp. 107 sq. *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp. 165 sq. ; M.-D. CHENU, *La théologie au 12^e siècle, passim*, ainsi que le cours inédit du Père Chenu à l'Institut supérieur de Liturgie, 1971.

deuxième : rapport du rite à l'homme. Historiens des religions et sociologues diraient : le rite comme structurant l'homme social. Le théologien parlerait ici d'anthropologie sacramentelle. Et nous nous trouvons conduits à un des grands débats chrétiens d'aujourd'hui, où interfèrent les disciplines et divergent les orientations : comment l'institution de Jésus-Christ harmonise-t-elle culte spirituel et sacrements ? laisse-t-elle en ce domaine un espace pour des réalisations socio-historiques assez diverses et pourtant également authentiques ? et où se situent à cet égard les besoins de l'Eglise de notre temps ?

Pierre-Marie Gy, o.p.

ÉGLISE, SIGNE DE SALUT AU MILIEU DES HOMMES

A propos de : Robert COFFY et Roger VARRO,
Eglise signe de salut au milieu des hommes.
(Eglise-Sacrement : rapports présentés à
l'Assemblée plénière de l'Episcopat français,
Lourdes 1971.) Paris, Le Centurion, 1972,
93 pp.

L'ESSENTIEL de cet ouvrage est constitué par le rapport Eglise-Sacrement présenté à l'Assemblée plénière des Evêques, à Lourdes, en novembre 1971, par Mgr Coffy. Dans son introduction, l'auteur indique comment l'Eglise, en France, a été conduite à approfondir cette question depuis plusieurs années.

COMMENT SE POSE CETTE QUESTION

« Cette réflexion théologique... élaborée à l'intérieur d'un regard pastoral » (p. 13), prend en compte un problème précis : Le « signe » que l'Eglise donne au monde aujourd'hui : qu'est-il ? Que dire de la nature du témoignage dans lequel il s'exprime ? Que dire de la cohérence entre ce qu'est l'Eglise du Christ animée par l'Esprit, et le visage qu'elle présente au monde ? Qu'est-ce, en fin de compte, que l'« Eglise-sacrement » ?

Ces questions interviennent dans une histoire. Elles ne sortent pas gratuitement d'un arsenal de problèmes majeurs plus ou moins aptes à appâter l'opinion. Elles s'inscrivent et apparaissent, en effet, dans un effort de longue durée, à la fois pastoral et doctrinal, et se précisent ainsi sur le fond de formu-

lations provisoires et maintenant écartées : sacramentalisation et évangélisation, évangélisation et sacramentalisation, évangélisation et sacrement... autant d'approches qui, malgré leur renouvellement successif, portent toutes à « courir le risque d'une juxtaposition préjudiciable » (p. 12). Au fur et à mesure, c'est la piste que signalait déjà la constitution conciliaire *Gaudium et Spes*, qui méthodologiquement se précise en même temps que le sujet : partir des aspirations et des requêtes du monde, particulièrement de son langage, de ses traits culturels, et y reconnaître la singularité que vient y vivre l'Eglise. Alors seulement la question du rapport entre « Evangélisation et Sacrement » se posera correctement, loin des risques de dichotomie, ou à l'inverse, de réduction, voire de liquidation à bon compte.

Une question-clé et la démarche qui, logiquement, se présente pour la traiter, voilà le projet du rapport. On ne saurait en minimiser l'importance... même si l'introduction ne lui attribue que celle d'un « premier chemin » (p. 13).

Le plan du document est déjà significatif : « le contexte culturel » précède, dans une première partie, l'approche du problème de fond qui fait l'objet de la deuxième : « Eglise-sacrement ».

QUEL SIGNE ?

Comment le signe que donne d'elle-même l'Eglise est-il interprété par et dans le monde ? Que « signifie »-t-elle ? Recourir d'abord à la lumière du soleil, avant de considérer les choses à l'éclairage de la foi, c'est accepter loyalement la position de ceux auxquels l'Eglise désire s'adresser ; c'est accepter le risque d'un douloureux dépaysement que ne sont pas prêts d'oublier ceux qui s'y sont un jour effectivement livrés. C'est cela qui nous est d'abord proposé dans cette étude.

La manière dont vivent et s'expriment, communiquent, les hommes d'aujourd'hui devient à cet égard de la première importance. Reconnaître ce « contexte culturel » met en lumière les traits sous lesquels l'Eglise aura à signifier son message et donc à se signifier elle-même si elle veut avoir quelque chance d'atteindre les hommes dans ce qu'ils sont et vivent... suivant en cela la voie de Celui dont elle tient tout et qui s'est présenté sous les traits de Jésus de Nazareth. Mais l'entreprise n'est pas facile.

Le « contexte culturel » s'avère extrêmement mobile. Il se diversifie en outre selon des « mondes » spécifiques. L'Eglise se trouve donc en prise avec une exigence de communion au monde dont les modalités sont polymorphes et changeantes. Pourtant, c'est tout l'intérêt de cette première partie d'avoir fait

ressortir quelques-unes des nervures fondamentales de la culture actuelle et les conséquences et les questions qui en découlent pour nous. Ce travail est bien entendu contestable.

Selon les présupposés ou les écoles auxquelles on se réfère on trouvera des angles d'attaque différents et d'autres chemins pour entrer dans ce domaine et le parcourir. Mais comment renier le sérieux et l'apport de cette analyse qui « fait apparaître les formes concrètes et dévoile les structures dans lesquelles s'inscrit la relation de l'homme à Dieu » (p. 30) ? Certains ont trouvé ces pages difficiles. D'autres les jugent incomplètes ou rapides. Elles schématisent et résument, c'est sûr. Mais peut-on faire l'économie de la démarche à laquelle elles invitent ? Et n'est-ce pas là, finalement, l'un des principaux appels qu'elles adressent à tous ceux qui ont à vivre et à servir l'Évangile aujourd'hui ?

POUR QUEL MESSAGE ?

Le visible comme manifestation du salut

Avec la deuxième partie, nous nous trouvons sur un terrain apparemment plus familier : celui d'une réflexion sur « Eglise-sacrement ». Nous avons tous, depuis le Concile, souvent entendu et médité cette expression.

Pourtant nous n'avons pas l'impression de redites pures et simples. D'abord nous restons marqués par l'environnement créé par la première partie : le souci de « signifier » dans et pour le monde persiste tout au long de l'exposé. Ensuite quelques ouvertures sur des questions auxquelles beaucoup sont peu habitués, retiennent l'attention.

Il s'agit par exemple de l'ampleur donnée à la notion de sacrement : il est présenté comme « réalité du monde qui révèle le mystère du salut parce qu'elle en est la réalisation » (p. 32). Aussi, « nous interroger sur l'Eglise-sacrement, c'est faire l'examen de tout le visible en tant qu'il est manifestation du salut » (p. 33).

Exigences pour l'Eglise sacrement du salut

Sur ces bases, le développement se construit selon le tryptique propre au mystère du salut : tendu vers le Royaume de Dieu qui vient, fondé sur l'événement pascal du Christ mort et ressuscité, donné et vécu dans l'aujourd'hui de notre histoire.

- Selon la première de ces composantes, l'Eglise est appelée à signifier au cœur du monde le Royaume à venir. Elle remplit là une « fonction symbolique » qui ne l'arrache pas au présent de la communion au monde mais ne l'y enferme pas non plus. « Continuité et rupture » est certainement l'une des expressions les plus caractéristiques de ce chapitre et nous sommes invités à en vérifier les exigences dans les rapports concrets de l'Eglise aux idéologies, aux projets humains, aux mouvements de libération de l'homme. « Réintroduire dans sa pensée, ses jugements, ses comportements, une référence au Royaume de Dieu qui vient, est aujourd'hui une tâche essentielle de l'Eglise. Non pas d'abord parce que la culture met l'accent sur le futur — raison non négligeable — mais parce que la fidélité à la Révélation l'exige » (p. 47).
- Signe du Royaume qui vient, l'Eglise est aussi sacrement du Christ mort et ressuscité. Le développement de cette deuxième formalité permet une précision importante : l'Eglise ne s'identifie pas au Christ. Le rappeler n'est pas un luxe lorsqu'on sait les simplifications auxquelles ont pu se livrer certaines ecclésiologies triomphalistes, et, en sens inverse mais avec autant d'aberration, les pensées selon lesquelles le Christ ne serait autre que le « prochain », les personnes ou les groupes qui constituent l'humanité.

Mais la distinction, pour être nécessaire, reste délicate. Peut-être aurait-il été souhaitable de trouver ici un développement un peu plus étoffé, particulièrement lorsque le document note que bien des ambiguïtés viennent d'une trop rapide interprétation de l'Eglise comme Corps du Christ. Rappeler par exemple, à ce propos, que l'Eglise est aussi présentée par l'Écriture comme l'Épouse du Christ aiderait à préciser ce dont il s'agit, sans quitter le registre de la référence biblique. On verrait certainement mieux ainsi comment, tout en étant « une seule chair », le Christ et l'Eglise demeurent véritablement distincts.

- Reste une troisième étape, celle où l'Eglise est perçue comme le sacrement du salut aujourd'hui. Un vieil adage vient ici à la surface : *Hors de l'Eglise point de salut*. Nous en connaissons l'interprétation simpliste qui traîne si souvent malgré nous au fond de nos mentalités. Mais en la pourfendant, il ne s'agit pas de tomber dans le piège inverse qui tendrait à faire à bon compte une « lecture chrétienne de l'événement » révélatrice du salut en toutes circonstances, lecture spontanéiste et sécurisante, tentation de chrétiens qui inconsciemment supportent mal de voir l'histoire se déployer sans référence à la foi. Aussi les ambiguïtés s'estompent-elles si l'on prend la précaution d'être un peu plus précis en usant de l'adage familier, en écrivant par exem-

ple : « Hors de l'Eglise pas de salut reconnu », ou : « L'Eglise c'est le salut qui se dit et s'exprime car il se sait » (Moreau, p. 61).

Mais il faut avouer que l'on reste un peu sur sa faim : au-delà d'une saine conception des rapports entre l'Eglise et le Salut on éprouve désormais le désir de voir comment s'engage et se pratique cette « reconnaissance » du salut par l'Eglise, autrement dit quelles sont les conditions et les modalités d'une authentique « lecture chrétienne de l'événement ».

Pourtant, les principes ainsi précisés permettent de mettre en place et de poser convenablement des questions qui, sans cela, resteraient tendancieuses. Nous retrouvons ainsi le problème des rapports entre culte et mission, entre célébrations sacramentelles et annonce de l'Évangile, sans qu'il soit question, désormais, de juxtaposition ou, *a fortiori*, de concurrence. Si l'« existence chrétienne » constitue en effet le point de repère de la foi, elle renvoie aux sacrements comme à sa source et à sa pleine expression et non comme à « autre chose ». « Cela nous ramène à l'étude des sacrements comme gestes et paroles en lesquels l'Eglise se reconnaît choisie, appelée à être Eglise du Christ, sacrement du salut, comme gestes et paroles par lesquels elle dit l'originalité de son être et de sa présence au monde » (p. 67).



En conclusion, le document invite à poursuivre l'étude en proposant un sujet à la fois synthétique et fondamental pour le thème qu'il vient de présenter : « L'anthropologie sacramentelle ». On ne peut que souscrire à la proposition.

Mais ce projet, auquel il faut joindre la brassée de questions posées en cours de texte, ne nous fait pas oublier, en nous tournant vers l'avenir, l'apport que fournit l'étude de Mgr Coffy. Il consiste essentiellement, à notre avis, dans la mise en lumière de la cohérence et de l'articulation de réalités trop souvent perçues comme disparates, quels que soient les efforts faits par ailleurs pour les relier. Ici, cette cohérence et cette articulation surgissent d'une vérité première du mystère chrétien : l'Eglise-sacrement.

Bien des tâtonnements ont précédé ce résultat et bien des questions surgissent avec lui. Mais les conséquences sont évidentes tant pour la précision des priorités pastorales que pour l'unité de la vie et des ministères dans la mission de l'Eglise. La tâche est difficile quand il s'agit de monnayer dans les faits, de mettre en pratique, ce que l'on découvre ainsi et que l'on croit. Mais n'est-il pas nécessaire de faire nôtre la remarque de l'Évangile : « Qui de vous s'il veut bâtir une tour ne commence par s'asseoir » (Lc 14, 28).

Michel DAGRAS.

La Maison-Dieu, 110, 1972, 148-153

Irénée-Henri DALMAIS, o.p.

L'EXPÉRIENCE DE L'ESPRIT PAR L'ÉGLISE

A propos de : Emmanuel-Pataq SIMAN,
*L'expérience de l'Esprit d'après la tradition
syrienne d'Antioche* (Coll. « Théologie his-
torique », 15), Paris, Ed. Beauchesne, 1971 ;
352 pp.

PRÉSENTATION GÉNÉRALE

RARES, trop rares, sont les ouvrages qui s'attachent à dégager les valeurs doctrinales et spirituelles qui constituent la vie même de l'Eglise, telles qu'elles sont exprimées et mises en œuvre dans ces situations privilégiées que sont les célébrations liturgiques et au premier chef les grandes fonctions sacramentelles : initiation chrétienne, eucharistie, ordination des ministres. A ce titre la thèse présentée par le P. E.-P. Siman à la Faculté de Théologie catholique de Paris mérite de retenir tout particulièrement l'attention. Il est vrai que la tradition syrienne d'Antioche, ou syrienne-occidentale, est d'une richesse exceptionnelle, notamment en ce qui touche à l'ecclésiologie. Plus peut-être que toute autre, elle a explicité la relation de l'Eglise à l'Esprit du Christ qui l'anime et lui fait goûter les prémices de l'ultime accomplissement eschatologique du mystère de salut déjà à l'œuvre dans la création.

Ajoutons que l'auteur n'a pas seulement de cette tradition une connaissance acquise de l'extérieur, mais qu'il en a été nourri depuis son enfance. Cette connaissance vivante et savoureuse s'est enrichie de la fréquentation des principaux théologiens syriens, tant ceux de langue grecque que de langue

syriaque, y compris ceux qui — tels Théodore de Mopsueste ou Narsaï — représentent dans toute sa rigueur le courant diphysite privilégié par les syriens-orientaux de l'empire perse et récusé par réaction chez les syro-antiochiens occidentaux de l'empire romain au cours des malheureuses controverses christologiques qui ont déchiré l'Eglise syrienne. Il est vrai que ces divergences n'ont eu que peu de retentissement sur la pneumatologie et l'ecclésiologie. Par ailleurs, dans leur fidélité un peu trop étriquée à la plus ancienne tradition syrienne, les syriens-orientaux — dits nestoriens — ont maintenu avec une vigueur incomparable la perspective eschatologique et l'intérêt porté aux structures institutionnelles de l'Eglise. On aurait même souhaité que, sans sortir du cadre qu'il s'était fixé, l'auteur ait à l'occasion marqué plus explicitement les éléments communs à l'ensemble de la tradition théologique et liturgique syrienne. On est par contre un peu surpris qu'il n'ait pas fait plus souvent référence à la *Hiérarchie ecclésiastique* du Pseudo-Denys dont il souligne (p. 90) qu'elle a joui d'une grande autorité chez les Pères et théologiens syriens qui l'ont à maintes reprises commentée.

Ce sont là critiques mineures. Par la fermeté et l'équilibre du plan, la richesse de l'information et l'abondance des citations, la clarté et la chaleur souvent enthousiaste de l'expression, cet ouvrage est de ceux qu'on aimera fréquenter.

LITURGIE ET THÉOLOGIE

L'optique générale

Après une brève introduction déterminant le sens ici donné aux termes : expériences, expérience du Saint-Esprit, et fournissant quelques indications un peu trop succinctes sur les auteurs des textes liturgiques, la méthode adoptée, les sources et le plan de l'exposé, celui-ci a été élaboré en deux grandes parties : 1) l'Esprit engendre l'Eglise à partir de la première expérience de Pentecôte, naissance d'un nouveau peuple qui croît en renouvelant cette expérience fondamentale et se structure dans les fonctions que l'Esprit suscite dans l'Eglise. 2) L'Esprit divinise l'Eglise, lui qui a parlé par les prophètes, s'est reposé sur le Christ, suscite et soutient les porteurs de la Bonne Nouvelle, opère dans les mystères liturgiques, anime la vie chrétienne tout entière.

Ce n'est là que le squelette d'un corps ; il vient s'étoffer de multiples citations de textes liturgiques, des Pères et des Docteurs syriens, regroupées et commentées de manière à en exprimer au mieux la substance et à les éclairer en mettant en relief les correspondances qu'elles entretiennent. Cette méthode est sans doute la mieux appropriée au génie syrien, plus poétique ou rhétorique qu'argumentatif, et cela tout particulièrement dans les textes liturgiques. On ne pourra ici que relever quelques thèmes, laissant au lecteur d'en découvrir bien d'autres, non moins riches de suggestion.

La liturgie, lieu de la théologie

Et tout d'abord, sur la liturgie : « Ce lieu par excellence où Dieu est écouté et cru pour lui-même, sans arrière-pensée » (p. 16), et sur la valeur propre de son mode d'expression privilégié, surtout chez les Syriens, le mode symbolique des images qui est le registre propre du langage poétique :

La tradition orientale honore du nom de théologiens ceux qui furent eux-mêmes des poètes : saint Jean, saint Ephrem, saint Grégoire de Nazianze... La liturgie en est la manifestation. Il n'est donc pas étonnant que notre source soit la tradition *liturgique* de l'Eglise syrienne. Une théologie qui ne serait pas proclamée, priée, chantée, vécue, serait en effet plus près de la lettre qui tue que de l'esprit qui vivifie... La liturgie est le lieu de la théologie vivante parce que vécue (p. 18).

Pour en exprimer le caractère spécifique les Syriens usent du terme *rozo* (mystère) qui désigne à la fois les données constitutives de l'expérience du croyant et les actes liturgiques qui communiquent plus immédiatement l'Esprit :

Pour les mystères de la foi il s'agit du dessein intime de Dieu, de la vie trinitaire se révélant dans le Christ, Image du Dieu Invisible, dans une histoire de salut et divinisant tous ceux qui, sous l'action de l'Esprit, acceptent de s'insérer dans la dynamique de cette communauté de vie manifestée dans l'Événement Jésus-Christ. Quant aux mystères désignant les rites sacrés de l'Eglise, là aussi, il s'agit de la même réalité invisible se dévoilant dans une histoire de salut. Mais ici l'accent est mis sur un aspect plus subjectif concernant notre divinisation qui s'effectue par inclusion libre dans la dynamique de l'Économie de salut vécue par la Communauté chrétienne dans la liturgie sous l'action de l'Esprit. C'est pourquoi, les rites, qui sont symboles mystérieux tenant leur origine du Christ et des Apôtres, ont pour but de nous introduire dans l'Économie de Dieu rendue présente par le Paraclet. Et de ce fait, ils sont certes des signes, mais avant d'être des signes réalisant une guérison, ou imprimant un « caractère », ils sont la participation au mystère du

Christ rendu effectif dans l'assemblée liturgique... Par les mystères l'Eglise s'incorpore au Christ ressuscité et communie à la célébration des Noces de l'Agneau, Noces manifestées par l'Esprit dans la liturgie chrétienne (p. 71).

Mystères et communication de l'Esprit

L'auteur précise d'ailleurs aussitôt que, dans la tradition syrienne, une nette distinction est établie entre les mystères qui communiquent l'Esprit et ceux dont il est dit expressément qu'ils ne le communiquent pas. Parmi les premiers, baptême, chrismation et eucharistie occupent une place de choix et les théologiens syriens, comme aussi bien les structures et les formulaires liturgiques soulignent les analogies qui existent entre eux en les reliant explicitement à l'opération de l'Esprit dans l'incarnation du Christ. E.-P. Siman aurait même pu mettre en relief davantage qu'il ne l'a fait, cette conception pneumatico-christologique des mystères, si caractéristique de la tradition syrienne et qui a conduit liturgistes et théologiens à pousser aussi loin que possible — et peut-être même parfois plus qu'il n'est acceptable — l'analogie entre la consécration par épiclesse de l'Esprit pour l'eau baptismale, le *myron* de la chrismation, le pain et le vin des dons eucharistiques. On aurait en particulier souhaité voir mis en lumière, plus explicitement encore qu'il n'est fait (pp. 93-99), l'importance exceptionnelle attribuée par les syro-antiochiens au *myron* qu'ils considèrent comme un lieu privilégié de la présence agissante de l'Esprit dans l'Eglise, presque au même titre que la présence du Christ dans les dons eucharistiques.

UNE PERSPECTIVE PENTECOSTALE

Pentecôte et Résurrection

En fait, l'ouvrage se place avant tout dans une perspective pentecostale. L'auteur le marque dès le début, en soulignant d'ailleurs et illustrant par de belles citations puisées avant tout dans la surabondante hymnographie de l'office syrien, que l'événement de Pentecôte renouvelé dans les célébrations liturgiques est le prolongement et le fruit de la résurrection du Christ qui inaugure la création dernière et définitive qu'annonçait déjà et vers laquelle tendait la première création. D'où l'importance donnée à cet événement que célèbre tout particulièrement l'impressionnant « office de genuflexion » de la fête

de Pentecôte. Une strophe de cet office, conservée dans le Pontifical syrien et qui figure déjà dans ce très ancien « antiphonaire » antiochien qu'est l'Octaeuque de Sévère d'Antioche (6^e s., cf. P.O. VI, p. 146-147) en dit l'importance et la signification :

Jusqu'au jour de Pentecôte, nous ne nous prosternons pas à terre dans nos prières et en face de nos ennemis nous disons et nous chantons avec le divin psalmiste David : ils ont trébuché et sont tombés, mais nous, nous sommes debout et nous tenons ferme. Mais quand l'Esprit-Saint, suivant le bon plaisir divin, s'est révélé et s'est montré à nous dans les langues de feu, nous fléchissons les genoux car nous ne pouvons supporter sa vue (p. 43).

Descente et action de l'Esprit

C'est qu'en effet, comme le déclare la proclamation diaconale des grandes épicleses : *Il est redoutable ce moment où l'Esprit survient*. Les théologiens syriens soulignent qu'il s'agit d'une descente hypostatique du Saint-Esprit dans notre univers. E.-P. Siman cite là-dessus un texte peu connu (B.N. Syr. 206, p. 108) de Moïse Bar-Kipho (9^e s.) :

Comme le Christ fut donné au monde hypostatiquement, de même l'Esprit aux Apôtres... Avant la Croix, les Apôtres ont reçu du Christ la grâce et le don de l'Esprit, comme les prophètes. Mais, après la Croix, c'est *la Personne même* (de l'Esprit) qu'ils ont reçue du fait qu'ils pardonnaient les fautes et les péchés, qu'ils liaient et déliaient au ciel et sur la terre, ce que les prophètes n'ont pas pu faire. Puis, avant la Croix (les Apôtres) guérissaient les maladies corporelles ; mais, après la Croix, ils guérissaient les maux de l'âme (pp. 40-41).

Aussi faut-il compter au nombre des mystères qui donnent l'Esprit, l'absolution et l'imposition des mains aux ministres. Par sa venue l'Esprit suscite la foi qui introduit dans la participation à la vie divine.

Charité et illumination

On sera par contre surpris de ne trouver aucune mention de la relation de l'Esprit au don de la charité, selon la perspective familière à la tradition occidentale dans la ligne augustinienne. Les Syriens, et d'une manière générale les traditions chrétiennes orientales, voient avant tout dans l'Esprit, Océan de la Sagesse, la source de toute illumination, en relation immédiate avec le Verbe et son incarnation, tant dans l'humanité du

Christ que dans la Parole prophétique et apostolique ou dans cette organisation du Corps du Christ qu'est l'Eglise. Ce dernier aspect, si fortement mis en relief dans l'ecclésiologie syrienne à la fois si institutionnelle et si personnaliste, occupe à juste titre une large place dans cet ouvrage. Sur le second aspect pourtant on aurait pu souhaiter voir faire une plus large place aux résonances pneumatologiques du thème de l'Eglise-épouse, abondamment privilégié dans la tradition syrienne.

Ecclésiologie sacramentaire

Mais celle-ci est si riche et si diverse, si déconcertante aussi souvent dans sa manière figurative d'exprimer sa contemplation doctrinale par un foisonnement d'allusions scripturaires, qu'on aura déjà ample matière à s'initier au travers de ces pages à des perspectives pour nous inhabituelles. La lecture attentive de l'office de Pentecôte intégralement traduit par E.P. Siman y introduira sans doute mieux qu'un exposé plus didactique. Et la conclusion de l'ouvrage qui — au travers des thèmes de l'eau et du feu, ces deux figures sans doute les plus expressives et les plus authentiquement bibliques de la présence de l'Esprit — nous montre quel dynamisme de vie pénètre toute l'ecclésiologie sacramentaire des Syriens, condense en quelques pages qu'on aimera relire ce qui a été plus amplement développé au travers de tout l'ouvrage. Selon l'heureuse formule de l'auteur.

Il semble que le *prénom* donné par l'Eglise à cette Personne divine (le Saint-Esprit) soit : LA VIE... Dans sa prise de conscience d'elle-même et de l'action de l'Esprit en elle, l'Eglise perçoit que l'Esprit est vraiment LA VIE en qui elle trouve l'explication de ce qu'elle est. L'Esprit, en effet, est sa source vitale et fécondatrice. Il est son principe biologique qui non seulement anime et constitue le Corps ecclésial par l'intermédiaire de la Bonne Nouvelle et des Mystères mais aussi abolit l'emprise de la mort sur ce Corps et assure sa résurrection finale. Or, engendrer une Communauté, la multiplier, la rajeunir sans cesse et la ressusciter au-delà de la mort, c'est là une œuvre qui ne relève que d'une Personne divine qui serait *la vie* par excellence (p. 273).

IRÉNÉE-HENRI DALMAIS, o.p.

THÉOLOGIE DES SACREMENTS ET SCIENCES HUMAINES

*Le travail de l'Institut Supérieur
de Liturgie de Paris*

EN même temps qu'elle proclamait l'unité entre sacrements et liturgie et l'importance de celle-ci comme sommet et source dans la vie de l'Eglise, la constitution conciliaire demandait que la liturgie soit étudiée sous tous ses aspects : théologique, historique, spirituel, pastoral et juridique (art. 16). L'approche pluridisciplinaire, particulièrement nécessaire à l'étude de la liturgie, était ainsi affirmée dans son principe, comme il convient de la part d'un concile, et d'assez haut pour que ce principe ait une fécondité créative dans une situation de la liturgie et de l'Eglise différente de celle dans laquelle il a été formulé¹.

Moins de dix ans après la promulgation de la constitution sur la liturgie, l'Eglise, sa vie sacramentelle, sa prière, se trouvent affrontées, de façon plus ou moins urgente et radicale selon les pays, à tous les problèmes de la déchristianisation et de l'évolution de la culture. Dans sa vie liturgique et sacramentelle comme ailleurs, l'Eglise a besoin de vérifier ses racines dans l'Evangile et la Tradition, d'où elle tire sa sève, et en même temps de mesurer sans timidité les nécessités d'un temps

1. Dans son contexte immédiat la constitution conciliaire entendait récuser une approche de la liturgie principalement, voire parfois exclusivement, rubricale, et prenait appui sur Benoît XIV et son protégé le jésuite De Azevedo, qui alliait à la liturgie cinq autres sciences sacrées : scolastique, mystique, dogmatique, science canonique et morale (cf. S. MARSILI, *La Liturgia nella strutturazione della Teologia*, *Rivista Liturgica* 58, 1971, pp. 157-159). Mais la constitution posait par ailleurs les principes qui devraient permettre de surmonter la division, à certains égards très fâcheuse, de Benoît XIV entre doctrine, discipline sacramentaire et liturgie considérée comme cérémonielle. Comme on sait, cette division commande encore la répartition des responsabilités entre les dicastères romains, et elle explique en même temps la résistance d'une partie du clergé à une pastorale liturgique authentique.

nouveau qui n'est déjà plus exactement celui auquel le préambule de la constitution conciliaire a voulu adapter la liturgie catholique.

Particulièrement urgentes aujourd'hui pour la science liturgique sont les questions posées par les sciences humaines d'une part, et d'autre part celles que pose à la pastorale et à la théologie des sacrements une situation culturelle très nouvelle, avec la déchristianisation qu'elle entraîne². A ces diverses questions l'Institut Supérieur de Liturgie de Paris voue, pour sa part, une grande partie de ses efforts, avec la collaboration des meilleurs spécialistes des universités de langue française.

C'est ainsi que, dans le domaine des sciences humaines appliquées à la liturgie, l'institut a abordé la sociologie de l'assemblée liturgique en milieu urbain (J. Rémy, Louvain), celle des rôles dans la célébration (J. Séguy, Centre national de la recherche scientifique), celle de la fête (F. Isambert, C.N.R.S.), la sociologie de la famille comme contexte du baptême des petits enfants (Ph. Ariès), la psychologie de l'acte sacramentel (A. Vergote, Louvain), et, du point de vue sémiologique, l'analyse structurale du rite et du langage de la prière (J.-Y. Hameline, inst. sup. de liturgie).

Parmi les enseignements et séminaires portant sur les questions que pose à la théologie la pastorale sacramentelle on peut mentionner, entre autres, des apports sur évangélisation, sacrement et ministères (H. Denis, Lyon), ministères et structuration de l'Eglise (H. Legrand, Le Saulchoir), l'Eglise-sacrement (Y. Congar), sacrements et culte spirituel dans l'Eglise primitive (M. Jourjon, Lyon), mystère, sacrement et mémorial (A. Houssiau, Louvain), la discipline de la Pénitence (C. Vogel, Strasbourg), causalité sacramentelle et philosophie contemporaine (S. Breton — R. Béraudy), les prières eucharistiques contemporaines (séminaire, P. Gy).

Le recours aux sciences humaines et aussi les questions nouvelles de théologie sacramentaire requièrent à la fois une bonne connaissance des formes historiques de la liturgie et une attention spéciale aux problèmes de méthode : de ce dernier point du P. Chenu sur « Praxis ecclésiale et théologie sacramentaire » a mis en lumière le va-et-vient original entre la pratique sacramentelle et liturgie de l'Eglise et les principes de la doctrine, lequel donne à la science liturgique sa méthode propre, conformément au vieil adage *lex orandi lex credendi*.

2. Cf. la déclaration de la conférence épiscopale française du 20 novembre 1971 sur « les moyens nécessaires pour permettre aux prêtres et aux fidèles l'approfondissement théologique appelé par la gravité des questions que posent à notre foi les nouvelles formes de culture », en particulier dans le domaine de la théologie pastorale des sacrements (*Documentation catholique* 68, 1971, p. 1065).

COMPTES RENDUS

Etudes historiques et liturgiques

Octavian BARLEA : *Die Weihe der Bischöfe, Presbyter und Diakone in vornicänischer Zeit*. Acta Philosophica et theologica, III. Munich, Ed. Societas Academica Dacoromana, 1969 ; 364 pp.

L'auteur estime pouvoir reconnaître dans les plus anciennes traditions sur la structure des ministres ordonnés et la forme des ordinations, l'influence de deux courants de la tradition des temps apostoliques qu'il désigne sous les appellations de « Pétrien » et « Paulinien ». Le premier qui s'exprime dans I Pierre, enraciné dans la tradition sacerdotale du judaïsme voit dans le Christ le grand-prêtre de la Nouvelle Alliance, pierre d'angle du temple ecclésial ; en conséquence il développera un « épiscopat » monarchique assisté de « diacres », le conseil « presbytéral » n'ayant qu'un rôle secondaire en attendant qu'il se transforme en un groupe de délégués permanents de l'évêque sur une portion de la communauté locale, originelle. Ce type de structure se développerait principalement à partir d'Antioche tant dans le domaine syrien que dans les régions au nord de la Méditerranée. Le second, qui trouve son expression la plus pure dans les Epîtres aux Corinthiens, s'enracine dans les traditions du judaïsme helléniste ; la structure en est beaucoup plus communautaire et l'autorité réside dans le « collège presbytéral ». Ce courant s'exprimerait surtout à partir d'Alexandrie, pénétrant jusqu'à l'Afrique du Nord et s'étendant vers l'Asie Mineure et la Grèce. L'auteur tente de fonder cette curieuse géographie sur le mode le plus habituel d'administration locale dans ces diverses régions et, comme la réalité ne cadre guère avec les fondements scripturaires sur lesquels on a tenté de l'établir, il abandonne bientôt en insistant d'ailleurs sur les perpétuelles interférences des deux courants les références « pétrienne » et « paulinienne » pour parler de courants « nordiste » et « sudiste ». Nous craignons que, même dans ces limites, cette trop rigoureuse épure ne cadre guère avec les données de fait.

Le principal intérêt de ce travail nous paraît résider plutôt — outre l'attention portée aux différentes composantes de la structuration des ministères — sur l'épaulement détaillé des variantes qui se manifestent entre les divers formulaires d'ordinations plus ou moins directement dérivés de la *Tradition apostolique* qui représente, aux yeux de l'auteur, une première tentative romaine d'opérer une synthèse harmonisée des deux courants. Dans ces variantes en effet se laisse assez nettement percevoir l'écho

des dominantes plus individuelle ou plus collective qui caractérisent les conceptions « syriennes » et « alexandrines » des ministères ecclésiastiques.

I.-H. DALMAIS, o.p.

Adalbert KURZEJA : moine de Maria-Laach, *Der älteste Liber ordinarius der trierer Domkirche*. Coll. « Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen », 52. Münster-W., Ed. Aschendorf, 1970 ; XXI-626 pp. ; 120 DM.

Le « *Liber Ordinarius* », description détaillée des offices liturgiques et usages d'une église, ne prend forme qu'au XII^e siècle nécessité par la complexité croissante des célébrations et contribuant d'autre part à les figer. C'est seulement semble-t-il dans les premières années du XIV^e siècle — A. Kurzeja au terme d'une étude minutieuse de tous les indices de datation croit pouvoir préciser entre 1305 et 1307 — qu'une compilation de ce type est rédigée à l'usage de la cathédrale de Trèves. Dès 1345 d'ailleurs l'archevêque Bauduin en fera faire une édition nouvelle mieux ordonnée, fixant les usages de l'une des plus importantes et des plus anciennes métropoles de Germanie, usages qui se maintiendront pour l'essentiel jusqu'au XVII^e siècle (1628 pour le Bréviaire, 1610 pour le Missel) et ne seront définitivement abolis qu'avec l'adoption du rite romain en 1888.

C'est dire l'intérêt pour l'histoire de la liturgie en Occident, de l'étude approfondie du manuscrit, entré dans le fond Harley, sans doute à la suite de la dilapidation des trésors de la cathédrale de Trèves à la fin du XVIII^e siècle, et actuellement conservé au *British Museum*. Elle a fait, avec l'édition du texte, la matière d'une thèse doctorale soutenue en 1967 sous la direction du Pr B. Fischer. Pour éclairer ce texte tardif, l'auteur s'est trouvé conduit à reconstituer — autant que faire se peut dans l'état d'une documentation très fragmentaire — l'histoire de la liturgie dans l'Eglise particulière de Trèves, au moins depuis l'adoption des usagers romains au temps de Pépin et sans doute en relation étroite avec le centre réformateur de Metz. Mais, au moins pour ce qui est des pièces chantées, il semble bien que, aux IX^e-X^e siècles l'influence du centre monastique de Rheinau, se soit aussi exercée à Trèves.

En étudiant le contenu du « *Liber Ordinarius* », A. Kurzeja met en relief tout ce que la fréquentation de ces compilations hétéroclites peut apporter non seulement aux études liturgiques, mais aussi dans les domaines de l'histoire, de la sociologie, de l'ethnologie culturelle. Les cent trente pages qu'il consacre à la liturgie stationale et aux processions sont à cet égard significatives. On souhaiterait des études semblables tant sur des recueils déjà édités que sur tant d'autres encore inédits.

I.-H. D.

FRANS VAN DE PAVERD : *Zur Geschichte der Messliturgie in Antiocheia und Konstantinopel gegen ende der vierten Jahrhunderts. Analyse der Quellen bei Johannes Chrysostomos*. Coll. « Orientalia christiana analecta », 187. Ed. Pont. Institutum Orientalium Studiorum, Rome, 1970 ; 572 pp. ; 21,50 \$

Les dernières décennies du 4^e siècle sont l'époque où les liturgies chrétiennes, à la suite des édits de Théodose qui en font la seule forme de culte légitime, fixent les structures et élaborent les formulaires qui s'imposeront désormais, du moins dans leurs lignes essentielles. Antioche semble bien avoir été un lieu privilégié de cette élaboration et Constantinople qui va devenir la capitale incontestée de l'empire chrétien revendique depuis 380 — au titre de « Nouvelle Rome » — le rôle de métropole œcuménique. Jean Chrysostome, prêtre d'Antioche avant de devenir archevêque de Constantinople, est à bien des titres un témoin privilégié de cette période cruciale. Bien que nous ne possédions de lui aucun commentaire proprement dit de la liturgie eucharistique, son œuvre — et notamment ses homélies scripturaires — fourmille d'informations sur le déroulement, la signification et les formulaires mêmes de cette célébration. De nombreux auteurs, de Claude de Saintes (1560) à F. Probst (1883) et à F. E. Brightman (1896) se sont employés à rassembler et commenter ces informations. Ce dernier notamment (*Eastern Liturgies*, pp. 470-481 ; 527-534) avait tenté, à partir surtout des textes chrysostomiens, la reconstitution des rites eucharistiques d'Antioche et de Constantinople. Mais l'étude détaillée et l'analyse approfondie et exhaustive de ces textes n'avait pas encore été faite.

C'est l'objet que s'est proposé F. Van De Paverd dans la thèse élaborée sous la direction du P. J. Mateos et selon la méthode rigoureuse mise en œuvre par celui-ci dans ses propres travaux. L'auteur n'a pas voulu pousser plus loin que ne lui ont paru autoriser les textes chrysostomiens. On pourra même regretter qu'il se soit refusé à en dégager une brève synthèse et surtout qu'il n'ait pas cru devoir faciliter l'utilisation de ce riche répertoire par quelques tableaux qui auraient résumé les résultats acquis ou mis en relief les parallèles et les divergences entre les données de l'époque antiochienne et celles qui se rapportent à Constantinople. Dans chacune des deux parties, en effet, il traite successivement de la disposition de l'église, de la fréquence des célébrations, de la liturgie de la parole, des litanies, de l'anaphore et de la communion. Il en résulte inévitablement un certain nombre de redites. A propos de l'anaphore, une attention particulière est portée à la question de l'épiclese et aux problèmes théologiques qu'elle soulève. Mais c'est à travers l'ouvrage tout entier que théologiens et liturgistes pourront abondamment glaner de précieuses et souvent savoureuses informations.

I.-H. D.

Graecitas et Latinas Christianorum Primagva. Suppl., Assen, 1970 ; 167 pp.

A l'heure où les problèmes de traductions liturgiques soulèvent tant de discussions passionnées, on ne saurait trop dire l'importance des études rigoureuses et probes qui s'emploient à fixer le sens précis des termes dans le grec et le latin des chrétiens. Ainsi en va-t-il de « *Parrhesia* » (G. J. M. Bartelink) qui chez les chrétiens, pour exprimer les relations de l'homme avec Dieu, évolue peu à peu du sens « liberté de parole » à celui de « confiance, familiarité » et, dans les relations d'homme à homme désignera l'assurance du martyr confessant sa foi, mais aussi la franche réprimande qui est l'un des devoirs principaux de l'évêque. « *Fiducia* » (L. G. Engels) a souvent servi chez les latins pour traduire « *parrhesia* » ; mais l'influence de la terminologie juridique semble peu importante ; une attention particulière est portée aux formulaires liturgiques. C'est enfin ce même thème des expressions de la liberté chrétienne qui est étudié dans les formules du Sacramentaire de Vérone (A. A. R. BASTIAENSEN).

I.-H. D.

ANTONIO QUACQUARELLI : *Saggi Patristici, Retorica ed esegesi biblica*. Coll. « *Quaderni di Vetera Christianorum* », 5. Bari, Ed. Adriatica, 1971 ; 560 pp. ; 5 500 L.

GENNARO LOMIENTO : *Il dialogo di Origene con Eraclide et i vescovi suoi colleghi sul Padre, il Figlio e l'anima*. Coll. « *Vetera Christianorum* », 4. Bari, Ed. Adriatica, 1971 ; 180 pp. ; 2 000 L.

Le professeur A. Quacquarelli, fondateur et actif animateur du Centre d'Etudes de l'Antiquité chrétienne à l'Université de Bari, vient de rassembler quelques-unes des monographies publiées par lui depuis dix ans, notamment dans les cahiers « *Vetera Christianorum* ». L'intérêt, pour le liturgiste, de ces recherches sur la rhétorique des anciens auteurs chrétiens n'a pas besoin d'être soulignée. Elles portent en effet sur les retentissements, dans la lecture et l'interprétation des textes sacrés, de toute une culture dominée par les exigences oratoires, tant sur le plan littéraire que gestuel. Ces techniques font l'objet propre des études rassemblées dans la première partie ; le liturgiste retiendra particulièrement cet aspect de l'*actio* qu'est la *loquela digitorum*. Dans la seconde partie on trouvera des études sur les relations de l'exégèse et de la rhétorique, dans la troisième quelques études plus générales se rapportant aux conséquences de la culture rhétorique dans l'antiquité chrétienne : signalons en particulier les pages sur les *Lieux de culte et langage symbolique dans les deux premiers siècles chrétiens*, et sur les *arrière-fonds patris-*

tiques de la Constitution Dei Verbum. L'index général qui achève le volume facilitera grandement l'utilisation de ce recueil.

C'est dans la même perspective de la rhétorique antique que se place la monographie de G. Lomiento sur le dialogue récemment retrouvé dans un papyrus, relatant une conférence entre Origène et des évêques d'Arabie sur divers points de théologie (publié et traduit dans S.C. 67, 1960).

I.-H. D.

P. MARTINEZ SAIZ : *El tiempo pascual en la liturgia hispanica*. Desarrollo, estructura y contenido teologico. Coll. « De estudios », 2. Madrid. Ed. Instituto Superior de Pastoral, 1969 ; 336 pp.

Des sous-titres de cet ouvrage, c'est le dernier qui est surtout honoré par l'auteur. Les quatre cinquièmes de son étude sont en effet consacrés à une présentation de la théologie sous-jacente aux formulaires de l'ancienne liturgie d'Espagne, pour le Temps pascal. Le *Liber Sacramentorum*, l'*Antiphonaire wisigothico-mozarabe*, l'*Orational wisigothique*, le *Liber Comicus* ont été étudiés avec une extraordinaire minutie. Les formules euchologiques surtout qui, dans la liturgie espagnole, étaient pour chaque messe plus nombreuses et plus longues que dans le rite romain, constituaient une abondante matière qui a été passée au peigne fin. Les deux sections de cette partie de l'ouvrage (Le Mystère de la Rédemption — Le Mystère en nous) regroupent une foule considérable de citations éclairant les « thèmes » principaux de la célébration pascale et leurs incidences sur la prière et la vie de l'Eglise. P. Martinez Saiz nous permet ainsi de découvrir la grande richesse de cette liturgie et on ne saurait trop souligner l'intérêt de la contribution qu'il apporte à la connaissance d'une si vénérable tradition. Certes, on a parfois l'impression que les thèmes se recoupent, obligeant à des répétitions, que tel texte aurait pu tout aussi bien être cité dans un autre chapitre, et même, par moment, que la théologie présentée par l'auteur déborde un peu ses sources. Mais c'était là sans doute la rançon inévitable d'une telle entreprise ; en effet, quelle que soit la visée didactique et catéchétique des formulaires euchologiques — et le livre insiste à bon droit sur ce caractère de la liturgie hispanique — ils sont d'abord des prières et non des exposés dogmatiques.

Cette étude est précédée d'une première partie présentant l'histoire du Temps pascal jusqu'à l'élaboration de la liturgie wisigothique et la structure propre de cette période de l'année dans les livres espagnols. Cela nous permet de discerner une évolution générale de l'ancienne cinquantaine, avec l'apparition d'une octave de Pâques et des fêtes autonomes de l'Ascension et de la Pentecôte, mais aussi un développement original, à partir de l'antique tradition, conservant par exemple au cinquantième

jour son caractère de clôture (l'Espagne ignorait une octave de Pentecôte) et plaçant les Rogations après l'Ascension (ce que l'on retrouve, à cette époque, dans d'autres Eglises).

Faut-il souligner quelque faiblesse de cet ouvrage écrit avec compétence et méthode ? Le tableau de la page 34 met la Mi-Pentecôte parmi les célébrations universelles, alors qu'elle n'est connue en Occident que par quelques Eglises de l'Italie du Nord (de même p. 15). On reste aussi un peu sur sa faim, en voyant mentionnée une fête de la Résurrection différente de Pâques (p. 45) sans autre confirmation ni explication (cf. à ce sujet : L. d'Alauzier, *Le bréviaire de Pierre de Carmaing*, dans *Bulletin de la Société Archéologique de Tarn-et-Garonne*, XCV (1969-1970), pp. 21 et 22, qui mentionne cette fête en Gaule). Surtout, il est sans doute impossible de dater avec précision les sources utilisées ; on a cependant aujourd'hui des données plus abondantes que celles qui sont présentées sous le titre *Théologie et spiritualité de l'époque* (pp. 65-68) ; si l'auteur n'avait pas si vite renoncé à approfondir cette question, les documents utilisés auraient fourni plus de lumières encore et peut-être même permis de discerner certaines évolutions.

En tout cas, ce n'est pas une critique que de mentionner le léger malaise éprouvé parfois devant des formulaires cités pêle-mêle comme témoins d'une théologie ; en respectant davantage la fonction propre d'une *Illatio*, d'une *Collectio ad pacem*, d'une *Oratio post pridie*, etc., le contenu doctrinal de ces prières en aurait sans doute été plus manifeste. Ce n'est peut-être là que « déformation professionnelle » des historiens de la liturgie, qui n'en sauront pas moins apprécier l'apport considérable de P. Martinez Saiz à la connaissance du rite hispanique.

René CABIÉ.

RUPERT DE DEUTZ : *Les œuvres du Saint-Esprit*, tome I : livres I et II ; tome II : livres III et IV. Introd. et notes par J. GRIBOMONT, trad. par E. de SOLMS. Coll. « Sources chrétiennes », 131 et 165. Paris, Ed. du Cerf, 1967 et 1970 ; 312 et 264 pp. ; 30,50 et 28 F.

Les liturgistes connaissent Rupert de Deutz. Son *Liber de divinis Officiis* (PL 170) a été récemment édité dans le *Corpus Christianorum* (Continuatio mediaevalis. 7, Turnhout, 1967). Dans la collection « Sources chrétiennes », dom Gribomont vient de présenter successivement les quatre premiers Livres des « Œuvres du Saint-Esprit », ce *De Spiritu Sancto* qui forme la dernière partie d'un énorme traité *De Trinitate*. La large introduction au 1^{er} tome a bénéficié des recherches menées naguère de conserve par dom Gribomont et dom Magrassi sur la théologie et l'histoire dans la pensée de Rupert.

La pensée du moine de Saint-Laurent de Liège, devenu Abbé

de Deutz, aux portes de Cologne, s'attache en effet à relever dans l'Écriture tout ce qui est histoire, déroulement du plan divin, ignorant par contre « les problèmes métaphysiques, étrangers au temps et au mouvement ». A vrai dire, plus que de théologie de l'histoire, au sens moderne de l'expression, il s'agit ici d'une théologie typiquement médiévale, allégorique, où l'Ancien Testament est systématiquement traité comme figure du Nouveau. Cela donne parfois des résultats assez étonnants. Ainsi, au II^e Livre des *Œuvres du Saint-Esprit*, cette « *speculatio allegorica beati Job* », qui fait du saint homme Job comme un miroir « où suivre d'un regard plus assuré et plus soutenu l'Esprit de Sagesse à l'œuvre dans le Christ » au cours de sa Passion, « exégèse, note avec justesse dom Gribomont, qui ouvre des vues trop attachantes pour n'être que fantaisie ». Ce sont les « *Moralia in Job* » de Grégoire le Grand transposés audacieusement au plan christologique.

Il est inutile d'insister sur la qualité de la traduction, pleine d'alacrité, qui rend à merveille le style de Rupert. Le nom de Sœur Elisabeth de Solms est en ce domaine une excellente référence.

Dom Gribomont, en évoquant la culture de Rupert, suggère qu'on l'aide à identifier éventuellement telle ou telle réminiscence patristique de l'abbé de Deutz. Serait-il permis de voir, au Livre III des *Œuvres du Saint-Esprit* (c. 9, 1648 c), dans l'allusion à la fontaine baptismale, « sein maternel et sépulcre », et dans les lignes qui suivent, une réminiscence de saint Cyrille de Jérusalem, en sa II^e Catéchèse mystagogique (4, 17. S. C. 126, p. 113) ?

Réginald BERNIER, o.p.

Euchologie

Adalbert HAMMAN, o.f.m. : *Prières eucharistiques des premiers siècles à nos jours*. Coll. « Foi vivante », 113, Paris, Ed. Desclée de Brouwer, 1969 ; 272 pp. ; 7,20 F.

Pour ce précieux recueil une introduction courte et précise balise le chemin du lecteur : rappel de l'origine de la liturgie eucharistique, but du livre, à la fois œcuménique et pratique. Les textes sont regroupés selon un plan très simple : l'eucharistie action de grâces ; l'année liturgique : vivre l'action de grâces. Ils peuvent alimenter la prière commune et la louange personnelle. Vingt pages d'index, de tableaux comparatifs, un petit lexique permettent une exploration des plus fécondes.

Sur un autre plan Patrice de la Tour du Pin, en sa préface, voudrait nous donner un unique conseil : que votre voix parti-

cipe à la lecture. Ces textes ne sont pas faits pour la curiosité, mais pour la prière, pour abreuver notre soif d'une liturgie vivante. Si notre reconnaissance est grande envers les éditeurs qui nous donnent accès à de telles richesses pour un prix modique, peut-on dire notre regret d'un si méchant papier, gris et rugueux, d'une typographie souvent trop peu claire. Que cette remarque n'empêche pas de nombreux lecteurs d'étancher leur soif « la soif de ce sens de Dieu que lui-même couve et désaltère, et qui se tourne vers lui à l'origine, au présent et à la fin ».

ST MARIE DU SAINT-ESPRIT, o.p.

The Eucharist at Solihull through the centuries. Edité et annoté avec une introduction par W. Jardine Grisbrooke. Ed. University of Birmingham, 61 pp.

Cette brochure nous présente trois liturgies eucharistiques célébrées à Saint Alphege, Solihull, en Grande-Bretagne, en novembre 1970, pour marquer la fin des célébrations du 750^e anniversaire de sa fondation. Les changements liturgiques ne sont pas un phénomène exclusif du 20^e siècle. Saint Alphege a connu au moins sept rituels différents pour la liturgie eucharistique : deux du *Missel romain* (13-14^e siècle et 15-16^e siècle), quatre du *Book of Common Prayer* (1549, 1552, 1559/1604, 1662) et le numéro 11 de *Alternative Services Series* (Rituels au choix).

Trois d'entre ces rituels ont été retenus : le rituel de *Sarum* (missel 15-16^e siècle) et les rituels de 1549 et 1662 de la liturgie anglicane. Ils sont présentés ici, pas simplement comme une évocation archéologique, mais pour être célébrés en revivant le passé et en se rendant compte de la façon dont ces rituels témoignent du même évangile dans leurs diverses formes. Cette intention de célébration a amené l'éditeur, tout en étant fidèle aux textes empruntés aux missels anciens, à donner un commentaire pratique ainsi qu'à ajouter, ici ou là, une rubrique. Voilà un exemple : « Il n'y a pas de directive pour la fraction du pain dans le rite de 1549, mais il y a des allusions à ce rite ailleurs. C'est possible qu'il ait eu lieu avant les phrases suivantes dites par le prêtre. Le prêtre fait la fraction et dit : ... « Le commentaire fait ressortir le décalage possible entre l'intention de ceux qui ont préparé le rituel et ceux qui le célébraient » (p. 44).

Michel AMALADOSS, s.j.

Johannes MADEY et Georg VAVANIKUNNEL : *Qurbana, die Eucharistiefier der Thomaschristen, Indiens.* Coll. « Sandesani-

layam », Ed. Paderborn et Changanacherry (Kerala), 1968 ; 214 pp. ; 13,50 DM.

Taufe, Firmung und Busse in den Kirchen des Ostsyrischen Ritenkreises, Zurich, Ed. Benziger, 1971, 138 pp.

Par la richesse de l'euchologie, la fermeté des structures, le caractère intensément communautaire des célébrations, les traditions syriennes — tant orientale qu'occidentale — occupent une place privilégiée parmi les liturgies chrétiennes. Or elles demeurent trop insuffisamment connues des théologiens et des liturgistes occidentaux. Faut-il ajouter qu'elles constituent l'expression liturgique d'une partie notable des chrétiens indiens et qu'à partir de leur foyer originel du Kérala elles commencent à rayonner à travers toute l'Inde.

Aussi faut-il se réjouir que l'association d'un théologien et liturgiste occidental qui s'emploie activement depuis plusieurs années à faire mieux apprécier en Allemagne les Eglises Orientales et d'un théologien du Kérala attaché à l'Institut Pastoral « Sandesanilayam » de Changanacherry, docteur en théologie de l'Université de Trèves, nous offre la traduction allemande, enrichie d'une introduction et de notes substantielles, des rites de la célébration eucharistique (*Qurbana* = Offrande sacrificielle), du baptême-confirmatio et de la pénitence.

Pour l'Eucharistie, il s'agit du rite syro-malankar qui suit fidèlement la tradition syrienne occidentale, substantiellement la même chez les Syriens-Catholiques et les Syriens-Orthodoxes (Jacobites) et du rite Syro-Malabar, récemment restauré sur la base de la tradition syrienne-orientale (Chaldéenne et Nésorienne) après avoir subi durant près de quatre siècles de malencontreuses latinisations. Cette restauration apparaît d'ailleurs encore très insatisfaisante et a fait l'objet de nombreuses critiques (cf., des mêmes auteurs, *A « Reform » of the restored Syro-Malabar Qurbana*, Sondersdruck aus Ostkirchliche Studien, vol. 18, 2-3, Würzburg, 1969). On doit également au Dr Vavanikunnel en association avec F. Le Cocq, une traduction française du *Qurbana* (Bruxelles, 1969, 44 p.). A l'occasion du « National Seminar » pan- indien de Bangalore, 1969, une modeste « indianisation » du *Qurbana* avait été célébrée.

Pour les autres rites sacramentels, on nous présente seulement la riche tradition syrienne-orientale sous ses diverses formes : « Assyrienne » (Nestorienne et Chaldéenne) et Syro-Malabare, celle-ci demeurant encore très profondément latinisée : abréviation des rites baptismaux, instauration d'une célébration séparée de la Confirmation, forme latine de la Pénitence, le tout traduit sur le nouveau Rituel Syro-Malabar promulgué à Ernakulam (Kérala) le 11 février 1969. En fin de volume on trouvera les références des péricopes scripturaires actuellement en usage dans l'Eglise Syro-Malabar.

I.-H. DALMAIS, o.p.

V. MARTIN PINDADO y J. M. SANCHEZ CARO : *La gran oración eucarística, textos de ayer y de hoy*. Ed. « La Muralla », Madrid, s. d. ; 479 p.

L'Eglise semble commencer à redécouvrir quelle richesse doctrinale et spirituelle peut s'exprimer dans la prière eucharistique. Les nouveaux formulaires officiellement approuvés, ceux — bien inégaux — qui fourmillent en bien des régions, sont une expression encore balbutiante de cette découverte. Elle portera sans doute des fruits d'autant plus savoureux qu'on aura rendu aisément accessibles les textes dans lesquels s'est formulé, selon la diversité des temps et des lieux, le « mystère de la foi » par lequel l'Eglise se constitue en même temps qu'elle s'exprime. C'est à une entreprise de cet ordre que se sont attachés de jeunes théologiens espagnols, émerveillés de ce que leurs maîtres, à Rome ou à Salamanque, leur avait donné occasion de découvrir. Ils ont voulu communiquer largement ces trésors en traduisant sur les meilleures éditions et en annotant abondamment une riche moisson de prières eucharistiques. Pour éclairer le climat dans lequel sont nées les plus anciennes, ils les ont fait précéder d'une anthologie de « bénédictions » bibliques et juives — y compris des textes qumraniens et un beau passage de Philon, mais aussi — ce qui est plus inattendu et très heureux — de deux fragments de textes hermétiques, bien caractéristiques de la piété hellénistique touchée par les religions orientales. Pour ce qui est des prières eucharistiques proprement dites, on trouvera ici les plus représentatives des diverses traditions liturgiques d'Orient et d'Occident, y compris des textes peu connus tels que l'*anaphore d'Epiphane* conservée en arménien, l'*anaphore arménienne du catholicos Sahak* ou l'*anaphore éthiopienne* attribuée également à saint Epiphane (dans les lignes d'introduction saint Frumentios, initiateur et premier évêque de l'Eglise d'Ethiopie, devient curieusement un saint Fulgence). Une dernière partie présente des textes « postconciliaires », non seulement les trois prières eucharistiques romaines officielles, mais une nouvelle eucharistie anglicane, le nouveau canon de Taizé et des compositions privées éditées en divers lieux et représentatives des expressions qui se cherchent présentement, y compris une formulation « horizontale » (Ph. Stein) et une « Eucharistie sécularisée ? » inspirée de Bonœffer. On pressent la richesse de ce recueil dont nous n'avons pas jusqu'ici l'équivalent en français ; on souhaite que beaucoup, à la suite du P. O. G. de Cardenal qui a écrit le prologue, y puisent une meilleure intelligence des richesses théologiques, pastorales et œcuméniques des prières eucharistiques d'autrefois et d'aujourd'hui.

Pastorale et liturgie

Henri DENIS : *Les sacrements ont-ils un avenir ?* Coll. « Lex Orandi », 52. Paris, Ed. du Cerf, 1971 ; 120 pp. ; 12,90 F.

Les lecteurs trouveront dans ce volume de la collection « Lex Orandi » une assez pénétrante analyse de la place que devraient occuper les sacrements dans une Eglise en recherche pour renouveler tous les secteurs de sa vie et être mieux à même de remplir sa tâche d'évangélisation. Les quatre chapitres (déjà parus sous formes d'articles dans *La Maison-Dieu* étudient comment la pastorale liturgique pourrait s'enrichir par l'assimilation d'une théologie contemporaine bâtie sur les documents de Vatican II et sur une plus grande ouverture aux recherches des sciences humaines.

Le regroupement de ces articles doit rendre service à tous ceux qui désirent voir un enseignement des sacrements adapté aux besoins et aux attitudes des chrétiens dans un monde en mutation. Les activités pastorales de l'auteur lui-même donnent une plate-forme solide à ses intuitions : plusieurs années d'apostolat comme Vicaire Episcopal de l'Archidiocèse de Lyon lui ont valu un contact immédiat avec les problèmes les plus actuels et l'aident à saisir avec équilibre les différents aspects de la conjoncture actuelle.

En outre, H. Denis utilise ses connaissances pastorales avec profit en orientant ses réflexions vers la discussion entamée récemment sur les rapports réciproques entre l'évangélisation et la vie sacramentelle. Comme on le sait, cette discussion (abordée tout d'abord sous le titre « Evangélisation et sacrement » puis sous celui de « Eglise-Sacrement » et enfin continuée sous l'appellation « Eglise signe de salut au milieu des hommes ») a été lancée lors de la réunion plénière de l'épiscopat français en novembre 1969. Au cours de leur dernière Assemblée les Evêques se sont exprimés sur l'évolution des recherches présentées à travers le rapport de Mgr Coffy. On peut espérer que le livre *Les sacrements ont-ils un avenir ?* apportera des précieux éléments au débat en cours.

Il est impossible de donner ici un aperçu détaillé des différents chapitres : « La pastorale des sacrements dans une vue théologique de l'ensemble de la pastorale » ; « Les sacrements dans la vie de l'église » ; « Liturgie et sacrement » ; et « Les prêtres et la liturgie », étant donné l'amplitude des sujets traités. Cependant, il convient de relever un point d'une importance fondamentale. Tout au long de ses réflexions sur les difficultés et crises provoquées par l'effort de renouveau et de réforme, l'auteur tient pour principe inébranlable le mystère de l'Eglise, elle-

même sacrement du Christ, le sacrement du salut de Dieu offert au monde (voir pages 12 ; 37 ; 44-47 ; 81-82 ; 106 ; 114). Ceci lui permet de considérer le rôle des sept sacrements dans une perspective plus fondamentale que celle particulière aux exigences de la mission ou de la liturgie considérées à leur niveau propre et séparément.

En se basant ainsi sur cette certitude primordiale H. Denis a raison d'entrevoir un approfondissement et de la pratique sacramentelle et de l'évangélisation, car c'est dans la nature sacramentelle de l'Eglise qu'on pourra toujours puiser les forces, le courage et la sérénité pour mener à bien toute œuvre d'adaptation. Vatican II renforce ce « solide optimisme » quand il reconnaît que l'Eglise est *semper reformanda* précisément en vertu des richesses qu'elle possède déjà en tant que signe de la réconciliation opérée en Christ. Ces richesses, les « arrhes de l'Esprit », sont comme le gage d'un avenir prometteur dans la mesure où nous sommes prêts à entreprendre les changements nécessaires pour rajeunir et rénover l'intelligence que nous avons de chaque sacrement et notre comportement à son égard. Dans la fidélité à ce mystère de l'Eglise nous verrons que, enfin, les sacrements ont un avenir.

John SULLIVAN, o.c.d.

Thomas MERTON : *Les voies de la vraie prière*. Trad. de l'américain par C. Tunmer. Coll. « L'Évangile au 20^e siècle », Paris, Ed. du Cerf, 1970 ; 148 pp. ; 15 F.

Colligite fragmenta ne pereant ! C'est ce que font les Frères de Thomas Merton, en nous présentant ce volume dont le titre original *The climate of monastic prayer* est plus significatif. Frère Louis nous donne en substance la teneur de son message de renouveau : toute vie de prière s'approfondit et se renouvelle par une orientation contemplative plus profonde.

Sr MARIE DU SAINT-ESPRIT, o.p.

Joseph ROBERT : *L'Évangile en fête*. Coll. « Epiphanie », Paris, Ed. du Cerf, 1970 ; 116 pp. ; 9,60 F.

D'autres revues ont souligné le dynamisme spirituel qui parcourt ce petit livre consacré aux rapports mission — célébration. Le P. Robert, dominicain, vient de le publier après trente ans de vie ouvrière. Mentionnons ici l'intérêt spécial de la seconde partie : les célébrants de l'Évangile. Elle essaie de répondre à une question posée dans l'introduction : notre mission ne serait-elle pas de célébrer la Vie, puisque le Seigneur est Vie. Mais comment arriver à cette célébration ? L'auteur analyse alors les

notes dominantes d'une vraie célébration : l'intimité, la fraternité, le service, le partage, la libération, la fête, la prophétie. Tout est exprimé dans un langage simple et direct et s'achève sur un plaidoyer chaleureux pour une théologie lyrique.

SR MARIE DU SAINT-ESPRIT, o.p.

Bernard BESRET : *Propos sur la liturgie*. Coll. « Koinonia », 3, Paris, Ed. de l'Epi, 1970 ; 64 pp.

L'actualité liturgique alimente la première partie de ces « *Propos* » ; la seconde concerne la prière communautaire. Tous ces textes reprennent des articles parus entre 1967 et 1970. Nous saisissons en sa source la pensée du Prieur de Boquen, donnée précieuse pour une personnalité fort discutée un moment. Les historiens de la période postconciliaire trouveront là un écho des réactions suscitées par l'évolution de la réforme liturgique. Même avec peu de recul, on comprend mal pourquoi tel article ne fut pas accepté par une revue. En sens inverse, certains espoirs — celui d'un acheminement vers une loi-cadre laissant beaucoup de liberté aux présidents d'assemblée par exemple — n'ont pas été confirmés par les dernières Instructions romaines.

Le lecteur moyen aurait peut-être préféré que soient reprises et approfondies certaines pages, notamment sur la prière communautaire, où sont abordés avec beaucoup d'équilibre des problèmes fort actuels.

SR MARIE DU SAINT-ESPRIT, o.p.

Pierre VILAIN : *La foi sans la messe*. Coll. « Essais », Paris, Ed. du Cerf, 1970 ; 172 pp. ; 15 F.

Dix millions de croyants non pratiquants en France, voilà le fait brut qui se dégage d'une enquête effectuée par l'I.F.O.P. Le rédacteur en chef de *La vie catholique* a voulu simplement ici rassembler des constatations. Il brosse d'abord, en deux chapitres, un tableau rapide de ce monde qui naît et met l'Eglise en question.

La partie centrale du livre exploite les résultats de l'enquête. Laissons aux spécialistes la discussion de certaines méthodes. Pour l'intelligence du livre, retenons que le terme de « croyants » est réservé à ceux qui se réfèrent à Jésus-Christ. Trois secteurs ont été analysés : difficultés touchant la foi, la morale, l'Eglise. L'importante proportion des « sans réponse » au sujet des questions dogmatiques est un indice de cette tendance actuelle du primat de l'orthopraxie sur l'orthodoxie. Autre fait révélateur : tout se passe en général sans à-coup, les abandons se faisant pour les deux tiers avant trente ans. Enfin, c'est l'Eglise qui

est essentiellement objet de difficultés. Quatre témoignages viennent donner un visage plus concret à l'enquête.

La troisième partie « La génération de mai 68 » nous montre des jeunes qui croient en Dieu et en Jésus-Christ, mais vont de moins en moins à la messe, et attendent de l'Eglise, sans le savoir peut-être, une espérance, une raison de vivre.

SR MARIE DU SAINT-ESPRIT, o.p.

Joseph RATZINGER : *Un seul Seigneur. Une seule foi*, trad. de l'allemand par E. GINDER et P. SCHOUVER ; et *Foi et avenir*, trad. de l'allemand par P. CHAMBARD. Paris, Ed. Mame, 1971 ; 144 et 134 pp. ; 14 F chaque volume.

Ces deux titres regroupent un certain nombre d'éléments qui, à première vue, pourraient sembler disparates : sermons prononcés à la cathédrale de Münster, il y a déjà sept ans, cours donnés à l'université de Salzbourg, méditations théologiques sur la Semaine Sainte ou causeries radiophoniques.

De ces textes ressort pourtant une « suite » parfaitement cohérente, sous un mode simple et profond, bien susceptible d'aider la réflexion de chrétiens qui veulent se situer comme tels en ce temps d'interrogations radicales.

Temps d'« Avent » pour le monde et pour l'Eglise, où « Dieu est l'origine d'où nous provenons, mais également l'avenir vers lequel nous allons », et où le véritable signe que Dieu nous donne de son amour, plus encore que de sa puissance, c'est l'« inconnu », « à commencer par le chétif peuple d'Israël et l'enfant de Bethléem jusqu'à Jésus expirant sur la Croix ». (Un seul Seigneur, une seule Foi, p. 27.)

C'est bien l'espérance théologique qui domine ces pages, culminant dans l'analyse, rapide sans doute, mais de ton si juste, de la crise actuelle, par où se clôt « Foi et Avenir ». On ne peut qu'être reconnaissant envers J. Ratzinger d'aider son lecteur français, après ses auditeurs allemands, à s'assurer si lucidement dans la fermeté de l'espérance chrétienne.

Réginald BERNIER, o.p.

Au service de la Parole dans la liturgie

1. *La Parole dans la liturgie*, ouvrage collectif. Coll. « Lex Orandi », 48, Paris, Ed. du Cerf, 1970, 180 pp. : 24 F.
2. *Assemblées du Seigneur*, Paris, Ed. du Cerf, 1971, 96 pp. : 9,60 F.
3. *Des chrétiens ont pris la parole, Cinq entretiens sur l'attente de Dieu*, Paris, Ed. du Senevé, 288 pp. : 13,50 F.

1. Depuis Vatican II, la Liturgie de la Parole a retrouvé une ampleur et une cohésion qu'elle avait perdues depuis longtemps.

L'ensemble des études bibliques, liturgiques, théologiques de la Semaine de l'Institut Saint-Serge vise à manifester et les antécédents et les modalités et l'importance de cet élément essentiel du culte chrétien.

Successivement, H. Cazelles et Kurt Hruby essaient de cerner la place de la Parole dans la Liturgie du Temple, et dans la liturgie synagogale ancienne. Alors qu'au Temple, jusqu'à l'Exil, la lecture publique de la Loi paraît être marginale et exceptionnelle, et qu'aucune place ne semble être faite à l'homélie, la liturgie des Psaumes s'établit après le retour de l'exil. Beaucoup de ces psaumes, marqués du caractère royal et davidique, seront à leur manière dans la ligne de cette liturgie d'alliance au cours de laquelle Josias, au Temple, avait lu la Loi devant tout le peuple, les prêtres et les prophètes (2 Reg. 23, 1-4).

La liturgie synagogale est, elle, profondément marquée par les lectures bibliques. Kurt Hruby arrive à déceler, dans l'organisation tardive de ces lectures synagogales, des strates très anciennes dont les « fêtes de pèlerinage » ont été l'occasion, l'exposé des prescriptions afférentes à ces fêtes supposant évidemment leur lecture.

La lecture de la Torah était organisée en Palestine sur un rythme de trois ans ; dans la diaspora babylonienne, la Torah était lue en un an.

Les haftarot (ou « conclusions »), passages empruntés aux livres prophétiques, dont la lecture se situait à la fin de celle de la Torah, étaient par contre choisis en fonction des péripécies de la Torah.

Kurt Hruby nous donne sur la langue de ces lectures, sur leur rite, sur la prédication synagogale à laquelle ces lectures donnaient lieu des précisions fort intéressantes, en consonance avec tel ou tel passage bien connu de l'Évangile ou du Livre des Actes.

On ne peut que souscrire aux remarques pertinentes de dom Botte sur les traductions liturgiques de l'Écriture. L'histoire même des traductions de la Bible, essentiellement liturgiques à l'origine, « peut nous fournir les principes traditionnels qu'il faut respecter et, en même temps, nous mettre en garde contre les erreurs qui ont été commises ».

Le problème, en définitive, n'est pas tellement le problème de la traduction (cf. telle réflexion dans « Des Chrétiens ont pris la parole ») que celui de la catéchèse et de la prédication.

2. La collection *Assemblées du Seigneur* a déjà été présentée aux lecteurs de la Revue (cf. L.M.D., 99, 1969, pp. 221-222 ; L.M.D., 103, 1970, p. 149). Elle poursuit son travail de commentaire de toutes les lectures du *Lectionnaire des dimanches et des fêtes*.

Parmi les derniers numéros parus, signalons : « 2^e Dimanche de Pâques », *Assemblées du Seigneur*, 23 ; « 6^e Dimanche de Pâques », *Assemblées du Seigneur*, 27 ; « Fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur », *Assemblées du Seigneur*, 32 ; « 18^e Dimanche ordinaire », *Assemblées du Seigneur*, 49.

La lecture de ces numéros permet d'acquérir une solide formation biblique. La collection constitue un instrument de travail qui peut rendre de grands services aux prêtres chargés de préparer une homélie, mais aussi à tous ceux qui ont à animer des cercles de réflexion chrétienne ou à présenter la Parole de Dieu.

3. Avec « *Des chrétiens ont pris la Parole* », nous voici au niveau de la réponse, ou de la réaction, que suscite l'audition de cette Parole de Dieu, plus d'ailleurs ici dans les temps de préparation que dans la célébration liturgique elle-même.

J. Puyo et J.C. Eslin, du Centre national de l'enseignement religieux, ont pris l'initiative d'une expérience remarquablement instructive, en suscitant sur les textes bibliques de l'Avent et de Noël de l'année B, les réactions de groupes divers du milieu ouvrier, du milieu indépendant, du milieu étudiant. Il est bien regrettable qu'un enregistrement défectueux nous ait privés des réactions du milieu rural.

Les textes du 2^e Dimanche de l'Avent, pour prendre un exemple, — (« j'ai du mal à comprendre le premier texte : Is. 40, 1-5, 9-11. Je n'ai pas l'impression qu'il est écrit en français ! ») —,

sont lus, en milieu ouvrier, comme annonciateurs d'un salut collectif sur lequel semble s'embrancher avec une aisance surprenante l'action syndicale ! En fait, le témoignage de Jean-Baptiste aide à évoquer une autre forme de témoignage, douloureusement implicite parfois, qui invite à une conversion profondément personnelle.

Reste que cette expérience, si intéressante qu'elle soit pour elle-même et pour l'aide qu'elle peut apporter aux pasteurs soucieux d'adaptation, ne nous renseigne qu'indirectement sur les réactions que peut entraîner, ou ne pas entraîner, chez le chrétien « moyen », l'audition de la Parole de Dieu, au cours même de la célébration liturgique.

On doit aussi signaler en terminant que le texte français sur lequel les personnes étaient appelées à réagir correspond à une traduction autre que celle du Lectionnaire liturgique officiel, non encore paru à ce moment-là.

Réginald BERNIER, o.p.

Lectionnaire

Prière du Temps Présent. Lectures pour chaque jour de l'année, t. I, L'Avent, 80 pp., 3,80 F. ; t. II, De Noël jusqu'au Carême, 220 pp., 11,20 F. ; t. III, Le Carême, 152 pp., 8,50 F. ; t. IV, Lectures pour le temps pascal, 168 pp., 7,50 F. ; t. V, De la Pentecôte à l'Avent (7°-21° semaines), 250 pp., 15,00 F. ; t. VI, De la Pentecôte à l'Avent (22°-34° semaines) et Tables, à paraître. Paris, Ed. Cerf, Desclée de Brouwer, Desclée et Cie, Labergerie, Mame, 1971-1972.

A la parution du VI° fascicule, les usagers de Prière du Temps Présent auront un ensemble de l'année, temporal et sanctoral. Un des responsables de ce travail indique quel en a été l'idée directrice et la méthode de réalisation.

1. *Le but poursuivi.* En élaborant ces recueils, l'intention principale a été d'actualiser les leçons traditionnelles de l'Office divin. Lors du choix des textes, il a fallu réaliser une répartition équilibrée entre les auteurs classiques de la patristique ou des siècles passés et les auteurs modernes, morts ou contemporains. Antérieurement, on pouvait pardonner à un texte latin d'être subtil, voire parfois abscons ; actuellement, le lecteur se résigne difficilement à lire et à utiliser dans la Prière de l'Eglise des pages aux modes de présentation et d'expression trop particulières ou jugés « dépassés ».

Pour faire droit à cette requête de qualité et d'actualité, la sélection des textes a été soumise à une dizaine de lecteurs, spécialistes ou non, dans l'intention de repérer les pages d'auteurs latins ou grecs des six premiers siècles, susceptibles d'être retenues fût-ce au prix d'une amélioration de traduction. Pour les auteurs spirituels des 17^e, 18^e et 19^e siècles, un travail analogue a été fait. Il a été souvent difficile d'élaborer ce discernement ; le style de ces écrivains ou le caractère parfois suranné de leurs argumentations ne facilitent pas toujours un usage actuel. Toute chose égale d'ailleurs, cette remarque peut s'appliquer aux auteurs contemporains, catholiques ou non. Leurs meilleurs pages risquent de vieillir très vite.

Dans ce travail d'inventaire et d'actualisation, signalons un parallèle instauré entre auteurs anciens et auteurs modernes. A propos de la prière, par exemple, des textes de saint Jean Chrysostome et de Bernanos ont été mis en perspective (cf. t. V, p. 91). Sans être pleinement topique, le résultat obtenu est fort suggestif.

2. *Le critère de choix.* Il a été constant au cours de cette recherche. La ligne directrice n'a pas été de satisfaire tous les publics, mais de répondre à l'attente de destinataires de culture religieuse courante. Le public envisagé correspond au clergé paroissial, aux religieuses actives ou contemplatives, ainsi qu'aux laïcs désireux de prier avec de beaux textes, et non pas d'abord soucieux de parfaire une culture intellectuelle.

Cette intention a été bien exprimée dans les diverses introductions :

Voici quelques pages qui conduiront à cette Parole éternelle qui se fait entendre dans le temps. Aucune ne dit tout du Mystère... Il ne s'agit pas d'apprendre, mais d'aller au Dieu fait homme (cf. t. II, p. 5).

Ce cahier nous aidera à écouter en nous le silence du désert, l'ardent silence de Dieu (cf. t. III, p. 3).

Le point de jaillissement (de la prière), ce n'est ni l'intelligence, ni les livres, c'est le cœur.

C'est donc un double critère qui a orienté la sélection des textes : les destinataires et la nature de la prière proposée. Les responsables ont voulu que chacun puisse trouver, chaque jour, matière à amorcer un dialogue qui le mette en relation de prière et d'amour avec le Seigneur.

3. *Les moyens mis en œuvre.* Ils ont quelque peu évolué en cours de réalisation.

a) Les textes sont répartis en deux séries : ceux de l'*Annexe* sont différents de ceux que l'on trouve dans le corps du livre.

A partir du t. III, une nouvelle distinction apparaît : les textes signalés par + sont plus indiqués pour la méditation personnelle que pour la lecture dans le cadre de l'office divin.

b) Pour une meilleure utilisation de ces pages — à l'exception de celles qui figurent dans l'*Annexe* — tout texte comporte une référence biblique, souvent extraite de la liturgie eucharistique du jour. Quand on l'a jugé indispensable, quelques mots d'introduction situent les textes d'approche plus difficile.

Les prolongements sous forme d'interpellation se trouvent seulement dans le fascicule du Temps Pascal, premier réalisé de la série.

Absente quand le texte a la facture d'une hymne, la prière (oraison) existe dans les autres cas. Elle provient soit du *Missel romain*, sans changement ou avec de légères modifications, — soit de recueils modernes de prières. Sa longueur peut varier de cinq à dix lignes.

Ces introductions et ces prolongements sous forme de prière ont pour but d'offrir un cadre à la méditation de ces textes spirituels. Quand ceux-ci apparaissent trop légers, ils peuvent être enrichis par la référence à la Parole de Dieu ou par le recours à la Prière de l'Eglise.

c) Avec le t. II, une nouveauté a été instaurée : les introductions aux livres bibliques. Le besoin s'est fait sentir de fournir aux lecteurs de l'office divin un guide de lecture, simple et rapide, pour accéder à une intelligence renouvelée des livres bibliques conseillés durant le temps liturgique.

Le signataire de ces présentations est J. Dheilley, ce qui explique leur qualité de concision et d'à-propos.



Ces « lectures pour chaque jour de l'année » ont été conçues comme une ouverture à la pédagogie de la foi. Cette réalisation est une première étape. Lorsque le *Lectionnaire* de l'édition latine de la *Liturgia horarum* sera paru, le chantier sera repris, intégrant à la fois les apports de ce livre et les remarques faites par les utilisateurs de *Prière du Temps Présent*. C'est dire que nous attendons et accueillerons volontiers toutes les suggestions.

Charles CHAUVIN.

Livres de prières

Paul GROSTÉFAN : *Car Dieu répond*, Desclée, 1971, 128 p., 14 F.

Le titre du livre de Paul Grostéfan « Car Dieu répond » est un acte de foi : « Les pages de ce livre voudraient simplement dire que la prière vaut la peine... car Dieu répond » ; il est le Dieu de l'Alliance.

L'auteur était aumônier des étudiants de Metz ; il présente des textes de prière personnelle, des prières d'actions de grâces communautaires, ainsi qu'une prière eucharistique, un *Credo* et des oraisons paraphrasant la formulation du missel, et enfin une traduction très libre des Odes de Salomon du 2^e siècle.

Le langage est à la fois très proche des réalités vécues surtout par les jeunes et très proche des réalités de l'alliance. Le vocabulaire est fréquemment celui de la relation personnelle : voir, apercevoir, regarder, entendre, sentir, cœur, partage, rencontre, reconnaître, être reconnu... La prière est souvent du type « intimiste ». L'accent est mis plus sur la proximité de Dieu que sur son absence ; de même l'attention se porte en priorité sur les personnes ; les événements et la densité de l'histoire des hommes ne sont pas au premier plan.

Ces prières nous invitent à un regard positif — un peu optimiste ? — sur le monde et sur l'homme que nous sommes appelés à devenir (sauf erreur, il n'est fait nulle mention des péchés). Certaines exagérations ou imprécisions pourraient être facilement corrigées, par exemple « c'est la vie toute humaine qui est la lumière des hommes et la parole de Dieu » (p. 22), « tu es l'amour même qu'ils (les époux) vivent » (p. 74).

Littérairement, les phrases sont habituellement courtes, la cadence bien ajustée (sauf exceptions, p. 24). La répétition et l'antithèse dont use souvent l'auteur donnent du rythme, voire parfois un certain lyrisme sobre. On aurait souhaité trouver ce lyrisme dans les prières qui l'appellent le plus : les prières d'actions de grâces.

Ce livre devrait aider cependant à découvrir le visage du Dieu de l'Alliance et apprendre à nouer le dialogue avec Lui.

Louis MOUGEOT.

Louis-André GIGNAC : « Quand l'espoir se fait parole. Prières pour toute l'année », dans *Liturgie et Vie chrétienne*, n° 77-79, juillet 1971, 2715, chemin de la Côte Sainte-Catherine, Montréal 250, 1971, 272 p.

Ce livre rassemble les diverses prières composées pour les

liturgies dominicales (année B) et fériales de la communauté chrétienne de S. Albert le Grand (Canada).

Le propos des auteurs, dans cet essai, est de susciter le sentiment de la présence de Dieu invisible révélé par Jésus-Christ, mais aussi de raviver, en faisant mémoire de Jésus, l'espérance chrétienne qui nous fait vivre dans le quotidien. Leur projet est également de nourrir la difficile fraternité entre les hommes dont le Christ est la clé de voûte. Ces prières veulent donc jeter un pont entre la célébration et la vie quotidienne.

On voit de suite l'intérêt de cet essai, dont l'intention rejoint nombre de requêtes actuelles, même s'il ne les satisfait pas toutes. Il tente par exemple un effort pour exprimer la prière, non pas en termes abstraits, mais en des termes existentiels : ceux-ci sont parfois riches de sens, parfois moins évocateurs pour un lecteur situé hors du contexte de célébration.

Du point de vue littéraire, on apprécie un certain nombre de prières (rythme, cadence, simplicité de la construction...). On aurait aimé retrouver ces qualités partout ailleurs.

Mais plutôt que de porter des appréciations sur tel ou tel aspect il semble préférable de dégager, de la lecture, quelques questions pour ceux que préoccupe la prière des chrétiens.

Ces prières sont nées dans une communauté ; elles en portent les traces ici ou là. Dans la mesure où le texte est imprimé, quel langage trouver qui puisse permettre à d'autres de l'habiter ?

La prière, ici, fait entendre avec bonheur des accents nouveaux en consonance avec notre époque ; par contre, d'autres aspects de la foi sont plus estompés, tel l'aspect eschatologique de l'existence chrétienne, ou même le fait de communier au Corps et au Sang du Christ, en partageant le pain de vie et la coupe de l'Alliance. Au-delà de cette remarque, si les prières ont pour mission d'exprimer mais aussi de nourrir la foi (*De Sacra Liturgia*, n. 59), quel visage de la foi est manifesté dans nos prières ? Quel équilibre des divers aspects de la foi présenter au cours d'une année ?

Dans les quelques prières eucharistiques, certains pourront être étonnés parfois de certaines omissions : tel l'appel à l'Esprit sur les dons ou sur les personnes, ou encore l'offrande du pain de vie. Une question fondamentale est ainsi posée : quels sont les éléments nécessaires à toute prière eucharistique et quelles réalités doivent-ils exprimer ? Quels sont les éléments secondaires dont la présence n'est pas toujours nécessaire ? C'est une des questions majeures à élucider maintenant.

Louis MOUGEOT.

Cum permissu superiorum.

THÉRÈSE PAR ELLE-MÊME

pour le centenaire de
Thérèse de Lisieux, 1873-1973

Qu'est-ce qui mesure le mieux la vie et la foi, sinon les deux questions qui ont dominé la vie de Thérèse de Lisieux : QUE FAIS-TU DE LA MORT et QUE FAIS-TU DE L'AMOUR ?

A l'heure des ordinateurs, Thérèse nous rappelle qu'en face de la mort, nous en sommes tous encore au stade de l'artisanat. Oui, tous nous avons à vaincre la peur.

« VAINCRE LA PEUR » par sa petite voie de la confiance folle, désarmée, absolue, Thérèse prouve que c'est possible.

— Que faites-vous de la mort ?

— Que faites-vous de l'amour ?

Le Christ est allé jusqu'au bout de ces questions, Thérèse aussi, pour nous y inviter.

Ce numéro, choix de textes tirés des DERNIERS ENTRETIENS, de la CORRESPONDANCE et des MANUSCRITS AUTOBIOGRAPHIQUES compose un bouleversant portrait spirituel d'une sainte dont le caractère étrangement contemporain sera pour beaucoup une révélation.

Tous ceux qui ont collaboré sont convaincus par leur propre émotion que ce numéro sera l'un des plus marquants dans l'histoire de Fêtes et Saisons.



N° 266, 2,00 F

Juin-juillet 1972

L'AMOUR EST FORT COMME LA MORT

Le Cantique des Cantiques est un des plus beaux poèmes d'amour de la littérature universelle. Qu'on l'interprète comme un recueil de chants d'amour profane ou comme le dialogue de Dieu et des hommes qui le cherchent, les mots sont les mêmes. Et pour cause : Il n'y a qu'un seul amour et cet amour est fort comme la mort, plus fort même, car il conduit jusque dans la vie éternelle. Les juifs l'avaient pressenti qui lisent le Cantique lors de la fête de Pâques.

la Bible et son message

N° 64. Juin-juillet 1972 — 1,30 F

Vient de paraître :

L'EXIL ET LE RETOUR

(vol. 5 de la Bible et son Message)

Ce volume broché de 192 pages regroupe les n° 49 à 60 de la Bible et son Message et couvre l'importante période historique de l'exil à Babylone, du retour à Sion et de la reconstruction du Temple et de la cité, les livres d'Ezéchiel, Habacuc, second Isaïe, Aggée, Zacharie, Esdras et Néhémie, plus le numéro spécial : Traduire la Bible.

Un volume : 16 F

Rappel :

Recueil n° 1 La Genèse	9 F
— n° 2 Vers la Terre promise	12 F
— n° 3 Les débuts du Royaume	12 F
— n° 4 Rois et prophètes	12 F



A.-M. BESNARD

Chemins et demeures

Ce n'est pas parce que les horizons sont mouvants et les certitudes ébranlées qu'il faut remettre à des jours supposés meilleurs le soin de réussir sa vie. A chaque époque, se mettre en route c'est un commencement nouveau. Pour le chrétien, une tradition de vingt siècles ne dispense pas de ces premiers pas vers le secret de la vie en Dieu. Le lecteur trouvera dans ce livre un encouragement à s'y mettre pour de bon dans les conditions de la vie moderne qui sont les siennes.

Le père Besnard, directeur de **La Vie Spirituelle** et prédicateur à la messe radiodiffusée, retrouve pour dire tout cela le langage familier et poétique qui a fait le succès de ses livres **Un certain Jésus** et **Propos intempestifs sur la prière**.

Coll. Epiphanie,
120 pages, 12,50 F

L' I. S. P. C.

(communiqué)

Depuis vingt-trois ans l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique a voulu être un lieu de renouveau et de recherche pour la catéchèse française. Ses travaux ont été publiés et vulgarisés dans le monde entier grâce à ses anciens élèves dont le réseau international est particulièrement important.

Aujourd'hui ses responsables entendent franchir une nouvelle étape. Le service de la foi du peuple de Dieu demande une recherche qui soit non pas alternativement mais en même temps théologique et pratique. La rigueur scientifique et la fidélité à l'expérience quotidienne de l'Eglise leur semble aussi nécessaires et nullement contradictoires pour dire la « foi en acte » et non seulement par des mots. C'est toute l'expression chrétienne qui devient objet de réflexion.

C'est pourquoi l'I.S.P.C. s'est adressé aux éditions du Cerf et aux éditions Desclée pour diffuser son travail en lui donnant une audience élargie tant dans le monde universitaire que dans la pastorale dont les laïcs deviennent de plus en plus responsables.

Pour ce faire, les éditeurs et l'I.S.P.C. se proposent de produire des ouvrages à trois niveaux :

- A. **Une recherche fondamentale** sur l'agir de l'Eglise ou l'expression de la foi provoquée par les requêtes contemporaines de la psychologie, de la sociologie et de la linguistique.
- B. **Une réflexion théologique et pratique** pour éclairer les responsables de la pastorale de l'Eglise catholique d'aujourd'hui. Des documents brefs et actuels.
- C. **Des instruments de catéchèse** concernant les enfants, les adolescents et les adultes, qui tendent à innover par leur pédagogie et leur inspiration doctrinale.

Une telle entreprise ne peut être menée à bien que grâce à des équipes de travail à l'œuvre depuis plusieurs années. De même, grâce à un support éditorial déjà largement ouvert à ces différents niveaux de la recherche et possédant des antennes dans les divers pays où travaillent les anciens élèves de l'I.S.P.C., cet institut doit pouvoir mieux servir tous ceux pour qui la communication de la foi chrétienne est leur raison d'être.

Éduquer la foi est aussi l'affaire des parents

Des formes nouvelles de catéchèse apparaissent — **la foi se communique en famille** — elle se communique également par réseaux de petits groupes d'enfants et d'adultes.

Prières et récits pour toute l'année correspond à ces nouvelles situations. Le but est bien défini :

Les enfants d'aujourd'hui vivent dans un monde d'images et de couleurs (télévision, revues, livres, etc.). **Prières et récits pour toute l'année**, livre des enfants de 6 à 9 ans, correspond bien à leur environnement, « parlant », dynamique, de présentation attrayante (88 pages : 64 en 4 couleurs, 24 en 2 couleurs, format 17 × 21).

Les textes (évangiles, récits, poésies), les prières qu'il contient, les aideront à découvrir Jésus, à comprendre ses paroles, à l'aimer.

Prières et récits pour toute l'année, livre des parents (environ 100 pages, format 17 × 21) contient une série de textes clairs ayant pour but d'aider parents et éducateurs dans leur rôle.

Parler aux enfants de la Foi et de la vie chrétienne est parfois difficile pour les adultes. Ils sont souvent déconcertés par leur langage et leurs questions, ils ne sont pas toujours sûrs des mots qu'il convient d'employer avec eux.

Dans **Prières et récits**, livre des parents, les questions des enfants sont expliquées, des réponses et des dialogues sont suggérés, les principaux mots, le vocabulaire de la Foi chrétienne deviennent clairs et simples.

Ainsi, grâce à ces deux ouvrages complémentaires, parents et enfants pourront lire, regarder, prier.

De tels ouvrages, signés Odile DUBUISSON et Jacques AUDINET, correspondent à un besoin exprimé à la fois par les enfants, par les parents, par les éducateurs.

PUBLICATIONS DE L'I.S.P.C.

Institut Supérieur de Pastorale catéchétique

CERF - DESCLEE



Les yeux qui nous regardent

Les Français vus par les autres

Le Français a bonne conscience. Il n'est ni raciste, ni matérialiste, ni égoïste... Il s'étonne parfois de ne pas découvrir, dans les yeux qui le regardent, des éclairs d'admiration et de gratitude.

— Où l'on voit que rien ne pourrait être modifié si nous n'acceptons pas de mettre en cause, chez nous, en France, nos relations humaines : politiques, sociales, religieuses et même familiales et conjugales : « La question sociale, a écrit Walter Schubarth, commence avec l'amour sexuel. »

Dossiers Parole et
Mission n° 3,
96 pages, 9 F

Assemblées du Seigneur n° 54

23^e dimanche ordinaire

Le prophète, un trouble-fête sans doute, mais un homme qui ne joue pas au contestataire, un guetteur qui aurait préféré faire autre chose (Année A).

Comment discerner les « signes » dans les guérisons parfois curieuses opérées par Jésus ? Quels sont aujourd'hui les signes du salut ? Comment les interpréter ? (Année B).

L'Evangile n'a rien du manifeste d'un démagogue : il ne cache rien des exigences d'un engagement à prendre en connaissance de cause (Année C).

Neuf auteurs (dont un protestant) de sept pays différents : Fr. SMYTH-FLORENTIN, R. SWAELES, I. GOMA CIVIT, O. KNOCH, J. DELORME, A. DUPREZ, D. COLOMBO, A. STOGER, J. SEYNAEVE.

80 pages, 9,60 F



Cinq Homélie Pascales inédites

Hézychius de Jérusalem, Basile de Séleucie, Jean de Beryte, Pseudo-Chrysostome, Léonce de Constantinople

Introduction, texte critique, traduction, commentaires et index de M. AUBINEAU - Maître de recherche au C.N.R.S.

Dans ces textes anciens ramenés au jour et mis en valeur, les chrétiens d'aujourd'hui trouveront une nourriture savoureuse. Comment demeurer insensible par exemple à l'exégèse que Basile de Séleucie donne du Prologue de Saint Jean à ses néophytes, au matin de Pâques : théologie débordante de l'espérance de la Résurrection, qui s'exprime en une langue prestigieuse, riche de poésie, d'images et de symboles.

Plusieurs index (des manuscrits, des citations bibliques, des auteurs anciens, des thèmes, et surtout des mots grecs, non seulement des homélies mais de leur commentaire) permettront aux lecteurs d'utiliser les richesses d'érudition accumulées dans ce volume.

Coll. Sources Chrétiennes, n° 187, 560 pages, 90 F

THÉRÈSE DE LISIEUX

Documents et témoignages

Histoire d'une âme

nouvelle édition, texte intégral des manuscrits autobiographiques avec prologue et épilogue sur l'enfance et la mort de sainte Thérèse.

360 pages, 20 F

Correspondance générale, T. I

Les lettres de Thérèse, celles qu'elle reçoit, celles de ses proches entre eux.

Le seul document aujourd'hui publié qui puisse donner les vraies conditions de sa vie et de son enfance.

608 pages, 66 F

La passion de Thérèse de Lisieux

par Guy Gaucher

Thérèse devant la mort : l'histoire saisissante de ses six derniers mois par son meilleur exégète.

260 pages, 26 F

Rappel :

Derniers entretiens

T. I, 922 pages, 88 F

T. II, 504 pages, 49 F

★

Un numéro spécial de FETES ET SAISONS

Thérèse par elle-même

(voir annonce)



Lire en vacances

- Père Christian. *Les pauvres à la porte*
Coll. Evangile au XX^e siècle

 - L. de la Bouillerie. *Toute terre est exil*
Hors collection

 - T. Merton. *Mystique et zen*
Coll. Essais

 - Grégoire de Nysse. *La vie de sainte Macrine*
Coll. Sources chrétiennes

 - *Les ancêtres de l'avenir.*
Poèmes guatémaltèques
Coll. Terres de feu
-

UN ÉVÉNEMENT
UNE ESPÉRANCE

LE NOUVEAU TESTAMENT
de la
TRADUCTION ŒCUMÉNIQUE
DE LA BIBLE

sans précédent dans l'histoire
sans égal dans le monde

- Par le nombre de ses collaborateurs (plus de 100 exégètes et théologiens catholiques, orthodoxes, protestants)
- Par une annotation très largement développée qui ne laisse dans l'ombre aucun des points où naguère s'affrontaient les confessions
- Par sa rigueur scientifique

POUR NOTRE TEMPS
UN SIGNE D'ESPÉRANCE

« Une grâce merveilleuse a été faite à notre siècle inquiet et inquiétant. La Bible redevient un chemin de l'unité. »

Père Yves Congar

Volume de 820 pages relié toile.

Souscription ouverte jusqu'au 9 octobre 1972.

36 F au lieu de 42 F

CERF
LES BERGERS ET LES MAGES