

# ÉVANGILE ET SACREMENTS : LA PAROLE SACRAMENTELLE

Évangile et sacrements (1). C'est tout un programme de savoir comment aborder ce sujet, car, selon le choix initial, le sujet sera différent ; en tout cas, les accents seront posés différemment. Commencera-t-on par le premier terme, l'évangile ? Cela semble s'imposer. Seulement le problème sera alors de savoir comment de là en venir au deuxième terme, les sacrements. *Quel sens prendra alors le « et » qui relie les deux termes ?* Toute la question est là, et cette question est, nous le verrons, proprement décisive.

## I

Si on commence avec le premier terme (*évangile*), deux choses peuvent se produire, à la suite du double sens que peut prendre le mot évangile. Celui-ci peut avoir, en effet, un sens matériel et désigner le contenu : ce contenu, c'est une personne, le Christ Jésus et plus précisément le Christ Jésus mort et ressuscité. Il peut aussi avoir un sens formel et désigner alors la forme de l'évangile qui est d'être une parole : l'évangile est, selon son étymologie déjà, bonne nouvelle, annonce, proclamation (*nomen actionis*).

Si nous prenons le premier sens, le sens matériel du mot évangile, il recouvre les deux termes de notre sujet, car le contenu des sacrements (disons, sans entrer dans la question de leur nombre, le baptême et la Sainte Cène), est celui même de l'évangile. En commençant ainsi avec le premier terme du sujet, on ne pourra qu'y rester, car il n'y a rien d'autre à dire à propos des sacrements que ce qui aura été dit à propos de l'évangile. Ici, le problème du rapport entre les deux, le problème du sens du « et », n'apparaîtra pas du tout ; on parlera soit de l'évangile en dehors des sacrements, soit de l'évangile dans les sacrements, soit des deux à la fois : on parlera toujours de l'évangile. Ce n'est pas notre sujet : Évangile *et* sacrements.

(1) Exposé fait au Centre d'Études œcuméniques de Strasbourg, le 28-8-1968, dans le cadre d'un Séminaire œcuménique portant sur le même sujet.

Toutefois, ce n'est pas non plus en dehors de notre sujet, car qu'il s'agisse dans les sacrements de la même chose, du même Christ, du même évangile que dans l'évangile considéré en dehors des sacrements, c'est là une affirmation fondamentale qu'il faut se garder d'oublier. Le sujet « Évangile et sacrements » ne doit jamais être compris comme s'il s'agissait là d'une antinomie. Quelles que soient, du point de vue formel, les différences entre les deux — problème que nous aurons à aborder tout de suite —, elles devront toujours être comprises comme des différences à l'intérieur d'une unité fondamentale.

Si maintenant nous prenons le deuxième sens du mot évangile, le rapport entre les deux termes apparaît et le sujet rejoint sa formulation traditionnelle, celle de « Parole et sacrement ». Le sens formel d'évangile est en effet celui de parole, de prédication *orale* ; l'évangile est vox, viva vox. Le rapport entre les deux termes est alors celui qui existe entre la *prédication* de l'évangile — elle est orale — et *l'administration* des sacrements, — celle-ci est encore quelque chose d'autre que simplement proclamation orale. Certes, les sacrements sont aussi « Parole », pas seulement au sens fort de ce mot selon lequel il est identique au sens matériel d'évangile et désigne le Christ (cf. Jean 1), mais au sens formel *plein* : s'ils sont accompagnés, et nécessairement accompagnés, de la parole (prédication) orale, ils sont eux-mêmes une parole, non orale mais — disons — symbolique, sans que je puisse ici m'étendre sur ce terme en tant que tel. Le sujet « Évangile et sacrements » se pose alors ainsi : évangile/prédication orale et sacrement/prédication symbolique, ou plus simplement : « Parole et sacrement ». Il va de soi que ce sens formel doit être envisagé en liaison indissoluble avec le sens matériel déjà indiqué. Car l'évangile au premier sens, le Christ donc, nous ne le connaissons pas autrement que dans la proclamation du Christ. L'évangile n'est pas tantôt l'un, le Christ, tantôt l'autre, proclamation, mais il est l'un dans l'autre, le Christ dans la proclamation de lui-même. C'est là d'ailleurs le sens plein du terme « Parole » dans la formule « Parole et sacrement » : il ne s'agit pas seulement de la « parole » en tant que parole orale, il s'agit en même temps du contenu de cette parole, à savoir *la Parole*, le logos. L'évangile, c'est la proclamation orale du Christ.

Il est clair que c'est seulement avec ce deuxième sens du mot évangile qu'un rapport apparaît entre les deux termes de notre sujet, lorsqu'on l'aborde à partir du premier, à partir d' « évangile ». Quel est ce rapport, c'est-à-dire quel est le sens de la conjonction « et » ? Ce « et » peut prendre trois valeurs différentes, selon que l'accent est mis sur « Parole », sur « et » ou sur « sacrement ».

Dans le premier cas, l'insistance repose sur le premier terme de la formule, sur « Parole » : ici, la conjonction « et » exprime le fait qu'à la Parole s'ajoute quelque chose, les sacrements. Ces derniers de-

viennent un simple appendice, quelque chose dont on parle pour ainsi dire pour mémoire, mais à quoi on n'attribue nulle importance particulière. Il y a la Parole *et aussi* (pour être complet) les sacrements. Cette conception dévalue les sacrements par rapport à la Parole. On peut dire que cette manière de voir caractérise de vastes secteurs de ce qu'il est convenu d'appeler le protestantisme. Certes, des tentatives semblables visant à déprécier les sacrements sont antérieures au fait protestant (1). Il y a déjà un spiritualisme médiéval pour qui les sacrements ne sont que des images d'une grâce que nous recevons d'une manière purement spirituelle ; ce spiritualisme sépare la grâce invisible du signe visible. Pour saint Augustin, pour qui le sacrement est précisément le signe visible d'une grâce invisible, cette dernière est liée au signe visible et elle est transmise par lui. Pour le spiritualisme qui rejette cette conception réaliste du sacrement, le lien de la grâce au signe n'est pas essentiel, mais seulement pédagogique. Avant le XVI<sup>e</sup> siècle, on peut citer comme tenants d'un spiritualisme, souvent mitigé et soutenu à des degrés plus ou moins prononcés, Béranger de Tours, certains mystiques, la théologie franciscaine (Bonaventure, Duns Scot) et tous les mouvements qu'on appelle souvent préreformateurs comme les Vaudois ou les Cathares (Albigeois). Au XVI<sup>e</sup> siècle, le spiritualisme trouve son représentant en Zwingli pour qui le baptême et la Sainte Cène sont des actes symboliques (« symbolique » entendu dans un sens antiréaliste), des signes commémoratifs qui présentent de manière sensible le salut obtenu par le Christ, mais sans que le salut puisse être reçu de cette manière-là : il n'est reçu que spirituellement. (Pour Zwingli, le sacrement a un deuxième sens il est un témoignage, un signe manifestant extérieurement la foi au Christ.) Autrement dit le sacrement est une forme qui signifie un contenu, mais qui ne le confère pas. Après Zwingli, le spiritualisme, concernant les sacrements, caractérise les mouvements de réveil. Le baptême tend à n'être que le signe de la réception dans la communauté chrétienne, un signe extérieur manifestant par avance, pour le piétisme pédo-baptiste, ce qui devra encore se produire si le salut doit devenir effectif, à savoir la régénération ; pour le baptême, le baptême manifeste ce qui s'est déjà produit au moment de la conversion. Pour la Sainte Cène, là où elle est maintenue en pratique, l'insistance porte sur le caractère communautaire, la Cène manifestant l'unité des frères en Christ. — Le protestantisme comporte encore une autre « branche » spiritualiste. C'est celle qui est marquée par la *Aufklärung*, le rationalisme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Les sacrements sont ici de pieuses coutumes à signification symbolique-morale. C'est sous la double influence piétiste et rationaliste que le protestantisme a largement perdu la signification réaliste des sacrements. La théologie

(1) Cf. art. « Sakramente ; dogmengeschichtlich », in R. G. G. 3.

herméneutique actuelle se situe par certaines de ses tendances dans cette ligne, quoique cela ne tienne pas à l'herméneutique en tant que telle, mais plutôt à ses présupposés : il y a une herméneutique spiritualiste tout comme il y a une herméneutique consciente du caractère symbolique-réaliste de la parole, d'une parole qui dépasse son caractère de parole *orale* (1).

Dans un deuxième cas, la conjonction « et » dans « Parole et sacrement » définit une coordination plus étroite entre les deux. Cette coordination peut être vue dans un double sens : d'un côté dans le sens que les sacrements sont les compléments de la Parole, de l'autre côté dans le sens de moyens de grâce égaux. Les deux sens se chevauchent partiellement, mais restent néanmoins distincts, même s'ils peuvent être affirmés simultanément. Selon le premier sens, Parole et sacrement ne sont pas placés exactement sur le même plan, la Parole n'apparaît pas par hasard en première place dans la formule « Parole et sacrement » ; néanmoins, les sacrements ne sont pas dévalués, même s'ils tendent à être considérés comme secondaires. Ils sont reconnus, mais simplement comme compléments, en tout cas utiles, de la Parole. Le rapport entre celle-ci et les sacrements est vu ainsi : les sacrements confirment d'une manière sensible (au sens de palpable) la Parole. C'est là la conception de Calvin, chez qui les sacrements sont entièrement vus dans la perspective de la Parole et ne sont rien d'autre que le sceau dont Dieu scelle la Parole. Cette confirmation, Dieu y consent à cause de « l'imbécillité de notre foi » (Inst. Chrét., IV, 14, 1). On voit ici la proximité de Calvin par rapport à la position précédente caractérisée par le sens « et aussi » de la conjonction « et ». Mais en même temps, Calvin reste comme tenu — sans pourtant la tenir — par une compréhension qui situe Parole et sacrement sur le même plan, compréhension que nous pouvons caractériser en disant : « *et Verbum et sacramentum* » (Parole *et également* sacrement). C'est là le deuxième sens que peut prendre la conjonction « et » lorsqu'elle définit une coordination étroite. Calvin n'y atteint pas, c'est plutôt Luther que nous rencontrons ici. Pour Luther, les sacrements ont aussi valeur de confirmation de la Parole, seulement dans un sens plus fort que chez Calvin : Parole et sacrement sont les deux moyens de grâce — de la même grâce — de Dieu, deux moyens par lesquels Dieu produit la même chose : ce qui nous est donné dans la Parole, nous est aussi donné dans les sacrements, mais autrement. Pourtant, même chez Luther, tout comme chez Calvin, la coordination « Parole et sacrement » reste marquée par la primauté de la Parole. S'il affirme que les sacrements ne confirment pas seulement la Parole, mais confèrent la même grâce

(1) Cf. à ce propos notre **Nature et Histoire. Leur réalité et leur vérité**. Leiden, 1965, pp. 145 ss.

qu'elle, s'il insiste plus que Calvin non seulement sur leur utilité à cause de la faiblesse de notre foi, mais aussi sur leur nécessité à cause du commandement (*praeceptum*) et de la promesse (*promissio*) du Christ qui y est jointe, il ne leur attribue aucune autonomie par rapport à la Parole (orale). Les sacrements sont Parole, sont le Christ (au sens matériel de Parole), c'est pourquoi ils sont liés à la Parole orale (sens formel) et indissolubles d'elle en tant que proclamation du Christ. Luther ne sort pas de cette corrélation « Parole et sacrement ». Ils sont les deux moyens de salut, ils sont égaux, mais non indépendants l'un de l'autre. Les sacrements ne sont pas sans la Parole. La Parole n'est pas non plus sans les sacrements, même si elle est primordiale.

Le « et » peut encore avoir une troisième valeur (la première était « et aussi », la seconde « et également »). Il peut signifier « *et surtout* ». C'est là la manière dont le catholicisme entend la formule « Parole et sacrement ». Il faut d'ailleurs reconnaître que le catholicisme, après Vatican II, comprend ce « et surtout » autrement qu'auparavant. Pour caractériser la situation d'avant le dernier Concile, on aurait plutôt dû renverser la formule « Parole et sacrement » et dire « Sacrement et aussi (pour être complet) Parole ». Mais depuis Vatican II, les sacrements ne sont plus aussi indépendants de la Parole, quoiqu'ils restent au centre.

Voilà les trois sens possibles de la conjonction « et » dans la formule « évangile et sacrements », lorsqu'on aborde celle-ci à partir du premier terme, à partir d' « évangile ». Cet inventaire laisse perplexe. Cela apparaît dès qu'on se pose la question de savoir pour quel sens de « et » opter. Nous nous rendons compte que nous ne sommes pas en état, sur la base de la définition d' « évangile » qui a été donnée (proclamation orale du Christ), de procéder à un tel choix. Ce n'est pas en partant d'une affirmation comme celle-ci, à savoir que l'évangile est une parole orale et que les sacrements sont une parole symbolique, que nous arriverons à trancher la question : quel doit être le sens de la conjonction « et » qui relie les deux termes.

## II

Aussi allons-nous aborder notre sujet à partir du deuxième terme, à partir de « sacrement ». Deux possibilités se présentent : on peut partir des *sacraments*, principalement du baptême et de l'eucharistie (la formulation du sujet de cette rencontre autorise cette approche : Évangile et sacrements) et voir quelle lumière cela jette sur la notion « évangile ». Je ne voudrais pas ici choisir cette voie, mais partir de la notion de « *sacrement* » au singulier (cette formulation du sujet a aussi été donnée pour la présente session !), pour des raisons qui apparaîtront, et éclairer à partir de là, d'une part,

les sacrements, d'autre part, l'évangile au sens de parole orale.

On peut citer ici une de ces affirmations de Luther qui expriment avec une brièveté remarquable le nœud du problème, à savoir qu'il n'y a au fond qu'un sacrement, le Christ, et qu'à cause de cela, il serait plus indiqué de ne pas parler des sacrements, mais de désigner ceux-ci comme des *signa sacramentalia* (W. A. 6, 501). Cette phrase de Luther nous semble tenir compte de la préoccupation de Calvin lorsque, comme nous l'avons vu, il subordonne très fortement les sacrements à la Parole : Calvin ne veut pas distinguer deux grâces, une grâce de la Parole et une grâce du sacrement ; cette préoccupation a amené Calvin à ce qu'on peut appeler une dégradation ou une dépréciation du sacrement au rang d'une simple confirmation de la Parole. Or, la notion de sacrement telle qu'elle vient d'être signalée, implique une critique de Calvin, non pas de sa préoccupation, parfaitement valable, mais de la manière dont il y répond. Elle implique en même temps une critique de la majorité des exposés dogmatiques, tant luthériens que calviniens, à propos du sacrement. Cette critique tient à ceci : on parle des sacrements au pluriel, on parle de chaque sacrement séparément (du baptême, de la Sainte Cène, cette dernière désignée quelquefois comme *le* sacrement), mais on n'a pas de conception *du* sacrement au singulier. L'article de la R. G. G. sur « Sakramente » (au pluriel !) est particulièrement caractéristique à ce propos — il reflète en cela une situation assez générale. L'auteur de la présentation dogmatique des sacrements, E. Sommerlath, se base sur l'apparente équivocité de la notion de sacrement, puisque cette notion peut ne recouvrir que les sacrements retenus par la Réforme ou encore désigner les sept sacrements fixés par Pierre Lombard, soit un nombre encore plus grand comme à certaines époques du Moyen Âge antérieures à Pierre Lombard, pour déclarer que ce serait une erreur méthodologique que de partir d'une certaine notion du sacrement et d'interpréter les différents sacrements individuels à partir de là. Cette affirmation de Sommerlath a un semblant de vérité : il tient à la souplesse de la notion de sacrement à travers l'histoire de l'Église. On peut cependant se demander à juste titre si l'équivocité historique de la notion de sacrement ou sa souplesse qui fait qu'on peut désigner par sacrement plus ou moins d'actions sacramentelles ou cultuelles, ne doit pas être confrontée avec la notion biblique du sacrement. On peut s'étonner de cette affirmation, puisqu'on sait que précisément « sacrement » n'est pas une notion biblique. « Sacrement » vient de *sacramentum* qui signifie serment et plus précisément serment de fidélité au drapeau, dans le sens d'un acte de consécration au drapeau. Cette notion n'est utilisée pour ce qu'à partir de là on devait appeler les sacrements que depuis Tertullien chez qui il y a cependant un partiel renversement de

sens puisque l'acte de consécration n'a plus comme premier sujet l'homme qui se consacre, mais Dieu qui consacre l'homme. Le sacrement reste certes chez lui aussi un engagement de l'homme, mais il est également un engagement de Dieu à l'égard de l'homme : cet engagement se manifeste dans la révélation du salut par laquelle Dieu se lie, en particulier dans le baptême et la Sainte Cène. Or, sacramentum est l'équivalent latin du grec μυστήριον. Ce terme a bien reçu des religions à mystère un lourd héritage, tout comme sacramentum d'ailleurs, qui l'aurait peut-être rendu impropre pour notre usage s'il ne se rencontrait dans le Nouveau Testament dans des passages que la Vulgate rend par sacramentum (1).

Quels sont ces textes du Nouveau Testament ? Il faut d'abord noter deux choses 1. le terme μυστήριον n'est pas fréquent dans le Nouveau Testament ; 2. il n'est pas toujours rendu par sacramentum, n'ayant pas toujours ce sens. Il ne l'a pas, en particulier, dans Marc 4, 11 ss et parallèles, où se trouve cette parole un peu mystérieuse de Jésus : « C'est à vous qu'a été donné le mystère du royaume de Dieu ; mais pour ceux qui sont dehors tout se passe en paraboles, afin qu'en voyant ils voient et ne saisissent pas... » Μυστήριον semble avoir ici un sens principalement cognitif. Le mystère du royaume de Dieu qui est révélé aux disciples mais qui reste incompréhensible aux autres, c'est Jésus comme le Christ (2). Un sens proche de celui de Marc 4, 11 ss se rencontre dans 1 Cor. 2, surtout aux versets 6 ss : « Nous prêchons la sagesse de Dieu ἐν μυστηρίῳ ». On peut entendre cette expression soit comme signifiant que la sagesse de Dieu consiste dans un mystère, soit qu'elle est prêchée de façon mystérieuse. Vraisemblablement, les deux sens se combinent, mais le premier est dominant et le second indique seulement que ce qui est mystère est transmis conformément à l'essence du mystère. En quoi consiste cette sagesse mystérieuse ? « Nous prêchons la sagesse de Dieu ἐν μυστηρίῳ et cachée, que Dieu, avant les siècles, avait destinée pour notre gloire... » Le mystère consiste dans le dessein éternel de Dieu, mais qui est caché au monde tout en étant dévoilé à ceux qui ont reçu l'Esprit ; ce dessein s'est accompli dans la mort du Christ (3). Le terme μυστήριον garde ici un sens avant tout cognitif, comme dans Marc 4, 11 ss : il s'agit d'un mystère à comprendre ou d'un mystère qui est révélé. Nous avons déjà dit que ces deux textes,

(1) Selon R. E. Brown, *The semitic background of the New Testament Mysterion*. In *Biblica*, 1958, pp. 426 ss, l'emploi de μυστήριον dans le Nouveau Testament, loin de provenir des religions à mystère, s'explique entièrement à partir des pseudépigraphes et des textes de Qumran. Nous ne pouvons nous prononcer sur cette thèse. Il nous importe simplement de dégager le sens que μυστήριον prend dans le Nouveau Testament. Le lien de ce terme avec les religions à mystère ou avec le judaïsme reste en dehors de notre perspective.

(2) Cf. G. Bornkamm, art. μυστήριον, in Th. W. N. T. (Kittel), p. 825.

(3) Ibid., p. 826.

qui ne sont pas rendus par sacramentum dans la Vulgate, n'ont pas le sens de sacramentum. Il faut cependant préciser que la deuxième série de textes que nous aurons à présenter a une évidente parenté avec les textes mentionnés, en ce sens que le contenu du mystère est toujours le Christ et sa connaissance par les hommes revêtus de l'Esprit divin. Si la deuxième série de textes ajoute un aspect fondamental à ce que nous avons dit jusqu'ici sur le mystère, l'aspect cognitif qui nous est apparu doit être intégré, et peut l'être dans la ligne même de la deuxième série, au sens de sacramentum. Nous dirons donc que si μυστήριον n'a pas toujours de prime abord le même sens dans le Nouveau Testament (1), les deux principaux sens ne sont pas indépendants l'un de l'autre, mais s'éclairent mutuellement et sont complémentaires.

Mais quel est alors le deuxième sens tel qu'il apparaît dans la deuxième série de textes ? Ces textes, d'abord, les voici : Col. 2, 2 s (« connaître le mystère de Dieu, savoir Christ, mystère dans lequel sont cachés tous les trésors de la sagesse et de la science ») ; Col. 1, 25 ss (« ... afin que j'annonce pleinement la parole de Dieu, le mystère caché de tout temps et dans tous les âges, mais révélé maintenant à ses saints, à qui Dieu a voulu faire connaître quelle est la glorieuse richesse de ce mystère parmi les païens, savoir Christ en vous ») ; Col. 4, 3 (« ... en sorte que je puisse annoncer le mystère de Christ, pour lequel je suis dans les chaînes ») ; Éph. 3, en part. v. 6 (« Ce mystère, c'est que les païens sont cohéritiers, forment un même corps et participent à la même promesse en Jésus-Christ par l'évangile ... ») Au v. 9, il est question de la dispensation du mystère — οἰκονομία τοῦ μυστηρίου — qui a lieu dans la prédication apostolique). Tous ces textes, auxquels on pourrait en ajouter quelques autres, ont ceci de commun avec la première série, c'est que le *mystère est prêché*. Ainsi μυστήριον apparaît presque toujours étroitement lié à des termes comme révéler ou annoncer (2). Mais les textes cités vont aussi plus loin, en ce sens qu'ils montrent que *le mystère consiste dans une personne, le Christ*, et dans l'action salvatrice de ce Christ (le Christ en nous ; les païens participant à la promesse en Jésus-Christ !...); le mystère ne concerne donc pas seulement la connaissance, mais aussi l'être. Bornkamm, dans l'article cité, peut écrire que selon ces textes « l'annonce de l'évangile ne fait pas seulement connaître la révélation du mystère de Dieu ou du Christ, mais elle fait partie de l'événement même du mystère et

(1) Nous laissons de côté quelques passages où μυστήριον est employé dans un sens général, quoique la signification sacramentelle n'y semble pas tout à fait absente : ces textes sont analysés dans l'art. cit., pp. 829 ss.

(2) Pour plus de détails, cf. art. cité, p. 827.

de la réalité de la révélation » (1). Le mystère, peut-on dire, est Parole et acte, il est révélé dans la prédication et il est agissant. Il est le Christ lui-même tel que, depuis son élévation à la droite du Père, il réalise dans les hommes le salut accompli sur la croix et manifesté dans sa résurrection. Nous disons il réalise ce salut ! C'est que le salut qui vaut pour tous les hommes, doit devenir *effectif* pour tous. Cette réalisation du salut des hommes telle qu'elle s'effectue dans le prolongement de l'œuvre salvatrice du Christ, constitue le mystère fondamental. Nous pouvons dire alors que ce mystère ou ce que nous pouvons aussi appeler le sacrement fondamental, qui n'est pas seulement cognitif, opère par les deux voies de la Parole *et* des sacrements (au sens des signa sacramentalia).

Voilà ce qu'on peut appeler la notion biblique *du* sacrement ou mystère. Elle se définit comme la participation au Christ (2), une participation non seulement noétique, mais aussi ontique. La formule « Parole et sacrements » exprime ce fait que nous ne connaissons pas seulement intellectuellement le Christ, mais que nous *sommes en* lui. Parole et sacrements réalisent, en suscitant et nourrissant notre foi, notre intégration au Christ. La parole et les sacrements sont les formes dans lesquelles le sacrement fondamental est à l'œuvre ; grâce à elles le Christ *pro nobis* devient Christ *in nobis*.

Dans ce sens, la Parole est sacrement ou mystère tout comme les sacrements. Ceci nous conduit à une *conception sacramentelle de la Parole*. Non que les sacrements se substituent ici à la Parole comme cela avait été la tentation du catholicisme préconciliaire. Par conception sacramentelle de la Parole, il faut entendre que non seulement les sacrements réalisent l'intégration au Christ, mais aussi la Parole : la Parole est sacrement ou sacramentelle en ce sens qu'elle intègre au Christ.

Quel est alors le rapport entre la Parole sacramentelle et les sacrements ? Si la Parole est sacramentelle, pourquoi encore les sacrements ? Qu'ajoutent-ils à la Parole que celle-ci n'ait déjà ? La réponse à cette question peut paraître à première vue banale, mais elle est décisive : c'est par les sacrements, lorsqu'ils sont vus en unité avec la Parole, que celle-ci est préservée dans son caractère sacramentel, qu'elle est comprise comme Parole sacramentelle. Le caractère sacramentel de la Parole serait dangereusement compromis si les sacrements institués par le Christ ne lui étaient pas coordonnés comme moyens de grâce, c'est-à-dire comme moyens à travers lesquels le Christ agit dans le sens du salut de l'homme. C'est à cause des sacrements institués par le Christ que la Parole doit rester ouver-

(1) Ibid.

(2) Cf. v. Vajta, **Teilhaben am Heil. Sakrament und Glaube**. In *Lutherische Rundschau*, 1965, n° 2, pp. 152 ss. Voir aussi P. Brunner, **Zur Lehre vom Gottesdienst**. In *Leiturgia I*, Kassel, 1954, en part. pp. 151 ss, 181 ss.

te à eux et qu'il lui est évité d'être comprise d'une manière qui ne la rendrait plus concordante avec les sacrements. En d'autres termes, c'est à cause de la juxtaposition de la Parole et des sacrements dans l'Église qu'une réflexion sur leur unité s'impose. Cette unité, nous la décrivons, à la suite des textes néo-testamentaires étudiés, par le terme de sacrement ou de mystère (1).

Les sacrements sont nécessaires à la Parole si celle-ci doit être correctement comprise. S'il est juste de dire avec Luther que la Parole et les sacrements confèrent le même don, les sacrements manifestent d'une manière on ne peut plus claire que ce don doit être entendu comme s'adressant à l'homme total, corps, âme et esprit, et qu'une compréhension spiritualiste et intellectualiste de la Parole est inadéquate. L'intellectualisation et la spiritualisation de la foi, c'est-à-dire sa réduction à une dimension de l'homme, ne peuvent être évitées et dépassées que grâce à la compréhension de la Parole comme sacramentelle et donc grâce à la compréhension de ce qu'est le sacrement, compréhension que la réalité des sacrements suscite et impose toujours à nouveau. L'affirmation que la Parole et les sacrements confèrent le même don ne signifie cependant pas la suffisance de la Parole sans les sacrements ou inversement des sacrements sans la Parole, elle maintient au contraire l'indissolubilité des deux. Mais il faut alors poser la question de la spécificité des sacrements par rapport à la Parole, du *proprium sacramentorum*. On peut dire à ce propos que les deux sont complémentaires, que la Parole, que nous comprenons sacramentellement, est *davantage* noétique, et que les sacrements sont *davantage* ontiques, que la première réalise l'intégration au Christ surtout noétiquement, les sacrements surtout ontiquement. Nous pouvons dire que, par la Parole, nous sommes préparés à recevoir le Christ et que nous le recevons dans la Parole principalement par la voie de notre conscience, tandis que, par les sacrements, nous achevons de recevoir le Christ et que nous l'y recevons par tout notre être.

L'indissolubilité de la Parole et des sacrements doit ainsi nous apparaître clairement. Elle consiste dans leur complémentarité nécessaire. Celle-ci doit être entendue dans les deux sens, d'une part, dans le sens que les sacrements sont complémentaires de la Parole, d'autre part, dans le sens que la Parole est complémentaire des sacrements. Le premier sens de la complémentarité doit être affirmé

(1) On pourrait aussi exprimer cette unité par le terme de Parole, ceci à la suite du prologue de Jean. En effet, la Parole faite chair et présente dans l'Église par l'Esprit (Jean 14 à 16) désigne d'une autre manière ce qu'exprime aussi *μυστήριον*. Seulement, en raison de l'assimilation vite établie de la Parole avec la parole orale de la prédication, le fait que la Parole est le Christ et que, dans la prédication, c'est le Christ lui-même qui, fondamentalement, s'annonce lui-même, est facilement perdu de vue. C'est pourquoi *μυστήριον* doit ici être préféré à *λόγος*.

dans le cadre du protestantisme : seule la reconnaissance de cette complémentarité de la Parole et des sacrements peut sauver le culte et la prédication protestants d'un appauvrissement spiritualiste-moraliste ou intellectualiste. L'autre sens de la complémentarité doit être affirmé dans le cadre du catholicisme romain. Depuis le dernier Concile, on y a redécouvert la place de la Parole dans le culte eucharistique et donc le fait que la Parole est complémentaire des sacrements. Cette complémentarité manifeste que le sacrement (dans le sens *des* sacrements) établit et entretient, tout comme la Parole, un rapport de personne à personne. Le substantialisme qui caractérise une forme majeure de la théologie catholique romaine des sacrements met en danger ce rapport de personne à personne tel qu'il vaut pour les sacrements et pour la Parole. Le rappel de la complémentarité de la Parole et des sacrements veut empêcher les sacrements de se développer dans le sens des religions à mystère et veut exprimer le fait que le rapport qui s'établit dans les sacrements (de même que dans la Parole) entre le Christ et l'Église est un rapport de personne à personne, le rapport de la foi. Que celle-ci a une dimension à la fois noétique et ontique ressort de ce que nous avons dit plus haut. Ce que cette double dimension signifie pour la notion de personne ne peut être exposé ici.

### III

En conclusion, nous esquisserons brièvement, sous forme de quelques thèses, quelles sont la portée et les implications de l'affirmation que la Parole est elle-même sacramentelle, pour la conception de la Parole entendue comme proclamation *orale* du Christ.

1. L'annonce orale du Christ, là où elle est fidèle et vraie, n'est pas simplement la proclamation par laquelle des hommes annoncent le Christ, mais elle est, in, cum et sub celle-ci, la proclamation par laquelle le Christ s'annonce lui-même. C'est pourquoi la proclamation de l'évangile, si elle a comme base nécessaire l'événement historique du salut, est fondamentalement proclamation actuelle, proclamation du Christ ressuscité et élevé à la droite du Père. Le Christ vivant, présent et agissant dans le Saint-Esprit, s'annonce lui-même, dans la prédication, comme le Christ crucifié et attribue dans cette proclamation le salut (ou le jugement) aux hommes qu'elle atteint.

2. Le kèrygma est l'évangile en tant qu'il annonce l'événement historique du salut aussi bien dans son « déjà » que dans son « pas encore » : le kèrygma consiste en effet dans l'annonce de l'histoire de Jésus et de son futur avènement glorieux. Le Nouveau Testament, plus précisément Paul, appelle « prophétie » (προφητεία) l'actuali-

sation, par le Christ dans le Saint-Esprit, de ce kèrygma pour l'aujourd'hui de l'homme et de l'Église (Rom. 12, 6 ; 1 Cor. 14, etc.). Cette actualisation prend la double forme de la paraclèse (παράκλησις) et de l'enseignement (διδασκαλία) (Rom. 12,6-8 ; 1 Cor. 14,3, 31 ; 1 Tim. 4, 13 ; 6, 2 ; 2 Tim. 4, 2 ; Tite 1, 9). Tous deux sont le prolongement du kèrygma du Jésus historique et l'anticipation du kèrygma du Jésus à venir, pour l'aujourd'hui de l'homme ; ils sont donc tous deux prophétie, attestant l'évangile du Christ et la promesse de son accomplissement dernier dans ce qu'ils donnent et demandent à l'homme (1).

3. Le Christ exerce sa royauté par la prédication de la Parole. Cela signifie, d'une part, qu'il l'exerce par ce qu'on appelle traditionnellement son office prophétique. Mais cela signifie, d'autre part, — et cela est indissolublement lié à ce qui vient d'être dit sur l'office prophétique — qu'il exerce son office royal, sa royauté, en même temps par son office sacerdotal. Il n'est pas possible d'assigner ce dernier exclusivement aux sacrements, et le premier (l'office prophétique) à la prédication orale. Le Christ-roi, dans la prédication de la Parole orale, apparaît à la fois comme prophète et comme prêtre. Toute prédication de la Parole qui serait seulement prophétique sans être en même temps sacerdotale, serait une prédication unilatérale, actualiste, et défigurerait le Christ. Toute prédication qui, à l'inverse, serait seulement sacerdotale sans être prophétique, serait obscurantiste et défigurerait à son tour le Christ. Dire que la prédication de la Parole est à la fois prophétique et sacerdotale, c'est dire qu'elle arrache en même temps qu'elle enracine, qu'elle trouble en même temps qu'elle met en ordre (2), qu'elle est historique en même temps que mythique, qu'elle est transparente autant à la rupture entre Dieu et l'homme du fait de la chute qu'au lien qui demeure entre eux du fait que Dieu reste le Créateur de sa créature. C'est dire qu'elle est chirurgienne et guérissante à la fois (3).

4. La Parole en tant que prophétique et sacerdotale a une structure sophiologique (4). Le Christ-roi, c'est le Christ-sophia (1 Cor. 1, 30 ; 2, 7 ; Col. 1, 26/28 ; 2, 3 ; Éph. 1,6 ; 3, 9-10, etc.). Cette notion christologique unit l'œuvre créatrice et l'œuvre rédemptrice du Christ, la cosmologie et la sotériologie, la Parole ontologique-créatrice et la Parole personnaliste-historique. Parce que le Christ-roi

(1) Cf. à ce sujet notre **La loi, chemin du salut**. Neuchâtel-Paris, 1971, dans le paragraphe sur la fonction normative de la loi (1<sup>ère</sup> partie, II/2/A).

(2) K. H. Miskotte parle de la Parole comme « ordnende Macht ». Cf. **Wenn die Götter schweigen**. München, 1963, p. 73.

(3) Nous ne pouvons développer ces affirmations davantage ici et renvoyons à un exposé christologique.

(4) Cf. O. Dilschneider, **Christus Pantokrator**. Berlin, 1962, en part. pp. 43 ss.

est sophia, parce que le Christ-sagesse c'est le Fils préexistant ou créateur en même temps que le Christ ressuscité et glorifié (le rédempteur), à cause de cela, la prédication de la Parole déracine toujours en même temps qu'elle enracine, arrache au péché en même temps qu'elle fonde en Dieu. C'est parce que le Christ-roi est sagesse que, en tant que mystère, en tant que Parole sacramentelle, en sauvant l'homme pécheur, il restaure l'homme créature.

C'est dire que, dans la prédication de l'évangile, là où elle est fidèle et vraie, se reflète l'image totale du Christ.

Gérard SIEGWALT.