

Implications sociales du message néo-testamentaire

Autor(en): **Menoud, Philippe-H.**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **38 (1950)**

Heft 155: **Au service du Dieu vivant : hommage de reconnaissance à M. Emile Brunner**

PDF erstellt am: **08.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380527>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

IMPLICATIONS SOCIALES DU MESSAGE NÉO-TESTAMENTAIRE

Dès l'instant où l'Évangile est mis en cause dans la discussion des problèmes dits sociaux, il court le même risque qu'au niveau de maintes controverses théologiques : celui d'être gravement déformé. La générosité de la plupart des intentions sociales, souvent incontestable, ne peut nous dispenser de les examiner avec une prudence réfléchie.

Les accommodements multiples qu'on impose à Jésus et à son œuvre sont propres à nous étonner, par leur extrême bigarrure d'abord. Quelle variété, quelle complexité ! Que reste-t-il de la personne du Christ lorsqu'elle est soumise à des sollicitations si divergentes et si contradictoires ? Faut-il, par exemple, voir dans le Fils de Dieu un réformiste ou un révolutionnaire ? Le christianisme tel que l'ont conçu les pionniers du socialisme français (Fourier, Proudhon, etc.) a-t-il des rapports fonciers avec la religion qu'ont critiquée et attaquée Marx, Engels ou Lénine ? Vaut-il la peine de rajouter cette religion pour en faire le *Nouveau christianisme* que réclamait Saint-Simon ? Ou faut-il, au contraire, emprunter les schémas du matérialisme dialectique et considérer la religion comme une superstructure, un dérivé dont l'importance ira diminuant, au fur et à mesure que s'accomplit l'émancipation prolétarienne et que s'édifie la cité socialiste ? Entre Jésus apôtre du prolétariat, du socialisme, des syndicats, du communisme, des coopératives, de la démocratie économique, que choisir ? Et comment choisir ?

Nous ne pouvons sortir d'embarras qu'en refusant de répondre. Non point par manque de courage, mais parce que nous estimons

que ces questions sont placées dans une perspective qui les prive de sens. Aucune des qualifications sociales qu'on applique à Jésus-Christ n'est complètement illégitime ; aucune n'est convenable. Aucune n'épuise la richesse du don que Dieu nous a fait en son Fils. Nous ne pouvons refuser à personne le droit de voir en Jésus-Christ un précurseur du communisme, mais nous ne connaissons aucun corps de doctrine susceptible d'intégrer le christianisme, de le modeler pour lui conférer une portée sociale exhaustive. Il ne nous est pas loisible de laisser l'Évangile s'absorber dans les « principes du monde » (Col. II, 8), alors qu'il serait peut-être plus agréable, convenons-en, d'opter une fois pour toutes et de donner notre adhésion à telle ou telle solution jugée définitive.

Cependant, notre fidélité est ici mise en jeu. Face à des constructions souvent rigoureuses et cohérentes, le chrétien doit consentir à vivre dans un grand dénuement, et, apparemment, dans une grande détresse, car ce que Dieu lui dit n'est pas logiquement ordonné (1). Au surplus — il est presque superflu de le rappeler — la tâche de l'Église ne consiste pas à élaborer une théorie de la société, et moins encore à essayer d'appliquer le système qui porterait son estampille. Nous disons cela pour exprimer la conviction qu'il n'y a pas, dans le Nouveau Testament, une pensée sociale formulée explicitement (2). Il s'y trouve en fait des données éparses au sujet de l'argent, des richesses, du travail, du salaire. On pourrait les relier, pour en faire la substance d'un traité chrétien d'économie politique ou de sociologie. Mais de redoutables problèmes d'herméneutique se poseraient immédiatement. Serait-ce respecter le message évangélique que d'extrapoler sans mesure et de faire « parler les silences », comme le dit M. Leenhardt ? (3)

Nous n'en sommes pas réduits, cependant, à épiloguer sur quelques indications occasionnelles, éparpillées dans les évangiles et dans les

(1) « Ce n'est pas là une solution que l'on apporte *ex cathedra* à tous les problèmes économiques, c'est quelque chose qui se fait jour après jour dans notre vie d'abord et qui tend à transformer progressivement les institutions où nous sommes, et pas nécessairement vers un meilleur fonctionnement, vers plus de richesse ou de sécurité pour tous. » Jacques ELLUL, dans le recueil collectif : *Pour une économie à la taille de l'homme*. Genève, éd. Roulet, 1947, p. 57.

(2) Jésus n'est ni un Solon, ni un Moïse ou un législateur, et encore moins le champion d'un nouvel ordre économique. Emil BRUNNER, *Grundlagen christlicher Wirtschaftsordnung*, Zurich, 1942, p. 3.

(3) Franz-J. LEENHARDT et Alfred PITTET, *Le chrétien devant le travail*. Genève, 1941, p. 21.

épîtres. Ce qui nous est dit de l'argent ou du salaire a certainement une valeur pour nous, mais dans la mesure seulement où l'on relie ces affirmations à des centres de référence, à des thèmes majeurs qui traversent le Nouveau Testament dans son ensemble.

Nous nous bornerons à examiner succinctement quatre de ces thèmes fondamentaux, les éléments pratiques n'étant évoqués qu'à titre d'exemple ou d'illustration.

I. LA RÉALITÉ CHARNELLE DE LA RÉVÉLATION

Il faut d'emblée souligner à quel point cette réalité est contraignante pour les chrétiens, et insister sur l'effort que nous devons faire pour ne point la fuir, mais l'accepter. A cet égard, il importe de dénoncer certaine manière de s'appuyer avec prédilection sur les passages bibliques prétendus spiritualistes. L'Écriture devient alors un réservoir d'alibis ; on y trouve, à bon compte, la justification de toutes les dérobades, notamment celle qui consiste à bloquer nos jugements moraux dans la dichotomie Esprit-matière, puis à s'évader dans un angélisme apparemment distingué, à l'abri des morsures de la réalité sociale.

L'Église a toujours eu beaucoup de peine à admettre que la vie matérielle dépendait aussi de la puissance de Dieu, et que Dieu est intéressé par la manière dont nous le servons « pendant que nous sommes dans ce corps » (II Cor. v, 9). Nous n'en voulons pour preuve que l'attitude de Luther, à propos de la quatrième demande de l'oraison dominicale, concernant le pain quotidien.

Dans le *Grand Catéchisme*, Luther déclare que cette prière s'applique à notre vie entière dans le monde. Et il faut entendre par vie non seulement les ressources nécessaires à notre corps, mais toutes les relations avec nos semblables, notre comportement journalier dans la société. Nos besoins les plus concrets sont donc énumérés devant Dieu : qu'il nous donne le manger et le boire, des habits, une maison, la santé, les fruits et les récoltes ; qu'il protège notre famille : femme, enfants, domestiques ; qu'il bénisse notre travail ; qu'il nous accorde des voisins fidèles et de bons amis ; qu'il remplisse de sagesse et de force l'empereur, les rois et les princes, les seigneurs, les autorités et les magistrats, afin qu'ils exercent le pouvoir comme ils le doivent et qu'ils remportent la victoire sur les Turcs (1).

(1) Voir les textes allemand et latin dans J. T. MÜLLER, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, Gütersloh, 1900, p. 475-476.

Luther décrit admirablement la situation sociale du chrétien dans ce qu'elle a d'enchevêtré. On ne saurait lui reprocher de sous-estimer l'importance du problème. Mais voici un autre son de cloche. Dans l'un de ses nombreux commentaires au « Notre Père », il déclare brièvement : « Le pain est notre Seigneur Jésus-Christ, qui nourrit l'âme et la console ». (1)

Ce rétrécissement est caractéristique (2). Il annonce la timidité dont l'Eglise donnera tant d'exemples par la suite, le repli auquel elle se résout avec une facilité devenue habituelle.

L'Eglise a injustement méprisé le monde lorsqu'elle a consenti à ne s'occuper que de l'âme des hommes, « à être seulement l'Eglise des âmes, l'Eglise refuge des belles âmes, telle que la concevait et la tolérait la bourgeoisie libérale et cultivée ». (3) Or l'homme, créature de Dieu, n'est pas une âme ; c'est un être en qui l'âme doit triompher (cf. Mat. xvi, 26), mais ce n'est pas une créature qui doit vivre comme si elle n'avait pas d'attaches charnelles. Les paroles de Jésus relatives au Jugement dernier n'évoquent pas des détresses abstraites : « J'ai eu faim, j'ai eu soif, j'étais nu, malade, en prison » (Mat. xxv, 35). Il est faux de croire qu'il suffit de consacrer à Dieu une part de nous-mêmes, l'âme, car l'exigence de Dieu s'adresse à la vie de l'homme dans sa totalité (cf. I Thess. v, 23), et non à un illusoire secteur privilégié de notre nature. Nous approuvons pleinement M. Mehl lorsqu'il dit : « ... cessons de penser que l'Eglise peut contribuer au salut des âmes, si elle abandonne l'être charnel aux puissances de ce monde. Une Eglise qui ne se sent plus responsable de la cité a déjà démissionné... ». (4) Oui, l'Eglise parle à l'homme que décrit Luther, qui a des voisins, des amis, des concitoyens, une patrie menacée par le Turc. Elle est liée au monde, elle a envers lui des obligations inéluctables (5).

(1) *Eine kurze Form des Vaterunsers*, W. A. 7, p. 225.

(2) Il y aurait d'autres textes fort intéressants à relever sur cette oscillation de la pensée de Luther à propos du mot pain dans l'oraison dominicale. L'interprétation largement matérielle qu'il semble préférer au début fait place peu à peu à une conception symbolique et spirituelle, soulignant la présence surnaturelle du Christ dans la sainte Cène. Voir à ce sujet *Der kleine Catechismus*, W. A. 30 I, p. 374-375, note.

(3) Roger MEHL, *Le message politique de l'Eglise à l'heure actuelle*, dans le *Christianisme social*, avril-mai 1946, p. 112.

(4) *Ibid.*, p. 113.

(5) C'est ce que les pires ennemis de l'Eglise ont régulièrement contesté. Lors d'un discours radiodiffusé pour le Nouvel-An 1938, Goebbels déclarait : « Les ecclé-

Cette responsabilité découle directement de l'Incarnation, à l'égard de laquelle nous nous conduisons souvent comme des docètes ⁽¹⁾. La Parole a été faite chair, pourtant, dans un monde où foisonne la matière la plus opaque et la plus gluante. Il est donc exclu que nous soyons appelés à livrer un combat « pur » ; notre lumière doit briller à la manière d'une lampe qu'on expose, qu'on place sur un support (Mat. v, 15). Ce que dit Jésus dans la nuit de Gethsémané (Mat. xxvi, 41), ce que déclare Paul aux Galates (v, 17) est suffisamment net : la chair est en nous le lieu de la résistance à l'Esprit. Mais il ne s'agit pas de supprimer la chair pour supprimer l'obstacle ; il s'agit de permettre à l'Esprit de « nous aider à nous rendre maîtres de notre faiblesse » (Rom. viii, 26).

II. LA PERSPECTIVE DU ROYAUME

Le Royaume de Dieu donne à l'espérance chrétienne son centre de gravité, et c'est au nom de cette espérance que l'Eglise se doit d'examiner sa situation et sa tâche présentes. Dans le Nouveau Testament s'accomplit cette révélation du Royaume dont l'Ancien Testament contient les prémices. Le règne de Jésus-Christ a commencé (I Cor. xv, 24), et la communauté des fidèles vit dans l'attente du jour où cette royauté ne sera plus cachée, mais démontrée ouvertement et définitivement. Si peu évidente qu'elle soit, la royauté du Christ n'en est pas moins certaine. Le chrétien n'accède à cette certitude que par la foi, sans avoir besoin de preuves. Il se souvient de la parole du Maître : « Toute puissance m'a été donnée au ciel et sur la terre » (Mat. xxviii, 18).

Contrairement à ce qui s'est passé trop fréquemment, cette visée eschatologique oblige le croyant à rester dans le monde, à se sentir solidaire du monde, à ne pas le juger précipitamment. Le monde est rebelle, il ne veut pas écouter ce qui lui est dit, ni croire ce qui lui est annoncé, ni accepter ce qui lui est offert en Jésus-Christ, mais

siastiques qui se mêlent de politique devraient se souvenir que leur seule tâche est de préparer les âmes à l'autre monde, en laissant les affaires de ce monde-ci à l'Etat totalitaire.» Cité par D. G. M. PATRICK, *Reconstruire, mais sur quelles bases ?* Genève, éd. Labor, p. 51.

(1) Cf. Walther LÜTHI, *Die soziale Frage im Lichte der Bibel*. Zollikon-Verlag, 1947, p. 4.

cette hostilité permanente ne saurait dispenser les chrétiens de témoigner en pleine mêlée. Ils sont les seuls à pouvoir dire au monde les seules choses essentielles, à savoir que Jésus-Christ est mort pour sauver le monde (Jean XII, 47), qu'il a porté tous les péchés sur la croix, et que, « par ce seul acte de justice, la justification qui donne la vie s'étend aussi à tous » (Rom. v, 18).

Le témoignage des chrétiens aura toujours un caractère intérimaire, qui vient des conditions dans lesquelles il est vécu. L'Eglise n'attend pas du monde qu'il se convertisse entièrement, au point de s'identifier à elle ; d'autre part, l'Eglise sait qu'elle n'est pas le Royaume, et que le Royaume ne sera pas un prolongement embelli de l'Eglise combattante ⁽¹⁾. Cela comporte deux conséquences :

1. Nous ne lions pas notre témoignage aux succès ou aux défaites qui jalonnent nos efforts. Dans ce sens, l'Eglise est incapable d'aucun progrès, et ses conquêtes sont toujours précaires. La source des initiatives de l'Eglise dans le domaine social est la même que celle qui commande l'action missionnaire : « Nous avons mis notre espérance dans le Dieu vivant » (I Tim. IV, 10).

2. Contrairement à l'Eglise romaine, qui se prend pour le vestibule du Royaume, et qui ne voit entre elle et lui aucun hiatus, nous croyons que le Royaume surgira comme un événement inédit, c'est-à-dire non seulement imprévisible (Mat. XXIV, 27, 36), mais totalement autre. Jésus ne donne pas une description de son avènement, mais des signes qui doivent tenir les hommes en état de veille et d'alerte.

S'il est vrai qu'il n'y aura de paix et de justice que dans le Royaume, il est vrai également que l'attente de ce Royaume ne justifie nullement l'inaction et la passivité. Car si les chrétiens affirment qu'ils ont pour Roi Celui qui est le Juste (Actes III, 14 ; I Jean II, 1), il faut que cette justice se répercute en eux et rayonne autour d'eux. Sinon, personne ne les croira.

La faim et la soif de la justice, qui sont à la base de toute action sociale dans l'Eglise, dépendent étroitement de la vision du Royaume. Pour reprendre l'expression de M. Cullmann, nous travaillons, non pour faire venir le Royaume, mais parce que le Royaume viendra. Ainsi, nous sommes préservés et de l'orgueil et du désespoir.

(1) Cf. *Die soziale Botschaft der Kirche*, p. 18. Editeur : Schweizerischer Evangelischer Kirchenbund, 1945.

III. LA MISÉRICORDE DE DIEU

Dieu nous a donné plus et mieux que la justice ; il nous a donné le Juste, son propre Fils. Nous connaissons la justice de Dieu par la vie, la mort et la résurrection de Jésus-Christ. A vrai dire, nous ne la connaissons pas comme on prend connaissance de textes qui règlent l'administration des justices humaines. Cette justice de Dieu est un acte, par lequel nous sommes ramenés à son amour (Rom. III, 23).

Devant les difficultés inextricables relatives au fondement de la justice des hommes, devant l'impossibilité de trouver une base solide sur laquelle édifier les relations entre les individus, les classes, les races et les nations, il appartient aux chrétiens d'affirmer que ce qui doit prévaloir, c'est l'amour. L'amour seul peut empêcher la justice de se durcir en une pratique formaliste, de devenir une justice quant à la lettre, comme c'était le cas chez les Pharisiens.

Si la miséricorde est l'inspiration fondamentale de notre action sociale, est-il besoin de relever que c'est à cause de l'amour qu'il nous a témoigné que Dieu nous demande d'aimer à notre tour ? C'est la révélation de l'amour divin qui nous permet d'aimer, puisque nous n'arriverions jamais à l'amour par nous-mêmes : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés et qui a envoyé son Fils » (I Jean IV, 10) ; notre philanthropie ne peut être qu'une réponse à la préalable philanthropie de Dieu (cf. Tite III, 4).

IV. LA DIGNITÉ DE L'HOMME

La vie que l'homme a reçue est sans cesse menacée, et la sauvegarde de la vie d'autrui est une conséquence de l'amour qu'on a pour Dieu et pour son prochain.

Le chrétien est obligé de lutter contre tout ce qui provoque la corruption ou la destruction de la vie, ce que nous appelons d'un mot : l'asservissement. Il vit dans un monde qui fait de lui, presque fatalement, un asservi ou un asservisseur. Dans un cas comme dans l'autre, la volonté de Dieu est méprisée, la dignité de l'homme bafouée.

La forme la plus courante de l'asservissement est ce que la Bible nomme le *souci* (Mat. VI, 25, 31, 34), dérivé à son tour de l'amour des richesses. Par là est posé le problème de l'argent et de la propriété.

Il nous semble exclu de porter d'emblée sur l'argent une appréciation massive et unilatérale, car c'est une réalité à laquelle s'applique un jugement ambivalent. L'argent peut avoir de l'utilité,

et les croyants ne craignent pas de s'en servir (cf. Actes iv, 34, ou le récit des pites de la veuve, Marc xii, 42). Ailleurs, il est condamné avec une netteté péremptoire, non point à cause du pouvoir de disposition économique qu'il représente, mais parce qu'il est une source de corruption (exemples du jeune homme riche, Mat. xix, 16-22, du riche propriétaire, Luc xii, 16-21). Et nous nous contenterons de mentionner les sévères avertissements de Jésus (Luc vi, 24, Mat. vi, 19, 24), qui sont résumés par l'apôtre Paul : « L'amour de l'argent est la racine de tous les maux » (I Tim. vi, 10).

Dans chacun de ces passages, il s'agit moins de l'argent envisagé intrinsèquement que des ravages opérés dans le cœur des hommes par la cupidité, qu'elle soit satisfaite ou encore inassouvie (I Tim. vi, 9). La possession des biens est la tentation la plus banale et la plus redoutable à la fois ; c'est elle qui le plus facilement éloigne l'homme de son Dieu, et le rejette vers l'idolâtrie. De là jaillit, dans les Psaumes puis dans les Evangiles, une remarquable dialectique à propos des riches et des pauvres.

Remarquons que sur ce point Jésus ne se prononce pas avec exclusivisme. Aux riches, le Royaume des cieux n'est pas fermé ; il est d'un accès difficile (Mat. xix, 24). Les pauvres y entreront plus aisément. Ce n'est pas que Jésus fasse de la pauvreté une vertu en soi, qu'il idéalise les pauvres, car ils sont pécheurs comme les riches et ils ont comme eux besoin du pardon. Mais Jésus les crédite constamment d'une réceptivité spirituelle qu'il refuse aux riches. Les pauvres sont beaucoup moins exposés aux risques de l'endurcissement ; ils sont moins soucieux, plus disponibles, plus perméables, mieux situés pour s'amasser des trésors dans le ciel ⁽¹⁾. Les pauvres sont protégés de la séduction des richesses, dont la parabole du semeur dit qu'elle étouffe la Parole (Mat. xiii, 22). Ils ne mettent point leur confiance dans une richesse « incertaine » ou « injuste » (I Tim. vi, 17 ; Luc xvi, 11).

Néanmoins, ces déclarations si catégoriques n'enlèvent rien à notre thèse de tout à l'heure. Le Nouveau Testament ne s'intéresse pas à l'argent comme tel ; et alors même que nous vivons actuellement dans une civilisation liée au capitalisme, qui jugule l'individu

(1) Elle est bien frappante, cette phrase que Charles-Louis Philippe met dans la bouche du Christ : « Il n'est pas nécessaire d'étudier la question. Je sais, les yeux fermés, que ce sont les pauvres qui ont raison. » « Bulletin mensuel » de la *Guilde du Livre*, août 1947, p. 218.

d'une façon si insidieuse et si complète, il ne faudrait pas outrepasser ce que dit l'Écriture pour tomber dans un fétichisme qui s'en prend aux choses (l'argent, l'or, la monnaie, le capital, etc.). Il y a lieu d'aborder ce problème dans l'esprit du Nouveau Testament, qui ne traite pas abstraitement la « question sociale », mais qui parle de l'homme dans le concret de sa vie devant Dieu et dans le monde.

Le refus de tirer du Nouveau Testament une technicité nous est dicté par une constatation qui nous paraît décisive : la volonté de Dieu s'applique à l'homme comme conscience, et non à des objets. C'est toujours l'homme qui est en cause. Les réalités matérielles au milieu desquelles il se meut ne sont pas négligeables, mais elles n'ont de valeur que par rapport à l'homme, créature de Dieu. C'est ce que Jésus affirme dans le raccourci d'une extraordinaire densité : « La vie est plus que la nourriture » (Mat. vi, 25). On retrouve partout cet accent posé sur l'homme : « L'ouvrier est digne de son salaire » (Luc x, 7) — c'est l'ouvrier qui doit être rémunéré, non le travail ; « L'amour de l'argent est la racine de tous les maux » (I Tim. vi, 10) — la source du mal réside dans un appétit, un désir humains, non dans la chose elle-même.

Cette assertion se vérifie lorsqu'on aborde d'autres problèmes sociaux, comme l'esclavage, le travail, ou l'épargne.

Les textes principaux concernant l'esclavage (I Cor. vii, 20-24, Philémon) montrent qu'il n'y a, dans la pensée de l'apôtre, ni approbation, ni condamnation de l'esclavage considéré dans son principe. Chacun doit rester dans la condition où il se trouvait quand il a reçu vocation. Soit. Mais la vocation n'est pas une détermination à l'état d'esclave, de sorte que l'esclave qui cherche à s'affranchir ne transgresse nullement un ordre divin. La vocation dépasse toute situation sociale et elle doit en transformer le sens, pour l'esclave et, bien entendu, pour le maître ⁽¹⁾.

Le travail est recommandé (II Thess. iii, 10) ; il nous empêche de tomber à la charge de nos frères (I Thess. ii, 9) ; il doit nous rapporter un salaire suffisant (Luc x, 7). Mais le gain, le produit du travail ne peuvent être pris comme des justifications de notre labeur ; « pourvu que nous ayons la nourriture et le vêtement, nous devons nous en contenter » (I Tim. vi, 8). Il faut donc travailler pour obéir

(1) Cf. HANS WEIDMANN, *Die soziale Botschaft des Neuen Testaments*, dans les *Mitteilungen der sozialen Studienkommission der Schw. Ref. Pfarrverein, Bern-Bümpliz*, mai 1943, n° 64, p. 360-361.

à Dieu, non pour récolter l'épithète que mériterait aussi n'importe quel cheval de labour : le travail fut sa vie. Quand Jésus donne en exemple « les lis des champs qui ne travaillent ni ne filent » (Mat. vi, 28), il veut seulement mettre en garde contre le souci qui détourne l'homme de sa vocation ; il ne fait pas une apologie détournée de la paresse ⁽¹⁾.

Relevons enfin que l'épargne, couramment envisagée dans nos milieux ecclésiastiques comme un devoir et une vertu, n'est pas mentionnée dans le Nouveau Testament, si ce n'est le *φειδομένως* de II Cor. ix, 6, dont la tournure est péjorative : « Celui qui sème peu moissonnera peu. » ⁽²⁾

En conclusion, nous dirons que les implications sociales du Nouveau Testament se profilent sur deux lignes, constituent deux séries d'inégale importance.

La première est faite de tous les renseignements pratiques qui sont nombreux dans l'Écriture, qui ont certainement une signification sociologique ou économique, mais qui sont si fragmentaires qu'il est impossible de les ériger en un système vraiment structuré.

Dans la seconde série, on trouve, rassemblés, les grands thèmes — nous en avons relevé quatre parmi d'autres — qui concernent non l'engagement partiel de l'homme dans un secteur de son activité, mais l'homme même engageant son existence devant le Dieu vivant. C'est ici que le message néo-testamentaire nous est livré dans sa force et son exactitude ; au delà des données morales, psychologiques, sociales ou autres qu'il recèle, il nous rappelle ce que Dieu a fait en Jésus-Christ pour sauver le monde, et il nous montre que seules cette action et cette présence de Dieu sont signifiantes. Les membres de l'Église, loin d'esquiver les problèmes de la vie sociale, doivent en reconnaître l'acuité et l'urgence ; toutefois, ils ne les abordent point en eux-mêmes et pour eux-mêmes, mais ils les rattachent radicalement à l'œuvre de Dieu. Car c'est à partir de Dieu que notre vie acquiert ses dimensions véritables et que nos actions sont possibles, au titre d'une fidélité donnée en réponse à l'Amour. « Tu dois devenir autre, dit Luther ⁽³⁾, non en agissant et en parlant autrement, mais en devenant un homme né à nouveau. »

Edouard MAURIS.

⁽¹⁾ Cf. LEENHARDT et PITTET, *op. cit.*, p. 24.

⁽²⁾ WEIDMANN, *ibid.*, p. 362.

⁽³⁾ Predigt am Trinitatisfeste (27 mai 1526), W. A. 20, p. 417.

LA DÉFINITION DU SACREMENT SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

Le mot de sacrement est étranger au vocabulaire du Nouveau Testament. Les premiers chrétiens ne disposent d'aucun terme général et spécifique pour désigner ensemble le baptême et l'eucharistie. C'est Tertullien qui a introduit le mot de sacrement dans la langue de l'Eglise. Les siècles qui ont suivi se sont chargés de donner à ce terme une certaine empreinte théologique et philosophique, de sorte qu'aujourd'hui le mot de sacrement fait aussitôt surgir dans nos esprits le problème de la relation entre la forme et la matière, entre la réalité spirituelle et la substance, entre le surnaturel et la nature. Le mot de sacrement nous entraîne sur le terrain du dualisme métaphysique.

Au contraire, la pensée du christianisme primitif est dominée par un dualisme historique, par l'opposition de deux mondes, le monde présent, qui passe, et le monde nouveau, qui est présentement le monde à venir. Soulignons qu'aux yeux du Nouveau Testament le monde à venir est, comme tel, une réalité exclusivement eschatologique ; la puissance qui détermine ce monde, l'Esprit, est, lui, déjà actif dans le temps présent, mais le monde à venir ne s'établira que lors de la disparition du monde présent. C'est dans ce cadre temporel qu'il faut placer les sacrements pour comprendre le sens que leur donne l'Eglise naissante.

Les premiers croyants vivent du souvenir de la présence réelle et temporaire du Christ, durant l'incarnation, et de l'attente de la présence réelle et définitive du Christ, dès sa parousie, laquelle

marquera l'avènement du monde à venir. Mais les fidèles ne vivent pas seulement de ce souvenir et de cette espérance. Le Christ qui a habité parmi eux pour un temps et qui doit « arriver dans la gloire » au jour que le Père connaît, est un absent présent, doublement présent. D'abord par l'Esprit qui réside dans l'Eglise et dans les fidèles ; ensuite par le moyen de ces signes de sa présence et de son action que sont le baptême et l'eucharistie. Ces deux sacrements, en effet, signifient que ceux qui les reçoivent entrent, par eux, dans une communion avec le Christ aussi réelle et aussi salutaire que la communion qui a existé entre le Christ et les premiers disciples au temps de l'incarnation. Cette communion signifiée n'est elle-même que l'anticipation et l'annonce de la communion réelle et parfaite qui unira le Christ aux siens dans le règne de Dieu.

* * *

Le baptême « au nom de Jésus » que l'Eglise du premier siècle pratique sur tous les croyants est tout autre chose que le baptême administré par Jean-Baptiste. Le baptême du Précurseur est un acte prophétique : il est donné en vue des temps messianiques, qui sont encore à venir. Le baptême de l'Eglise est un acte historique. Il appartient à une période nettement délimitée de l'histoire du salut : il est pratiqué depuis le moment où le Christ, ayant été glorifié, est « remonté vers le Père », comme dit le quatrième évangéliste, et où, par conséquent, il est absent personnellement du milieu des siens ; d'autre part, le baptême ne sera plus pratiqué dans le siècle à venir, quand la vue aura remplacé la foi. Dans le temps de l'Eglise, le baptême est rendu possible parce que l'acte décisif de l'histoire du salut, la mort et la résurrection du Christ, a déjà eu lieu. Si le regard de celui que Jean-Baptiste plongeait dans le Jourdain se dirigeait vers l'avenir, le regard de celui que l'Eglise baptise « au nom de Jésus » est attiré vers le passé, lequel donne sa valeur au présent. Par l'invocation du nom de Jésus qui a vécu, qui est mort et ressuscité, et qui maintenant est présent par l'Esprit au milieu des siens, le baptisé est mis en relation avec la personne même de Jésus ; il est uni à lui au point que l'œuvre rédemptrice accomplie par Jésus vaut pour lui. En d'autres termes, par le moyen du baptême administré « en son nom », le Christ agit avec la même puissance et la

même efficacité qu'au temps de l'incarnation, quand il pardonnait les péchés et qu'il ouvrait aux hommes de foi les portes du Royaume.

Rien n'est plus significatif à cet égard que le discours tenu par l'apôtre Pierre à la suite de l'effusion de l'Esprit, le jour de la Pentecôte. L'apôtre rappelle d'abord à ses auditeurs — et ce rappel a son importance — que Jésus est venu comme « un homme accrédité par Dieu au moyen d'actes de puissance, de prodiges et de signes » (Actes II, 22), mis à mort (II, 23), et ressuscité par Dieu (II, 31 et 36), et ensuite seulement l'apôtre exhorte ses auditeurs à recevoir le baptême au nom de Jésus et, par ce baptême, le pardon des péchés et le don du Saint-Esprit (II, 38), ensuite de quoi ces baptisés sont ajoutés à l'Eglise (II, 47).

Une fois créée cette relation entre le baptême chrétien et l'œuvre historique de Jésus, il restait aux théologiens du premier siècle, à l'apôtre Paul et au quatrième évangéliste, à expliquer comment le fidèle participe, par le baptême, à la mort et à la résurrection du Christ, et comment il en reçoit le bénéfice.

C'est ce que saint Paul précise de façon on ne peut plus claire dans Rom. VI, 3 s. Par le baptême le croyant meurt avec Christ, est enseveli avec lui et ressuscite avec lui. Cette participation du fidèle à la destinée du Christ est réelle et non symbolique, aux yeux de l'apôtre, puisqu'elle a une conséquence réelle : le baptisé est dès ce moment un homme nouveau ; il mène une vie nouvelle, dans l'Esprit ou dans le Christ, et non plus dans la chair. Vivant par l'Esprit, le baptisé se trouve introduit dans l'Eglise, comme Paul le déclare expressément dans I Cor. XII, 13 : « Nous avons été baptisés d'un seul Esprit en vue de former un seul corps. » Ce corps, c'est le corps du Christ, l'Eglise.

On rencontre les mêmes pensées, en des termes équivalents, dans le quatrième évangile. A Nicodème qui l'interroge sur la voie du salut, Jésus répond que l'homme doit passer par une naissance nouvelle, une naissance d'en-haut, qui est « d'eau et d'Esprit » (Jean III, 5). Les interprètes qui se refusent à cet acte de force qu'est la mutilation du texte, sont unanimes à voir ici une allusion directe au baptême. A quoi Nicodème répond par une question : πῶς δύναται ταῦτα γενέσθαι (III, 9). Cette demande n'est pas là pour souligner, comme on l'a cru, que « Nicodème se reconnaît étranger à toute action de l'Esprit ». Nicodème avait déjà posé la même question πῶς δύναται au verset 3, après que Jésus lui eût parlé de la nécessité

de naître d'en-haut. Les interrogations de Nicodème, dans ce récit, doivent marquer des étapes dans le discours du Révéléteur. Ces étapes sont les suivantes. Pour parvenir au salut, il faut naître d'en-haut, et le signe de cette naissance, c'est le baptême d'eau et d'Esprit. Mais comment le baptême peut-il avoir cette signification ? C'est que — et nous arrivons à la seconde étape du discours de Jésus — le Fils de l'homme est descendu du ciel et est remonté au ciel (versets 13 s.). Il faut que le Fils de l'homme donné au monde par Dieu « soit élevé », élevé sur la croix par sa mort qui est une rédemption pour les croyants, et élevé là où il était auparavant, dans la gloire du Père (ὕψοῦν a les deux sens). Si donc le baptême peut être le signe de la naissance d'en-haut, c'est qu'il se réfère à la mort et à la résurrection du Christ, dont l'efficacité passe à celui qui reçoit le baptême. C'est aussi ce que le Christ johannique annonçait en prononçant cette parole : « Quand j'aurai été élevé de la terre, j'attirerai tous les hommes à moi » (Jean XII, 32), afin de former le seul troupeau dont il sera le seul berger (cf. Jean X, 16).

Ainsi, dans le quatrième évangile, comme chez l'apôtre Paul, on rencontre l'idée que le baptême permet au croyant de participer à la mort et à la résurrection du Christ et de recevoir les biens salutaires qui en découlent : le pardon des péchés, la vie nouvelle, l'incorporation à l'Eglise.

Le baptême met le croyant en relation avec une action salutaire unique, accomplie dans l'histoire une fois pour toutes : la mort et la résurrection du Christ, point culminant de l'incarnation. Il suffit que cette action salutaire ait eu lieu une fois pour toutes ; il n'est pas nécessaire qu'elle se reproduise pour chaque nouvelle génération de croyants, parce que justement ses effets demeurent accessibles par le baptême à toutes les générations de croyants qui se suivent jusqu'à la parousie.

C'est pourquoi tous les croyants sont baptisés, sauf les tout premiers, qui ont vécu dans la compagnie de Jésus de Nazareth. Tous les croyants reçoivent le baptême. Paul est appelé directement par le Christ à la foi et à l'apostolat, mais cette vocation exceptionnelle ne le dispense pas d'être baptisé par Ananias à Damas (Actes IX, 18). Paul laisse entendre clairement que tous les fidèles des Eglises qu'il a fondées sont baptisés, puisqu'il écrit aux Galates : « Vous tous qui avez été baptisés pour être à Christ... » (Gal. III, 27). Aux Romains l'apôtre écrit : « Nous tous qui avons été baptisés... »

(Rom. vi, 3), et ce témoignage est plus décisif encore, s'il est possible, puisqu'il semble bien que Paul ignore les circonstances particulières de l'Eglise de Rome au moment où il lui écrit. Mais une chose est certaine à ses yeux : puisque les Romains sont croyants, ils ont reçu le baptême.

Comme nous le disions tout à l'heure, le christianisme primitif ne connaît qu'une exception à cette règle. Les seuls qui n'ont pas été baptisés « au nom de Jésus » sont les Douze. L'explication commune déclare que les apôtres n'avaient pas besoin de ce baptême, vu qu'ils avaient certainement été baptisés par Jean-Baptiste, dans l'entourage duquel Jésus trouve ses premiers disciples. Il faut noter d'abord que le texte de Jean I, d'où l'on tire cette déduction, ne parle que de cinq disciples. Il resterait le cas des sept autres. Mais même si l'on pouvait démontrer que les Douze avaient tous reçu le baptême du Précurseur, il n'en résulterait nullement que la réception de ce baptême d'eau dût les dispenser du baptême de l'Esprit. Car les énigmatiques disciples d'Ephèse, dont parle Actes XIX, qui ne « connaissaient que le baptême de Jean », lorsque Paul les rencontra, sont, par lui, baptisés « au nom du Seigneur Jésus ». On suppose aussi que Jésus avait lui-même baptisé ses disciples au temps où, selon la tradition conservée dans Jean III, il pratiquait un baptême sans doute parallèle à celui de Jean-Baptiste. Mais, d'après cette tradition, les disciples sont associés à Jésus comme baptiseurs, non comme les premiers à avoir reçu son baptême. Le texte ne dit pas que Jésus a baptisé les disciples, et ce silence est d'autant plus significatif que la tradition attribue au Seigneur glorifié l'ordre de baptiser (Mat. XXVIII, 19).

Il reste donc que, seuls parmi tous les fidèles, les Douze n'ont pas été « baptisés au nom de Jésus ». Puisque l'exception ne touche qu'eux, elle est en relation avec le fait qui leur donne leur caractère spécifique et leur place à part. Ce fait, c'est d'avoir été les compagnons terrestres de Jésus, d'avoir été ses témoins depuis le temps de Jean-Baptiste jusqu'à l'ascension (Actes I, 21), en un mot, d'avoir été les témoins de l'incarnation. Cela signifie qu'ils ont reçu, par ce contact direct avec la personne de Jésus, ce que tous les autres croyants reçoivent par le baptême. En faveur de cette équivalence, il faut citer encore le texte de Jean XV, 3, où Jésus déclare aux Douze : « Vous êtes purs à cause de la parole que je vous ai dite. » Les Douze ont reçu directement de Jésus le pardon et la vie nouvelle,

que les autres fidèles reçoivent par le baptême. En d'autres termes, au temps de sa présence incarnée, Jésus a introduit directement les siens dans l'économie du salut ; après l'incarnation, on y entre par le baptême. Le baptême est donc bien là pour étendre à toutes les générations de croyants les bienfaits de l'incarnation qui a eu lieu une fois pour toutes. Le baptême a donc, selon le Nouveau Testament, une définition très précise : il est le signe du salut réalisé pour tous par l'incarnation du Christ. C'est pourquoi — il faut au moins l'indiquer entre parenthèses — la prétention des adversaires actuels du baptême des enfants d'appuyer sur la célèbre péricope de l'accueil réservé par Jésus aux enfants (Marc x, 13-14) la création de ce sacrement nouveau que serait la présentation, repose sur un contresens théologique. Au contraire, cette célèbre péricope s'applique légitimement au baptême, en vertu de l'équivalence que nous avons constatée entre le baptême dans le temps de l'Eglise et l'action personnelle de Jésus au temps de la Présence incarnée.

* * *

C'est dans la même perspective de l'histoire du salut qu'il faut placer, pour la comprendre, l'eucharistie. Ici les déformations sont encore plus faciles que dans le cas du baptême, parce que le premier mouvement, quand on étudie la cène, est de s'attacher aux formules d'institution : « ceci est mon corps », « ceci est mon sang », et à tous les faux problèmes que la théologie a accumulés autour d'elles. Mais si l'on observe que dès la plus haute antiquité chrétienne, on a pu exposer la signification de l'eucharistie sans citer ces formules — le quatrième évangile et la Didachè les passent sous silence, et si Paul les cite dans I Cor. xi, où il rappelle comment la cène doit être célébrée dignement, il ne les mentionne pas dans I Cor. x, où il explique ce qu'est l'eucharistie — si l'on observe, en outre, que ces formules liturgiques n'ont pas reçu dans la tradition un libellé *ne varietur*, alors on n'hésitera pas à penser que le vrai problème de l'eucharistie n'est pas de choisir entre le sens littéral et le sens symbolique des paroles d'institution — ce qui du reste ne résout rien — mais de comprendre l'acte lui-même et de voir ce qu'il est pour la foi et la vie de l'Eglise. Les formules d'institution ne sont qu'un rappel, qu'un indicatif de l'acte qu'elles résument et qui les dépasse.

En instituant l'eucharistie, Jésus annonce deux faits : il va mourir et sa mort aura pour les siens une valeur rédemptrice ; après sa mort il régnera, et ses disciples participeront avec lui à ce règne à venir. Ces deux faits ne sont pas isolés l'un de l'autre ; ils sont les deux points extrêmes d'une ligne. Si cette ligne n'existait pas, il faudrait en conclure que Jésus s'est incarné, qu'il est mort et ressuscité et qu'il régnera pour douze hommes seulement, ce qui serait contraire à tout l'enseignement de Jésus. En réalité ces douze hommes ne doivent pas rester seuls ; ils doivent porter à d'autres le message qu'ils ont reçu, et c'est pour qu'ils n'aient aucun doute à cet égard que Jésus les a, une fois déjà, envoyés en mission. Ces hommes prêcheront donc le Christ ; ils rediront ses paroles, ils répéteront les signes qu'il a faits ; ils rappelleront aux croyants la rédemption par la croix et l'espérance du salut final en célébrant avec eux l'eucharistie que Jésus a instituée une fois pour toutes et pour eux et pour beaucoup d'autres. Même si Jésus n'avait pas expressément ordonné de renouveler le dernier repas, l'Eglise ne dépasserait pas sa pensée en célébrant l'eucharistie durant le temps de son absence personnelle. L'eucharistie n'était pas nécessaire tant que Jésus était en personne au milieu des siens, et c'est pourquoi il ne l'institue qu'au terme extrême de son ministère, « dans la nuit où il fut livré ». L'eucharistie ne sera plus nécessaire dans le règne, car ce sera un repas « nouveau » qui réunira alors le Seigneur et ses fidèles. Limitée ainsi au temps de l'Eglise, entre l'incarnation et la parousie, l'eucharistie est le signe de la présence et de l'action du Christ durant cette période. C'est ce que Paul et Jean ont mis en lumière, chacun à sa manière.

Après avoir rappelé aux Corinthiens l'institution de la cène, l'apôtre Paul ajoute : « Chaque fois que vous mangez ce pain et que vous buvez de cette coupe, vous annoncez la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il arrive » (I Cor. XI, 26). Ici, comme partout ailleurs, quand Paul parle de la mort du Christ, il entend sa mort et sa résurrection. Sans la résurrection, la mort du Christ n'aurait aucune signification théologique quelconque. La mort du Christ, annoncée chaque fois que la cène est célébrée, est la mort d'un être qui est maintenant vivant, puisque son arrivée est attendue. La fête eucharistique, qui annonce sa mort (et sa résurrection), anticipe en même temps son arrivée. L'eucharistie est le moyen par lequel Celui qui a été mort et qui est maintenant vivant, peut manifester sa présence

et sa puissance salutaires au milieu des siens, dans l'intervalle entre sa présence personnelle avant sa mort et sa présence personnelle à partir de son arrivée.

Par l'eucharistie le croyant entre avec le Christ dans une relation aussi étroite et aussi efficace que celle qui a existé entre Jésus et ses disciples au temps du ministère terrestre, et même dans une relation plus étroite et plus efficace, vu que, maintenant, l'acte rédempteur : la mort et la résurrection du Christ, a eu lieu, que le mystère de la personne du Christ est dévoilé aux fidèles et que l'Esprit déploie sa puissance dans l'Eglise ; en un mot, vu que maintenant « nous ne connaissons plus le Christ selon la chair », mais le Christ glorifié, uni à son Eglise par l'Esprit. Or c'est justement dans l'eucharistie que la communion et l'unité du Christ et de l'Eglise trouvent leur expression la plus frappante et la plus visible.

En effet, ceux qui s'assemblent pour célébrer la cène sont ceux qui déjà ont reçu le baptême. Ils ont été baptisés « *en vue de former un seul corps* » (I Cor. XII, 13). Ce but est atteint lorsque les baptisés sont réunis entre eux et avec Celui au nom duquel ils ont été baptisés. « *Nous formons un seul corps, car nous participons à un seul pain* » (I Cor. X, 17). Ce corps, c'est le corps du Christ, l'Eglise, et cela en un sens réel et non allégorique. Car le Christ est si réellement présent et agissant dans l'Eglise, que persécuter l'Eglise c'est persécuter le Seigneur qui vit en elle (cf. Actes IX, 4-5).

Cette équivalence entre la présence eucharistique dans l'Eglise et la présence personnelle au temps de l'incarnation est soulignée par le quatrième évangéliste avec autant de vigueur que par Paul. Selon la théologie johannique, le *Logos* s'est fait *sarx* et dans sa personne humaine, par l'incarnation, a donné la vie au monde. Puis le Fils est retourné auprès du Père. La vie qu'il a donnée aux premiers fidèles lors de sa présence incarnée, il continue de la donner aux croyants de toutes les générations par l'eucharistie, qui est sa *sarx*, c'est-à-dire qui manifeste sa présence et son action d'une manière aussi réelle et efficace qu'au temps de l'incarnation. Alors la vie divine du *Logos* parvenait aux hommes par le fils de Joseph ; maintenant la même vie divine leur parvient par le pain eucharistique.

L'équivalence est soulignée par deux faits. D'abord Jean emploie le même mot *sarx* pour désigner le Révélateur présent soit dans l'incarnation (Jean I, 14), soit dans l'eucharistie (Jean VI, 51). Ensuite en rapportant le dernier repas de Jésus, le quatrième évangéliste

ne parle pas d'une institution de la cène, bien que la théologie eucharistique remplisse ce chapitre XIII et les discours d'adieux qui suivent. Jean a compris que l'eucharistie succédait à l'incarnation, comme l'Esprit-paraclet succède à Jésus.

Ainsi l'eucharistie assure aux fidèles, dans le temps de l'Eglise, cette participation à la vie du Christ et cette communion avec sa personne, dont ont bénéficié, au temps de l'incarnation, les disciples qui l'ont suivi sur les routes de Palestine.

* * *

On voit par ce qui précède que le baptême et l'eucharistie sont institués en vue d'un but très précis. Ils sont là non pas pour mettre les croyants « en relation avec l'action de réalités surnaturelles et transcendantes », ce qui est trop général, mais pour étendre à tous les croyants le bénéfice de l'incarnation et la promesse de la parousie. Les sacrements sont les signes au moyen desquels le Christ lui-même intervient d'une part pour ajouter de nouveaux croyants à l'Eglise et d'autre part pour nourrir ces croyants de la vie divine. Par ces deux signes les croyants sont introduits et sont maintenus dans l'histoire du salut. Le terme de signe, avec la résonance que lui donne la théologie johannique, est le plus adéquat pour décrire ce que la tradition a appelé des sacrements. Le mot de sacrement nous égare dans les faux problèmes de la métaphysique hellénique ; le mot de signe nous ramène sur la grande ligne de la pensée temporelle du christianisme primitif.

Cela admis, deux questions trouvent facilement leur solution. La première est celle du nombre des sacrements. On s'est souvent demandé pourquoi le christianisme primitif ne connaissait que les deux sacrements du baptême et de l'eucharistie. On répond que c'est pour une simple raison historique, à savoir que les autres sacrements ne devaient se développer que plus tard. C'est là se borner à constater un fait, sans chercher à l'expliquer. On répond aussi qu'on n'a considéré comme sacrements, aux origines, que ceux dont l'institution pouvait remonter au Jésus historique ou au Christ ressuscité. Mais dans ce cas on comprendrait mal que l'ordination ne soit pas devenue d'emblée un sacrement, vu que Jésus a lui-même institué les Douze, selon la tradition ; on ne comprendrait pas non plus que la pénitence ne soit pas un sacrement dès le

premier siècle, puisque Jésus a donné à Pierre, aux Onze ou même à l'Eglise le pouvoir de lier et de délier.

Si le baptême et l'eucharistie sont les actes du Christ par lesquels les croyants sont introduits et maintenus dans l'histoire du salut, ils sont pleinement suffisants, à eux deux, pour assurer aux fidèles la présence du Christ. On ne peut rien faire d'autre et rien faire de plus dans l'ordre du salut. Les autres sacrements sont des actes ecclésiastiques qui ont leur grandeur, certes, mais qui sont cependant subordonnés au baptême ou à l'eucharistie. La confirmation affermit dans la grâce du baptême, comme disent les catéchismes ; c'est avouer qu'elle n'est qu'un dédoublement, un prolongement du baptême. La pénitence est un ensemble de mesures destinées à avertir, à frapper et à ramener le croyant qui s'égare ; touché par la pénitence, cet égaré retrouvera la communion du Seigneur et de l'Eglise. C'est dire que la pénitence n'est là que pour assurer la dignité de l'eucharistie. L'extrême-onction est par rapport à l'eucharistie ce que la confirmation est par rapport au baptême, c'est-à-dire un cas particulier. L'ordre confie à un homme un ministère spécial dans l'Eglise, mais ne modifie pas sa position relativement au salut, telle qu'elle est déterminée par le baptême et l'eucharistie, et l'on doit en dire autant du mariage. Etre ministre ou simple fidèle n'est rien, être marié ou célibataire n'est rien ; ce qui importe, c'est d'entrer dans la communion du Christ par le baptême et d'y demeurer par l'eucharistie. Bref, étant donné ce qu'ils sont, les sacrements chrétiens ne peuvent être que deux.

La seconde question, qui se trouve résolue par ce que nous avons dit, est celle du caractère original du sacrement chrétien. Il n'est pas « un morceau de paganisme dans le christianisme ». Au contraire, il est l'expression même du caractère spécifique du christianisme. Le salut chrétien se réalise en ces deux étapes que sont l'incarnation et la parousie. Vivant entre les deux apparitions du Christ, le croyant n'est pas démuné de sa présence. Il en a les signes efficaces dans le baptême et l'eucharistie.

Philippe-H. MENOUD.