Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1959)
Heft: 1

Artikel: Le Saint-Esprit et le culte
Autor: Allmen, Jean-Jacques von
DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380699

Nutzungsbedingungen
Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation
L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use
The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 02.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

LE SAINT-ESPRIT ET LE CULTE [1]

La doctrine du Saint-Esprit commande, directement ou non, la plupart des débats théologiques contemporains. Ce n'est pourtant pas sans réticence que l'Eglise les affronte. Cette réticence a une double raison : elle vient d'abord de la crainte de voir l'illuminisme rompre la solidarité entre l'Esprit et l'Eglise, et donc disqualifier l'Eglise au profit de l'Esprit [2] ; elle vient ensuite de la crainte de voir l'Esprit mettre en question, dans l'Eglise telle qu'elle est, un certain nombre d'habitudes, de situations et de paresses, et donc de la crainte de le voir amorcer une nouvelle réforme. La tâche de la théologie pratique est de renforcer la première de ces craintes, qui est justifiée, et de combattre la seconde, qui est coupable.

Il est clair que dans une leçon comme celle-ci, il n'est pas possible d'envisager l'ensemble de la doctrine de l'Esprit. Je n'en retiens qu'un fragment très restreint : celui des liens entre le Saint-Esprit et le culte. Pour les décrire, je vous propose le triptyque suivant : le volet de gauche montrera que le culte chrétien ne saurait exister sans l'œuvre de l'Esprit. Le panneau central essaiera de faire voir quelles sont les règles, les caractéristiques, les mouvements du culte provoqué par le Saint-Esprit. Le volet de droite rappellera pourquoi et comment le culte, quand l'Esprit le fait naître et l'inspire, peut être célébré avec liberté.

* * *

D'où vient le culte ? Quelle est son origine ? Les réponses abondent. L'origine du culte, on veut la voir tantôt dans l'imagination

[1] Leçon inaugurale, prononcée à l'Université de Neuchâtel, le mardi 25 novembre 1958.

[2] Sur la solidarité entre l'Esprit et l'Eglise, cf. la belle étude de PH. H. MENOUD : *L'unité de l'Eglise selon le Nouveau Testament. EThR*, Montpellier, 1946, p. 265 ss. ; cf. aussi R. PRENTER, *Le Saint-Esprit et le renouveau de l'Eglise*, Neuchâtel et Paris, 1949.

des hommes, tantôt dans leur envie de sortir d'une solitude qui leur pèse, dans leur crainte devant l'inconnu ou l'avenir ou la mort, dans leur sentiment de culpabilité, dans leur faim et leur soif d'une plénitude qui leur manque, dans un besoin inné qu'ils auraient d'adorer, dans des superstitions qu'ils auraient peine à secouer d'eux. Que sais-je encore ? Sans nier que toutes ces raisons sont sans doute valables pour la religion naturelle, la révélation chrétienne affirme que le culte authentique est provoqué du dehors, qu'il naît de l'effusion du Saint-Esprit.

Au jour de la Pentecôte, nous voyons les premiers disciples, comme ivres de joie, chanter les grandes œuvres de Dieu. Et saint Pierre expliquera la chose en citant le prophète Joël : « Il arrivera, pendant les derniers jours — c'est Dieu lui-même qui parle — que je répandrai de mon Esprit sur toute créature. »[1] Cette joie débordante, cette louange, nous la retrouvons quand de nouveaux membres sont ajoutés à l'Eglise, et donc mis au bénéfice de la Pentecôte[2]. Il se passe alors un événement qui correspond exactement à ce qui se passait quand Jésus guérissait un malade et que celui-ci, avec ceux qui avaient assisté au miracle, se mettait à louer Dieu[3]. Le culte est le résultat d'une libération. Il devient possible au-delà d'un événement qui ne dépend pas de l'homme, et cet événement, c'est le don de l'Esprit.

Mais quel est ce don de l'Esprit qui suscite le culte ? La réponse du Nouveau Testament est unanime : l'Esprit donne des gages du monde à venir[4] ; en lui et par lui, le règne de Dieu, le siècle futur, fait irruption dans notre monde, dans le siècle présent, pour y établir comme une colonie, comme une tête de pont de ce monde où, selon l'Apocalypse, il n'y aura plus ni deuil, ni cri, ni souffrance[5]. Il installe sur la terre comme une enclave du règne de Dieu, et il y transplante

[1] Actes 2 : 17.

[2] Cf., par exemple, Actes 10 : 46.

[3] Luc 5 : 25 par. ; 13 : 13 ; 17 : 15 ; 18 : 43 ; cf. Mat. 15 : 31 ; Luc 7 : 16. On retrouve, au seuil et à la fin de l'Evangile selon saint Luc une glorification de Dieu, un « culte » analogue, après que les bergers eurent constaté la naissance de Jésus (2 : 20) et après que le centenier eut assisté à sa mort (23 : 47). C'est aussi dans le sens d'une exultation liturgique, provoquée par un événement eschatologique, qu'il faut comprendre — déjà dans le *Magnificat* (Luc 1 : 47) — les passages néotestamentaires qui parlent d'une ἀγαλλίασις ; cf. R. BULTMANN : art. ἀγαλλιάομαι, *ThWbNT*, vol. I, p. 18 ss. ; O. CULLMANN : *Le culte dans l'Eglise primitive*, Neuchâtel et Paris, 1944, p. 14 s. Sur les antécédents vétérotestamentaires de l'ἀγαλλίασις eschatologique, comparer R. BULTMANN, *art. cit.*, p. 19, et P. HUMBERT : *Laetari et exultare dans le vocabulaire religieux de l'Ancien Testament, Essai d'analyse des termes Sâmah et Gîl*, *RHPR*, 1942, p. 185-214, repris dans les *Opuscules d'un hébraïsant*, Neuchâtel, 1958, p. 119-145.

[4] II Cor. 1 : 22 ; 5 : 5 ; cf. Rom. 8 : 23.

[5] Apoc. 21 : 4.

des hommes. Le Christ déjà disait : « Si c'est par l'Esprit de Dieu que je chasse les démons, le règne de Dieu est donc venu jusqu'à vous. »[1] Pour prendre des termes plus théologiques : le Saint-Esprit, par sa présence, provoque une situation eschatologique, et cette situation exige le culte, s'exprime par le culte. Non pas seulement parce que les hommes, forts de ces gages d'avenir, ne peuvent pas ne pas rendre grâce ; mais encore et peut-être surtout parce qu'alors ils retrouvent leur vrai rôle, celui pour lequel ils ont été créés, et qui est un rôle liturgique. C'est en effet pour conduire une liturgie cosmique que l'homme, d'après le premier chapitre de la Genèse, a été créé. Le culte, pour la foi chrétienne, a donc une portée foncièrement eschatologique, et R. Guardini n'a certainement pas tort de l'appeler quelque part un « jeu eschatologique »[2].

On dira que cette exubérance eschatologique était valable pour l'Eglise naissante, mais que l'usure des siècles l'a considérablement amortie, et par conséquent que cette connexion entre l'Esprit et le culte n'est plus visible de la même manière aujourd'hui. Il faut répondre à cette objection d'abord — j'y reviendrai à la fin de cet exposé — que la présence de l'Esprit dans l'Eglise naissante n'avait pas partout le caractère bouillonnant qu'on lui voit dans la congrégation de Corinthe ; et ensuite que rien, dans le Nouveau Testament, ne laisse supposer que l'Esprit, qui est venu prendre demeure dans l'Eglise au jour de la Pentecôte[3], devrait l'abandonner avant la parousie. Il en résulte que toute la vie de l'Eglise consiste en somme à prendre conscience de cette présence, à en mesurer le miracle incessant, à s'y exposer le plus pleinement possible, et donc à ne pas contrister l'Esprit ni à l'éteindre[4]. Durant toute son histoire, c'est donc sous l'inspiration de l'Esprit que l'Eglise célèbre son culte.

* * *

Il nous faut maintenant décrire ce jeu eschatologique, en montrer les règles et les mouvements. Il y a ici tant à dire qu'il est peut-être sage de commencer par indiquer l'itinéraire que nous allons suivre. L'affirmation centrale qu'il va falloir développer, c'est que le Saint-Esprit ne peut provoquer le culte qu'en raison de l'œuvre salvifique du Christ. Cette référence christologique donne au culte chrétien un

[1] Mat. 12 : 28.

[2] Cf. aussi P. BRUNNER : *Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde. Leiturgia*, vol. I, Kassel, 1954, p. 256.

[3] Sur la résidence de l'Esprit dans l'Eglise, cf. aussi Rom. 8 : 9 ; I Cor. 3 : 16 s. ; II Cor. 6 : 16 ; cf. encore I Tim. 3 : 15 ; Héb. 3 : 6 ; I Pierre 4 : 17, etc.

[4] Eph. 4 : 30 ; I Thess. 5 : 19.

triple caractère : il est incarné, intermittent et substitutif. C'est là une façon de décrire le culte du dehors, et c'est par là que nous commencerons. Une fois ce caractère extérieur précisé, j'essaierai de décrire le culte du dedans, en y voyant une rencontre, une union entre le sacrement et le sacrifice, deux termes qu'il faudra d'ailleurs définir. Cette rencontre donne au culte un caractère que l'on peut appeler nuptial. Il s'agit donc de montrer maintenant non plus que le Saint-Esprit provoque le culte, mais qu'il protège le culte, qu'il empêche — pour parler avec saint Paul — que ce qui a commencé par l'Esprit finisse par la chair [1].

Dès la création, l'Esprit saint est à l'œuvre. Il reste à l'œuvre dans toute l'histoire d'Israël. Durant l'histoire du Christ incarné, il confond son œuvre avec celle de Jésus. C'est le temps où, comme le dit le quatrième Evangile, « l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'était pas encore glorifié » [2]. Dès la Pentecôte, la situation change du tout au tout. Parce que Jésus-Christ a réconcilié le monde avec Dieu, parce que le salut est acquis, les derniers temps sont inaugurés, et ces derniers temps, ce sont ceux de la présence de l'Esprit [3]. Mais l'Esprit ne dépasse pas Jésus-Christ : il empêche au contraire que l'œuvre du Christ soit rendue vaine, qu'elle soit rejetée dans un éloignement historique et géographique qui lui enlèverait toute efficace. Il réactualise, toujours à nouveau, ce que le Christ a fait au temps de l'incarnation. Il garantit et illustre la portée universelle de la première venue du Christ. Il renvoie constamment à ce qui s'est passé entre Noël et l'Ascension. « Voici, dit encore saint Jean, comment vous reconnaîtrez l'Esprit de Dieu : tout esprit qui confesse Jésus-Christ venu en chair est de Dieu. Et tout esprit qui ne confesse pas Jésus n'est pas de Dieu. » [4] Mais l'Esprit ne réactualise pas seulement l'œuvre du Christ de l'histoire évangélique, et ce n'est pas à lui seulement qu'il rattache ceux qui croient. D'une manière proleptique — ne donne-t-il pas les arrhes du monde à venir ? — il rend déjà présents, en quelque sorte, la seconde venue du Christ et ce règne de Dieu qui sera établi alors avec puissance. Il anticipe sur l'avenir. Déjà maintenant — c'est au tour de l'épître aux Hébreux de prendre la parole — il donne de goûter les puissances du siècle à venir [5]. En d'autres termes, le temps de l'Eglise est le temps de l'Esprit, parce que dans l'Eglise, et tout au cours de son histoire, le passé messianique reste présent et l'avenir messianique affleure déjà. L'œuvre de l'Esprit a cependant encore une troisième dimension. L'Esprit n'em-

[1] Gal. 3 : 3. — [2] Jean 7 : 39. — [3] Cf. Actes 2 : 17, etc.
[4] I Jean 4 : 2 s. ; cf. Jean 16 : 13 ss.
[5] Héb. 6 : 4 s. ; cf. aussi ce qu'O. CULLMANN dit du *Maranatha* de I Cor. 16 : 22, *op. cit.*, p. 15 ss. ; *Christologie du Nouveau Testament*, Neuchâtel et Paris, 1958, p. 180 ss.

pêche pas seulement le passé de sombrer dans la vanité de l'oubli ; il n'empêche pas non plus seulement l'avenir de se confondre avec une illusion, il ne rappelle pas seulement le Christ qui est venu et n'appelle pas non plus seulement le Christ qui viendra : il assure encore au Christ qui règne maintenant à la droite de Dieu un domaine où il exerce sa puissance, et d'où il annonce sa prétention à être reconnu et servi comme le Seigneur du monde entier ; il lui permet de se manifester comme le chef de l'Eglise.

Toute l'œuvre de l'Esprit est donc commandée par la suffisance de celle du Christ. Toute l'œuvre de l'Esprit est foncièrement référée à celle du Christ. C'est sur la base de l'incarnation, de la passion, de la résurrection, de la gloire et de la parousie du Christ que l'Esprit agit. Or puisque le Saint-Esprit provoque le culte, et puisque son œuvre est toute rapportée à celle du Christ, il donne au culte une constante référence messianique. C'est ce qu'il nous faut voir maintenant en commençant par une description extérieure du culte, en relevant son caractère incarné, intermittent et substitutif.

Le culte, jeu eschatologique, se joue sur la terre. Cela signifie d'abord qu'il participe des limitations et du scandale de l'incarnation. Non certes que ce caractère incarné lui enlève son exubérance, son ἀγαλλίασις ; mais il la limite, parce que le monde dans lequel le Saint-Esprit provoque le culte, conteste cette présence de l'avenir : la procession eschatologique qui conduit les mages à Bethléhem pour adorer le roi des Juifs en lui offrant de l'or, de l'encens et de la myrrhe, les mène vers une étable [1] ; la gloire du mont de la transfiguration sera suivie de l'obligation de redescendre de la montagne où saint Pierre aurait tant aimé rester [2] ; la lumière de Pâques tombe sur les membres et le côté percés du Crucifié [3] ; l'exaltation de la Pentecôte devra être expliquée par un appel à la repentance [4]. Cette tension entre le futur qui a déjà commencé, avec sa gloire, sa liberté, son illumination, et le passé qui dure encore, avec son opacité, ses esclavages, ses bornes doit être respectée si l'on n'entend pas tuer le culte, soit en le vidant de son caractère eschatologique [5], soit en trichant avec son caractère incarné. Pour véhiculer le salut, il faut au Saint-

[1] Mat. 2 : 7 ss. — [2] Marc 9 : 2-13 par.
[3] Cf. Luc 24 : 39 ; Jean 20 : 27. — [4] Actes 2 : 38.
[5] En entendant les Actes parler d'une profusion de lampes dans le lieu de culte de Troas (20 : 8), ou l'Apocalypse mentionner des chandeliers (2 : 1 et 5), on peut se demander si ces lumières ne devaient pas signifier que déjà, par anticipation, l'Eglise était éclairée du « flambeau de l'agneau », de la lumière éternelle du Royaume (Apoc. 21 : 23). On peut donc se demander si la Réforme calviniste, en supprimant les chandeliers liturgiques, n'a pas atténué sur ce point aussi le caractère eschatologique du culte.

Esprit des paroles humaines, de l'eau, du pain, du vin [1]. On a souvent pensé, et non seulement dans l'Eglise réformée, que cette matérialisation du culte avait, dans l'intention de Dieu, un but pédagogique. A cause de l'imbécillité de notre foi ou de la rudesse de notre sens, comme disait Calvin [2], à cause de notre incapacité de nous libérer de la pesanteur des choses, Dieu, pour nous rendre le salut plus accessible, l'aurait comme enrobé d'éléments qui nous sont familiers. Comment peut-on se laisser convaincre par cette raison ? L'incessante recrudescence de mouvements docètes n'est-elle pas au contraire la preuve que notre imbécillité s'accommoderait beaucoup plus volontiers d'une religion désincarnée que des récits de Noël, de Vendredi-Saint et de Pâques, que ce n'est pas pour limiter, mais au contraire pour accentuer le scandale de la révélation et du salut qu'il nous faut nous tourner vers une histoire d'homme pour trouver une raison de vivre et d'espérer ? La raison de la persévérance de l'incarnation, en Jésus d'abord, dans le culte ensuite, doit être cherchée ailleurs : elle est la preuve que Dieu ne veut pas sauver du monde, mais qu'il veut sauver le monde. Le culte doit permettre à la création, exorcisée certes mais non faussée par cet exorcisme, de rejoindre sa place authentique, qui est une place liturgique [3]. C'est ici qu'il faudrait pouvoir parler du problème de l'art dans le culte.

Le culte, jeu eschatologique, se joue sur la terre. Cela signifie en second lieu qu'il ne peut avoir qu'un caractère intermittent. Ce n'est pas tous les jours dimanche. Le culte en effet, dans le temps de l'Eglise, n'a pas lieu constamment, mais — et ceci dès la plus haute antiquité — le dimanche, en souvenir de ce premier jour de la semaine où le Christ est ressuscité, où il apparaissait à ses disciples, où il a envoyé son Esprit pour conduire l'Eglise dans toute la vérité [4]. Durant le ministère terrestre du Christ, c'était bien un peu toujours dimanche — encore qu'il lui arrivât d'être bien sombre. C'est pour-

[1] « Das Menschliche ist ja das von Gott Geschaffene. Nur im Stande des Ungehorsams ist es ein Gott gegenübertretender Faktor. Im Stande des Gehorsams ist es *Dienst* Gottes. Zwischen Gott und wahrem Gottesdienst kann es keine Konkurrenz geben. Gottesdienst braucht nicht in Wegfall zu kommen, damit Gott selber in ihm zu Ehren komme. » (K. BARTH : *Die kirchliche Dogmatik*, I/1, 3e éd., Zollikon-Zurich, 1939, p. 96.)

[2] Cf. *Inst.* IV, 14.5 ss.

[3] Que l'on se rappelle, ici aussi, le caractère foncièrement liturgique de Gen. 1-2 : 4.

[4] Cf. O. CULLMANN : *Le culte dans l'Eglise primitive*, p. 9 s. ; *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, Paris, 1951, p. 58 ss. ; R. P. FÉRET : *Les sources bibliques, Le Jour du Seigneur*, Paris, 1948, p. 39 ss. ; J. DANIÉLOU : *Bible et Liturgie*, Paris, 1951, p. 329-354. Peut-on aller jusqu'à se demander si le choix d'un jour de culte particulier par l'Eglise, assemblée messianique, remonte à un ordre de Jésus lui-même ? On peut se poser cette question à la lecture de la thèse soutenue par H. RIESENFELD dans *The Gospel Tradition and its Beginnings*, Londres, 1957.

quoi, comme Jésus l'explique aux disciples du Baptiste, ses disciples à lui n'ont pas à jeûner. En effet, comment s'affligeraient-ils aussi longtemps que l'époux est avec eux ? « Mais, dit-il, les jours viendront où l'époux leur sera ôté, et alors ils jeûneront. » [1] Et le monde à venir, de son côté, aura lui aussi le caractère d'un dimanche ininterrompu [2]. Mais dans l'intervalle, un jour hebdomadaire de culte seulement ponctue le pèlerinage de l'Eglise au travers de l'histoire, un jour par semaine seulement où, grâce à l'Esprit, le Christ revient encore, revient déjà. Cette intermittence du culte me paraît importante pour deux raisons. D'abord parce qu'elle est la preuve de l'historicité réelle du temps que sépare l'Ascension de la parousie, et donc la preuve que le siècle à venir n'a pas encore remplacé le siècle présent, mais ne fait que le mettre en question (encore que cette mise en question soit, elle aussi, réelle, efficace, historique). Si l'histoire a trouvé son secret dans la première venue du Christ, elle n'a pas trouvé encore son achèvement. On connaît le solennel repos de l'histoire que le protévangile de Jacques place au moment de la nativité [3], ou que les Evangiles canoniques placent au moment où le Christ en croix s'est écrié que tout est accompli [4]. Mais si alors l'histoire s'est reposée, elle n'a pas pris fin pour autant. Elle continue, mais *post Christum natum*, au-delà de ce qui lui donne son sens [5]. Le caractère intermittent du culte — et c'est la seconde raison pour laquelle il me paraît important — prouve aussi que le culte et la vie chrétienne ne se recouvrent pas encore, et donc qu'une célébration liturgique se justifie à côté de la morale. Si le Nouveau Testament utilise les termes techniques de la liturgie pour parler de la vie chrétienne de tous les jours plus volontiers que pour parler du culte du dimanche [6], la raison doit en être cherchée dans le profond changement

[1] Mat. 9 : 15.

[2] Voir à ce sujet les remarques patristiques de J. DANIÉLOU, *op. cit.*, p. 355-387.

[3] « Or, moi, Joseph, tandis que je déambulais, soudain je m'arrêtai. Je levai les yeux en l'air et je vis que l'air était plein de stupeur. Je les élevai vers le plus haut du ciel, et je le vis immobile, et les oiseaux arrêtés en plein vol. Je les abaissai vers la terre et je vis une huche et des travailleurs penchés en avant, les mains dans la huche : car ceux qui pétrissaient avaient cessé de pétrir, et ceux qui soulevaient la pâte avaient cessé de la soulever, et ceux qui la portaient à leur bouche avaient cessé de la porter, et tous avaient les regards élevés vers le haut. Et voici que des moutons qui avançaient cessaient de marcher, et que le berger levant la main pour les frapper de sa houlette, sa main demeura en l'air. Et regardant la rivière, je vis des chevaux occupés à boire dont la bouche demeurait ouverte et qui ne buvaient pas. Puis, en un instant, tout reprit son cours normal. » (Chap. 18, trad. F. AMIOT : *Evangiles apocryphes*, Paris, 1952, p. 60.)

[4] Cf. Marc 15 : 33 ss. par.

[5] Cf. O. CULLMANN : *Christ et le temps*, Neuchâtel et Paris, 2e éd., 1956, *passim*.

[6] ED. SCHWEIZER a insisté sur ce fait dans sa communication à l'Assemblée européenne de l'Alliance réformée mondiale, Emden, 1956.

liturgique qui sépare les deux alliances, dans le passage du Temple à l'Eglise, plutôt que dans une méfiance quelconque à l'endroit du culte ecclésial.

Le culte, jeu eschatologique, se joue sur la terre. Cela signifie enfin qu'il a un caractère substitutif. Il n'est pas encore le culte de toute la création, mais il est célébré au nom de toute la création. Essayons d'illustrer cela sur trois plans différents. Nous sommes ici au cœur même de la fameuse doctrine du sacerdoce universel. C'est la première chose à mentionner. En un temps où la distinction entre l'Eglise et le monde était compromise par une ambiance de chrétienté, en un temps où le caractère substitutif, et donc médiateur, de l'Eglise ne pouvait guère apparaître, cette doctrine a créé nombre d'équivoques. Elle a, en particulier, accrédité l'idée que dans l'Eglise il n'y a pas de différence entre le ministère et le laïcat, parce que tout le monde est prêtre. C'est déplacer la question. Cette sacrificature royale dont parle le livre de l'Exode, dans un passage que le Nouveau Testament cite à quatre ou cinq reprises [1], n'a en effet rien à voir avec le problème du ministère *dans* l'Eglise, mais parle au contraire du ministère *de* l'Eglise dans le monde : au nom et dans le sillage du culte cosmique que le Christ, chef et substitut du monde, a offert sur le calvaire, l'Eglise offre à Dieu, dans son culte, la louange que le monde ne sait plus, ne sait pas encore exprimer. Voilà ce qu'est le sacerdoce universel. Cela signifie — c'est ma deuxième remarque — que dans le culte de l'Eglise, le monde, les hommes et les choses retrouvent leur vraie place, qui est une place liturgique. D'une manière bien maladroite, et toujours équivoque, le culte de l'Eglise est le moment et l'endroit où le monde se réordonne, le moment et l'endroit où s'opère, prophétiquement, la récapitulation de toutes choses en Christ [2]. C'est pourquoi il comprend une prédication qui réintègre les hommes qui l'écoutent dans l'histoire du salut. C'est pourquoi, dans le culte, il y a des moments d'adoration et d'intercession. C'est pourquoi aussi l'eau, le pain, le vin d'une manière directe, la lumière, le bois, la pierre, les sons d'une manière indirecte, apparaissent, dans le culte, en quelque sorte comme les délégués de tout ce qui, dans le monde, leur ressemble, pour servir Dieu [3]. Mais alors, et c'est ma dernière remarque, à cause de son caractère substitutif précisément, le culte est pour le monde une menace terrible et aussi

[1] Ex. 19 : 6, cité I Pierre 2 : 5 et 8 s. ; Apoc. 1 : 6 ; 5 : 10 ; cf. Tite 2 : 14.

[2] Cf. Eph. 1 : 10, et d'une manière générale, la façon dont le Nouveau Testament interprète l'événement de l'Ascension. Qu'on pense aussi à la portée cosmique que les épîtres aux Ephésiens et aux Colossiens donnent à tout ce qui a trait à l'Eglise ; cf. encore Jacq. 1 : 18, où l'Eglise est appelée ἀπαρχὴ τῶν κτισμάτων.

[3] Cf. mon étude : *Pour un prophétisme sacramentel, 1054-1954, L'Eglise et les Eglises, neuf siècles de douloureuse séparation entre l'Orient et l'Occident*, Chevetogne, 1955, p. 309-343.

une promesse immense. Aux hommes qui croient pouvoir être rois de la création, il annonce qu'ils ne peuvent en être les rois que s'ils en sont d'abord les prêtres [1] ; et à ceux qui acceptent de faire de leur science, de leur art, de leur industrie une offrande, il promet qu'ils pourront, dans une pleine liberté, découvrir, exprimer et exploiter le monde. C'est pourquoi, d'un côté, le monde proteste beaucoup plus vite contre le culte de l'Eglise que contre ses activités sociales ou caritatives par exemple, parce que celles-ci sont en elles-mêmes moins révélatrices que le culte de la raison d'être de l'Eglise dans le monde. Et c'est pourquoi, d'un autre côté, le culte est toujours générateur d'une culture [2].

Le Saint-Esprit donne au culte une référence christologique. C'est là la garantie qu'il est bien le culte en Esprit et en vérité dont Jésus parlait à la Samaritaine [3]. Décrivant ce culte de l'extérieur, nous avons noté qu'il est incarné, intermittent et substitutif. Il faut maintenant nous y introduire, pour découvrir comment le Saint-Esprit y est à l'œuvre. Le culte apparaît alors comme une rencontre entre le sacrement et le sacrifice [4], et cette rencontre lui donne un caractère nuptial.

Il faut commencer par définir les termes de sacrement et de sacrifice. Ce sont des termes ambigus ; certains pensent même que ce sont des termes dangereux que l'on ferait mieux d'éviter. D'une manière générale, disons que le sacrement est le moyen que le Saint-Esprit utilise pour nous donner le Christ et son salut, et que le sacrifice est le moyen qu'il utilise pour nous donner au Christ, pour nous rattacher au salut. Par le sacrement, le Saint-Esprit établit le lien du Christ à nous ; par le sacrifice, il établit le lien de nous au Christ.

[1] Cf. O. CLÉMENT : *L'homme dans le monde, aperçus d'anthropologie orthodoxe, Verbum Caro*, 1958, p. 4-22 ; J.-PH. RAMSEYER : *Signification de la création, ibid.*, 1952, p. 97-107.

[2] Cf. O. CULLMANN : *Le christianisme primitif et la civilisation, Verbum Caro*, 1951, p. 57-68.

[3] Jean 4 : 23. On sait que les exégètes contemporains, dans leur majorité, ont montré qu'il ne fallait pas comprendre cette parole de Jésus dans le sens d'un spiritualisme désincarné, mais comme l'affirmation que le culte du Temple est désormais caduc, parce que ce que le Temple annonçait est maintenant donné dans le Christ incarné. Cf., par exemple, O. CULLMANN : *Les sacrements dans l'Evangile johannique*, p. 51 ss.

[4] Cf. P. BRUNNER, *op. cit.*, p. 191 ss., qui reprend ce que Melanchthon dit du culte au chapitre 24 : 16-65 de l'*Apologie de la Confession d'Augsbourg*. A bon droit, il affirme que cette dialectique sacrement-sacrifice soulignée par Mélanchthon est « grundlegend für die Lehre vom Gottesdienst ». Cette dialectique trouve un parallèle, également provoqué par l'Esprit saint, entre le kérygme et le dogme. Cf. J.-L. LEUBA : *Der Zusammenhang zwischen Geist und Tradition nach dem Neuen Testament, Kerygma und Dogma*, 1958, en particulier p. 246 ss.

Attardons-nous d'abord un instant au sacrement. Il y a sacrement là où le Saint-Esprit, au moyen d'éléments « terrestres », fait vivre les hommes, ici et maintenant, de l'œuvre passée, présente et future du Christ, où il les fait vivre du salut [1]. Si je vois bien, il y a alors principalement deux moments sacramentels : quand la Parole d'Evangile régénère et mène au baptême, et quand la parole d'Evangile édifie et mène à la communion eucharistique. Nous trouvons donc trois éléments sacramentels-types : la Parole d'Evangile dans sa puissance de régénération ou d'édification [2], le baptême et la sainte Cène. Le Saint-Esprit y prend des choses terrestres — une parole d'homme, de l'eau, du pain, du vin — les élit, les sanctifie et les charge de véhiculer le salut. Ils sont indispensables au culte. Ils soulignent à leur tour la référence messianique obligée du culte chrétien. Par l'Esprit, ils permettent à la prédication, à la mort et à la résurrection du Christ de rester agissantes et efficaces. Par l'Esprit, ils donnent ainsi au temps de l'incarnation et à ses dates majeures une portée durable. Mais par l'Esprit, ils permettent aussi au jugement dernier, à la sentence qui nous justifiera ou nous condamnera alors, au festin messianique, d'annoncer déjà leur présence par des signes avant-coureurs. Par l'Esprit, ils attestent ainsi, déjà, la présence du règne de Dieu. Tout cela est tellement connu qu'il n'est pas besoin d'insister, sinon peut-être sur le point suivant : étant donné que l'Esprit utilise aussi bien la prédication que le baptême ou la cène pour nous mettre au bénéfice des événements passés et à venir qui déterminent l'histoire du salut, il ne saurait être question de dévaluer l'un de ces moments sacramentels au profit des autres, de négliger par exemple la prédication au profit de l'eucharistie ou l'eucharistie au profit de la prédication.

Si le terme de sacrement est ambigu parce qu'il n'est pas biblique et qu'il exige, en somme, une définition chaque fois qu'on y recourt, le terme de sacrifice est dangereux, bien qu'il soit biblique, parce qu'il y apparaît sous deux acceptions et que l'une d'entre elles ne saurait, sans tout fausser, entrer en ligne de compte [3]. Il y a deux

[1] Cf. J.-J. VON ALLMEN, *art. cit.*, p. 310-316.

[2] On insiste toujours davantage, et avec raison, sur le caractère sacramentel de la prédication. Cf., par exemple, G. WINGREN : *Die Predigt*, Goettingue, 1955, *passim*, ou encore P. BRUNNER, *op. cit.*, p. 207-220. On y est d'ailleurs contraint dès qu'on prend au sérieux l'affirmation, à la fois biblique et traditionnelle, de *la Confession helvétique postérieure* que « la prédication de la Parole de Dieu est la Parole de Dieu » (Neuchâtel et Paris, 1944, p. 42).

[3] « Has duas species sacrificii magnopere oportet et in hac controversia et in aliis multis disputationibus in conspectu et ob oculas positas habere, et singulari diligentia cavendum est, ne confunduntur » (PH. MELANCHTHON : *Apologia Confessionis (Augustanae)*, chap. 24 : 20 : *Die Bekenntnischriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Goettingue, 1930, vol. I, p. 354).

types de sacrifices : le sacrifice de propitiation, qui doit permettre de paraître devant Dieu sans mourir, et le sacrifice d'action de grâce, le *sacrificium* εὐχαριστικόν, comme Mélanchthon le définit dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, qui n'est rien d'autre que la réponse humaine à la grâce ou au pardon de Dieu. Le sacrifice que l'Esprit suscite dans l'Eglise n'est en aucune manière un sacrifice propitiatoire. Il n'y en a qu'un, celui du Calvaire [1]. Rien, dans l'Eglise, ne doit mettre en question son unicité ni sa suffisance totale. Le sacrement nous met au bénéfice de ce sacrifice-là. Mais ce sacrifice-là, attesté par le sacrement, suscite et rend possible, de la part de l'Eglise, un sacrifice d'action de grâce. Et comme tout à l'heure j'ai situé le moment sacramentel du culte avant tout dans la prédication, le baptême et la cène, il faut maintenant en situer le moment sacrificiel. Il se trouve avant tout dans l'expression que le culte donne à la foi, à l'espérance et à l'amour. Or — et c'est pourquoi j'en parle à propos du Saint-Esprit — ni la foi, ni l'espérance, ni l'amour ne sont possibles s'il ne les suscite [2]. Mais quelle expression liturgique leur donne-t-il ? La foi, dans le culte, s'exprime par la confession, qui ne consiste pas seulement à réciter ce que Dieu a fait, comment il a créé et sauvé le monde, comment il a sanctifié l'Eglise, mais qui consiste avant tout dans l'auto-dédicace de l'Eglise tout entière au service de celui qui s'est livré pour la délivrer [3]. L'espérance, dans le culte, s'exprime par la prière, et avant tout par l'Oraison dominicale, par cet appel pour que vienne bientôt, avec le Seigneur lui-même, le règne de Dieu, la sanctification de son nom, l'accomplissement de sa volonté, la fruition constante de ce mystérieux pain supersubstantiel [4], l'éviction définitive du Malin. L'amour, dans le culte, s'exprime par ce sacrifice de louanges dont parle l'épître aux Hébreux [5], par les hymnes, les cantiques, les psaumes, les doxologies [6], par les gestes de fraternité et de solidarité humaines aussi qui attestent que l'Eglise a reconnu son Seigneur dans celui qui a faim et soif, dans celui qui est nu ou qui demande asile [7].

[1] Cf. Héb. 7 : 27 ; 9 : 12 ; 10 : 10, etc.

[2] Cf. Mat. 16 : 17 ; I Cor. 12 : 3 ; I Jean 4 : 1 ss., etc. ; cf. Rom. 15 : 13 ; Eph. 1 : 13 ; cf. I Cor. 12 : 31 à 13 : 13, etc.

[3] Cf. Rom. 12 : 1.

[4] Sur l'interprétation de l'énigmatique ἐπιούσιος, cf. FOERSTER, *ThWbNT*, *s. v.*, vol. II, p. 587 ss. ; E. LOHMEYER ; *Das Vater-unser*, Zurich, 1952, p. 92-110.

[5] Héb. 13 : 15. On notera que l'auteur de l'épître aux Hébreux, qui a tellement insisté sur l'ἐφάπαξ du *sacrificium propitiatorium*, ne craint pas de parler lui aussi du *sacrificium* εὐχαριστικόν, de la θυσία αἰνέσεως.

[6] Cf. Eph. 5 : 19 ; Col. 3 : 16.

[7] Cf. Mat. 25 : 31-46. Voir aussi le caractère *liturgique* de la collecte pour les saints de Jérusalem. Cf. O. CULLMANN : *Catholiques et protestants, un projet de solidarité chrétienne*, Neuchâtel et Paris, 1958, p. 40 ss.

On concédera sans doute que le culte est évidemment la place du sacrement ; mais on dira qu'il n'est pas celle du sacrifice si le sacrifice est ce que nous venons de voir. On dira que le sacrifice, c'est ce qui commence une fois que le culte est terminé, une fois que l'Eglise retourne dans le monde pour démontrer par sa vie qu'elle a reçu le salut. Il est vrai que le sacrifice de l'Eglise n'est pas réservé au dimanche. Mais il est vrai aussi que c'est au moment du culte, en réponse au sacrement, qu'il prend naissance, et que c'est à partir de là qu'il doit informer, qualifier la vie ecclésiale tout entière.

Le sacrement n'est possible que par l'Esprit saint. Le sacrifice aussi. Décrit du dedans, le culte apparaît comme une rencontre entre le sacrement et le sacrifice, entre le don de Dieu et la réponse de l'Eglise, entre le pardon et la foi ou — plus justement, plus personnellement — entre le Christ et son peuple. Ce qui place le culte dans une ambiance nuptiale. On pourrait risquer la comparaison suivante : au moment du culte, le Saint-Esprit joue le rôle qu'aux temps bibliques jouait l'ami de noces, c'est-à-dire qu'il donne maintenant déjà, dans la pauvreté de ce monde, un avant-goût des noces eschatologiques entre le Christ et l'Eglise, son épouse [1]. Ce thème nuptial, si fréquent dans la Bible [2] et chez les anciens Pères [3], est utile à un triple point de vue. D'abord il fonde et autorise un culte joyeux, lumineux, généreux. Ensuite il permet de comprendre que s'il faut distinguer, comme je l'ai fait, le sacrement du sacrifice et le sacrifice du sacrement, cette distinction ne signifie pas que, dans le culte, ces deux moments liturgiques sont juxtaposés ; ils sont au contraire unis, et tellement unis qu'ils se retrouvent, ensemble, dans tous les moments du culte. Enfin, ce thème nuptial protège le culte contre des déviations et des malfaçons, dont au moins les quatre suivantes valent la peine d'être citées : d'abord il désindividualise le culte. Celui-ci n'est pas la rencontre du Christ et du chrétien multipliée par le nombre de fidèles qui participent au culte. Il est la rencontre du Christ et de son peuple. Si cette rencontre me concerne d'une façon existentielle, c'est dans la mesure où je suis membre de l'Eglise [4].

[1] Cf. Jean 3 : 29 ; II Cor. 11 : 2.

[2] Cf., en particulier, les articles γαμέω-γάμος (E. STAUFFER) et νύμφη-νύμφιος (J. JEREMIAS) dans le *ThWbNT*, vol. I, p. 646 ss., et vol. IV, p. 1092 ss.

[3] Cf. J. DANIÉLOU : *Bible et Liturgie*, p. 259-280, 291-299 ; A. FEUILLET : *Le Cantique des Cantiques, Etude de théologie biblique et réflexions sur une méthode d'exégèse*, Paris, 1953, p. 245 ss.

[4] A voir la manière dont les Pères utilisent ce thème, on doit cependant remarquer qu'il n'écarte l'individualisme que dans la mesure où l'on est fermement attaché à une notion communautaire, corporative de l'Eglise. La vigueur de cette notion dépend d'ailleurs en grande partie de la situation de l'Eglise dans le monde : plus elle est consciente d'être minoritaire, moins elle sacrifie à l'individualisme.

Ensuite ce thème nuptial protège le culte contre l'intellectualisme et le moralisme. Il est évident que le culte, dans son aspect sacramentel, contient des instructions, des mises en garde, des encouragements et des réprimandes. L'Eglise ne serait plus l'Eglise si elle pouvait s'en passer. Il est clair aussi que, dans son aspect sacrificiel, il contient des formules dogmatiques, des prières réfléchies. Le Christ ne serait plus le Christ s'il voulait s'en passer. Seulement cet enseignement et les réponses qu'il provoque n'ont pas lieu au cours d'un froid rapport de service entre patron et subordonné, mais au cours d'un rendez-vous d'amour. En troisième lieu, ce caractère nuptial donne au culte un caractère de liberté. Il apaise ceux qui n'osent pas chanter librement ce « cantique des cantiques » et qui, redoutant des excès, le figent dans des formules stéréotypées. Mais d'autre part, à cause de sa référence messianique, il tempère aussi la fantaisie de ceux qui redoutent les formules sous prétexte qu'elles valent pour la politesse et non pour l'amour (comme si l'amour n'était pas la plus grande école de politesse). Enfin j'ose espérer que ce thème nuptial, s'il reprenait sa place légitime dans les recherches liturgiques, permettrait de comprendre que si l'eucharistie est l'un des moments où l'Eglise se donne à son Seigneur en sainte oblation [1], elle n'est pas le moment où celui-ci répète ou réactualise, d'une manière non sanglante, l'oblation qu'il a faite de lui-même, une fois pour toutes, à son Père, mais le renouvellement incessant du don qu'il a fait de lui-même *à l'Eglise* [2]; et un service eucharistique sans communiants deviendrait impossible.

Nous voici au terme de la description du panneau central. J'ai essayé d'y montrer ce qui caractérise le culte que suscite l'Esprit saint, l'œuvre que l'Esprit y accomplit. Il nous reste à jeter un coup d'œil au volet de droite, et à voir comment et dans quelles limites le Saint-Esprit assure la liberté du culte.

* * *

Commençons par trois remarques préliminaires.

Voici la première. On aura peut-être noté, tout à l'heure, l'indication qu'il y a *principalement* deux moments sacramentels ; ou que le moment sacrificiel du culte s'exprime *avant tout* par le credo, etc. C'est ce « principalement » ou cet « avant-tout » qu'il faut commencer par expliquer. Ils signifient que le Saint-Esprit est libre d'œuvrer, pour le sacrement et pour le sacrifice, par d'autres moyens encore.

[1] Récemment, Fr. J. Leenhardt a insisté avec bonheur sur cet aspect-là de l'eucharistie. Cf. *Ceci est mon corps, Explication de ces paroles de Jésus-Christ*, Neuchâtel et Paris, 1955, en particulier p. 65 ss.

[2] Cf. Eph. 5 : 23 ss.

Ils signifient que si les moyens que nous avons énumérés — la parole, le baptême, la sainte Cène d'une part, le credo, l'Oraison dominicale, les hymnes et l'offrande d'autre part — sont les moyens ordinaires que l'Esprit utilise pour réaliser le culte, il en est d'extraordinainaires : par exemple — dans le domaine sacramentel — le don de prophétie ou celui de guérison et — dans le domaine sacrificiel — la glossolalie [1]. Il faudrait ici parler en détail de l'Eglise de Corinthe. On sait en effet que cette Eglise connaissait un bouillonnement spirituel tout à fait particulier, favorisé par une conscience morbide, exacerbée encore par des rivalités, de la situation eschatologique, post-résurrectionnelle de l'Eglise [2]. Ce qui attirait en somme cette Eglise, c'était plutôt l'envie de s'abîmer dans une pamoison eschatologique, de singer le ciel, que la liberté de s'exercer au jeu eschatologique sur la terre. C'est pourquoi elle tendait à donner plus d'importance aux moyens, sacramentels et sacrificiels, extraordinaires qu'à ceux qui étaient partout ailleurs de règle dans l'Eglise naissante, et qui le sont restés tout au cours des siècles. Il y a de la malhonnêteté intellectuelle à ne pas reconnaître, avec saint Paul, que cette effervescence eschatologique de Corinthe était maladive, et que les autres Eglises locales ne la connaissaient pas ou la connaissaient à peine, sans que leur ecclésialité en soit pour autant contestée. Cela ne signifie pourtant pas qu'il faille contrister l'Esprit ou l'éteindre quand, dans le culte, il veut réaliser son œuvre, en plus des moyens ordinaires, par des moyens extraordinaires.

La seconde remarque, complémentaire, est la suivante. Le Saint-Esprit, venons-nous de voir, peut œuvrer dans le culte par des moyens sacramentels et sacrificiels autres que les ordinaires. C'est là sa liberté à l'égard du culte. Mais il est libre aussi de ne pas œuvrer quand l'Eglise célèbre le culte. Il peut empêcher les noces eschatologiques, alors même que tout serait là pour qu'elles aient lieu : la prédication de l'Evangile, le pain et le vin, la confession de foi, les prières et les cantiques. Car le Saint-Esprit ne devient pas le prisonnier des moyens par lesquels il est à l'œuvre. Le témoignage néotestamentaire nous interdit pourtant absolument d'en déduire que l'Esprit agirait d'une manière velléitaire, sans fidélité, et qu'il pourrait par conséquent pousser l'Eglise à « attendre Godot », si j'ose dire.

[1] Cf. I Cor. 12 : 1 ss.

[2] Cette effervescence avait des conséquences directes pour la vie sexuelle (I Cor. 6 : 12-20), conjugale (I Cor. 7 : 1-40), sociale (I Cor. 8 : 1-13), pour l'anthropologie, en particulier en ce qui concerne la distinction des sexes (cf. I Cor. 11 : 2 ss. ; 14 : 34), et sans doute aussi pour la foi proprement dire, en ce qui concerne la doctrine de la résurrection (I Cor. 15 ; cf. à ce propos les remarques de W. KUEMMEL, dans H. LIETZMANN : *An die Korinther I/II*, Hdb. z. N. T., vol. 9, 4e éd., Tubingue, 1949, p. 192).

Mais si l'Eglise peut compter sur l'intervention et la présence de l'Esprit lors du culte, cette intervention et cette présence, elle doit toujours à nouveau les demander dans la prière d'épiclèse. Le Saint-Esprit n'est pas l'esclave de l'Eglise mais, avec le Père et le Fils, il en est le maître.

Enfin, une dernière remarque. Elle concerne non plus la liberté liturgique du Saint-Esprit, mais celle de l'Eglise. Sur quoi porte-t-elle ? Elle ne porte que sur l'expression sacrificielle du culte. Son expression sacramentelle est irréformable. L'Eglise n'est pas autorisée à changer l'Evangile, l'ordre du baptême ou l'institution de la cène [1]. Il est évident, puisque le sacrement et le sacrifice s'unissent et qu'aucun élément du culte n'est, à proprement parler, exclusivement sacrement ou sacrifice, que la prédication de l'Evangile et la célébration du baptême ou de la cène s'exprimeront, suivant les lieux et suivant les temps, par un style particulier. Mais si la prédication et la célébration peuvent varier, l'Evangile, ni le baptême, ni l'eucharistie ne peuvent être altérés, supprimés ou réformés. Une Eglise qui se prévaudrait de sa liberté liturgique pour exercer cette liberté non sur l'aspect sacrificiel, mais sur l'aspect sacramentel du culte, attenterait à la majesté de Dieu et oublierait qu'elle n'est pas la source, mais le receptacle seulement de la grâce.

Ceci dit, il est possible de décrire maintenant le volet de droite. On y voit d'abord qu'une diversité du culte qui porte sur son aspect sacrificiel ne compromet pas l'unité chrétienne, ensuite que cet aspect sacrificiel du culte est réformable. Le Saint-Esprit, qui rend le culte nécessaire (comme je l'ai indiqué en décrivant le volet de gauche), assure donc à ce culte nécessaire une véritable liberté.

La raison en est la suivante : quand il sauve les hommes, Dieu ne sauve pas une abstraction anthropologique. Si c'est toujours le même Evangile que Dieu adresse aux hommes, le même baptême par lequel il les ajoute à son Eglise, la même table qu'il dresse pour eux, c'est toujours d'autres hommes qu'il atteint ainsi pour les sauver. Il sauve des Juifs, des Grecs, des Romains, des représentants de toutes ces nations qui apporteront finalement leurs richesses spécifiques dans la Jérusalem future [2]. Il faut donc que chaque Eglise locale, au-delà certes du renoncement à soi-même et du baptême, mais dans l'identité que respecte la résurrection, réponde à sa manière, dans sa langue, selon son style et son génie, au salut que Dieu a préparé pour elle. Il faut que, par son sacrifice, elle puisse attester que c'est bien elle qui a été sauvée. Et elle ne saurait le faire sans accepter de l'Esprit la

[1] Cf. Gal. 1 : 8 ss. ; I Cor. 1 : 13 ss. ; I Cor. 11 : 17 ss.
[2] Apoc. 21 : 24 ; cf. Es. 60 : 1 ss.

liberté de revendiquer, en toute légitimité, un culte sacrificiel dans lequel elle puisse faire l'aveu d'elle-même, dans lequel elle puisse se reconnaître et se faire connaître [1]. Voilà pourquoi une diversité du culte, si elle porte sur son aspect sacrificiel, ne compromet pas mais illustre au contraire la vraie unité chrétienne.

C'est la raison aussi pour laquelle le culte est réformable. Nous retrouvons, au plan de l'histoire, ce que nous venons de voir au plan de la géographie et de l'ethnographie. C'est toujours l'homme réel, et donc l'homme dans son actualité aussi, que le Saint-Esprit convie à ce jeu eschatologique qu'est le culte. Une réforme liturgique restera évidemment prudente. Elle n'oubliera pas que tout homme, dans sa réalité même, est aussi le produit d'un passé culturel qui n'est pas nécessairement voué à la condamnation ; et elle ne niera pas que le culte, dans son aspect sacrificiel aussi, fait bien de témoigner de l'unité de l'Eglise dans le temps. Mais ici non plus, unité ne signifie pas uniformité ; ici aussi, la revendication d'un culte dans et par lequel une époque peut se reconnaître et se faire connaître, est une revendication pleinement légitime. Si c'est vraiment l'Esprit qui suscite le culte, il n'en résulte pas une archaïsation, mais une actualisation liturgique.

* * *

Me voici au terme de cet exposé. Nous avons vu que le Saint-Esprit suscite le culte. Nous avons vu qu'il le réfère tout entier à l'œuvre passée, présente et future du Christ ; ce qui lui donne — si nous le regardons du dehors — un caractère à la fois incarné, intermittent et substitutif, et — si nous tentons de l'interpréter du dedans — un caractère nuptial, parce qu'il est une rencontre entre le sacrement et le sacrifice. Nous avons vu enfin que le Saint-Esprit assure à l'aspect sacrificiel du culte une liberté authentique.

Est-ce de notre culte qu'il s'agit là ? Nous aurons garde de le nier, si nous nous rappelons que le culte participe du scandale de l'incarnation. Et si, malgré ce rappel, il nous restait quelque doute, nous ferions bien alors de ne pas oublier que le culte peut être réformé.

JEAN-JACQUES VON ALLMEN.

[1] Il est inévitable que certains éléments de cette réponse sacrificielle se retrouvent partout — on pensera à la présence de termes liturgiques hébraïques : *Amen, Alléluia, Abba, Maranatha* dans les Eglises parlant grec — ne serait-ce qu'à cause du mimétisme courant des évangélisés par rapport aux évangélisants.