

## SACRAMENTUM

chez saint Augustin

Dans les basiliques africaines, au temps de saint Augustin, on voyait du côté de l'Orient une exèdre, sorte de tribune aux harangues, sur laquelle se trouvait la chaire épiscopale : c'était l'abside, l'endroit consacré au ministère de la Parole. Quelques degrés plus bas, au milieu de la nef<sup>1</sup>, se trouvait un petit autel de bois, entouré par des cancels : c'était l'endroit réservé à la célébration du *sacramentum fidelium*, le mystère des initiés.

Ces deux endroits sont tour à tour le centre de l'édifice. Si l'on en juge par l'utilisation qu'on en fait, une secrète polarité semble déjà exister entre la Parole et le Sacrement. Le rite africain l'atteste clairement : la foule se déplace en effet d'un endroit à l'autre; une fois le service didactique terminé, on renvoie les non-initiés, les portes sont fermées, les lampes allumées, les rideaux soigneusement tirés et alors, dit saint Augustin, « nous descendons vers l'endroit de la prière »<sup>2</sup>. Dès ce moment, l'exèdre est vide, tous entourent l'autel. Le *Sacramentum* par excellence commence dans le silence le plus profond et le mystère de l'autel fait oublier les magnificences de la Parole.

Au premier coup d'œil, rien de plus simple que ce culte : ni crypte sombre, ni fumée d'encens, ni ténèbres élusiennes, aucun effroi, aucun *tremendum* et surtout rien d'impressionnant. « Les mystères chrétiens, dit Augustin, sont faciles à célébrer, pleins d'un sens auguste; peu nombreux,

1. *In the body of the church*. Comparer la mosaïque de Tabraca avec les résultats des fouilles africaines.

2. *Sermo 49, 8* : *venietur ad locum orationis* (cf. *ascendimus absidam*).

(par rapport aux signes anciens de la Loi), on les accomplit avec une chaste réserve<sup>3</sup>. » Et ailleurs : « Dieu, dans sa miséricorde, a voulu une religion plus dégagée, c'est-à-dire comportant un minimum de sacrements parfaitement intelligibles<sup>4</sup>. » Dans une lettre à Januarius qui lui avait soumis toute une série de cas (le pauvre homme était fort scrupuleux), il ajoutait : « Je veux que pour commencer vous compreniez que Notre-Seigneur Jésus-Christ nous a imposé un joug suave et un fardeau léger. Il s'ensuit qu'il a unifié la société de son nouveau peuple au moyen de sacrements peu nombreux, faciles à observer, et cependant d'une haute signification : au nombre de ces sacrements, il faut compter le baptême au nom de la Trinité, la participation à son corps et à son sang, tout ce qui est recommandé dans l'Écriture canonique, toute la pratique justifiée des Églises remontant jusqu'aux apôtres ou bien encore les pratiques fondées sur les décisions conciliaires : le reste est de trop et doit être aboli<sup>5</sup>. »

## I

Donc, peu de sacrements cultuels et de fort simples. Le lecteur de saint Augustin n'en est pas moins frappé du nombre de choses hétéroclites qu'Augustin appelle sacrements. Les sacrements peu nombreux sont plutôt multitude. Ainsi, dans la lettre à Januarius citée plus haut, il appelle *sacramenta* le Baptême, l'Eucharistie et les commémoraisons annuelles des mystères christologiques que nous appelons fêtes. Ailleurs, ce sont le signe de la croix, le sel, les insufflations, les exorcismes; les peaux de fauves sous les pieds, symboles de pénitence; les inclinaisons de la tête; les traditions du symbole et du Pater; le déchaussement et le vêtement de lin, bref tous les rites propres à l'état des catéchumènes et des compétents. Il fait de même avec une in-

3. *De Doctr. chr.*, 3, 9, 13 : *quaedam pauca pro multis, eademque factu facillima, et intellectu augustissima, et observatione castissima.*

4. *Ep. 55*, 19, 35 : *religionem... paucissimis et manifestissimis celebrationum sacramentis misericordia Dei liberam esse voluit; cf. ibid.*, 7, 13.

5. *Ep. 54*, 1, 1 v., et 19, 35; cf. *Ep. 55*, 2 v.

finité d'autres réalités, relevant plus ou moins du culte, comme l'octave pascale des néophytes (*sacramentum octavarum vestrarum*), la pénitence publique ou privée, l'imposition des mains, la réconciliation, le carême, la prière du Seigneur; mais également les paraboles, les figures et les prototypes de l'Écriture, le sens mystique des nombres, les typologies de l'Ancien Testament, les sous-entendus et les sens différents d'un verset de psaume, la concordance des deux testaments, enfin tous les mystères à scruter sous une enveloppe sacrée, toute réalité extérieurement perceptible mais dont le vrai sens réside à l'intérieur de la foi : tout cela, il l'appelle pêle-mêle *sacramentum*.

Cependant, dès qu'il s'agit de mettre au point la question du symbolisme religieux comme tel, saint Augustin distingue entre sacrements du culte et sacrements de la prédication. Il a soin de séparer les *sacramenta* de l'action d'avec ceux de la Parole. Or, la plupart des sacrements sont des mystères de la Parole : ils s'énoncent et ne se font point. On les lit et on ne les célèbre point, on ne les accomplit pas comme des actions-images, mais on s'en sert comme de moyens suggestifs dans le sermon. Ces sacrements parlés sont légion, et le livre, qui les contient tous, est l'Écriture. Si l'on excepte les vérités de la foi, les commandements et les admonitions, tout dans l'Écriture est mystère sacramentellement voilé : *sacramentorum velata mysteria*<sup>6</sup>.

« Nous faisons un usage dévot et très respectueux, dit-il, des symboles propres à représenter une chose sacrée, bien qu'ils aient été empruntés à toutes sortes de créatures : vents, mer, terre, oiseaux, poissons, arbres, hommes. Nous le faisons fréquemment dans l'usage de la parole, mais avec une extrême parcimonie dans la célébration des mystères de la liberté chrétienne : alors l'eau, le blé, le vin et l'huile suffisent<sup>7</sup>. »

Sa pensée est claire : dans la Parole de Dieu, tout peut être sacrement, mais peu de choses sont nécessaires et souhaitables dans le culte. Ceci à l'opposé du rituel compliqué de l'économie ancienne. Du haut de la chaire, une infinité de mystères est enseignée. Ce qui s'accomplit sur l'autel

6. *Speculum*, *praef.*; cf. *De Doctr. chr.*, 3, 10, 14.

7. *Ep.* 55, 7, 13 : *ad rem sacrae significandam similitudines aptas.*

et dans le baptistère est simple et laconique : en tant que cérémonie, le culte est sobre.

Les sacrements de la parole et du culte ont cependant un point commun : leur caractère de signe sacré. Nous voici au cœur du problème. Pour saint Augustin, le mot encore si mal défini de *sacramentum* (qu'il préfère généralement à *mysterium*) veut dire tout d'abord symbole sacré. Symbole : c'est-à-dire signe qui se réfère à autre chose qu'à lui-même, signe de renvoi. Sacré : c'est-à-dire intelligible pour ceux-là seuls qui ont la foi, le chiffre de l'initié.

## II

Or, par quel respect le signe sacré et efficace intéresse-t-il plus spécialement Augustin ? Par sa fonction sociale, certes : celle-ci rend visible la communion des fidèles, aucune société n'étant possible sans le lien de signes extérieurs, pensée fondamentale reprise et exploitée plus tard par saint Thomas<sup>9</sup>. Mais, tout d'abord, il est fasciné par sa fonction de signe. « Nous serions menés trop loin — écrit-il au païen Volusianus qui lui avait demandé à propos des sacrifices de l'ancienne Loi si Dieu les trouvait nécessaires — nous serions menés trop loin si nous allions disputer à fond sur la diversité des signes. Lorsqu'ils se rapportent à des choses divines, ils s'appellent *sacramenta*<sup>10</sup>. » Puis il explique comment ces signes de jadis, aujourd'hui abrogés, ne cessent d'être des réalités à sens multiple. Dieu nous les a donnés comme des aiguillons pour l'esprit, écriteaux indiquant le chemin vers le Christ, sigles suggestifs de notre salut.

C'est bien là la tournure d'esprit propre à Augustin : il ne peut voir un signe sans l'interpréter selon une échelle de réalités ascendantes. Conformément à sa conception néoplatonicienne de la langue, chaque mot est déjà un signe, une parole participant de la fonction du Verbe, c'est-à-dire signe révélateur d'une réalité plus élevée. Le mot-signe évoque dans nos esprits (Augustin dit volontiers : nos cœurs) une

8. M. PONTET, *L'Exégèse de saint Augustin, prédicateur*, Paris, 1946, p. 257.

9. Cf. J. TRAVERS, *La Valeur sociale de la Liturgie*, Paris, 1947.

10. *Ep.* 138, 7; cf. *De Civ. Dei*, 10, 5.

réalité idéale qui nous paraît d'autant plus familière qu'elle relève d'un ordre d'existence plus élevé : nous reconnaissons les réalités les plus profondes et même les plus divines comme des connaissances déjà familières : sans cela, nous ne serions jamais capables de reconnaître ou d'aimer une chose au premier regard<sup>11</sup>. Nous parlons en symboles de réalités déjà symboliques en elles-mêmes. De cercle en cercle, celles-ci se concentrent sur une seule réalité impérissable et éternelle, la seule qui ait son sens en elle-même, l'essence même de Dieu. Le Cosmos, si magnifiquement ordonné selon le nombre, le poids et la mesure, comme l'enseigne la Sagesse, permet une approximation progressive des images prototypes : de là vient que les relations existant entre les choses n'ont pas tant à faire avec une causalité réelle qu'avec une participation par images. C'est en vertu de cette vision du monde si profondément antique, mais christianisée par les faits historiques de la Rédemption qu'Augustin peut écrire si simplement : « De toutes sortes de créatures on tire des ressemblances pour en faire une image des mystères divins » : le Christ est appelé agneau et héros, lion de Juda et rocher; l'Église, montagne, Sion, mère et lune; on choisit non seulement parmi les choses terrestres, mais même parmi les réalités célestes si gravement compromises par les astrologues et les dieux anciens, les figures capables de suggérer les réalités mystiques, *ad informationes mysticas*<sup>12</sup>. Ces figures ainsi chargées de signification sacrale s'appellent tout court *sacramenta*.

Le rôle joué par tous ces éléments en tant qu'ils sont images des réalités surnaturelles est triple : suggérer, enflammer et enfin, paradoxalement, révéler et voiler à la fois. Suggérer : voyons les miracles du Seigneur; ils suggèrent des choses qui demeureraient autrement imperceptibles; tous sont des actions-images, une mise-en-drame des sacrements à venir et par conséquent ils sont les prototypes de nos sacrements. « Cet homme fut envoyé à l'étang de Siloé. Le Christ ne pouvait-il donc pas lui ouvrir les yeux avec sa seule salive? Oui, il le pouvait, sans salive et sans boue. Il le pouvait. » Mais « l'acte de miracle est comme une

11. *Ep.* 55, 6, 11.

12. *Mai* 130, 1 (Morin, I, pp. 377-378).

parole sacramentelle, *facta miraculorum quasi verba sunt sacramentorum*<sup>13</sup> ». Et Augustin de continuer en trouvant les rites de l'initiation chrétienne, notamment le baptême et les onctions, dans le récit de la guérison de l'aveugle-né.

Mais un symbole n'est pas seulement suggestif. Il possède une force merveilleuse qui enflamme et élève. Il lui est propre d'élever l'esprit; en vertu de ses sens multiples, il soulève et emporte. La présentation symbolique des mystères, dit-il, a la force d'une torche allumée jetée dans la matière inflammable de notre cœur. En parlant du désir inné que nous avons de nous reposer en Dieu, il explique : « Nourrir ce feu d'amour, l'attiser de telle façon que nous soyons élevés comme par une gravitation intérieure jusqu'au lieu du repos : voilà la raison intrinsèque de tout symbolisme. Car ce qu'on nous suggère au moyen de symboles nous frappe davantage, éveille plus d'amour que ce qu'on nous présente nu, sans ressemblance symbolique. A quoi cela tient-il ? Il est difficile de le dire. Pourtant il en est ainsi : tout ce qui nous est annoncé de façon allégorique nous affecte plus chaudement, nous touche plus profondément, et provoque plus de respect que ce qui nous est dit de façon découverte et directe. Je suis d'avis que la sensibilité (*animae motus*) ne s'enflamme que paresseusement tant qu'elle demeure embarrassée dans la réalité purement matérielle; mais lorsqu'elle est fixée sur des symboles concrets et de là transposée jusqu'au niveau des réalités spirituelles, alors elle s'allume comme une torche, elle monte avec une passion plus ardente jusqu'au repos (de la contemplation finale des choses éternelles)<sup>14</sup>. »

Quand Augustin parle de la signification et du caractère frappant de la diction indirecte, il a toujours le sentiment très vif de l'ambivalence de l'élocution symboliste, dont le propre est de voiler et de révéler à la fois. Elle révèle en cachant, elle voile en découvrant : en un mot, elle ne fait qu'entrevoir. Combien de choses dans l'Écriture nous frappent comme mystérieuses ! C'est à cause de cela qu'on les nomme mystères. Ce sont là les « tréfonds de ces énigmes qui aiguissent l'amour de la vérité et secouent la répulsion

13. *Ep.* 55, 11, 21.

14. *De Cat. rud.*, 9, 13.

des paresseux ». On peut s'en convaincre par expérience : une chose peut être plus ou moins impressionnante quand on la présente comme allant de soi; prise dans le nœud d'une allégorie sacrée, elle acquiert toujours un très grand relief<sup>15</sup>. La Sainte Écriture « a coutume non seulement de nous nourrir de vérité manifeste, mais aussi de nous exercer par le secret de vérités cachées; elle en contient qu'on peut saisir à deux mains et elle en dissimule d'autres abritées dans ses replis. Afin de prévenir l'ennui de certaines évidences, elle les couvre un moment d'un voile pour les rendre alléchantes et désirées. Rendues telles, ces vérités deviennent en quelque sorte nouvelles, on les avale avec plaisir. Ce procédé salutaire sert à corriger les mauvais génies, à nourrir les esprits étroits, comme à ravir les grands esprits<sup>16</sup> ». Ce qui importe dans le symbole, c'est l'entraînement, le ravissement vers le haut — être arraché à la matérialité afin de pouvoir monter aux choses immatérielles. Le moment essentiel de la fonction symbolique consiste dans une transition, un saut : le saut de la signification superficielle et apparente au sens intime et profond, le transfert soudain du regard d'une réalité inférieure à une réalité plus haute, dans un *transitus* qu'on peut aussi bien traduire par *transposition* que par *transport* puisqu'il tient à la fois du déplacement et de l'extase, de la montée comme de l'ignition (car ce qui s'approche de l'éther de l'empyrée devient feu). Ainsi, c'est au fond la note émotionnelle qui domine dans la conception augustinienne, d'ailleurs si intellectualiste, de l'intuition symbolique. Augustin s'émeut en entrevoyant la vérité à travers un signe. Le saut de son regard intérieur d'un niveau à un autre sert toujours à monter plus haut : comme dans l'art gothique, c'est l'élan même qui élève. Ici saint Augustin touche à la structure intime du sentiment religieux et à la psychologie du culte tout entier. Les deux éléments corrélatifs qui les définissent sont, d'une part, le sens du symbole (de la force représentative d'un mot ou d'un acte derrière lesquels se manifeste une réalité plus haute) et, de l'autre, le sens de participation au *Wesensgrund* : au fondement existentiel, primaire, per-

15. Ep. 137, 5, 18.

16. Rom., VI, 4.

sonnel, de toute chose. Saint Augustin croit fermement, il n'y a pas à en douter, que l'incapacité de voir à travers les symboles de la foi, que la cécité devant ces symboles ne saurait être l'effet d'une indisposition naturelle ou seulement la conséquence d'un type d'intellectualité inné, mais qu'elle accuse un rapport intrinsèque avec cet égoïsme qui se montre, sur un autre plan, dans l'abandon sans frein aux passions inférieures. Ceux qui jamais ne regardent en haut ni à travers les choses s'occupent à regarder voluptueusement en bas, jusqu'aux bas-fonds chaotiques qu'ouvre l'ivresse. Les purs voient, ceux qui sont volontairement troubles ne savent plus voir. *Animalis homo non sapit ea quae sunt Dei*, et les *sacramenta* sont du domaine de Dieu : le culte se sert de symboles, le fait est là. Ici on ne peut s'empêcher de demander si la cécité devant les symboles, l'abrutissement actuel devant le sacramentel ne sont pas devenus la règle générale. Le peuple chrétien est-il devenu insensible à l'ancien ou franchement étranger à tout symbolisme ? Augustin aurait trouvé l'un aussi inquiétant que l'autre.

Quant au remède, il nous aurait sans aucun doute, renvoyé à l'Écriture, ce trésor des irremplaçables symboles de notre salut. Un peuple, qui se sent chez lui dans l'Écriture, est sain et sauf. Un peuple, qui s'y sent dépaysé ou ennuyé, mérite-t-il le nom de chrétien ? Qu'on s'y trouve comme dans une forêt obscure c'est autre chose : c'était le cas d'Augustin lui-même, et il en a remercié la Providence. Les chrétiens de tous les temps seront toujours en sûreté avec les symboles de l'Écriture. Ils viennent de Dieu, et ils sont définitifs. Afin de nous cuirasser contre les mots vagues de la mystique naturaliste actuelle, l'amour divin nous a élevés, au moyen de l'Écriture, et depuis un temps immémorial, avec des symboles qui se rapportent sans exception aux réalités précises et parfaitement historiques de Jésus-Christ et son Église ; les sacrements de la liturgie à venir, rajeunie ou non, ne cesseront de parler invariablement d'une création transfigurée dans le Christ — pourvu que notre peuple se familiarise de nouveau avec le monde et la langue de l'Écriture.

## III

La théorie symboliste d'Augustin, si grandiose qu'elle soit, nous semble aujourd'hui étonnamment apte à rendre compte des sacrements propres au ministère de la Parole. Mais ne serait-elle pas insuffisante pour expliquer, même aproximativement, l'essentiel des sacrements ? Elle ne semble tenir compte que d'un seul des aspects de la sacramentalité telle que nous l'entendons maintenant au sens strict : elle ne regarde que la fonction de signe. Dans cette signification symbolique, où se trouve la médiation efficace ? La théorie augustiniennne s'accorde harmonieusement à l'exégèse spirituelle et à la vision néoplatonicienne du monde, mais elle tend à évaporer, pourrait-on croire, la réalité qui est à la base de l'efficacité des moyens de la grâce : ceux-ci finiraient par se présenter comme une poignée d'allégories chargées d'un maximum d'efficacité psychologique. Les frontières s'effacent, la création entière se change, à travers le jeu des signes bibliques, en échelle mystique dressée dans le paysage subjectif de notre vie intérieure. Où demeure alors l'objectivité du mystère ? Jusqu'ici l'autel se réduit, semble-t-il, à une espèce de cathédre muette, une allégorie en action, rien de plus.

Serait-ce vrai, Augustin serait-il un symboliste pur ? Ne voit-il aucun lien entre le mythe et le rite, entre l'acte sacramentel et la médiation de la grâce, sinon celui d'un renvoi suggestif à la réalité suggérée, renvoi dont l'efficacité dépendrait du dynamisme de nos facultés intellectuelles illuminées par la foi ?

Certes non. Dans sa conception théorique des sacrements comme ailleurs, l'évêque ayant charge d'âmes, impressionné par la réalité de la vie chrétienne, a vaincu le platonicien. Déjà, l'anabaptisme des Donatistes eût suffi à lui ouvrir les yeux, en le contraignant à défendre le caractère objectif du baptême ; leur schisme, à défendre l'Eucharistie et à la présenter comme le ciment objectif de l'unité de l'Église. Ainsi en vint-il à envisager le *sacramentum* en dehors d'un ordre purement noétique, et à reconnaître en lui une représentation efficace des réalités du salut, notamment dans

ces « sacrements peu nombreux et simples » sur lesquels le culte est fondé.

Dans une lettre adressée à son collègue Boniface, qui lui avait soumis la difficulté tant débattue du Baptême des enfants (comment des enfants muets et sans foi peuvent-ils devenir fidèles ?), il écrit :

Lorsque Pâques est proche, nous disons volontiers, pour faire court : « La Passion du Seigneur de demain » ou « d'après-demain », bien que le Seigneur ait subi la Passion il y a tant d'années, et que cette Passion n'ait eu lieu qu'une seule fois. De même nous disons le jour du Seigneur : « Aujourd'hui, le Seigneur est ressuscité », bien que tant d'années aient passé déjà depuis sa résurrection. Pourquoi ne se trouve-t-il personne d'assez sot pour nous accuser, à cause de cela, d'un mensonge ? Serait-ce seulement parce que nous appelons ces jours d'après la similitude qu'ils ont avec les jours où ces choses se sont passées ?

Le jour qui ressemble à un autre à cause de la marche circulaire de l'année, bien qu'il soit en fait différent, s'appelle du même nom : de même, à cause du *sacramentum* de la commémoration, nous disons qu'en ce jour se passe ce qui s'est passé bien longtemps auparavant. Le Christ n'a-t-il pas été sacrifié une seule fois ? Et pourtant n'est-il pas sacrifié *in sacramento*, non pas seulement chaque (année à) Pâques, mais chaque jour, pour son peuple ? Celui qui serait questionné là-dessus et répondrait qu'il est sacrifié, ne mentirait donc pas ?

Car si les sacrements ne manifestaient vraiment aucune ressemblance avec les choses dont ils sont les sacrements, ils ne seraient aucunement des *sacramenta*. C'est à la chose à laquelle ils ressemblent qu'ils empruntent généralement leur nom. Comme le sacrement du Corps du Christ, dans un certain sens, *secundum quemdam modum*, est son corps, et le sacrement de son sang, son sang, ainsi le sacrement de la foi (il veut dire le Baptême) est la foi même. Croire n'est rien d'autre qu'avoir la foi. C'est pourquoi, lorsque pour un petit enfant qui manque de la conscience de la foi, on répond qu'il croit (répondant aux questions baptismales), on répond qu'il possède la foi à cause du sacrement de la foi; on répond qu'il se convertit à Dieu (répondant aux questions de la renonciation) à cause du sacrement de la conversion selon le rite appelé *conversio ad Deum*, puisque cette dernière réponse se rapporte aussi à l'accomplissement d'un sacrement. Aussi l'apôtre dit-il précisément du Baptême : « Nous sommes ensevelis avec le Christ, par le Baptême, dans sa mort. » Il ne dit pas : nous représentons l'ensevelissement. Non, il dit clairement : nous sommes ensevelis. Il n'a voulu appeler le sacrement d'une chose si grande que du nom de la chose elle-même.

Par conséquent, le sacrement de la foi fait déjà d'un tel enfant un fidèle, bien que cela ne se passe pas au moyen d'une foi semblable à celle des adultes qui veulent croire eux-mêmes. Car de même qu'on répond que l'enfant croit, ainsi on l'appelle dorénavant « fidèle »,

non pas parce qu'il a consenti à la chose avec raison, mais par ce qu'il en a reçu le sacrement. Aussi, ayant atteint l'âge de raison, n'a-t-il plus besoin de recevoir à nouveau ce sacrement, mais il est obligé de prendre conscience de sa signification et d'accorder sa volonté au fait de sa véracité intrinsèque. Tant qu'il n'en est pas encore capable, la validité du sacrement implique la protection contre les puissances ennemies (des démons), et cette validité est si parfaite qu'un tel enfant, même s'il s'en allait de cette vie avant qu'il eût atteint l'âge de raison, serait pourtant sauvé de la damnation introduite par un seul homme dans le monde, et ce, à cause du sacrement, grâce à l'assistance du Christ et à la recommandation donnée par la charité de l'Église <sup>17</sup>.

L'efficacité objective des sacrements a rarement été plus clairement confessée et plus singulièrement motivée que dans ces lignes. Elles n'ont pas plus échappé aux théologiens du Moyen-Age qu'à nos contemporains. Ce n'est pas encore la phrase précise : les sacrements contiennent la grâce qu'ils représentent. Mais déjà et très clairement : les signes figurent ce qu'ils donnent, et donnent ce qu'ils signifient. En tant que rites commémoratifs, les sacrements rendent présents, selon un mode d'être spécial, un mystère de notre salut appartenant au passé; dans le baptême, le rite accomplit sacramentellement mais réellement la mort au péché et la résurrection à la vie de la grâce; sur l'autel, il rend présent le sacrifice du Christ; aux grandes fêtes, les rites font revivre au milieu de nous les mystères de jadis. Ce qui fut jadis historiquement réalisé dans la Tête, redevient présent mystiquement dans ce Corps qu'est l'Église. C'en est au point que ce qui pourrait manquer à la foi personnelle de celui qui reçoit, l'Église y supplée, garantissant par sa parole de foi et sa plénitude de charité la validité du sacrement.

Ce verbe de la foi est un élément essentiel du rite sacramentel, et, notons-le, c'est une parole. Ailleurs, Augustin écrit encore à propos du Baptême : « D'où l'eau tient-elle cette grande force ? D'une parole ? Non pas du fait que cette parole est dite, mais du fait de ce qu'elle est crue. » Et dans le même passage, il ajoute à propos du texte *Vous êtes déjà purs à cause de la parole que je vous ai dite* : « La parole purifie aussi dans l'eau. Otez la parole, qu'est-ce que cette

17. Ep. 98, 9-10, ad Bonifacium.

eau sinon de l'eau ? Mais la parole s'ajoute à l'élément et réalise le sacrement qui devient lui-même comme une parole visible<sup>18</sup>. » Plusieurs fois, il applique cette idée aux éléments de l'autel et aux paroles prononcées sur eux pendant l'Eucharistie. Là encore, il découvre l'union réelle avec le Christ, non pas tant à travers la présence réelle, mais à travers le signe, et cette union n'est pas tant l'union individuelle que celle des individus entre eux dans le Christ. Ce qui le frappe dans le signe, c'est l'image immémoriale de la Didachè, et c'est elle qu'il propose à ses néophytes comme thème essentiel. Au moment de la catéchèse mystagogique, le lendemain de la nuit pascale, il n'a rien d'autre à leur dire : « Votre propre mystère gît là sur la table du Seigneur<sup>19</sup>. » « Vous allez assister maintenant au mystère de votre unification jusqu'à devenir un seul corps dans le corps du Christ : vous deviendrez un avec les autres; en consommant ce corps, vous deviendrez, à votre tour, un seul corps du Christ, à savoir son Église : c'est cela que le pain et le vin figurent et que les sacrements effectuent. » « Soyez donc ce que vous êtes et recevez ce que vous êtes<sup>20</sup>. » Ici, comme toujours, son unique souci est d'expliquer le signe du rite, de le rendre éloquent, pressant, saisissant; il ne cesse de répéter le mot de saint Paul : *Nous sommes un seul pain, un seul corps, tous ensemble*.

Ainsi le sacrement est-il essentiellement parole : la tension entrevue entre la cathèdre et l'autel n'est qu'apparente — elle se résout dans le sacrement. En même temps le symbole, de suggestion métaphorique, devient transmission (*métaphoré*) réelle de la chose suggérée.

La foi de saint Augustin dans l'Eucharistie est aussi inébranlable que la nôtre. La pensée ne lui vient pas d'éprouver affectivement la présence du Christ en laquelle il croit : pour lui, la raison d'être du signe n'est pas là. L'idée ne lui vient pas non plus, comme à l'homme du Moyen-Age, d'oublier le voile sacramentel et de rechercher la tendresse humaine d'une rencontre. Mais le sacrement est pour lui plus simplement corps et sang du Seigneur. Augustin est tout

18. *Tr. in Joan.*, 80, 3.

19. *Sermo 272*; cf. *Gvelf*, 7, 1-2.

20. *Sermo 272*.

nourri des idées de l'autel, des sacrifices, du corps vrai et du précieux sang. Ce corps est identique à celui qui est né jadis de la Vierge. Ce sang est celui qui, « de la bouche de ceux qui l'ont bu, crie mieux que le sang d'Abel ». Sa pensée est aussi réaliste que celle d'Ambroise. Mais elle ne va pas au-delà des expressions scripturaires ou les expressions reçues après un long usage traditionnel : la langue de la mystagogie grecque lui demeure étrangère. Augustin ne donne aucune théorie sur l'identité du sacrifice de l'autel et celui de la croix, sinon celle qui est impliquée dans les simples paroles de l'Écriture. Certains d'entre nous se garderont bien de trop s'en plaindre. Des expressions aujourd'hui devenues populaires comme « repas sacrificiel », outre qu'elles sont des germanismes que personne ne saurait traduire en latin paléochrétien, sont encore des néologismes relevant moins du milieu paléochrétien que du laboratoire des théoriciens des religions à mystère. Leurs lumières auraient plutôt laissé indifférents que trop étonnés les chrétiens de jadis.

Ce qui distingue la conception augustinienne de celle du haut Moyen-Age, c'est que saint Augustin ne sépare point dans le symbole sacramentel signification et fonctionnalité. Dans le signe, sacrement et verbe se touchent et se compénètrent. A cet égard, saint Augustin s'entendrait mieux avec les psychologues d'aujourd'hui. Dans l'activité symbolique, ceux-ci mettent l'accent non pas tant sur l'un des deux aspects que sur le moment vital de l'acte non encore différencié<sup>21</sup>. Mais, à leur tour, les psychologues ne manqueraient peut-être pas de reprocher à saint Augustin d'envisager trop exclusivement l'activité symbolique comme une activité intellectuelle. Une autre différence importante le sépare des théologiens du haut Moyen-Age : pour Augustin, le mot *sacramentum* n'a pas encore acquis de sens spécifique; il implique, de façon non différenciée, tous les mystères du salut.

21. P. ELLERBECK, *Schets van een anthropologie der sacramenten*, dans *Bijdragen der Nederl. Jezuiten*, 6, 1943, I v.

## IV

La conception augustinienne nous fait déboucher sur quelques conclusions pratiques. Que faisait saint Augustin des mystères cultuels dans la pratique quotidienne ?

Il en faisait, ce me semble, deux choses : il les célébrait *observatione castissima*; et il les expliquait patiemment, interminablement, jusqu'au plus humble détail et même jusqu'à risquer de déflorer le mystère par une simplicité allant jusqu'à la naïveté (il avait affaire aux *idiotae* aussi bien qu'aux *continentes* forts en Écriture Sainte). Malgré la subtilité de son exégèse et la finesse de sa sensibilité, il descend jusqu'au niveau de la foule. Certes, personne n'a moins pratiqué le silence dont on entourait les mystères antiques. Il a vécu à l'époque où la *disciplina arcani* touchait précisément à son apogée<sup>22</sup>; personnellement, il s'est copieusement servi de l'apparat cultuel relativement impressionnant que lui offraient le lieu saint et le baptistère. Mais, à l'intérieur des limites tracées par Dieu et l'Église, il désirait faire du culte un joug léger et un fardeau modeste; un culte en esprit et en vérité, aussi éloigné que possible du lourd ritualisme juif. Ses fidèles devaient comprendre tout et tous. Point de routine ! aucun formalisme ! A propos du chant collectif, il disait : *Beatus populus, qui scit jubilationem* : Heureux le peuple qui comprend ses cris d'allégresse !<sup>23</sup> Dieu nous a imposé la discipline des sacrements — écrit-il dans un manuel devenu célèbre — non pas comme un joug, mais « comme un moyen d'entraînement pour l'esprit ». Et il n'a pas manqué d'y exercer les siens<sup>24</sup>.

Certes, ni sa conception du sens spirituel, ni sa vision du monde, ne nous sont plus familières; sans doute inclinait-il, à la fin de sa vie, vers une pure religion du verbe, et sa pastorale liturgique nous semble parfois effleurer le puritanisme, ou, si l'on veut, la sobriété cistercienne. Mais il

22. OTHMAR PERLER, dans *Reallex. f. Antike und Christentum*, 1; 5, Leipzig, 1943, 667 v.

23. *Enarr. in Ps. XVIII*, 2, 1, et *Ps. XVIII*, 13.

24. *De Doctr. chr.*, 3, 8, 12.

nous enseigne d'une façon incomparable d'envisager tout d'abord les saints sacrements qui édifient notre culte comme des signes, et de les faire envisager de même par nos fidèles. Nous n'en serons capables que l'Écriture à la main. La liturgie, qu'est-ce encore aujourd'hui et malgré la fièvre positiviste du siècle passé, sinon cet instrument immense qui ouvre tous les registres symboliques de la Bible sur les thèmes « peu nombreux et simples » du culte en esprit et en vérité ?

Le pain, le vin, le corps, le sang, la vie, l'eau, la lumière et les autres éléments si simples évoquent tous les échos de la Révélation et ceux de la nature. Saint Augustin était fasciné par ce contraste : de simples voiles cachent de si grandes réalités, et les plus profonds mystères sont suggérés si simplement. Cela même lui donnait courage de prêcher aux *idiotae*, et de leur donner à eux aussi le meilleur de ce qu'il savait.

Avec lui, nous pouvons apprendre à mettre la parole au service des sacrements, à cesser de nous méfier de la force suggestive des signes que Dieu nous a donnés, à veiller à ce que ces signes, autant qu'il dépend de nous, demeurent clairs et saisissables. Ce sont les signes, non les systèmes qui ont été institués par le Christ, ces signes que saint Augustin trouvait à la fois si simples, si transparents et si profonds. Joug si doux, fardeau si peu juif ! Dieu fasse qu'ils le soient encore pour nous malgré nous, et peut-être malgré une tradition incomparablement belle et parfois accablante.

Ces signes n'ont pas changé, Dieu veille sur eux. La liturgie retrouvera toujours sa simplicité, sans devenir bourgeoise ou commune. Rien de plus mystérieux, dans le mystère chrétien, ni de plus attrayant, que la simplicité des voiles contrastant avec la grandeur de ce qu'ils cachent. L'amour divin ressemble à celui de l'homme : dans le choix de ses dons, il est aussi simple que subtil.

Nimègue.

F. VAN DER MEER.