

# Tadeusz Sikorski

---

## Le role des sacraments dans la présentation et l'accomplissement des obligations morales : pour une dimension eschatologique et mystérique de la morale Sacramentelle

---

Collectanea Theologica 47/Fasciculus specialis, 57-68

---

1977

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

TADEUSZ SIKORSKI, WARSZAWA—ŁÓDŹ

## LE ROLE DES SACREMENTS DANS LA PRÉSENTATION ET L'ACCOMPLISSEMENT DES OBLIGATIONS MORALES

### Pour une dimension eschatologique et mystérique de la morale sacramentelle

La question posée dans notre sujet est une vaste formulation du problème dont la teneur sous une forme brève et donc plus claire serait: sacrement et action<sup>1</sup>. Mais un énoncé clair du problème ne facilite pas nécessairement la solution; par contre il permet une définition plus nette de ses dimensions et du degré de la difficulté de l'entreprise et de sa signification. Dans le cas cité, la difficulté consiste à surmonter une certaine dichotomie des deux termes du raisonnement. Il semble en effet que la théologie morale des sacrements de notre territoire n'a pas, malgré les efforts sporadiques de théologiens isolés, réussi à sortir d'une manière décidée des frontières du moralisme sacramentel, c.à.d. qu'elle n'a pas dépassé la déduction de propositions uniquement éthiques dans la théologie dogmatique des sacrements<sup>2</sup>.

Nous nous proposons de démontrer qu'entre le sacrement et l'action il y a un lien intime, à tel point que les deux concepts sont les signes verbaux de la même réalité, du sacrement, qui trouve sa plénitude au moment où il s'incarne dans l'existence humaine. On admet en outre que la réalisation du projet sera conditionnée par l'insertion de l'histoire du salut, notamment de l'idée de l'avenir. Le fait de tenir compte de ce dernier aura pour dernier résultat que le problème exprimé dans les idées de *sacramentum et actus humanus* appellera la réponse: *consecratio et missio*<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Texte de la conférence prononcée au cours du symposium des théologiens moralistes polonais à Varsovie en juin 1975.

<sup>2</sup> Au nombre des rares exceptions sous ce rapport il faut citer l'article de Z. Perz, *Zobowiązujące wezwanie* (L'appel qui oblige), dans: *Sakramenty Kościoła posoborowego* (Les sacrements de l'Eglise postconciliaire), Kraków 1970, p. 270—296. D'ailleurs jusqu'à présent les moralistes polonais, contrairement aux théologiens dogmatiques, pastoraux et catéchétiques, montrent dans leurs publications un faible intérêt pour la théologie des sacrements.

<sup>3</sup> On ne parle pas des problèmes connus par les publications très proches du sujet, pour ne considérer qu'un seul des aspects traités actuellement, celui qui figure en sous-titre.

### Vers les sacrements du temps du salut

Il importe de prendre st Thomas d'Aquin comme point de départ du sujet traité. La théologie des sacrements chez st Thomas se caractérise en effet par une triple référence temporelle: au passé, au présent, à l'avenir. Dans sa *Somme Théologique*, à la question: *Utrum sacramentum sit signum unius tantum rei*, st Thomas donne une réponse remarquable: *Sacramentum est signum rememorativum eius quod praecessit, scilicet passionis Christi; et demonstrativum eius quod in nobis efficitur per Christi passionem, scilicet gratiae; et prognosticum, id est praenuntiativum, futurae gloriae*<sup>4</sup>. La dimension du passé — *signum rememorativum* — souligne le lien des sacrements avec la rédemption; le présent — *signum demonstrativum* — leur place dans la vie actuelle des chrétiens; quant à la dimension de l'avenir — *signum praenuntiativum* — elle dirige la pensée vers l'accomplissement dernier du don sacramentel. De l'importance que st Thomas attribuait à cette conception témoigne le fait qu'en composant le texte de la messe du st Sacrement, il en a disposé les parties essentielles précisément d'après le schéma cité. La première oraison rappelle l'institution du mystère de l'autel, la prière de l'offertoire parle du sens actuel de l'Eucharistie, et la postcommunion de son but final. La même structure se remarque dans l'anlienne *O sacrum convivium*, également de st Thomas. Il y a les mêmes parties: souvenir de la passion, don de la grâce et gage de la vie future<sup>5</sup>.

Le théologien contemporain, sensibilisé à l'historicité de l'existence humaine en général et chrétienne en particulier, remarque sans difficulté la perspicacité de la pensée de st Thomas; mais pour la même raison il ressent une grande insatisfaction. Nous citons ici M-D. Chenu à titre de référence auxiliaire: „En ce moment où, dépassant les conjonctures polémiques, nous prenons meilleure conscience de l'organisme sacramentel, il importe suprême-ment d'élaborer dans la structure même de l'Eglise, cette liaison du sacrement et de l'économie (du salut)”<sup>6</sup>.

Ce postulat est incontestablement remarquable par son contenu, toujours actuel, mais avant tout par le fait que, s'il a été rendu accessible à un plus grand nombre de lecteurs polonais en 1971, il

<sup>4</sup> S. th. III, q. 60, a. 2.

<sup>5</sup> Une analyse pénétrante de la structure de la messe de st Thomas est fournie par B. Capelle, *Exigences de la paix chrétienne d'après la liturgie eucharistique*, dans: *Travaux liturgiques*, Louvain 1955, p. 188—196. Cf. aussi A.—M. Roguet, *Les sacrements en général*, dans: *Initiation théologique*, t. IV, Paris 1954, p. 434.

<sup>6</sup> *Wybór pism. Sakramenty w chrześcijańskiej ekonomii zbawienia* (Choix d'ouvrages. Les Sacrements dans l'économie chrétienne du salut), Warszawa 1971, p. 124. Cf. aussi C. Vagaggini, *Initiation théologique à la liturgie*, Bruges 1953, p. 73.

est titré d'un texte qui a vu le jour bien plus tôt, en 1942<sup>7</sup>. Cette pensée importante, énoncée par bien d'autres et réalisée progressivement, n'a reçu sa consécration officielle que dans les années 60, au moment du Concile. De ce point de vue on considère comme un tournant la date du 17 octobre 1963, quand Paul VI a rencontré les représentants des Eglises chrétiennes non catholiques. Eut lieu alors un échange d'idées, considéré comme un événement historique, au sujet de la théologie concrète et historique. L'idée, préparée par les professeurs Schlink et Culmann, fut présentée pour la première fois dans l'allocution du professeur luthérien Skjds-gaard; on en trouve un écho favorable dans la réponse du pape: „ces développements, que vous appelez de vos vœux, d'une théologie concrète et historique centrée sur l'histoire du salut, Nous y souscrivons volontiers pour Notre part et la suggestion Nous paraît tout à fait digne d'être étudiée et approfondie. L'Eglise catholique possède des institutions que rien n'empêcherait de se spécialiser davantage dans ce genre de recherches"<sup>8</sup>.

Cette insatisfaction que l'on ressent en acceptant la théologie des sacrements de st Thomas a précisément sa source dans une mise en valeur partielle de la catégorie du temps. Sa perspective, plus ontique qu'historique, ne donnait en dernière analyse que des chances minimes à un exposé de la réalisation en situation de la rédemption dans le déroulement du temps eschatologique. L'attitude postérieure — à partir du XVII<sup>e</sup> s. — polémique et unilatérale de la théologie a gommé l'élément, alors sous-estimé, du temps qui malgré tout se trouvait présent chez st Thomas. Les avantages de cette théologie ont été payés par des pertes. Ce processus est habituel. La récupération, surtout avec excédent, des idées perdues autrefois provoque dans la conscience un affaiblissement de valeurs par ailleurs incontestables. La timidité de la réflexion signifierait tout de même que l'on accepte les pertes. Il reste donc de pousser plus avant. D'autant plus que l'idée du temps devrait détenir dans la théologie des sacrements une fonction centrale, d'ailleurs comme dans les autres domaines de la réflexion théologique. Chenu la définit avec bonheur dans l'article cité: „Le sacrement est une action symbolique, qui est à la fois le mode approprié de la représentation du mystère (et des mystères), et la présence dans le temps de ce mystère"<sup>9</sup>.

Un trait caractéristique de la théologie ontologique, c'était la façon qui servait à représenter Dieu; le Christ, et en conséquence, la rédemption et le sacrement. En tant que telle, elle est un équiva-

<sup>7</sup> Dans „La Maison-Dieu”.

<sup>8</sup> Cf. H.—M. F é r e t, *La théologie concrète et historique*, dans: *Le service théologique dans l'Eglise*, Paris 1974, p. 194. Une étude de grande valeur sur le sujet. Citation d'après la trad. ital. du fragment inséré par F é r e t, *ibid.*, p. 194.

<sup>9</sup> P. 124.

lent fidèle de la conception noétique de la rédemption, héritière de l'idée gréco-latine de la vérité. Dans la Grèce antique en effet, le concept de la vérité exprimait le résultat du dévoilement de la vérité cachée, amenée de l'ombre à la lumière et soumise à l'examen de l'homme. Dans la langue philosophique de Platon et d'Aristote l'approche de la vérité signifiait la découverte de la nature et de l'origine des êtres, et aussi la reconnaissance du principe de leur existence<sup>10</sup>.

La théologie chrétienne est redevable aux contacts avec la pensée antique de sa profondeur philosophique objective dont témoignent non seulement les synthèses des grands Scolastiques, mais aussi les formulations dogmatiques des premiers conciles. Néanmoins il est impossible de ne pas remarquer, en partant de l'état actuel des sciences théologiques, les différences essentielles entre la conception biblique de la vérité et les conceptions des philosophes de la Grèce et de la Rome antiques. La vision cyclique du temps et du monde a donné naissance à la réflexion sur la substance des êtres et donc à une philosophie de la stabilité et de l'immobilité. Alors que le trait caractéristique des sujets bibliques, ce sont les événements situés dans l'histoire, dans la dimension du déroulement du temps qui se développe pendant qu'est souligné le caractère passager des choses et de l'homme. La pensée des auteurs sacrés est tournée non pas tant vers la nature des êtres que vers leur prédestination, davantage vers les existences personnelles que vers les substances métaphysiques. Leur idée de l'être est concrète, et la vérité n'est pas une idée, mais une règle de vie. Dans le christianisme la vérité ne se réduit pas en conséquence à un message intemporel orienté vers son acceptation intellectuelle, mais elle est une promesse et un don de vie et une réponse à un appel, c.à.d. une entrée dans la vie et un cheminement jusqu'à son accomplissement.

C'est cet aspect de la vie chrétienne qu'a dégagé Y. Congar quand, au lendemain du Concile, il écrivait sur la situation et les tâches présentes de la théologie<sup>11</sup>. Bien que l'auteur se soit alors exprimé avec une certaine réserve, il attendait avec espoir l'unanimité des biblistes sur la question que la révélation s'est opérée dans le cadre de l'histoire, et que ses caractéristiques expriment la conception de l'économie et de la fonctionnalité. Il a utilisé la première pour exprimer l'ordre que Dieu avait décidé de réaliser son projet de rédemption, et la deuxième, celle de la fonctionnalité, pour souligner tous les comportements de fait des interventions ou entreprises divines pour réaliser ce plan, comme le principal

<sup>10</sup> D'où l'étymologie du mot grec de la vérité, *alétéia* de *leto* — être caché, avec le privatif *a*.

<sup>11</sup> Cf. *Situation et tâches présentes de la théologie*, Paris 1967, p. 86—90.

critère de leur sens. Avant tout il souligne le sens fondamental du salut historique, où il accentue la place de l'avenir négligé dans les recherches théologiques, mais comprises comme rédemption-historique. On sait que cette dimension de l'Alliance a conquis ces dernières années une place importante en théologie, surtout dans les oeuvres de J. M o l t m a n n. Celui-ci, selon nous, projette sur la théologie des sacrements une nouvelle lumière. Il nous engage à poser la proposition suivante qui, dans la suite, obtiendra la justification qui lui revient. Il convient de reconnaître actuellement le principe historico-rédempteur de la théologie des sacrements comme l'exigence fondamentale tant de la méthode que du contenu. Par contre il faudrait s'occuper de plus près de la catégorie de l'avenir souligné plus haut comme un élément essentiel de l'Alliance qui continue d'être histoire, car il n'est pas encore apparent dans les traités de *sacramentis* malgré les essais qui sont faits pour en tenir compte<sup>12</sup>.

### Sacrements et avenir

Dans une formule heureuse et belle E. Schillebeeckx exprime cet aspect des sacrements que nous abordons dans cette partie. „Les sacrements sont notre pèlerinage à Emmaüs, à Eschaton. Nous marchons au côté de Dieu bien que nous ne le voyions pas, nous savons qu'il est près de nous. En effet, quand il s'adressait à nous sacramentellement notre coeur brûlait, écoutait avec ferveur et de là nous sommes passés à la vie chrétienne selon les paroles de l'Évangéliste: Notre coeur n'était-il pas tout brûlant quand sur la route il parlait avec nous?“. C'est sur cet accent que Schillebeeckx termine ses recherches dans un ouvrage bien connu<sup>13</sup>. La contribution du célèbre théologien à la théologie des sacrements apparaît seulement dans la confrontation critique de la phrase citée avec le contenu que l'auteur a placé au point de départ des recherches quand il relate les caractéristiques de la théologie traditionnelle des sacrements se trouvant dans les manuels. Il considère que la faiblesse principale réside dans le contenu excessivement objectivé et dans l'interprétation exagérée de la structure des sacrements reposant sur la causalité<sup>14</sup>. A la suite de quoi les

<sup>12</sup> Cf. Z. P e r z, *art. cité*, p. 292, où l'auteur apprécie la valeur pour la théologie morale des sacrements la problématique pascalo-eschatologique, mais en définitive ne lui consacre qu'une courte notice. Par contre, dans le même tome se trouve une longue étude de B. M o k r z y c k i, *Między pierwszym a drugim przyjściem Pana* (Entre la première et la seconde venue du Seigneur), p. 330—426, ce qui manifeste que les rédacteurs du livre n'ont pas omis dans leur projet les perspectives de l'histoire du salut des sacrements, bien que, d'autre part, M o k r z y c k i, reste dans le cadre du schéma ternaire de s t T h o m a s.

<sup>13</sup> *Chrystus, sakrament spotkania z Bogiem* (Le Christ, sacrement de la rencontre avec Dieu), Kraków 1966, p. 265.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 19—20.

théologiens de ce temps se trouvaient dans l'incapacité de souligner l'union personnelle de l'homme avec Dieu dans le signe sacré, le sujet a été presque réduit à l'état de récepteur passif de la grâce, et la définition du sacrement était réduite à cette constatation incomplète: *signum efficax gratiae*. Il semble cependant qu'à son tour Schillebeeckx, qui écrivait son livre avant 1960, tout en acceptant la perspective constructive du personnalisme, n'avait pas la possibilité de traiter d'une manière plus pénétrante les sacrements de l'Eglise comme devenant la rencontre qu'il soulignait. Le personnalisme de sa conception a nécessairement eu une répercussion négative sur le caractère historique des sacrements, présent dans le livre, mais à un faible degré. Mais depuis ces années-là l'état de la théologie s'est sensiblement transformé aux points de vue de la forme et du fond.

Avant tout le personnalisme a perdu la primauté exercée pendant de longues années sur la pensée philosophique au bénéfice de nouvelles orientations qui, avec des résultats différents, sont également le soutien de la pensée théologique. Il convient d'énumérer l'intérêt que suscite la problématique sociale. La théologie qui, au temps du concile, s'était proposé un ambitieux plan de développement solidaire et critique en liaison avec la problématique mondiale, a réalisé sur cette base des essais de réinterprétation de la Révélation; ces essais ont connu une grande répercussion dans la chrétienté, pour ne citer que les théologies politiques ou la théologie de la libération. Dans la théologie des sacrements, en conséquence, on a attiré l'attention sur la dimension ecclésiale et „politique” des signes efficaces de la grâce. Il semble cependant que c'est la théologie de l'espérance qui a réalisé les espoirs mis dans ces recherches; elle a poussé sur le terroir du problème social, mais en accentuant les droits au développement historique des communautés humaines et le temps eschatologique. Il sera donc utile de puiser quelques idées de valeur dans l'oeuvre de Moltmann et d'en éclairer la théologie des sacrements<sup>15</sup>.

La sensibilité théologique de Moltmann est ouverte à la plénitude du Royaume de Dieu, et donc à la référence dernière de l'existence chrétienne. Un sens historique sensibilisé, une interprétation aisée des événements bibliques le mènent à centrer son attention sur la vie chrétienne en tant que cheminement vers le Royaume. D'où l'affirmation riche en résultats bien que simple dans sa formulation que le sens du christianisme, la source de sa vie et la raison actuelle de son existence se trouvent derrière lui. „Pour comprendre le mystère de son existence et sa manière d'être il faut poser la question de sa mission. Pour découvrir sa nature il

<sup>15</sup> Ces remarques sont puisées dans *Theologie der Hoffnung*, München<sup>8</sup> 1969.

faut interroger l'avenir sur lequel il repose par son espérance et ses aspirations"<sup>16</sup>.

L'expérience de l'incertitude et même de désorientation dans la vie sociale actuelle crée la nécessité d'expliquer la raison d'être de l'existence de la communauté eschatologique ici, c.à.d. dans le monde et de la référence essentielle de ses aspirations. Et ce d'autant plus que des données bibliques il ressort que la réunion des fidèles répondant à la communauté trouve son accomplissement nécessaire dans l'acte d'envoi ou de mission. Le Christ ressuscité rassemble son peuple et le dirige vers l'avenir eschatologique, et c'est pourquoi ce même Christ est toujours celui que l'Eglise devrait attendre activement. Cependant l'annonce du message messianique n'est pas le vecteur d'une valeur magique, car elle est enracinée dans l'événement salutaire qui le précède. Mais en même temps et nécessairement elle est ouverte à l'avenir qui se rend présent en elle tout en restant avenir. Elle n'offre pas *hic et nunc* des formes définitives de la révélation, mais elle est un appel à entrer sur la voie qui mène au but. Elle actualise la vérité, mais de telle manière que l'on peut la posséder en l'attendant avec confiance et en y aspirant de toute la force de l'être de l'Eglise. Sans doute le Verbe de Dieu est déjà un don eschatologique, car l'avenir est en fait déjà présent en lui, mais en manière de promesse et d'espérance. C'est pourquoi l'objet de l'eschatologie chrétienne, ce n'est pas l'avenir en général, avec des forces non définies qui inspirent l'action, mais c'est le Christ et son avenir. Le fait qu'on tire de lui toutes les décisions concernant l'avenir en référence de la personne et de l'histoire de Jésus est un critère essentiel qui fait que les attitudes eschatologiques diffèrent des attitudes purement utopiques.

L'historicité de Jésus pousse — et il faut le souligner — sur la base de l'historicité du Dieu de l'Ancienne Alliance. *M o l t m a n n* oppose très nettement la personne de Yahvé à l'idéal de Dieu conçu par *P a r m é n i d e*, sans présence dans le temps, sans passé et sans avenir, dont l'être peut être exprimé uniquement par des concepts de l'existence intemporelle: Il est aussi, actuellement, c.à.d. un éternel être et un éternel actuellement. Par contre, le Dieu de la Sortie d'Egypte et le Dieu de la Résurrection ne se manifeste pas comme une existence à part, mais comme le Dieu de la promesse et de la présence parmi le peuple et devant le peuple marchant en direction de la terre de Canaan. Yahvé est le nom qui contient l'avenir comme la caractéristique ontologique de Dieu. L'actuellement du Nouveau Testament a en principe une valeur différente de l'actuellement caractéristique essentielle du Dieu de *P a r m é n i d e*. Il indique la nouveauté du temps dans lequel tout

<sup>16</sup> Cf. aussi renvoi 12.



est devenu et devient nouveau. La parousie au sens des Grecs, était le signe d'une existence sans changement; dans le Nouveau Testament elle signifie l'*adventus Christi* (la venue du Seigneur), non pas la présence éternelle, qui est l'ennemie du temps et crée sa propre mystique ontologique, mais l'avenir qui amorce le commencement et garantit l'évolution de la vie dans le temps.

La communauté chrétienne ouverte à l'avenir du Seigneur puise en Lui sa caractéristique de peuple pèlerinant avec et à la suite du Christ. Il faut donc que sa vie et son activité, ses passions et sa présence dans le monde soient déterminés par l'horizon qui constitue l'objet de son espérance. Tout en étant la communauté de Dieu, elle est même temps la communauté pour le monde. Elle est un organisme dynamique, dont la croissance se réalise par l'accomplissement de sa mission. Une attente active, qui est la fonction de sa mission ne se réduit pas à l'accomplissement des obligations uniquement sociales dans le sens horizontal du terme. L'horizon de l'attente propre à la communauté messianique, c'est l'horizon du Royaume de Dieu déjà présent et toujours attendu. Le devoir du chrétien ce n'est pas de servir l'humanité avec le dessein de sacraliser les formes du monde rencontrées, mais de les transformer au nom de la promesse offerte par Dieu et accueillie par la communauté missionnaire. En somme l'Eglise pour le monde ne signifie rien de plus que l'Eglise pour le Royaume de Dieu, dans lequel le monde atteint toutes les dimensions horizontales et verticales.

On pense que les caractéristiques chrétiennes des problèmes présentés ont pour résultat qu'elles devraient devenir le canevas et le discriminant de tous les traités de théologie. Si nous nous y sommes arrêtés plus longuement, c'est que nous sommes convaincus de la nécessité de les intégrer à la théologie morale des sacrements jusqu'ici bien pauvre et à la recherche de ses propres contenus théologiques. Dans le cas contraire, le rôle des sacrements dans la présentation et l'accomplissement des obligations morales serait minime et théologiquement non motivé. D'autant plus que, lorsque nous aurons rendu aux canonistes les espaces que nous nous sommes réservés pendant des années, les chapitres *de sacramentis* de la théologie morale présenteront des vides notables.

Et cependant il est une place qui devrait devenir, au premier plan, un objet de recherche pour les moralistes et les spécialistes des sacrements, à savoir la dimension de la vie chrétienne indiquée par la tension entre le „djà" et le „pas encore", entre le „djà" de la Nouvelle Alliance et le „pas encore", c.à.d. le manque de plénitude du Royaume de Dieu. A ce point de vue les traités de morale sur les sacrements manifestent une singulière faiblesse. En principe ils sont construits presque uniquement sur le fait de la rédemption déjà accomplie et comme son application directe. Même les essais intéressants et dignes d'une attention spéciale entrepris

pour jeter un regard nouveau n'aboutissent pas aux résultats escomptés. Sans doute ils mènent à des résultats incontestablement importants qu'on ne peut rejeter, car ils montrent les obligations morales qui découlent du sacrement de la rencontre avec Dieu, de l'accent trinitaire de cette rencontre, de son caractère de dialogue et de dimension ecclésiale, et pour cette raison déjà ils méritent l'approbation. Vu le point de départ choisi par leurs auteurs il n'était pas possible de voir plus loin. Mais les auteurs ont-ils porté leur vue jusqu'au terme? Il semble bien que non. La justice exige cependant de concéder que leur appel engageant en réponse à la richesse du don fait par Dieu à l'homme est un schéma très sympathique, attirant et légitime, mais incomplet, parce qu'ils n'ont tenu compte tout au plus que d'une manière occasionnelle du temps eschatologique. Leur rencontre avec Dieu est un dialogue de personnes restant sur place. Alors qu'en fait le sacrement en tant que don est l'introduction dans la voie dont le sens indique non seulement l'aspect désigné par les mots *signum rememorativum* et *demonstrativum*, mais aussi *prognosticum*, avec l'accomplissement de ce dernier par les nouvelles données de l'eschatologie pour éclairer l'avenir en tant que force qui inspire l'activité créatrice orientée vers la Plénitude.

Le sacrement ne signifie pas un temps de repos, ni même une sorte de marche ralentie pour reprendre le souffle, mais une mission de création des formes définitives du Royaume en collaboration avec toute la communauté ecclésiale. Il est permis de prévoir que de cette manière on évitera dans les études théologiques le poids du passé résultant de l'accentuation des effets automatiques des sacrements, ce qui est devenu une des raisons signalée dans l'introduction, du moralisme sacramentel. Les obligations morales qui en découlaient étaient trop centrées sur les conditions nécessaires à la réception valide et digne des sacrements, sur la précision des dispositions extérieures et intérieures de celui qui les reçoit, dispositions autant que possible proportionnelles à l'importance du don reçu. Reconnaissons que ces obligations aussi appartiennent à la théologie morale, mais les conditions et les dispositions ne décident certes pas du sens de la vie sacramentelle, bien qu'elles soient en liaison étroite avec lui.

L'essentiel de la réponse à la question posée dans le sujet sur le rôle des sacrements dans la présentation et l'accomplissement des obligations morales est donné avec justesse dans la phrase de Chénou: „les sacrements sont donc des actions rituelles par lesquelles nous sommes unis au mystère dans l'histoire, et unis, dans le mystère, à l'histoire du Christ... L'ordre sacramentel est en continuité physique avec l'économie du mystère"<sup>17</sup>. En essayant de

<sup>17</sup> Art. cité, p. 123—124.

sortir des frontières de la théologie morale rationalisée dans son expression et minimaliste dans les obligations éthiques, ce qui reste un postulat toujours actuel, demandons-nous s'il ne faudrait pas fixer une plus grande attention à la liturgie; ce n'est pas sans raison qu'elle a été définie comme le sacrement de la vie chrétienne<sup>18</sup>.

Le sacrement est une réalité à mystère et elle donne à la vie de la communauté chrétienne un caractère de mystère. Il importe également de remarquer que le mystère dans le sens le plus général de ce mot devient à l'heure actuelle comme un signe de plus en plus sensible du temps<sup>19</sup>. L'histoire de la théologie morale des dernières décennies est remplie par les luttes intellectuelles autour de l'exposé des plus hautes valeurs du christianisme. Après la période où l'amour masqué par la rigide charpente de la justice s'est dégagé du crépuscule, a suivi l'étape de la rencontre à dialogue qui est la conséquence normale et l'aspiration à l'amour de nouveau accepté. A son tour, l'actuelle expression de la rencontre amoureuse est seulement en relation avec les formes du mystère et de la célébration<sup>20</sup>. Ne faudrait-il donc pas valoriser également cet aspect de la vie, reconnaissant que le rôle des sacrements dans la présentation et l'accomplissement des obligations morales consiste à donner aux relations interhumaines réciproques et aux relations avec Dieu les formes de la célébration? La liturgie des signes sacramentels suggère même la pensée que la moralité chrétienne est davantage une moralité de mystère qu'une moralité éthique.

Ensuite, les sacrements posent et exigent l'accomplissement d'obligations morales en tant que réalisation de l'histoire du salut. Ils introduisent la vie humaine dans cette histoire et l'orientent vers l'avenir. De cette manière ils lui donnent l'impulsion d'une action véritable et théologique. En effet le sacrement n'est pas seulement don, mais il est aussi mission; sans aucun doute il est consécration, c.à.d. intégration de l'existence humaine dans le mystère de la Pâque et de la Descente du St Esprit, mais en même temps il est mission, c.à.d. inauguration de la voie tracée par le temps eschatologique, qui est en même temps l'attitude fondamentale, la dimen-

<sup>18</sup> CL 2.

<sup>19</sup> On emploie ce concept dans le sens théologique, c.à.d. dans le sens de l'événement où la foi peut lire les desseins du Dieu-Sauveur à l'égard du monde d'aujourd'hui. Cf. M.-D. C h e n u, *Lud Boży w świecie* (Le peuple de Dieu dans le monde), Kraków 1968, p. 36—51, et A. Ż y n e l, *Znak czasu* (Les signes du temps), *Znak* 21(1969) p. 1578—1593, la meilleure élaboration du problème dans la littérature théologique polonaise.

<sup>20</sup> La logique exigerait que, en tant que poursuite du problème soit traité à part le lien entre les différents sacrements et la mission. Une information solide sur ce point est fournie par K. R a h n e r, *Sakramentale Grundlegung des Laienstandes in der Kirche*, dans: *Schriften zur Theologie*, t. VIII, Einsiedeln 1966, p. 330—350. Néanmoins le sujet demande déjà à être repensé à nouveau.

sion et la caractéristique spécifiquement chrétienne de la vie offerte par Dieu. C'est pourquoi l'examen dans le théologie du sacrement sous son triple aspect — *sacramentum, sacramentum et res, res* — semble incomplet. Il serait plus normal, à ce qu'il semble, de lui donner 4 aspects: *sacramentum, sacramentum et res, res, res et missio*.

Et ainsi on arrive au point qui devrait être le point d'issue de cet article, aux propos synthétiques qui devraient trouver un développement plus large. Mais les dispositions différentes du texte présenté ont été faites à dessein. L'automatisme du sacrement exprimé par la formule *ex opere operato* a rétréci l'action de l'objet — *opere operantis*. L'accent qui à juste titre a été mis sur la causalité du don sacramentel a tout de même limité le terrain de l'action éthique et de la créativité des moralistes. La fascination exercée par la gratuité du don a amené l'éthique et l'ascèse du bénéficiaire à un certain savoir-vivre religieux, au pédantisme rituel si souvent critiqué, ou au contraire, à un mysticisme étranger au temps. Un strict partage des rôles dans la situation du sacrement entre Dieu et l'homme ne laissait pas grand-chose à l'homme. Le sacrement agit *ex opere operato* et l'enrichissement de l'homme sans doute le rend à peine inférieur aux anges, néanmoins les réalités de l'économie du salut semblent annoncer dans ce domaine l'engagement à une activité bien plus responsable. L'élévation de l'homme au niveau de la vie divine fait sans doute de l'homme le partenaire dans l'oeuvre qui conduit à sa fin. Or le programme d'action qui découle de la consécration obtenue peut être mieux saisi à condition que la théologie morale considère les sacrements dans le contexte du temps eschatologique. Dans le cas contraire, la recherche de la réponse à la question sur le rôle des sacrements dans la présentation et la réalisation des obligations morales se révélera une entreprise portant un risque sérieux de déviation.

L'Eglise est déjà une réalité eschatologique, mais elle reste encore peuple de Dieu en route; malgré la perfection de son équipement elle est un édifice non terminé; malgré la libération elle n'est pas encore une communauté de membres totalement libres. Ce n'est pas l'Eglise, mais le Royaume de Dieu qui est le but dernier de l'économie du salut. Les sacrements de l'Eglise sont les célébrations de la communauté qui sait qu'elle est sauvée par la mort et la résurrection du Seigneur et qui confesse qu'elle est en même temps une communauté d'attente de la Parousie. Les obligations morales découlant des sacrements étaient définies, dans la théologie traditionnelle, à partir du don de la grâce qu'ils réalisent effectivement. A l'heure actuelle, elles sont définies à partir de l'avenir dont ils sont le présage. La faiblesse des conceptions antérieures consistait dans le fait qu'elles soulignaient le don de la grâce sans une indication proportionnellement forte de son orienta-

tion vers la seconde venue du Seigneur. Dans la morale sacramentelle on n'entendait pas le *marana tha*. La faiblesse des conceptions actuelles résiderait dans le fait qu'on souligne unilatéralement l'aspect *signum prognosticum* sans suffisamment tenir compte de l'efficacité actuelle du don qui a sa source dans le sacrifice du Christ. Néanmoins le sacrement se dépasse toujours lui-même. Il est le présage d'une plénitude de vie et la source d'une activité authentiquement chrétienne. Les précédents traités de morale *de sacramentis* étaient inspirés, peut-être inconsciemment, par l'idée de l'Eglise-construction dans laquelle Dieu s'est réservé un habitacle (2 Co 6, 16). Cependant l'Eglise est aussi un peuple de prêtres à qui incombe la mission qui lui a été confiée dans ce lieu saint.