
Thèse en cotutelle
Doctorat en théologie

Jean Mobiala Ngamana

Université Laval
Québec, Canada
Philosophiæ doctor (Ph. D.)

et

Institut Catholique de Paris
Paris, France
Doctorat en théologie (D. Th)

© Jean Mobiala, 2017
Résumé

Enjeu du débat sur la sacramentalité de l’Église

La richesse de la théologie de J.-M. Tillard appelle plusieurs lectures. On y accède soit à partir d’un concept clé, soit à partir d’une perspective théologique particulière qui en serait le noyau principal. Ainsi, la porte d’entrée est tantôt le concept de communion, l’eucharistie, l’écuménisme, etc. C’est dans ce contexte qu’est né notre questionnement : n’y aurait-il pas une autre entrée dans la théologie de J.-M. Tillard ? Cette question se concentre sur son ecclésiologie qui est le domaine propre de notre recherche doctorale. Comment comprendre l’ecclésiologie de J.-M. Tillard ? Ainsi, ce travail postule le passage de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie. Ces trois disciplines sont donc interreliées dans l’ecclésiologie tillardienne. Ce lien est abondamment abordé dans l’enseignement de Tillard plus que dans ses monographies. C’est ainsi que son enseignement reste un moyen primordial pour la compréhension de son ecclésiologie. Cette recherche se structure en six chapitres. Après la présentation de notre source principale (les cours) qui est méconnue par plusieurs théologiens, notre travail présente l’interrelation dynamique entre la christologie, la sotériologie et l’ecclésiologie, dans la théologie de Tillard. Émerge alors la question du caractère instrumental de l’Église en regard du salut acquis par le Christ et apprécié diversément par les Églises chrétiennes, en particulier par la théologie luthérienne. C’est la compréhension de la notion de sacrement pour parler de l’Église adopté par Vatican II et reçu dans la théologie postconciliaire qui fait débat. Nous avons examiné en particulier la controverse entre le catholique Tillard et le luthérien Birmelé.

Abstract

The trilogy Christ-Salvation-Church, key hermeneutic of the ecclesiology of J.-M. Tillard. The debate on the sacramentality of the Church

The richness of the theology of J.-M. Tillard called several readings. You can access either from a key concept from a particular theological perspective that would be the core. Thus, the entry door is sometimes the concept of communion, the Eucharist, ecumenism, etc. It is in this context that is born our questioning: Would there not be another entry in the theology of J.-M. Tillard? This issue focuses on his Ecclesiology which is the own field of our doctoral research. How to understand the Ecclesiology of J.-M. Tillard? Thus, this work postulates the passage of Christology in Ecclesiology by Soteriology. These three disciplines are therefore linked in the tillardienne ecclesiology. This link is extensively discussed in the teaching of Tillard more than in its monographs. It is as well that his teaching remains a vital means for the understanding of its ecclesiology. This research is structured in six chapters. After the presentation of our main source (school) which is unknown by many theologians, our present work the dynamic interrelationship between Christology, Soteriology and Ecclesiology in the theology of Tillard. So emerges the question of the instrumental nature of the church next to the salvation by Christ and appreciated variously by the Christian churches, particularly by Lutheran theology. It is the understanding of the notion of sacrament to talk about the church adopted by Vatican II and received in the post-Conciliar theology that has been debated. We examined in particular the controversy between the Tillard Catholic and Lutheran Birmelé.

Key words: Christology, communion, Ecclesiology, Eucharist, sacramental nature, Salvation, Soteriology, J.-M. Tillard.
Table des matières

Résumé ..................................................................................................................................................... iii
Abstract ....................................................................................................................................................... iv
Table des matières ..................................................................................................................................... iv
Remerciements .......................................................................................................................................... v
Liste des sigles et abréviations ................................................................................................................ xiii
Introduction ................................................................................................................................................. 1
1. La motivation et la question du départ ............................................................................................... 1
2. La question et la problématique actuelles ........................................................................................... 5
3. Intérêt et corpus .................................................................................................................................. 16
4. Méthode et Plan du travail .................................................................................................................. 18
   4.1. Méthodes ....................................................................................................................................... 18
   4.1.a. Méthode relative à la constitution de notre corpus ................................................................. 18
   4.1.b. Méthode relative à l’exploitation de notre corpus .................................................................... 19
   4.2. Plan de travail ............................................................................................................................... 21
Chapitre premier ....................................................................................................................................... 23
J.-M. Tillard, « frère pérégrinant » et son enseignement ....................................................................... 23
   1. La carrière professorale de J.-M. Tillard .......................................................................................... 23
      1.1. J.-M. Tillard, professeur et théologien ...................................................................................... 24
      1.1.1. J.-M. Tillard, le professeur .................................................................................................... 24
      1.1.2. J.-M. Tillard, le chercheur et le théologien ........................................................................... 30
   1.2. Le contexte général et la présentation globale des cours de J.-M. Tillard ............................... 34
      1.2.1. Le contexte général des cours de J.-M. Tillard .................................................................... 34
      1.2.2. Présentation globale des cours ............................................................................................ 35
   A. Certaines questions dogmatiques : de 1957 à 1968 .................................................................... 36
   B. De 1968 à 2000 : Les cours sur la christologie et la sotériologie ............................................... 38
   C. De 1968 à 2000 : Les leçons sur l’ecclésiologie ............................................................................ 39
   D. De 1968 à 2000 : Les leçons sur l’œcuménisme ......................................................................... 40
   F. De 1968 à 2000 : Leçons sur la vie religieuse .............................................................................. 41
   G. Document important ....................................................................................................................... 42
   2. Présentation générale de chaque cours dans son élaboration .................................................... 42
      2.1. De 1959 à 1968 : La période de l’enseignement des traités dogmatiques ou de certaines
          questions dogmatiques ................................................................................................................... 42
      2.1.1. « Leçons sur le mystère de la Très Sainte Trinité » ............................................................ 43
      2.1.2. « Leçons sur le mystère du Sauveur du monde et de son œuvre rédemptrice » ........... 47
2.1.3. « L’Église et les moyens de salut»....................................................................................... 49
2.1.4. « Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. III. Le mystère de l’Église présence ........ 52
actuelle de la Parole de Dieu salvifique et révélatrice » ................................................................ 52
2.1.5. « Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. Le mystère de la Communion de Vie avec le Père dans le Christ, ou mystère de la grâce divine » ......................................................... 53
2.1.6. « Le Mystère des sacrements de l’Église» ........................................................................... 56
2.1.7. « Leçons sur les sacrements de la foi dans le mystère de Jésus le Sauveur» ................ 57
2.1.8. « Le service de la Parole dans le mystère de l’Église de Dieu » ........................................... 61
2.1.9. « Essai de réflexion sur le mystère de la Sainte Liturgie de l’Église » ............................... 63
2.1.10. « Leçons sur le sacrement de l’ordre, sacrement de la hiérarchie dans l’Église, Corps du Christ » ........................................................................................................................................ 66
2.1.11. « Le visage évangélique du prêtre» ..................................................................................... 67
2.1.12. « Leçons sur le sacrement de l’Eucharistie, cœur de tout l’organisme sacramentel et du mystère de l’Église du Christ » ........................................................................................................ 69
2.1.13. « Leçons sur des questions choisies du traité de la créature purement spirituelle, appelée ange » ......................................................................................................................... 70
2.2. De 1968 à 2000 : L’enseignement thématique ....................................................................... 71
2.2.1. Les leçons sur la christologie et la sotériologie ..................................................................... 72
2.2.1.a. « La personne de Jésus dans la recherche des théologiens de la “Mort-de-Dieu” » ... 72
2.2.1.b. « Leçons sur la pensée théologique de D. Bonhoeffer » ................................................. 74
2.2.1.c. « Leçons théologiques sur le mystère du Christ Jésus. Deuxième partie : l’humanité de Jésus Christ » ........................................................................................................................................ 75
2.2.1.d. « Le Christ Sauveur de l’homme et les recherches de la théologie contemporaine» ... 76
2.2.1.e. « La communion de Jésus au destin des hommes » ......................................................... 77
2.2.1.f. « Jésus, le frère des hommes » ........................................................................................... 78
2.2.1.h. « Le chrétien et la mort / La mort sous le regard du croyant » ........................................ 79
2.2.1.i. « Souffrance et volonté de Dieu dans une perspective christologique » .................... 80
2.2.1.j. « Amour humain et Évangile » .......................................................................................... 81
2.2.1.k. « Leçons sur la signification de la chasteté dans la “suite du Christ” » ....................... 83
2.2.1.l. « Un seul pour le salut de tous » ....................................................................................... 84
2.2.1.m. « L’Histoire est-elle vraiment changée par le Christ ?» .................................................. 85
2.2.2. Les leçons sur l’ecclésiologie ............................................................................................... 86
2.2.2. a. « L’Église n’est vraie que dans le Christ» ........................................................................ 86
2.2.2. b. « En l’an 2000 qui évangélisera, qui rassemblera ?» ....................................................... 88
2.2.2. d. « Dominique et François ou l’Évangile retrouvé » ...................................................... 91
2.2.2.e. « Sur la croix Dieu refait la communion » ...................................................................... 94
2.2.2.f. « L’Esprit Saint dans la sainte Église » ............................................................................. 94
2.2.2.g. « Un Dieu qui est grâce. Approches du mystère de la sainteté de l’Église. » ................ 95
2.2.2.h. « Jésus ou le Père » ......................................................................................................... 96
2.2.2.i. « L’Église née du cœur du Christ» ................................................................................... 97
2.2.2.j. « Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui » ................................................ 98
2.2.2.k. « Comment devrait se vivre la communion dans l’Église locale ? » ............................. 98
2.2.2.l. « Faut-il encore annoncer Jésus Christ ? L’Ecclesia ab Abel justo » ............................ 100
2.2.2.m. « L’Église pourquoi ? La koinônia »............................................................................. 100
2.2. La christologie antiochienne dans ses traits fondamentaux ............................................. 154
2.3. L’enjeu du choix d’une école christologique ......................................................................... 155
2.4. La position de J.-M. Tillard face aux écoles christologiques et au christocentrisme ............. 156
2.4.1. Pour la christologie antiochienne ....................................................................................... 159
2.4.2. « Christocentrisme » ou « christomonisme » : la distinction capitale de J.-M. Tillard .......... 161
2.4.2.a. Émergence, manifestations et impasses du christomonisme ........................................... 164
2.4.2.b. Le dépassement de la christo-logie à la théo-logie dans une optique ecclésiologique ........ 168
2.4.3. Pour la christologie de l’Ebed Yahvé .................................................................................. 168
3. Pour une christologie de l’Ebed Yahvé, passage de la lecture épique à la lecture tragique de l’œuvre de Jésus .............................................................................................................. 169
3.1. La lecture épique et la lecture tragique du rôle sotériologique de Jésus .................................. 169
3.2. Jésus Serviteur de Yahvé : pour une lecture tragique de la christologie-sotériologie .............. 174
3.3. La réflexion tillardienne sur l’ecclésiologie de l’Ebed Yahvé ................................................ 176
3.4. L’Incarnation selon J.-M. Tillard ............................................................................................ 177
3.5. L’humanité de Jésus, coniuncta est instrumentum divinitatis ................................................ 181
4. Le fait liturgique, lieu du dépassement du christomonisme selon Tillard ................................. 184
4.1. La finalité du fait liturgique selon J.-M. Tillard, la gloire du Père .......................................... 184
4.2. La doxa tou Theou et la leitourgia ......................................................................................... 186
4.2.1. La gloire manifestée, descendante, du Père et la liturgie ..................................................... 187
4.2.2. La gloire rendue au Père, ascendante, et la liturgie ............................................................. 188
4.3. La lex orandi et l’analogue des « rythmes » selon J.-M. Tillard ............................................. 189
4.3.1. Le « grand rythme » dans les sacrements et la prière de l’Église ......................................... 190
4.3.2. Les fondements scripturaires de cette théologie du grand rythme selon J.-M. Tillard ........ 195
4.4. La relation entre le Père et l’Esprit, et la relation entre le Christ et l’Esprit ............................ 201
L’ecclésiologie de l’Esprit .............................................................................................................. 201
4.4.1. La relation entre le Père et le Saint-Esprit selon Tillard ......................................................... 201
4.4.2. L’Esprit de Dieu dans l’Événement du Christ Jésus ............................................................. 203
4.4.2.a. La relation Fils-Esprit ........................................................................................................ 204
4.4.2.b. La relation Esprit-Fils ....................................................................................................... 205
5. De la christologie-sotériologie à l’ecclésiologie ........................................................................ 208
5.1. Le sens de « un pour tous » dans les perspectives de la foi biblique ..................................... 208
5.2. La compréhension par Tradition vivante de cette vision de Foi de « un pour tous » selon J.-M. Tillard ................................................................................................................... 216
5.3. Ce que l’Unique donne à la multitude, la participation à sa plénitude, la grâce capitale ........ 218
5.4. L’anakephaloisis, la grâce de Jésus comme Tête de l’Église .................................................. 219
5.4.1. La signification du mot Kephalē ............................................................................................ 221
5.4.2. Le Christ est la Tête de l’Église ............................................................................................. 222
Conclusion ....................................................................................................................................... 227

Chapitre troisième .......................................................................................................................... 234

Le Salut est une pâque, « la conception tillardienne » ................................................................. 234
1. La méthode tillardienne et quelques visions « traditionnelles » du Salut ............................... 234
1.1. La méthodologie de J.-M. Tillard et sa position sur les lectures sotériologiques « traditionnelles » ....................................................................................................................................... 235
### Chapitre quatrième

<table>
<thead>
<tr>
<th>Section</th>
<th>Page</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1.1.a. La méthodologie tillardienne : le dépaysement</td>
<td>235</td>
</tr>
<tr>
<td>1.1.b. J.-M. Tillard et la sotériologie de saint Irénée et de saint Anselme de Cantorbéry</td>
<td>239</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2. La sotériologie dynamique, le salut comme un passage</td>
<td>242</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2.a. Les préparations vétérotentamentaires du Mystère de Jésus</td>
<td>245</td>
</tr>
<tr>
<td>1.2.b. Le Christ Jésus et les espérances sotériologiques de l'Ancien Testament</td>
<td>252</td>
</tr>
<tr>
<td>2. La rédemption, dimension négative du salut</td>
<td>258</td>
</tr>
<tr>
<td>2.1. La rédemption dans le donné scripturaire selon J.-M. Tillard</td>
<td>259</td>
</tr>
<tr>
<td>2.1.a. La rédemption dans l'Ancien Testament</td>
<td>259</td>
</tr>
<tr>
<td>2.1.b. La rédemption dans le Nouveau Testament</td>
<td>265</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2. La rédemption dans la Tradition vivante jusqu'au concile de Trente selon J.-M. Tillard</td>
<td>272</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.a. Dans la tradition liturgique de l'Église</td>
<td>272</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.b. La rédemption chez quelques Pères de l'Église selon J.-M. Tillard</td>
<td>273</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.b.1. Ignace d'Antioche et l'épitre à Diognète</td>
<td>273</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.b.2. La théologie Irénéenne de la rédemption selon J.-M. Tillard</td>
<td>274</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.b.3. La théologie augustinienne de la rédemption selon J.-M. Tillard</td>
<td>276</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.c. La rédemption dans la théologie naissante</td>
<td>276</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.c.1. La théologie anselmiennede la rédemption selon J.-M. Tillard</td>
<td>277</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.c.2. La Rédemption par la Passion du Christ dans la théologie de St Thomas d'Aquin selon J.-M. Tillard</td>
<td>279</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.c.3. La théologie abelardienne de la rédemption selon J.-M. Tillard</td>
<td>280</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.d. La rédemption dans la Réforme protestante et au concile de Trente selon J.-M. Tillard</td>
<td>281</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.d.1. La vision luthérienne de la rédemption selon J.-M. Tillard</td>
<td>281</td>
</tr>
<tr>
<td>2.2.d.2. La rédemption au concile de Trente</td>
<td>282</td>
</tr>
<tr>
<td>3. La communion de Vie, dimension positive du salut selon J.-M. Tillard</td>
<td>283</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1. La bienveillance de Dieu dans le donné scripturaire</td>
<td>285</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.a. La bienveillance de Dieu dans l'Ancienne Alliance</td>
<td>285</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.a.1. Le vocabulaire exprimant la bienveillance salvifique dans l'Ancien Testament</td>
<td>285</td>
</tr>
<tr>
<td>a. La Hen divine</td>
<td>286</td>
</tr>
<tr>
<td>b. La Hesed</td>
<td>288</td>
</tr>
<tr>
<td>c. La Emet de Yahvé</td>
<td>292</td>
</tr>
<tr>
<td>d. La Rahamim deYahvé</td>
<td>294</td>
</tr>
<tr>
<td>e. La Sedeq de Yahvé</td>
<td>294</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.a.2. Essai de synthèse théologique de l'approche vétéro-testamentaire</td>
<td>296</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.a.3. La dialectique de cette grâce divine</td>
<td>298</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.b. La communion de Vie dans la Nouvelle Alliance</td>
<td>298</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.b.1. Les vocabulaires du Nouveau Testament exprimant la Communion de Vie</td>
<td>299</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.b.2. Jésus, plénitude de la Communion subjective de Dieu</td>
<td>300</td>
</tr>
<tr>
<td>3.1.b.3. Jésus ressuscité, plénitude de la bienveillance objective du Père</td>
<td>301</td>
</tr>
<tr>
<td>3.2. La bienveillance de Dieu dans la Tradition vivante</td>
<td>304</td>
</tr>
<tr>
<td>3.2.a. La Communion de Vie dans la théologie de St. Irénée</td>
<td>304</td>
</tr>
<tr>
<td>3.2.b. La Communion de Vie ou la Grâce de Jésus selon St. Thomas</td>
<td>307</td>
</tr>
<tr>
<td>Conclusion</td>
<td>310</td>
</tr>
</tbody>
</table>

Chapitre quatrième .................................................................................................................. 314
In factus esse, l'Église-communion, terme positif de l'Histoire du Salut et communauté de personnes selon J.-M. Tillard ................................................................. 314
1. L'Église-communion, don de Dieu.................................................................. 315
   1.1. De la koinônia à la communio. Étude lexico-théologique dans la théologie tillardienne. 315
   1.2. La koinônia dans le Nouveau Testament. Perspective ecclésiologico-sotériologique .......... 322
2. L'Église-communion, Ecclesia corpus mixtum et permixtum .......................... 341
   2.1. De la philosophie de communion à la théologie de communion selon J.-M. Tillard ........ 341
   2.1.a. Une communion de personnes et non d'individus ......................................................... 342
   2.1.b. Une communion née de la Pentecôte ............................................................................. 350
   2.2. Une communion sous forme de Peuple de Dieu ............................................................... 359
   2.2.a. Le Mystère du Peuple de Dieu et ses grands thèmes .................................................... 360
   2.2.b. L'Église est le Corps du Christ. Point central de cette théologie de l'Église-Communion ................................................................................................................. 365
3. Une communion vécue dans une Église locale rassemblée autour de .............. 375
   l'unique table et de l'évêque d'un lieu .................................................................................. 375
   3.1. Crises dans l'Église locale et de l'Église locale ..................................................... 376
   3.2. La Communion dans une Église locale ......................................................................... 377
   3.3. L'Église-communion est née œcuménique ................................................................. 385

Chapitre cinquième ........................................................................................................ 399
In fieri, l'Église ministre du Salut selon J.-M. Tillard ........................................... 399
1. L'Église véritable ministre de la vraie foi, chargée du ministère de la Parole ........ 403
   1.1. L'Église et la réception de la Parole de Dieu ................................................................. 404
   1.2. Les modalités concrètes de l'exercice de la fonction prophétique de l'Église ................. 414
2. L'Église, véritable porteuse des instruments de salut que sont les sacrements ......... 426
   2.1. Les sacrements nous rattachent aux mystères du Christ .............................................. 427
   2.2. Par le Christ, les sacrements sont le lieu du « salut appliqué » et celui où l'Église se construit elle-même ................................................................................................. 431
   2.3. Tous les sacrements de la Nouvelle Alliance sont les « sacrements de l'Église de Dieu » 435
3. L'Institution ministérielle dans la puissance du salut ............................................. 440
   3.1. « Nécessité » et rôle de l'institution ministérielle dans la Heilsgeschichte ..................... 443
   3.2. L'Église est apostolique et fondée sur l'Apôtre Pierre ................................................. 449
   3.3. L'Esprit Saint et l'autorité dans l'Église ....................................................................... 452
Conclusion ....................................................................................................................... 457

Chapitre sixième ............................................................................................................. 461
La sacramentalité de l'Église dans le dialogue luthéro-catholique. Débat entre A. Birmelé et J.-M. Tillard ............................................................................................................. 461
1. La « sacramentalité » de l'Église à Vatican II ......................................................... 465
2. La « sacramentalité » de l'Église au cours de la période postconciliaire catholique ...... 474
   a. Gilles Routhier .................................................................................................................. 474
   b. Hervé Le Grand .............................................................................................................. 478
   c. La Commission Théologique Internationale (CTI) et la réception de la « sacramentalité »
     de l'Église selon Vatican II ................................................................................................. 480
3. La « sacramentalité » de l'Église dans la théologie luthérienne et dans le dialogue luthério-
   catholique ......................................................................................................................... 482
3.1. La « sacramentalité » de l'Église selon A. Birmelé .............................................................. 482
3.2. La sacramentalité de l'Église dans le dialogue luthéro-catholique ........................................ 489
3.2.1. La « sacramentalité » de l'Église dans le rapport de Malte (1972) ...................................... 490
3.2.2. La « sacramentalité » de l'Église dans Église et justification (1993) .................................... 494
3.2.3. La sacramentalité de l'Église dans La justification par la foi ............................................. 503
3.2.4. La sacramentalité de l'Église dans La Déclaration commune concernant la doctrine de la justification ........................................................................................................... 505
4. L'apport de J.-M. Tillard au dialogue luthéro-catholique et sa brève « réponse » à A. Birmelé .... 509
Conclusion .......................................................................................................................................... 530

Conclusion générale ............................................................................................................................ 537
1. La reprise synthétique du parcours .............................................................................................. 537
2. Questions ouvertes et propositions ............................................................................................. 556

BIBLIOGRAPHIE .................................................................................................................................. 561
I. Le corpus des cours de Jean-Marie Tillard .................................................................................. 561
II. Les archives consultées ................................................................................................................ 564
III. Autres écrits de Jean-Marie Tillard .......................................................................................... 564
1. Ouvrages ...................................................................................................................................... 564
2. Articles ......................................................................................................................................... 565
IV. Écrits sur la théologie de Jean-Marie Tillard .......................................................................... 567
1. Travaux académiques (thèses doctorales) ...................................................................................... 567
2. Ouvrages et articles ..................................................................................................................... 568
V. Autres publications ....................................................................................................................... 569
1. Source scripturaire ........................................................................................................................ 569
2. Vatican II : documents et instruments de travail ....................................................................... 569
3. Vatican II : histoire, herméneutique, commentaires et réception ............................................. 570
4. Documents du Magistère .............................................................................................................. 571
5. Ouvrages et articles sur les questions théologiques ................................................................. 572
A. Christologie et sotériologie ......................................................................................................... 572
B. Ecclésiologie et œcuménisme ...................................................................................................... 575
C. Église sacrament du salut ............................................................................................................. 584
D. Dialogue bilatéral luthéro-catholique ....................................................................................... 587
1. Les textes des commissions du dialogue .................................................................................... 587
2. Commentaires et études sur les textes des commissions du dialogue ....................................... 588
E. Théologie du ministère ................................................................................................................. 589
À mes parents bien aimés,

Papa Emmanuel-Gilbert Mobiala et Maman Geneviève Diamoya pour l’amour véritable dont je suis la preuve plus que tangible, pour tant de sacrifices, de soucis et d’affections consentis pour moi,

À tous les Mobiala (Aimé, Léa, Johhny, Mariano, Patricia, Adeline, Jenny, Jacques, Trésor-Hushay) qui ne cessent de me porter dans leur cœur et dans leur prière,

À mes neveux, nièces et petite nièce,

À Son Éminence Laurent Cardinal Monsengwo, pour son souci d’un clergé uni, responsable et épanoui,

À Frieda Beinaerdts, Nathpetwa, la révérende sœur Josée Ngalula, Genitha Kanjinga, Ella

À tous les Abbés de l’ACKIN,

À tous les paroissiens de saint-Hilaire de la Varenne et de saint Boniface,

Je dédie cette dissertation.
Remerciements

Au terme de notre recherche doctorale marquant la fin de notre formation théologique à l’Institut catholique de Paris et à l’Université Laval, nous nous sentons dans l’obligation de congratuler tous ceux qui, d’une manière ou d’une autre, ont apporté leur pierre à l’édification de cette œuvre. En premier lieu, nous rendons grâce et louange au Dieu Un et Trine qui inspire et souhaite que tous ses enfants obtiennent le salut par Jésus dans le Saint-Esprit. Nous disons également un vibrant merci à notre Dame du ciel, la Très Sainte vierge Marie, notre Dame de l’Espérance, pour ses innombrables intercessions auprès de son fils à notre faveur.


Nous ne pouvons ne pas exprimer, en troisième lieu, notre sincère reconnaissance à l’ensemble du corps professoral et administratif de l’Institut Catholique de Paris et de la Faculté de théologie et de sciences religieuses de l’Université Laval pour la qualité et la pertinence de la formation dont nous avons été bénéficiaire. Qu’il nous soit permis de nommer d’une manière singulière le Professeur Gilles Routhier pour sa rigueur et son souci de nous accompagner et de nous apprendre à devenir ecclésiologue. Nous pensons également au Professeur François Moog qui ne cesse jusqu’au dernier moment de nous encourager et de nous stimuler dans la simplicité et l’attention fraternelle. Chers Professeurs, en dépit de vos multiples responsabilités et charge décanale, vous n’avez ménagé aucune énergie pour diriger la rédaction de ce travail. Merci infiniment. Que le Professeur Laurent Villemin se sente remercié car c’est lui qui a dirigé nos premiers pas dans cet univers doctoral par le séminaire et l’atelier du dépôt du sujet. Comment ne pas citer le Professeur Dr Vincent Holzer qui nous a reçu et est resté à notre écoute et nous oriente avec perspicacité. Notre reconnaissance s’adresse spécialement aux Professeurs François Nault et Bernard Keating pour leur encadrement au cours de notre forum doctoral. Merci au frère Thierry-Marie Courau, doyen du theologicum et aux Recteurs de l’ICP et de l’Ulaval. Nous associons Madame Laetitia Santiago, secrétaire du CED, d’avoir été pour nous comme une mère qui prend soin de ses enfants. Elle nous a rendu d’énormes services dans la simplicité. Nous pensons également à Madame Céline Duval qui a pris le relais de Madame Carole Côté et nous a guidé.

Que les représentants de Missio Aachen soient remerciés de tout cœur de nous avoir octroyé une bourse pour bien mener nos recherches.

Que les Abbés membres de l’ACKIN se sentent honorés pour leur esprit de collaboration et d’attention fraternelle. Nous nommons spécialement les Abbés : J. Matiti Waba, L. Santedi, B. Akunda, F. Luntadila, A. Mutombo, J. Muantuali, C. Mamvemba, R. Disuka, G. Shimba,
Nous pensons, en quatrième lieu, à tous nos camarades et frères de l’ICP, de l’Ulaval et de saint Hilaire de la Varenne ainsi qu’à tous les autres qui par leur présence nous ont apporté sourire, joie, réconfort, chaleur humaine et conseils. Nous citons : la Révérence Sœur Josée Ngalula, la Révérende Sœur Bernadette Dawoti, Sophie David, Jean-Pierre Bigel, Elisabeth Souville, Paulette Leblanc, les sœurs salésiennes de Marie, couple Nkodia, Carmen Vermeille, Pascale, les frères servites de Marie (Québec), la communauté des dominicains d’Ottawa, les amis de l’aumônerie catholique des congolais de Paris, papa Franck, mes amis de l’UCC, mes amis de Malula, frère Michel Gourgues, la famille Filion, Freddy, Lina, Jean-Paul Mususu, ya Corinne, groupe Marie Mère de l’Espérance, ya Guidiche, M. Mukelenge, N. Santos, Franck, Jean-Claude et Cathy, Mareline Nganga, Adeline Atombo, Nestorine Sangi, Sisi Sangi, Naomie, Bakery, Georgine, Franck, Robot, Lydia, Chancelvie, Laetitia, Falonne, Mpungusu, Mayele, Modiri, Tawab, Julia, Espérance, Georgette, Déborah Sakasaka, etc.


Pour clore, que toutes les personnes que nous n’avons pas citées nommément se sentent portées dans notre cœur, considérées et remerciées.

Monsieur l’Abbé Jean MOBIALA NGAMANA
Liste des sigles et abréviations

A. Les ouvrages de J.-M. Tillard

ACAMRRA : Appel du Christ – Appels du monde : les religieux relisent leur appel
CC : Il y a charisme et charisme
CÉCC : Chair de l’Église, chair du Christ. Aux sources de l’ecclésiologie de communion
CLNA : C’est lui qui nous a aimés
DDPM : Devant Dieu et pour le monde
EAL : En Alliance avec lui
ÉÉ : Église d’Églises. L’ecclésiologie de communion
EPÉ : Eucharistie, Pâque de l’Église
JCDP : Je crois en dépit de tout
NPMQ : Notre pastorale mise en question
RCÉ : Les religieux au cœur de l’Église
RCM : Les religieux au cœur du monde
RCUÉ : Religieux, un chemin d’Évangile
RÉA : Religieuses dans l’Église d’aujourd’hui
SES : Sacrements, événement de Salut
SMP : Le salut, mystère de pauvreté

B. Les documents conciliaires

AG : Décret sur l'activité missionnaire de l'Église Ad gentes
CD : Décret sur la charge pastorale des évêques Christus Dominus.
DV : Constitution dogmatique sur la Révélation divine Dei verbum
GS : Constitution pastorale sur l'Église dans le monde de ce temps Gaudium et spes
LG : Constitution dogmatique sur l'Église Lumen gentium
OT : Décret sur la formation des prêtres Optatam totius
PO : Décret sur le ministère et la vie des prêtres Presbyterorum ordinis
SC : Constitution sur la liturgie Sacrosanctum Concilium
UR : Décret sur l'œcuménisme Unitatis redintegratio

C. Les périodiques

DC : Documentation catholique
ETL : Ephemerides Theologicae Lovanienses
LTP : Laval Théologique et Philosophique
NRT : Nouvelles Revue théologique
POC : Proche Orient chrétien
RPL : Revue Philosophique de Louvain
RSPT : Revue de Sciences philosophiques et théologiques
RSR : Recherches en Sciences religieuses
RT : Revue thomiste
RTL : Revue théologique de Louvain
D. Autres

AAS : Acta Apostolicae Sedis.
ACKIN : Assemblée du clergé de Kinshasa
Adv. Haer. : Adversus Haereses, Contre les hérésies
ARCIC : Anglican-Roman Catholic International Commission ou Commission Internationale pour l’Union des Anglicans et des Catholiques romains
AS : Acta synodalía
ASKIN : Assemblée des séminaristes de Kinshasa
AT : Ancien Testament
BETL : Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
c. : Colonne
CACL : Conseil pour l’application de la Constitution sur la Liturgie
CCSL : Corpus Christianorum Scriptorum Latinorum
CIC : Codex Iuris Canonici.
Cf. : Conferatur, reportez-vous à
COÈ: Conseil Œcuménique des Églises
Col. : Colonne
Coll. : Collection
COLLAB. : Collaborateur
CPUC : Conseil Pontifical pour l’Unité des Chrétiens
CR : Congrégation des rites
CSSL : Corpus Scriptorum series Latina
CTI : Commission Théologique Internationale
DDB : Desclée de Brouwer
Dir. : Directeur
Éd. : Éditeur
FTSR : Faculté de théologie et de sciences religieuses
I* : Prima, première
II* : Secunda, deuxième, seconde
III* : Tertia, troisième
ICP : Institut Catholique de Paris
ie : id est = c’est-à-dire
k. : Koinónia
NT : Nouveau Testament
op : Ordre des Prêcheurs
S. ou st : saint
sd : Sans date
sj : Compagnie de Jésus
sl : Sans lieu
ss. : et suivant
t. : Tome
vol. : Volume
Introduction

« Quel que soit son degré d’élaboration, toute réflexion théologique sur l’Église est seconde par rapport à l’expérience croyante, et liée à l’image qui est celle de l’Église aux différents moments de son histoire¹. » Cette image dépend également du théologien qui réfléchit ou a réfléchi sur l’Église. Entreprendre une thèse nécessite alors à la fois avoir une motivation et un intérêt particuliers, et se poser une question que l’on considère comme « vitale ». Cette réflexion théologique doit essayer de se distinguer d’autres recherches et partir d’une question spécifique, d’un cas concret, d’un auteur ou d’un corpus. De plus, il faut se donner des moyens (métodologie et structure) pour qu’elle soit fructueuse. Ce sont ces quatre démarches que présente cette introduction.

1. La motivation et la question du départ

Au cœur de la théologie, il y a la notion du salut comme le unum necessarium (le seul bien désirable). C’est dans cette perspective que, entre autres, R. Latourelle définit la théologie comme étant la science du salut². De nos jours, cette notion est moins utilisée dans le contexte religieux mais elle domine le discours, à telle enseigne que l’on parle de sauver la création, sauver la vie, sauver le pays, voire sauver l’Église³, etc. Cela revient à dire que l’on aspire au salut de façon individuelle et/ou collective. En dépit du malaise au niveau religieux, J.-M. Tillard remarque avec raison que : « L’homme reste religieux, ouvert à ce qui peut répondre à son besoin […]. Il attend qu’on l’éclaire⁴. » Ce qui répond à son besoin, n’est-ce pas son salut ? Si tel est le cas, il faudrait alors éclairer cet homme ou lui apprendre ce qu’est ce salut. Cependant, il n’est pas aisé d’exprimer et de proposer le salut actuellement avec des mots contemporains.

M. Vidal, réfléchissant à ce mot dans le cadre de son exposé sur l’Église, écrit : « Le mot est très employé, surtout le verbe “sauver”’. On dira : “on n’a pu le sauver. On l’a opéré en urgence mais on n’a pu le sauver.” Qu’est-ce qu’on n’a pu sauver ? Sa vie. Quand on parle de salut, on parle d’un bien précieux qu’on veut sauver à tout prix. Alors que faut-il sauver à tout prix ? L’Église le dit à Vatican II : c’est le contenu de ce dessein de Dieu. » C’est dans ce contexte qu’il explicite le rôle de l’Église : « Il faut sauver l’union intime avec le vrai Dieu. Quand on voit tout ce qu’on dit au nom de Dieu, toutes les aberrations de la religion, eh bien, oui, il faut sauver la religion ! Il appartient à l’Église de sauver la religion ; à l’Église et à Israël. » Comment y parvenir sans blesser les autres ? Si l’homme est resté religieux comme l’affirme Tillard, l’Église doit « sauver » tout homme. Cela implique qu’elle a un « rôle » à jouer dans la démarche pour le salut. Ainsi, l’on peut affirmer avec raison que la question du salut est universelle et inéluctable bien qu’elle se pose différemment selon les contextes. De nos jours, elle se pose et s’impose avec acuité car le sécularisme et la laïcité semblent la refouler. En commentant la quatrième assemblée du COE, Tillard écrit :

Directement apparenté au phénomène de la sécularisation, par lequel l’homme se libère des contraintes métaphysiques et religieuses, et cherche à maîtriser son environnement naturel et social, le thème de la nouvelle humanité ainsi conçu « offre le lieu qui convient au dialogue avec les humanistes et les marxistes dans leur recherche d’un humanisme radical et transcendant, ainsi qu’avec les hommes qui, ayant une foi différente, cherchent néanmoins à atteindre à leur vraie destinée… ».

Ce contexte occidental nous préoccupe et nous pousse à réfléchir au salut dans un contexte ecclésiologique et œcuménique. À ce niveau la question semble : « non pas donc “qui sera sauvé ?” mais “qui est-ce qui est mandaté pour le ministère du salut ?” Le problème est ecclésiologique. »

À ce constat et à ce souci s’en ajoute un autre qui nous tient à cœur. En République Démocratique du Congo, la question du salut, comme en Afrique en général, se pose avec

---

6 Maurice Vidal, *Cette Église que je cherche à comprendre....*, p. 130.
empressement, on en parle partout et à tout moment. Cependant, il nous semble qu’il y a une mauvaise conception de cette réalité qui fait que les Églises historiques (catholiques, protestantes,…) sont remises en cause dans leur façon de parler du salut. Dans ce contexte, certains Congolais identifient le salut à leur groupe de prière évangélique ou pentecôtiste pire encore à leurs « leaders charismatiques » sans lesquels, il n’y aurait pas de salut. De là, cette question qui nous tient tant à cœur : qu’est-ce que le salut véritable ? Comment comprendre la médiation dans la quête du salut ? Cela est tellement fondamental que la Faculté de théologie de l’Université Catholique du Congo, ex Facultés Catholiques de Kinshasa, a organisé sa XXIIIᵉ Semaine Théologique autour de cette notion. La présentant, A. Kabasele écrit : « Un regard attentif sur la société congolaise aujourd’hui fait apparaître dans le chef de la plupart de nos compatriotes, face au malheur de la maladie, de la mort, de la misère et de la guerre, une soif effrénée pour la vie sauvée. […] Cette quête fondamentale d’un plus et d’un mieux-être traduit une certaine conscience de la précarité de la condition présente. » De là découlent une question fondamentale et le rôle du théologien : « [Si le Christ est mort pour nous], comment penser et dire le mystère du Salut chrétien d’une façon qui soit signifiante pour l’homme de notre temps ? Voilà la tâche du théologien […] Le théologien doit rester à l’écoute de sa communauté, il doit se montrer attentif à ses interrogations, à ses espérances, à ses quêtes et à ses angoisses. »

Eu égard à ce qui précède, nous estimons que réfléchir au salut est une entreprise noble car l’une des difficultés de l’Église consiste à exprimer le salut en Jésus-Christ à travers des mots simples et contemporains. Ainsi, il nous faudrait travailler à partir d’un auteur qui a ce souci.

En tenant compte de ces deux réalités (théologie et souci africain), nous avons pensé travailler sur la question du salut chez J.-M. Tillard. En effet, ce théologien dominicain peut inspirer un langage théologique qui tient compte du contexte et de l’élément culturel parce qu’il mentionne : « C’est en son rapport à l’humanité comme telle, dans la diversité des situations et des cultures, qu’il faut approfondir le dessein de Dieu. »

---

En conséquence, nous voulons creuser davantage cette entreprise tillardienne pour résoudre et répondre à cette question : Comment comprendre la sotériologie comme base de la théologie de Tillard ? De cette question principale découleront d’autres : Pourquoi cette notion de Salut traverse-t-elle toute la pensée de Tillard en particulier son ecclésiologie et son œcuménisme ? En quoi consiste la « communion de vie » ? Que dire de l’Église dans ce processus de Salut ? Quel est l’élément central de sa sotériologie ? Quel peut être son apport dans la proposition et dans l’expression du Salut aujourd’hui ? Quels sont les problèmes ecclésiologiques et œcuméniques suscités par cette théologie ?


Cette problématique a évolué en 2012. En effet, dans le projet défendu à l’Université Laval, nous avons resserré notre champ d’investigation. Nous avons d’abord écarté le contexte africain pour nous concentrer sur la théologie du salut de J.-M. Tillard et sur sa réception par certains théologiens. Puis la question des enjeux ecclésiologiques et œcuméniques s’est limitée à un dialogue précis : le dialogue luthéro-catholique. Nous proposions de réfléchir au binôme Église-salut dans la théologie de J.-M. Tillard et d’en dégager l’enjeu de l’instrumentalité de l’Église dans ce dialogue œcuménique. Nous écrivions : la problématique principale de notre recherche est la suivante : comment l’ecclésiologie et la sotériologie s’articulent-elles dans la théologie de J.-M. Tillard. En fait, il s’agira de souligner, en partant de la sotériologie articulée dans la théologie tillardienne, que le salut est non seulement une notion importante de l’ecclésiologie de ce théologien mais aussi que les deux ne peuvent être comprises de façon isolée. Donc c’est l’interrelation Église-Salut qui a retenu notre attention. Par ce binôme, nous serons conduit à porter notre attention sur la « sacramentalité » de l’Église. « Inséparablement manifestation de la grâce de Dieu reçue et instrument pour que cette grâce demeure offerte, accueillie, fortifiée et diffusée, voilà la définition de l’Église en sa forme visible. Puisqu’elle est à la fois, Salut...
réalisé et moyen pour ce Salut, elle a de ce fait une nature sacramentelle. Elle est, au sens strict, sacrement du Salut venu de Dieu. »


2. La question et la problématique actuelles

Notre point de départ est resté le même. En effet, de nos jours, il est incontestablement admis que parmi les théologiens catholiques qui ont marqué la seconde moitié du XXe siècle, figure Jean-Marie Tillard. Cependant, sa théologie ne fait pas l’objet d’une unanimité de lecture.

Elle est lue soit à partir d’un concept soit à partir d’une expression ou d’une question théologique. Il nous semble qu’il y a, sous réserve, quatre lectures. Nous faisons l’économie de la lecture liée à la vie religieuse\(^\text{15}\) pour n’en présenter que trois.

Certains théologiens reconnaissent que sa théologie repose sur le concept de communion. Cela est illustré par le titre des mélanges\(^\text{16}\) qui lui sont consacrés et par le titre du volume soixante-et-un (2009) de la revue *Science et Esprit*\(^\text{17}\). Quant aux théologiens, c’est surtout Jean Rigal et Ignace Ndongala qui se situent dans cette perspective. Dans sa façon de comprendre cette théologie, le premier théologien écrit : « Ses études sont traversées par un thème majeur : celui de l’Église-communion. […] ». La réflexion de Tillard est attentive à articuler trois dimensions indissociables de la communion : l’Église est communion verticale avec Dieu, communion horizontale des croyants entre eux, communion universelle des Églises locales.\(^\text{18}\) » Allant dans le même sens, le second affirme : « Dans les trois ouvrages de J.-M. R. Tillard, ce dernier développe l’ecclésiologie de communion à partir des données scripturaires, patristiques, historiques et canoniques auxquelles il intègre les sources liturgiques et les énoncés du dernier concile\(^\text{19}\) ». Il convient de préciser que déjà quelques années avant la position de ces deux théologiens, B. Chenu et M. Neusch avaient présenté vingt portraits des théologiens. Concernant J.-M. Tillard, B. Chenu a titré son article en ajoutant l’expression : l’Église est une communion. Pour B. Chenu,

seule une théologie de la communion peut permettre de surmonter un certain nombre de difficultés actuelles dans la vie de l’Église. S’il y a un thème qui traverse toute l’œuvre de Jean Marie Roger Tillard, c’est bien celui de la communion. […] Dans son enseignement à Ottawa (Canada) comme dans ses nombreux engagements œcuméniques, notamment à « Foi et Constitution », département théologique du Conseil œcuménique des Églises dont il est le vice-président, Tillard

---


n’a qu’une passion : la communion ecclésiale. Et ce pour cause de fidélité au donné biblique, à la Tradition historique et au dernier concile Vatican II. Visite guidée²⁰.

Ce qui est intéressant dans cette idée c’est que l’on parle de la théologie de communion, pas seulement d’ecclésiologie, et surtout de toute l’œuvre de J.-M. Tillard, incluant son enseignement. On le voit, cette position est la plus connue. Il est pourtant aisé de souligner que, pour notre théologien dominicain, cette communion est la dimension positive du salut. Il n’hésite pas, après avoir développé les deux composantes du salut que sont la rédemption et l’introduction à la communion de vie, à affirmer que « l’Église est cette Communion de Vie²¹. » Il explicite ainsi sa pensée :

Si nous voulons comprendre en profondeur le mystère de l’Eucharistie « sacrement du Salut », il nous faut cependant poursuivre notre recherche et nous demander en quoi consiste précisément cette communion de Vie, terme positif du Salut. Or, la réponse est fort simple; cette communion de Vie n’est rien d’autre que l’Église. […] L’Église n’est rien d’autre, dans le plus profond de son essence, que la communion de vie des hommes avec le Père et entre eux dans le Christ Jésus, par l’Esprit-Saint²².

Ailleurs, il enseigne : « La communion est la forme du Salut. Telle est la grande affirmation traditionnelle que nous nous proposons de scruter. Elle est évidemment au fondement même de toute ecclésiologie²³. » Il ne peut pas ne pas aboutir à la même conclusion : « Le salut est communion, et c’est cette communion qui est l’Église²⁴. » Autrement dit, à en croire ce théologien, « le Salut débouche dans l’Église²⁵. » Cette position ne va pas sans poser problème. Elle appelle une clarification de la relation Salut-Église. Il nous semble que J.-M. Tillard lie la communion et le salut. Ainsi, si la communion est son concept de base, nous pourrions affirmer la même chose pour le salut. Entrer alors dans sa théologie par cette porte (communion) s’avère fondamental mais peut-être limité. Cela se justifie par le fait que d’autres théologiens ont perçu autre chose que la communion. Avant de présenter ces positions, soulignons que dans sa thèse

sur la contribution de J.-M. Tillard à l’écclésiologie systématique, B.-P. Flanagan reconnaît cette place principale de la communion dans la théologie de J.-M. Tillard. Cependant, il ajoute :

*Outside of his direct ecclesiological work, Tillard pursued research in a number of other areas of theology. Four in particular: 1) Christology and soteriology, 2) the Eucharist and the other sacraments, 3) the theology of religious life, and 4) pneumatology – impact upon his understanding of communion in significant ways. The first three were, in many ways, the foundational studies for his later work on the understanding of communion in ecclesiology; the pneumatological questions developed over time in relation to his ecumenical commitments, and conditioned the Christocentric character found in his earlier writings.*

Il se dégage de cette affirmation les thèmes que nous avons rencontrés en lien direct avec la communion comme le Salut et le Christ (sotériologie et christologie), la vie religieuse que nous avons décidé de mettre de côté. Il nous reste l’Eucharistie et les autres sacrements et la pneumatologie en lien avec l’œcuménisme. Nous présentons alors deux autres groupes qui s’intéressent à ces deux thèmes : l’Eucharistie et l’œcuménisme. Il y a d’abord ceux qui placent au centre l’œcuménisme en estimant que toute la vie de Jean-Marie Tillard, sous-entendu son œuvre, avant comme après le dernier concile, s’exprime par l’œcuménisme. Telle est, par exemple, la position de C. Morerod qui souligne :

> Dans cette brève approche biographique, nous avons cherché à relever quelques aspects non-évidents de la personnalité et de l’œuvre très connue du théologien français. D’abord nous avons cherché à discerner si sa vie était marquée par une rupture entre une période « préconciliaire scolastique » et une période « postconciliaire œcuménique ». Si une évolution est hors de doute et bien normale, nous pensons pouvoir discerner dans ses œuvres consacrées à l’œcuménisme la persistance de certains thèmes typiquement thomistes.

Il remarque également que « d’autre part, la thèse en philosophie de 1954 annonce certaines lignes directrices de l’œuvre œcuménique future, par son insistance sur la dimension cognitive, par sa présentation de l’union et de son approche de la joie propre à l’espoir. La théologie de la

---

26 Brian-P. Flanagan, *Communion, Diversity, and Salvation*, p. 61. Il renchérit: “This section will look at these four topics, indicating the major lines of Tillard’s thought in each and suggesting how they influenced his ecclesiology communion.”  


C’est dans ce souci d’approfondir sa réflexion que cette théologienne conclut :

J’ai peiné à m’imaginer un écrit de Tillard derrière lequel ne se profilerait pas la lumière de l’eucharistie. Dans l’article rédigé pour Communion et réunion en 1995, j’avais tenté de montrer comment toute réflexion de Tillard sur « la communauté religieuse, lieu de la suite du Christ » culminait dans une présentation de la communauté eucharistique. Et nous venons de toucher à l’inspiration de toute l’ecclesiologie de communion à laquelle il a donné le meilleur de ses dons.

De même, à ce niveau, il convient d’éclairer cette position par ce que déclare Tillard sur l’eucharistie. En effet, si les deux premières positions sont liées à l’Église comme terme positif du Salut (aspect statique), la dernière renvoie à l’aspect dynamique de l’Église dans sa relation

---


Tout d’abord – c’est sans nul doute la révélation primordiale – que Dieu aime les hommes et leur donne gratuitement le Salut. Un Salut tout entier lié à l’acte bien concret par lequel le Fils, envoyé dans l’humanité et incarné en une chair réelle, livre sa vie d’homme pour que ses frères puissent accomplir en plénitude leur destin. Car au centre de la célébration eucharistique, il y a, bien au-delà de tout rite et de toute réponse de l’assemblée, la mystérieuse présence de la Croix et de sa floraison du matin de Pâques33.


Cette théologie a suscité quelques réactions que B.-D. de La Soujole décrit ainsi :

Il lui fut objecté que la vie chrétienne serait ecclésiale quant aux moyens d’accéder à la communion avec Dieu, mais que cette finalité, elle, ne relèverait que de l’expérience du « seul à seul » : « Le registre le plus décisif de la vocation chrétienne n’est plus affaire que de Dieu et de l’âme individuelle ». Autrement dit, on considère que la grâce assume la naturelle sociabilité humaine, pendant le temps du pèlerinage terrestre, pour constituer une Église-moyen de salut, mais que le salut lui-même, en son achèvement dans la patrie, ne serait qu’individuel [...]. La naturelle sociabilité ne serait pas assumée dans la Béatitude.36

J.-M. Tillard reconnaît qu’il s’agit là d’une problématique sotériologique. Cela étant, en insistant sur l’Église comme communion ou « cause » finale de l’histoire du salut et sans nier la présence des mystiques dans l’Église, il montre que Dieu ne saisit la personne que dans et par l’Église. Il peut alors enseigner qu’« il est donc indubitable que l’ekklesia telle que présentée dans les lettres aux Thessaloniciens se perçoit d’abord comme une communion de Salut et que ce Salut est inconcevable sans sa dimension communautaire dans laquelle les individus sont non pas niés mais inscrits dans un ensemble dont ils ne peuvent se détacher.37 »

La seconde remarque ressemble à la première sauf qu’elle se situe dans le domaine œcuménique. Elle touche non l’aspect statique de l’Église mais plutôt son aspect dynamique. C’est le luthérien André Birmelé qui en est l’auteur. En fait, dans sa thèse, ce théologien luthérien compare, dans la partie consacrée à la sacramentalité, deux théologies catholiques, celle de B. Sesboüé et celle de J.-M. Tillard. Concernant celle de ce dernier, il affirme : « L’unité et l’union étroite du Christ et de son Église n’est guère objet de controverse. Cette dernière survient à partir du moment où Tillard déduit de l’affirmation de cette union un certain nombre de conséquences sur la nature de l’instrumentalité de l’Église. Ses premières conclusions concernent la parole prêchée qui sera toujours “Parole de Dieu et de l’Église”... »38 Notons que le catholique B. Sesboüé a repris à sa façon la même critique en écrivant :

Mais nous ne devons pas oublier non plus le lien entre le signe et l’instrument, puisque la causalité de l’Église et des sacrements est précisément celle du signe : c’est le vieil adage : ils sont cause en tant que signe (significando causant). Une

36 Benoît-Dominique de La Soujole, op, « Le débat sur le surnaturel et l’ecclésiologie... », p. 341.
différence importante avec l’analogie évoquée vient aussi du fait que la causalité de l’Église est libre, elle est celle de l’épouse39.

C’est ainsi qu’il comprend le rôle de l’Église tout en mentionnant sa prudence relative à certaines expressions tillardiennes :

À ce titre l’Église devient sujet de l’agir sauveteur de Dieu dans le Christ, non pas au sens où elle ajouterait une causalité du même type que celle de Dieu, ni au sens où elle interviendrait à côté de l’action divine, mais en tant qu’elle exerce une causalité instrumentale, informée par la causalité principale, c’est-à-dire en tant qu’elle agit sous la grâce. C’est, à mon sens, ce que vise Jean-Marie Tillard dans ses articles critiqués par André Birmelé dans sa thèse, à travers des expressions sans doute extrêmes et que je n’emploierais pas en raison même de leur ambiguïté possible. Je ne dirais pas pour ma part que l’Église « se donne les sacrements » ou que le salut nous arrive « par Dieu et par l’Église »40.


De façon précise, il fait allusion à la pensée de Tillard selon laquelle : « Il n’est pas possible de parler de justification “a Deo solo”, la justification véritable est “a Deo et ab Ecclesia”42. »

On le constate, la problématique sotériologique et ecclésiologique est au centre de ce débat. Pour J.-M. Tillard, « il ne saurait être question de ré-ouvrir ce dossier, il suffit de laisser les idées faire leur chemin, en souhaitant toutefois quelques nuances. Il nous semble que cependant la question de la justification continue de se poser, mais cette fois sous une forme nouvelle. Il ne s’agit plus du sola fide […] mais bien plutôt du rôle de l’Église dans l’acte de justification, donc dans ce qui se trouve au cœur du mystère de la grâce. L’Église est-elle extérieure à la justification ? 43. »

40 B. Sesboüé, « Y a-t-il une différence entre les ecclésiologies … », p. 11.
41 A. Birmelé, Le Salut en Jésus-Christ…, p. 56.
Dans cette optique, il va découvrir la racine de cette problématique. C’est ainsi qu’il indique : « Il est évident que le débat ecclésiologique sur l’instrumentalité de l’Église dépend d’un problème infiniment plus large : la relation entre le Salut et la liberté humaine. »

Il nous semble que la relation Église-Salut chez Tillard touche la théologie de la grâce, l’anthropologie religieuse, l’œcuménisme, la christologie, l’Écriture sainte, la patristique, etc. Les citations qui suivent corroborent ce constat. En effet, J.-M. Tillard écrit : « On ne saurait parler de l’Église avant d’avoir parlé de la grâce. [...], parce que sur cet horizon de grâce s’inscrit la nature sacramentelle de l’Église. » En d’autres mots, « L’Église comme gratia Dei est l’objet de l’économie sacramentelle. » Il enseigne dans la même perspective : « On sait qu’à son terme, l’Église apparaît comme le mystère de la diffusion de la vie divine à partir du Christ qui est la Tête, le point de jaillissement de toute grâce, de tout son don divin fait dorénavant aux hommes. » Il y a à ce niveau un point important à préciser. En bon thomiste, Tillard lie la christologie et la sotériologie. La relation bipartite devient tripartite : Christ-Salut-Église. Cette idée ressort clairement dans son enseignement : « En d’autres termes, on contempler la Église comme « res » ultime, réalité dernière et raison d’être de toute l’Histoire du Salut. Cette première considération rejoint la grande Tradition des Pères, dans le prolongement desquels se situe saint Thomas. On sait que, dans son traité de la grâce capitale du Christ, celui-ci nous a laissé un magnifique exposé de l’union des hommes avec le Christ Tête. Pour lui, c’est la vue principale qu’un théologien doit porter sur l’Église. »

Dans la perspective anthropologique, il souligne : « L’Église est communion de Vie entre Dieu et l’homme. Et cette communion, qu’on la considère dans la Tête de l’Ekklesia (Seigneur Jésus glorifié) ou dans ses membres (les chrétiens), est un mystère se réalisant dans la profondeur de l’homme. » En nous basant sur ce qui précède, nous voulons dans notre recherche faire une

relecture de l’œuvre de Tillard à partir de la problématique christologico/sotériologico-ecclésiologique.

La problématique principale de notre recherche est la suivante : comment la christologie/la sotériologie et l’ecclésiologie s’articulent-elles dans la théologie de J.-M. Tillard ? En fait, il s’agira de souligner, en partant de la sotériologie enseignée par Tillard, que le salut réalisé par le Christ est non seulement une notion importante de l’ecclésiologie mais aussi que les deux ne peuvent être comprises de façon isolée. Donc c’est l’interrelation Église-Christ/Salut qui nous concerne. Par ce trinôme Christ-salut-Église, nous serons conduit à réfléchir à la sacramentalité de l’Église. Dans la compréhension de J.-M. Tillard, « inséparablement manifestation de la grâce de Dieu reçue et instrument pour que cette grâce demeure offerte, accueillie, fortifiée et diffusée, voilà la définition de l’Église en sa forme visible. Puisqu’elle est à la fois, Salut réalisé et moyen pour ce Salut, elle a de ce fait une nature sacramentelle. Elle est, au sens strict, sacrement du Salut venu de Dieu. » Autrement dit, nous nous intéresserons au passage de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie.

À la lumière de ce que nous venons de dire, nous voulons répondre à cette question : peut-on considérer la sotériologie christologique ou la christologie sotériologique comme la clé herméneutique de l’ecclésiologie de Tillard ? Mieux, comment J.-M. Tillard passe-t-il de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie ? Le résultat de ces recherches sera mis en dialogue avec la position d’A. Birmelé.


Jusqu’ici nous avons à dessein évité de prononcer ce nom [Église] ou du moins de nous arrêter sur lui, parce que nous voulions en redécouvrir étape par étape le contenu. Mais, de fait, nous n’avons pas cessé de parler de l’Église. À ce point qu’à la question que nous posions au tout début de ces réflexions : - Qu’est-ce qu’un chrétien ? Nous pouvons simplement répondre, mais en en comprenant dorénavant le sens profond : « un chrétien, c’est celui qui appartient à l’Église ». La simple

---

mention du terme Église suffit désormais à évoquer tout le Mystère du grand dessein d’amour de Dieu envers les hommes⁵¹.

Cette idée étant fondamentale, il l’a reprise en la synthétisant : « Nous affirmons en effet que pour la Tradition commune des premiers siècles, l’existence chrétienne, sous tous ses aspects et en toutes ses composantes, est intégralement une existence d’Église⁵². » Ce lien autour de l’Église qu’il défend, B.-P. Flanagan l’a découvert dans sa théologie. Il souligne :

*The starting point for understanding Tillard’s ecclesiology is understanding that he never thought of his work primarily as ecclesiological ; rather, he thought of it as a contribution to Christology. More specifically, he thought of it as a contribution to soteriology, to the study of Christ’s redemption of humanity. In Tillard, this inevitably leads into a consideration of the church as the receiver and as the bearer of this act of salvation, as le-peuple-que Dieu-veut, the « people-that-God-Wants », in Tillard’s words⁵³.*

Il souligne le point de départ de la réflexion de Tillard :

*But the starting point for all reflection on the church, from global considerations of the church as a communion to practical reflections on the papacy, bishops, and other ecclesial structures, is the church as the fruit of Christ’s saving work, the church as salvation in the concrete. Tillard’s theology of communion, therefore, is located at the crossroads of soteriology, theological anthropology, and ecclesiology⁵⁴.*

---


⁵³ B.-P. Flanagan, *Communion, Diversity, and Salvation…*, p. 61. (« Le point de départ pour comprendre l’écclésiologie de Tillard est de réaliser qu’il n’a jamais considéré son travail d’abord comme ecclésiologique; il l’a plutôt perçu comme une contribution à la Christologie. Plus spécifiquement il l’a considéré comme une contribution à la sotériologie, à l’étude de la rédemption de l’humanité par le Christ. Chez Tillard, cela conduit inévitablement à considérer l’Église comme celle qui reçoit et porte cet acte de salut, comme le-peuple-que-Dieu-veut, ainsi que le dit Tillard. Mais le point de départ de toute réflexion sur l’Église, partant des considérations globales de l’Église comme communion jusqu’aux réflexions pratiques sur la papauté, les évêques et autres structures ecclésiales, c’est l’Église comme le fruit de l’œuvre salvatrice du Christ, l’Église comme le salut dans la vie concrète. La théologie de communion de Tillard se situe donc à la croisée des chemins de la sotériologie, de l’anthropologie théologale et de l’écclésiologie. » C’est nous qui avons traduit). Il mentionne : « Je suis reconnaissant envers mes collègues qui connaissaient bien Tillard pour avoir confirmé cette vision ; particulièrement Michael Attridge, Catherine Clifford, Michael Fahey, SJ, and Christopher Ruddy » et cite *Eucharistie, Pâque de l’Église*, p. 145-242 renvoyant à *Église Églises*, p. 76-101.

3. Intérêt et corpus

L’intérêt de notre étude sera double : ecclésial et théologique. En effet, notre travail se veut une contribution à la compréhension, à partir de sa genèse, de la théologie de Tillard en général et de son ecclésiologie fondamentale ou systématique, sacramentelle ou théologique selon les expressions de B.-P. Flanagan et M. Pelchat55, en particulier. Il nous permettra de découvrir l’originalité de cette théologie dans le cadre de la relation Christ-Salut-Église afin de saisir l’apport de Tillard dans la façon de proposer le salut dans un monde où l’Église peine à faire passer son message sotériologique par un vocabulaire « adapté ». L’Église pourrait donc y trouver un moyen dans la proposition du message du salut, à la fois le langage et son rôle dans cette suggestion de la Bonne Nouvelle.

Ce second intérêt concerne avant tout le choix de Tillard dans ce domaine. En fait, nous avons choisi ce théologien dominicain parce qu’à notre connaissance, ce qu’il affirme et enseigne est d’actualité. En effet, point n’est besoin de rappeler que le salut est le unum necessarium. Et dans le dialogue œcuménique, avec le théologien luthérien mentionné comme échantillon du dialogue luthéro-catholique, même après la Déclaration commune sur la Doctrine de la Justification56, il y a un vide ecclésiologique lié à la place de l’Église dans cette justification et à la façon dont cette charge est exercée. Tillard nous paraît alors être un interlocuteur capable d’apporter du neuf dans ce débat. En outre, en faisant un tour des thèses sur cette théologie tillardienne, nous avons remarqué que parmi les thèses soutenues, il n’y en a pas une qui s’est intéressée à cette question du rapport Christ-Salut-Église alors que L. Caza est claire. En effet, elle est convaincue et nous partageons ce qu’elle écrit : « [La vie de Tillard] témoigne, on ne


4. Méthode et Plan du travail

Pour réaliser notre travail, nous avons mis en place une démarche méthodologique et suivi une ossature spécifique (plan).

4.1. Méthodes

La méthode conçue comme le chemin après l’avoir parcouru est un instrument incontournable à tout travail scientifique. Pour atteindre notre objectif et vérifier nos hypothèses, nous avons mis en place deux méthodologies : la constitution du corpus et l’exploitation de ce dernier.

4.1.a. Méthode relative à la constitution de notre corpus

Pour réaliser notre travail, nous avons avant tout construit notre corpus. Nous avons à cet effet réalisé quelques voyages au Canada (Québec et Ottawa) et en Belgique (Chevetogne), sans oublier la Catho de Paris, où il y a les archives de J.-M. Tillard. À Ottawa comme à Chevetogne, nous avons découvert une multitude d’écrits publiés comme non publiés. L’exigence d’opérer un tri s’est imposée à nous. Nous nous sommes intéressé aux cours, aux sessions et aux conférences dans un premier moment avant de nous focaliser davantage sur l’enseignement. Nous avons également consulté certaines personnes-sources comme A. Birmelé, M. Vidal, B. Sesboüé, H. Legrand, L. Caza, M. Gourgues, M. Legrain, P. Watine, F. Picart, l’Université de Fribourg (doyen et la secrétaire, Éveline Jungo, de la faculté de théologie pour avoir les archives), etc.
Pour compléter notre formation afin de bien exploiter notre corpus et réaliser une lecture attentive de la sotériologie catholique, nous avons suivi un cours sur la sotériologie avec le professeur E. Durand : « Action de Dieu et providence ».

Cela acquis, nous avons tablé sur deux critères pour exploiter notre corpus constitué de plus de quatre-vingts cours et leçons. Après avoir situé chaque cours dans son lieu de découverte, nous avons daté approximativement quelques cours, pour certains à l’aide des prospectus et pour d’autres, nous avons eu recours à l’année de l’ouvrage le plus récent mentionné. Ce critère s’est avéré riche car nous l’avons comparé aux dates mentionnées dans les prospectus et sur la liste que l’Université de Fribourg nous a fournie ; elles sont presque semblables. Pour un dernier groupe de cours qui ne comportent pas de notes ni de bibliographie, nous avons noté simplement s.d. (sans date). Ainsi, nous les avons dans un premier moment classés selon les thèmes, la nature, le temps et le lieu d’enseignement avant de nous limiter aux deux critères principaux : les thèmes et la nature (certaines questions théologiques explicites de 1957-1968 et cours thématiques autour de ces questions théologiques à partir de 1968). Une autre méthode pratique a consisté à élaborer le plan de travail. Elle était progressive, c’est-à-dire qu’avant la rédaction de chaque chapitre un plan était proposé aux deux promoteurs. C’est seulement après leurs remarques et notre échange que nous entamions la rédaction. Cette méthode pratique s’est révélée fructueuse.

4.1.b. Méthode relative à l’exploitation de notre corpus

Soulignons dès ces premières lignes que cette méthode ou ces méthodes nous ont été suggérée (s) par B. Sesboüé et J.-M. Tillard. Après avoir délimité notre corpus et en vue de l’exploiter selon l’objectif de notre recherche, nous avons découvert que B. Sesboüé a des mots justes lorsqu’en étudiant le binôme Église-Salut, il souligne : « Pour répondre à ces questions, il importe de considérer le mystère de l’Église dans la totalité de l’histoire du salut, depuis son origine et même sa ‘préexistence’ avant le Christ jusqu’au jour où elle fera place au Royaume de Dieu définitivement instauré. Ici encore la perspective diachronique permet de comprendre les problèmes synchroniques. » De son côté, J.-M. Tillard a dispensé un cours sur la pensée

---

59 Un petit détail pratique à mentionner, nous avons modifié la façon dont J.-M. Tillard cite les références bibliques en remplaçant les deux points, séparant le chapitre des versets, par une virgule afin de nous conformer à la façon reçue de procéder.

théologique de D. Bonhoeffer. En effet, en décelant la théologie sous-jacente des lettres de captivité de ce pasteur luthérien, il enseigne : « S’il est exact qu’on ne peut interpréter et approfondir l’œuvre d’un penseur d’une façon vraiment honnête sans tenir compte de la personnalité de cet auteur et des circonstances qui le poussent à telle ou telle option idéologique, cela vaut de façon bien spéciale pour D. Bonhoeffer61. » Il ressort de ces deux idées que le destin théologique est lié au contexte historique.

Nous avons alors opté pour les méthodes historique et analytique. Par la première, nous nous sommes intéressé au surgissement social du texte et de son contenu, mieux nous l’avons situé dans son contexte d’émergence (lieu de la formation de Tillard, son ordre religieux). Nous avons étudié l’histoire de l’auteur (son milieu vital, sa formation et son parcours professoral) pour dégager le sens de ses affirmations et déterminer ses sources de référence et ses méthodes. C’est là la partie diachronique de notre recherche.

La partie analytique nous a servi à entrer dans l’intelligence de notre corpus en considérant le texte dans son état actuel comme un ouvrage. Voilà pourquoi, nous commençons par les citer, au premier chapitre, entre guillemets et, par la suite, nous avons modifié notre façon de les citer en les considérant comme des ouvrages. Cette entrée dans la profondeur de notre corpus nous a servi à sa compréhension et à son explication. Il y a une certaine complémentarité entre ces deux méthodes car analyser un texte c’est déjà entrer dans son temps et son espace afin d’en saisir le sens. Nous avons essayé d’interpréter les positions tillardiennes à la lumière d’autres théologiens, voire de ses articles et monographies pour les actualiser et les apprécier à la fin. Il y a donc une petite partie comparative de cette pensée avec celle d’autres auteurs.


alors que nous avons réellement démontré, après vérifications, nos deux hypothèses. En outre, J.-M. Tillard définit clairement les méthodes de ses questions théologiques : positive et spéculative. Il y a donc une compilation de citations qui rendent quelques fois le travail ardu. Comment découvrir son originalité ?

4.2. Plan de travail

La méthode que nous venons à l’instant de présenter et le titre de notre travail imposent à notre recherche un plan en six chapitres. Premièrement, il sera question, dans une partie historique, de découvrir les influences majeures reçues par J.-M. Tillard et considérées comme déterminations de sa théologie. Cela dégagera le contexte d’émergence de cette théologie. Il s’agit de la genèse de sa théologie, de sa vie comme un enseignant pérégrinant, afin de repérer ses présupposés épistémologiques et ses grands thèmes. Ce faisant, nous présenterons notre corpus en détails.

Dans une deuxième étape, nous aborderons le fond de notre recherche en examinant le trinôme que nous étudions ou le binôme en liant, dans une perspective thomiste, la christologie et la sotériologie. Toutefois, à ce niveau, l’attention portera sur la christologie afin de dégager le caractère christocentrique de la théologie et de l’ecclésiologie de J.-M. Tillard. Le lien entre ces trois questions théologiques sera souligné à grands traits.

En suivant la logique de notre trilogie, nous nous arrêterons à la question théologique charnière entre la christologie et l’ecclésiologie dans le troisième temps. Il sera question de dégager la méthode de J.-M. Tillard ainsi que la conception sotériologique qu’il soutient dans une orientation dynamique. Nous serons attentif à la vérification de l’évolution de cette notion dans sa pensée.

En conséquence, nous déboucheron ensuite sur la dernière question théologique de notre trilogie qui constitue en fait la perspective de cette recherche, l’ecclésiologie.

L’ecclésiologie sera examinée en deux temps qui sont en fait les deux aspects inséparables de l’Église : Communion de Vie et Moyen de salut. « In facto esse, l’Église-communion, terme positif de l’Histoire du Salut et communauté des personnes » tel sera l’objet de notre quatrième
chapitre. En dernier lieu, nous présenterons l’aspect dynamique de l’Église ou « *in fieri*, l’Église, ministre du salut ». C’est à ce stade de notre recherche qu’interviendront les trois *munera*.

Enfin, le sixième et dernier chapitre sera consacré à l’enjeu œcuménique de la sacramentalité de l’Église dans le dialogue luthéro-catholique. L’accent particulier portera sur la controverse et le débat entre le catholique J.-M. Tillard et le luthérien A. Birmelé. Avant tout, nous nous intéresserons à cette notion, « la sacramentalité » de l’Église, dans la théologie catholique (Vatican II et sa réception), dans la théologie luthérienne (surtout la position de Birmelé) et dans le dialogue luthéro-catholique.

Il nous semble qu’il n’y a pas de discontinuité entre ces six chapitres. Nous les avons conçus pour mieux souligner l’interaction, entre ces trois domaines, qui éclaire l’écclésiologie mise en avant par J.-M. Tillard. Le dernier illustre l’intérêt de cette ecclésiologie dans le débat œcuménique.
Chapitre premier
J.-M. Tillard, « frère pérégrinant62 » et son enseignement


Pour ce motif, il nous faut commencer par présenter J.-M. Tillard, théologien enseignant. Dans cette présentation, nous nous proposons de montrer la façon avec laquelle il a élaboré ses leçons, d’identifier ses sources probables et d’exposer la méthode (éventuellement les méthodes) qu’il mettait en œuvre. Cette présentation nous permettra d’entrer en contact avec notre corpus et de découvrir les matériels qui nous serviront dans la suite de notre recherche.

Ce premier chapitre se développe en deux points. Nous présentons d’abord la vie de J.-M. Tillard particulièrement sa carrière professorale puis nous étudierons la place que l’enseignement tenait dans la vie de ce théologien grâce à la présentation générale et détaillée de son enseignement. En clair, la carrière professorale et la présentation générale de cours dans leur élaboration sont les deux points majeurs de ce chapitre.

1. La carrière professorale de J.-M. Tillard

Il ne s’agit pas, dans ce premier point, de proposer une biographie complète de J.-M. Tillard. Cela a déjà été fait par d’autres64. Il sera seulement question de son itinéraire intellectuel vu

63 C’est le cas de P. Watine, « L’apport de Jean-Marie R. Tillard à la recherche théologique en œcuménisme ». Thèse de doctorat en théologie soutenue à l’Université Catholique de Lille, 2009, p. 4. Elle définit ses sources en ces termes : « C’est-à-dire des textes écrits à l’intention de commissions mixtes de dialogue théologique pour servir de base à leurs discussions lors des réunions plénières ».
sous l’angle de son enseignement théologique. La période qui nous intéresse s’étend donc de sa première année d’enseignement, en 1957 jusqu’au jour de sa mort, le 13 novembre 2000.

1.1. J.-M. Tillard, professeur et théologien

Cette section s’intéresse à J.-M. Tillard comme professeur et théologien. Dans un premier moment, elle le présente comme professeur et dans le second, c’est J.-M. Tillard comme chercheur et théologien qui est étudié.

1.1.1. J.-M. Tillard, le professeur

J.-M. Tillard a fait ses études théologiques à Paris, au Saulchoir, dans un milieu dominicain qui l’a marqué. C’est à la fois l’esprit dominicain et la méthode historique, appliquée aux textes théologiques surtout de saint Thomas, de cette institution qui l’ont influencé et dont son enseignement garde la marque. Après ses études théologiques, au Canada, « le P. Tillard se voit confier, souligne G.-D. Mailhiot, l’enseignement des traités dogmatiques : la théologie trinitaire, la christologie et la théologie sacramentaire, qui sont demeurées les pièces centrales de sa réflexion »65. Il se dégage que ces grands traités ont accompagné toute la recherche et l’enseignement de Tillard. Afin de donner à son enseignement des fondements solides, il se référait toujours à l’Écriture, aux Pères de l’Église et à la Tradition vivante. Notons que saint Thomas d’Aquin y occupe une place de choix, comme on le verra plus loin. À en croire G.-D. Mailhiot,

Le P. Tillard a vu passer, dans le groupe d’étudiant(e)s régulier(ères) autant que dans celui des « sabbats théologiques » et des auditeurs et auditrices des conférences, un grand nombre de « disciples ». Plusieurs pourraient contribuer à sa « légende dorée », en décrivant son style d’enseignement et en appelant des anecdotes. Tant de témoignages pourraient être rapportés. Les livres et articles, avec leurs nombreuses notes, sont d’un style sérieux. Les cours, eux, ajoutent à ce sérieux une dimension humaine66.

---


Le P. Tillard a développé à cette fin une méthode que G.-D. Mailhiot décrit en ces termes : « La méthode d’enseignement, […], telle que la comprend Tillard […] est partage, souvent intense, avec les étudiants. Elle colle à la vie : vie de l’Église, vie des hommes. Pas plus que la table eucharistique, la table du professeur n’est “une cafétéria, où l’on s’empiffre rapidement, anonymement”[67]. » Cette méthode qui tient compte du contexte historique résulte de sa formation parisienne décrite ci-dessus. En effet, les maîtres du Saulchoir (les pères Gardeil et Lemonnyer) avaient développé surtout la méthode historique pour lire les textes de St Thomas à tel point que toute l’institution et ses étudiants en étaient imprégnés. Concrètement, « c’est, écrit M.-D. Chenu, le recours aux sources, l’étude directe des maîtres de la pensée. C’est par là, […] que se résoud le problème d’une docilité thomiste à l’intérieur d’une telle sincérité […] C’est une règle générale dans l’Ordre de Saint-Dominique, que les étudiants font leur théologie dans le texte même de la Somme de saint Thomas[68]. » On cherche par cette méthode à découvrir les sources de St Thomas ou son usage de l’Écriture, des Pères et des textes des conciles replacés dans leur contexte d’émergence. M.-D. Chenu ajoute :

Il faut par cette exégèse continue s’assurer le contact direct avec l’esprit de saint Thomas en travail, le saisir dans sa réaction originale en face des problèmes à lui posés, entrer dans le mouvement de sa recherche, de sa « question disputée », suivre jusqu’en ses démarches verbales l’effort créateur de sa pensée, atteindre ainsi au-delà de ses raisonnements et de ses conclusions les postulats qui secrètement les commandent, déceler l’initiative intellectuelle qui décide d’une philosophie au moment où elle va fixer son système[69].

Pour atteindre cet objectif, on recourt à la méthode historique, qui est celle de cette école théologique : « Vint à point au service de ces intentions l’application de la méthode historique à l’étude des textes et des doctrines du moyen âge. […], cette méthode devenait un instrument de grande portée[70]. » En outre, « l’étudiant du Saulchoir, écrit G.-D. Mailhioi, se trouvait […] au confluent d’un renouveau bien établi de la théologie thomiste, au contact de professeurs que leur vocation thomiste rendait sensibles aux (sic) questions qui surgissaient, aux approches développées par les sciences humaines, et, d’abord et avant tout, au contexte de la théologie,


[69] M.-D. Chenu, Une école de théologie..., p. 47.
[70] M.-D. Chenu, Une école de théologie..., p. 47.
qui est foi vivante de la communauté croyante." En réalité, « Le P. Tillard, ajoute G.-D. Mailhiot, se sent spontanément porté à prendre connaissance de ce qui préoccupe les gens de son temps, ou des tendances que leur époque véhicule. Les cours du samedi illustrent bien cela. Le thème vient souvent de la conjoncture actuelle. Il appelle une enquête conduite avec l’aide des sciences humaines. Puis vient la réflexion sur la Parole de Dieu et une recherche de ce que la tradition vivante apporte. » Nous pouvons en déduire que l’enseignement de J.-M. Tillard s’appuie sur quatre fondements d’importance différente : l’Écriture sainte, les Pères, St Thomas (influence des Pères sur sa théologie) et l’aujourd’hui (pertinence des Pères et de St Thomas sur l’aujourd’hui de la théologie, d’autres théologiens, etc.). C’est l’aujourd’hui, c’est-à-dire le contexte qui oriente le choix du thème de ses leçons.

Dans le même ordre d’idées, ajoutons avec G.-D. Mailhiot qu’« en septembre 1968, le P. Tillard devient l’initiateur des samedis théologiques, appelés avec humour “sabbats théologiques”». […] L’orientation de ces cours a été guidée et inspirée par la Constitution Gaudium et Spes, 4, 1. Principal collaborateur des samedis théologiques, le P. Tillard a présenté dans ce cadre au moins cinquante cours différents, jusqu’à la fin de sa vie. »

71 G.-D. Mailhiot, « Le professeur », G-R. Evans et M. Gourgues, Communion et réunion…, p. 22. B.-P. Flanagan abonde dans le même sens lorsqu’il écrit : « The survey of Tillard’s educational background gives some broad indications regarding his theological method. Broadly, the “nouvelle théologie” and “ressourcement” movements around the Dominicans Chenu and Congar and the Jesuits de Lubac and Daniélou were the strongest early influences upon Tillard’s own theological style. Tillard’s work is marked by attention to historical and cultural context, close readings of texts, and a wide-ranging discursive, almost patristic style. » (B.-P. Flanagan, Communion, diversity, and salvation…, p. 53. (« L’enquête sur la formation antérieure de Tillard donne quelques indications générales au sujet de sa méthode théologique. De façon générale, la “Nouvelle théologie” et les mouvements de ressourcements venant des dominicains Chenu et Congar, et des jésuites De Lubac et Daniélou ont eu une influence majeure sur le style théologique de Tillard. Le travail de Tillard est marqué par son attention au contexte historique et culturel, par des lectures de textes et des discussions variées, quasiment d’un style patristique ») (Cc’est nous qui avons traduit).


En outre, J.-M. Tillard voulait que ses cours soient moins théoriques que pratiques ou vitaux comme en témoigne G.-D. Mailhiot lorsqu’il écrit : « Le programme et le type d’enseignement qu’il requiert a toujours été, pour Tillard comme pour plusieurs de ses anciens (nes) élèves devenus à leur tour professeur(e)s, une préoccupation importante. Pour lui, il ne s’agit pas de transmettre des notions : car on est aux prises avec les réalités de la foi chrétienne, qui rejoignent l’être humain en ce qu’il a de plus secret. Dieu n’est pas objet de connaissance pur et simple. Il

____________________

l’approfondissement de certains des grands problèmes qui se posent aujourd’hui à l’Église. Ils s’adressent à ceux et celles qui désirent une réflexion méthodique et scientifique sur certaines questions. La méthode employée, le ton des exposés exigent que l’accès en soit réservé aux personnes ayant le niveau de formation requis pour l’admission à l’Université. » (p. 40).

75 En nous référant aux sources que nous venons de mentionner, signalons qu’il a enseigné à l’Institut de pastorale catéchétique de l’Université Laval, au Département des sciences religieuses de l’Université d’Ottawa, à Sedes Sapientiae (Université Saint-Paul d’Ottawa) et à l’Institut dominicain de pastorale de Montréal pour le Canada. Il dispensa des cours au Centre International Lumen Vitae (Belgique), à St John Collège de Nottingham comme Guest Professor, à Stephen’s House d’Oxford et à Lincoln College (Royaume Uni). De même, il a enseigné à Salamanque, Barcelone et Madrid (Espagne) sans oublier la Faculté de théologie de l’Université de Fribourg (Suisse).


est quelqu’un qui se tient dans la vie des hommes. » Ici encore, c’est vraiment la vie concrète ou le contexte qu’il exploite. Dans son premier article, G.-D. Mailhiot écrivait dans la même optique qu’« une perspective que l’on pourrait appeler méthodologique, à cause de ses conséquences, mais qui est en fait l’expression de la nature même de l’acte de foi, domine l’enseignement du Père Tillard : la théologie n’est pas démonstration, mais manifestation. Elle reçoit de Dieu une révélation de ce qui demeure un mystère, c’est-à-dire un aspect intime, profond, auquel l’être humain a accès par don gratuit, révélation de Dieu. » Cette façon de procéder et de concevoir la théologie fait que J.-M. Tillard insiste sur la transcendance divine, toujours en relation avec les hommes. Dans ses cours, la foi est centrale. Il part de la foi pour aboutir à la foi en passant par la raison. G.-D. Mailhiot a des mots justes pour décrire cette méthode : « C’est dans cette perspective strictement théocentrique, Dieu comme origine et point d’achèvement de l’existence humaine, que se développe la théologie. Devant Dieu, l’attitude de l’homme est de chercher à voir, comme Moïse et Élie rencontrant Dieu, mais aussi de reconnaître, selon une expression de St Thomas que Tillard aime citer, que l’attitude de l’homme est l’humilité devant la transcendance : “resiliens in propriam parvitatem”.

Une autre dimension de son enseignement est le souci qui l’habitait et le poussait à répondre à travers ses cours « aux besoins pastoraux de l’Église ». L’Église occupe une place de choix dans son enseignement. G.-D. Mailhiot déclare à ce propos : « Professeur, le P. Tillard a développé sa pensée au contact de cette Église, telle qu’il l’a rencontrée. À travers les aspects variés de son enseignement, il a établi avec ses étudiants une relation de partage qui leur a permis de comprendre leur vie à la lumière de la Parole de Dieu et de voir leur engagement envers cette Église et le monde où elle croît actuellement comme le mouvement, voulu par Dieu, de retour à l’économie divine originelle. » En réalité, cette insistance sur l’Église, à la suite de St Thomas, est liée à la christologie et à la sotériologie, car ses « étudiants, souligne G.-D. Mailhiot, se souviennent de son insistance à montrer pourquoi Thomas d’Aquin n’a pas écrit, dans la Somme, un traité sur l’Église distinct de ce qu’il écrit de la personne du Christ Sauveur et de la nature sacramentelle de la vie chrétienne axée sur l’Eucharistie. » Il poursuit son raisonnement : « Avec le traité sur les personnes divines, le traité sur la personne et les actes

---

du Christ a été, au début de la carrière d’enseignement du P. Tillard, son objet de prédilection. Ceux et celles qui ont suivi ce cours se trouvent d’ailleurs complètement à l’aise dans l’ecclésiologie développée au cours de ses travaux œcuméniques. » Insistons sur ce fait. Il se dégage de cette idée que le premier terrain théologique de l’enseignement de J.-M. Tillard est la Trinité et la Christologie, donc la sotériologie, sans omettre la théologie sacramentaire. Par rapport à la sotériologie liée à la Trinité économique,

le point de départ, on y reviendra plus loin, est nettement le réalisme de l’incarnation : le Fils même de Dieu, soutient G.-D. Mailhiot, prend une nature humaine identique à la nôtre en tout, sauf le péché. Tillard met à l’honneur un aspect fondamental de la réflexion de s. Thomas d’Aquin sur le Christ : c’est dans toute son humanité que Jésus a été voulu par Dieu comme instrument du salut de l’humanité et comme moyen de la manifestation de l’amour du dessein du Père. Le terme technique d’instrument conjoint est alors loin d’être purement notionnel : il permet de comprendre dans tout leur réalisme les témoignages évangéliques sur Jésus.

Il est clair que cette idée sous-tend quelques thèmes centraux de cet enseignement qui nécessitent un travail de fond sur cette source. Grâce à son enseignement, nous pouvons alors découvrir les lignes de force de sa théologie.

En outre, G.-D. Mailhiot écrivait en 1995 :

Ce que Tillard a écrit plus récemment de l’Église comme communion n’est pas d’abord et avant toute une réaction dichotomique à une ecclésiologie de l’Église institution ou structure. Elle se présente comme l’aboutissement d’une perception du mystère chrétien qui en voit l’origine dans l’économie créatrice et rédemptrice, et la fin dans le fait que Dieu soit tout en tous. Cette redécouverte est déjà inscrite dans la perception du mystère des missions divines, et affleure déjà dans la christologie du Christ, Serviteur de Dieu, jusque dans l’acceptation plénière de sa mort, au nom et pour le bénéfice de tous ses frères.

86 G.-D. Mailhiot, « Le Professeur », p. 29. Il souligne : « Tillard souligne l’importance de reconnaître à la volonté humaine de Jésus sa consistance propre, et de refuser la solution facile d’une vue monothélite de l’humanité de Jésus. [...] Cette lecture qui fait toute sa part à l’humanité de Jésus est aussi liée à l’unité intime opérée par le Christ, de par la volonté de Dieu, entre Jésus et ses frères humains. Tillard se plaît à souligner que c’est seulement par sa pleine communion à notre humanité que Jésus peut devenir la tête du Corps : la grâce capitale est ce lien mystique, scellé dans la foi et célébré dans les sacrements, qui permet aux humains d’entrer en partage du geste sauveur de Jésus, reconduisant l’humanité dans l’obéissance à Dieu et dans l’accès à la vie éternelle du Père. », p. 29.
Ainsi, le P. Tillard est très attentif à la notion d’économie. Il se situe dans la perspective irénéeenne où l’économie va de la Création à la Parousie. G.-D. Mailhiot soutient alors qu’« un des mérites de l’enseignement de Tillard a été de montrer l’enracinement de beaucoup de perspectives théologiques sur l’économie (création de l’homme, rédemption de l’homme) dans ce que l’Écriture dit de la vie même de celui qui crée et sauve 88. »

Achevons ce point sur l’activité professorale de J.-M. Tillard avec cette remarque de G.-D. Mailhiot : « en 1969, l’arrivée à la Faculté de théologie de jeunes professeurs qui avaient tous été tous (sic) ses élèves permettra au P. Tillard de concentrer son enseignement et sa recherche dans les deux secteurs de théologie dogmatique, qui devaient jouer un rôle important dans le travail œcuménique, auquel il a commencé très tôt à participer. Il garde donc l’enseignement de la christologie et, en théologie sacramentaire, il se réserve le traité sur l’eucharistie […] 89»


1.1.2. J.-M. Tillard, le chercheur et le théologien

La théologie de J.-M. Tillard est fortement liée à son enseignement. En effet, il a d’abord enseigné ce qu’il a, ensuite, publié. En comparant ses cours à ses publications, l’on se rend compte que ses publications sont souvent le prolongement d’une partie de son enseignement. À titre indicatif, le premier chapitre d’Eucharistie, Pâque de l’Église 90 aborde la christologie et la sotériologie. Il publie ce qu’il a avant tout enseigné.

Dans ses recherches, il s’est focalisé sur quelques thèmes : l’écclésiologie, la sotériologie et la christologie, la vie religieuse, la théologie sacramentaire avec une attention particulière à l’Eucharistie et l’œcuménisme. Nous savons, à titre illustratif, que Lorraine Caza avait été une de ses étudiantes. Comme telle, elle estime que « c’est probablement sa vision si profonde et si ample de l’Eucharistie de l’Église qui [l]’aura d’abord rejointe comme ce fut le cas pour tant d’autres. L’Eucharistie semble être pour [Tillard] comme une étoile guidant l’ensemble de sa réflexion théologique. Pour saisir son enseignement christologique, l’ensemble de son imposante réflexion sur le mystère de l’Église, sa vision de la vie religieuse, il faut sans cesse revenir à ce qu’il a saisi de la synaxe eucharistique. » Nous ne revenons pas ici sur ce que nous avons découvert, dans l’introduction de ce travail, relatif aux différentes façons d’aborder la théologie tillardienne. Plus loin, la même théologienne ajoute : « Sa vie témoigne, on ne peut plus, de l’homme debout, libre, digne ; et pourtant il n’oublie jamais, me semble-t-il, ce qui court comme un leitmotiv dans toute son œuvre, qui a donné le titre d’un bouquin publié en 1968 : Le salut, mystère de pauvreté, qui nous révèle un des secrets, une des clés d’interprétation du meilleur Tillard. » En fait, il nous semble que la théologie tillardienne forme un tout. Ses thèmes sont liés au Mystère chrétien. L. Caza souligne également : « Ce pour quoi je lui reste à jamais reconnaissante, c’est avant tout pour cette unité de sa pensée, pour cet art de situer spontanément tout aspect du mystère chrétien à l’intérieur de l’ensemble du dessein de Dieu tel qu’il nous est révélé. » On le voit, c’est le dessein de Dieu tel qu’il se déploie dans la création et s’achève à la communion de Vie, qui est au cœur de la théologie enseignée par J.-M. Tillard.

G.-D. Mailhiot et L. Caza estiment à juste titre que la théologie de J.-M. Tillard est avant tout à situer dans son contexte dominicain. Tous deux reconnaissent que J.-M. Tillard est disciple de St Dominique mais surtout de St Thomas. G.-D. Mailhiot a des mots justes pour l’exprimer : « Tillard reconnaît sans ambages que les perspectives théologiques qui lui sont chères sont une partie de son héritage thomiste. Là encore se retrouve le caractère distinctif d’une théologie où l’effort de la pensée demeure fidèle au régime interne de la vie de foi tel que donné à l’homme par la grâce de Dieu. Son mérite, et ce qui fait la qualité de son enseignement, est qu’il sait en montrer les origines et la fécondité. » Voilà en quelques lignes la théologie de J.-M. Tillard et

94 G.-D. Mailhiot, « Nécrologie J-M. R. Tillard 1... », p. 44.
ses sources. Cette présentation serait incomplète si elle ne mentionnait pas les champs de recherche privilégiés par J.-M. Tillard.


C’est lui qui nous a aimés, « Et à ce petit livre on aurait pu aisément donner comme sous-titre Méditations sur le Dessein de Dieu. Écrit dans une langue sobre, alerte, volontairement dépouillée de tout artifice, il vise à faire saisir au chrétien, très simplement, toute la profondeur de l’amour du Père, manifesté dans le Christ Jésus, dont chacun des instants de sa vie est baigné. Il veut introduire le lecteur jusqu’à la source la plus intime de l’expérience chrétienne. La vie chrétienne nous apparaît ainsi comme un jaillissement de la plénitude de la vie trinitaire, empruntant les deux chemins choisis par le Père pour réaliser son dessein : la Création (une merveille) et la Pâque du Seigneur Jésus.

On le voit, les thèmes développés dans ce livre sont liés au salut accompli par Jésus. Quels sont ces thèmes ? Il y a le Dessein de Dieu, l’amour du Père, la vie chrétienne (la vie de foi), la Création, la Pâque du Seigneur Jésus, la filiation adoptive, la communion fraternelle de l’Église

96 J.-M. Tillard, CLNA, présentation. Il ajoute : « Et puisque Dieu, dans le plus intime de son mystère personnel, est Amour, il aboutit à faire de l’homme marqué par le péché un “fils adoptif du Père” en Jésus le Fils unique, et à lui permettre de rejoindre dans la communion fraternelle de l’Église tous les frères humains sauvés par la même Pâque, porteur de la même sève de Vie nouvelle. »
et la Vie nouvelle. Dans la même optique, J.-M. Tillard présente le second livre dont nous parlons ici par ces mots :

Le succès de notre livre, C’est Lui qui nous a aimés, publié dans la collection Vie et Prière, nous a incité à livrer au grand public les pages suivantes [...]. Là, nous avions cherché à présenter, très simplement, les grandes articulations du kérygme évangélique, les grands points impliqués dans la Bonne Nouvelle du Salut réalisé en la Pâque de Jésus. Dans cette nouvelle étude nous essayons de dégager les conséquences de cette Pâque de Jésus dans la vie et l’agir de celui qui, par la foi que scelle le baptême, accueille l’Évangile. Il s’agit donc d’une réflexion sur la face « morale » du mystère.

En somme, ces deux ouvrages abordent le mystère chrétien, celui de la Bonne Nouvelle du Salut. Dans cette perspective, le premier domaine de recherche de J.-M. Tillard apparaît être la sotériologie dans une perspective christologique. La présentation de ses cours, que nous ferons plus loin, sera pour nous l’occasion de vérifier cette hypothèse.

De la même façon, l’exposé du second domaine, celui de l’ecclésiologie dévoile autre chose. Ici encore, nous nous en tiendrons tout simplement à la présentation d’ÉÉ classé dans ce domaine de recherche. G.-D. Mailhiot souligne :

Cet ouvrage, fruit de plusieurs années de recherche, d’enseignement œcuménique, se propose de pallier ce manque [faire l’ecclésiologie à partir de la notion de communion]. Nous l’offrons en toute simplicité à la discussion, conscient qu’il ne dit pas tout, qu’il appelle des précisions. Mais dès notre premier livre, L’Eucharistie, Pâque de l’Église, [...], nous avons eu la conviction que l’ecclésiologie de communion (ou eucharistique, au sens large de cette expression qui ne correspond pas à celui d’Afanassief) était celle qui répondait le mieux au donné biblique et aux intuitions des grandes traditions ecclésiales. Depuis nous n’avons jamais cessé de creuser cette vision, qui alors n’était guère prise.


98 J.-M. Tillard, ÉÉ.
pouvons déjà reconnaître que ses premiers écrits sont ecclésiologiques, dans une optique sotériologique et christologique. Nous vérifierons cette idée dans ce travail.

1.2. Le contexte général et la présentation globale des cours de J.-M. Tillard

Nous exposerons successivement dans cette section le contexte général des cours de J.-M. Tillard ainsi que leur présentation globale. Ceci est important car notre corpus de base reste ignoré, l’enseignement de Tillard est inédit comme tel et comme nous l’avons indiqué à l’introduction de notre travail, cet aspect de son investissement théologique n’a pas encore été exploré comme base d’une thèse doctorale.

1.2.1. Le contexte général des cours de J.-M. Tillard

La carrière professorale de J.-M. Tillard fut très fructueuse. En effet, il a dispensé au moins quatre-vingts cours. Nous pouvons les classer en quatre catégories : les cours réguliers, les cours du samedi matin dispensés aux religieuses, ceux des « sabbats théologiques » et ceux enseignés les soirs. La quasi-totalité des cours en notre possession portent la mention « Faculté dominicaine de théologie » d’Ottawa. C’est à Chevetogne que nous en avons découvert deux qui portent la mention « Fribourg ». La faculté de théologie de cette Université nous a fourni une liste des cours de Tillard. Nous l’indiquerons plus loin. J.-M. Tillard prend soin d’y mentionner « Notes pro manuscripto tantum à l’usage exclusif des auditeurs du cours ». Ceci est important pour lui ; déjà en 1961, il avertissait : « L’expérience et l’usage que certains ont fait de nos notes nous obligent à rappeler l’avertissement suivant, rappel dont nous nous excusons. Comme il s’agit de notes éditées ‘‘pro manuscripto tantum’’ il est interdit de s’en servir publiquement ou de les copier, ou de les citer ou de s’en inspirer de façon méthodique sans indiquer de façon précise la référence. Cette remarque vaut pour tout genre de travail : thèse, cours, articles, conférences. » Au reste, ce que nous avons découvert avec G.-D. Mailhiot nous rassure sur l’usage de ces précieuses sources. Rappelons que G.-D. Mailhiot a affirmé qu’un lien existe entre les cours enseignés par J.-M. Tillard et l’ecclésiologie qu’il a développée et publiée. Telle est la situation générale des cours que nous exploitons.

1.2.2. Présentation globale des cours


Après l’examen de notre corpus, nous avons découvert que J.-M. Tillard a bel et bien daté explicitement certains cours et d’autres ne sont pas datés. Son confrère, le frère M. Gourgues qui nous a reçu, reconnaît que J.-M. Tillard ne datait pas ses cours. Nous avons donc dû nous reporter à la présentation annuelle des programmes du Collège dominicain d’Ottawa. La faculté de théologie de Fribourg nous a fourni la liste des cours et des périodes où ils ont été enseignés. Nous sommes ainsi en mesure de présenter une liste générale des cours dispensés par J.-M. Tillard, avec une marge d’erreur très faible.

La dernière question concerne les cours dont les prospectus consultés ne font pas mention. Afin de résoudre cette difficulté, nous avons eu recours aux notes et aux bibliographies des cours. Pour chaque année, c’est la dernière note, l’année de cette note, citée qui nous permet de dater chacun des cours. Une autre source fiable reste celle de G.-D. Mailhiot et L. Caza (les articles cités).

Pour plus de clarté, nous présentons, l’ensemble des cours, dans les tableaux qui suivent, en indiquant l’année où chaque cours a été enseigné, son titre, notre source c’est-à-dire le lieu où nous l’avons découvert et ses destinataires (publics).

A. Certaines questions dogmatiques : de 1957 à 1968


<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Titre</th>
<th>Source(s)</th>
<th>Public/Nature</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1959</td>
<td>Essai de réflexion sur le mystère de la Sainte Liturgie de l’Église</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archives Tillard)</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement principal</td>
</tr>
<tr>
<td>1960</td>
<td>Leçons sur le mystère de la Très Sainte Trinité</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa/Liste Fribourg sous le titre De Deo Trino (1988)</td>
<td>Cycle normal de théologie/cours principal</td>
</tr>
<tr>
<td>1960</td>
<td>Leçons sur le mystère du Sauveur et de son œuvre rédemptrice</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/cours principal</td>
</tr>
<tr>
<td>1960</td>
<td>L’Église et les moyens de salut</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Jeunes religieux/communication lors d’une session/partie d’un cours principal</td>
</tr>
</tbody>
</table>

104 Cf. G.-D. Mailhiot, « Nécrologie J-M. R. Tillard 1… », p. 8-9 : En 1957, à son retour des études théologiques au Saulchoir, le P. Tillard se voit confier l’enseignement de traités dogmatiques : la théologie trinitaire, la christologie et la théologie sacramentaire, qui sont demeurées les pièces centrales de sa réflexion. Sans doute expliquera-t-il la Somme de théologie de s. Thomas, non seulement à travers les grands commentateurs (Cajetan, Jean de St-Thomas), mais en tentant, fidèle à sa première formation, de retrouver la vie du texte même, en remontant aux sources de l’Écriture Sainte et des Pères de l’Église, selon l’application de la méthode historique à l’étude des textes thomistes. Les archives du Collège possèdent encore le texte des premiers enseignements du P. Tillard, qui lui ont demandé beaucoup de travail. »
<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Thème</th>
<th>Institution</th>
<th>Cycle normal de théologie/enseignement</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1960</td>
<td>Leçons sur le mystère de la parole de Dieu. III. Le mystère de l'Église présence actuelle de la Parole de Dieu salvifique et révélatrice</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1960</td>
<td>Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. Le mystère de la Communion de Vie avec le Père dans le Christ, ou mystère de la grâce divine</td>
<td>Université Laval/ Bibliothèque de la communauté des servites de Marie à Québec/bibliothèque du grand séminaire de Québec</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1960</td>
<td>Le Mystère des sacrements de l'Église</td>
<td>Université Laval (bibliothèque)</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1961</td>
<td>Leçons sur les sacrements de la foi dans le mystère de Jésus le Sauveur</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archives Tillard)</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1960</td>
<td>Le service de la Parole dans le mystère de l’Église de Dieu</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1961</td>
<td>Leçons sur le sacrement de l’ordre, sacrement de la hiérarchie dans l’Église, Corps du Christ</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>s.d.</td>
<td>Le visage évangélique du prêtre</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Groupe des prêtres</td>
</tr>
<tr>
<td>1961</td>
<td>Leçons sur le sacrement de l’Eucharistie, cœur de tout l’organisme sacramental et du mystère de l’Église du Christ</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1962</td>
<td>Leçons sur des questions choisies du traité de la créature purement spirituelle, appelée ange</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
</tbody>
</table>
B. De 1968 à 2000 : Les cours sur la christologie et la sotériologie

<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Titre</th>
<th>Source(s)</th>
<th>Public/Nature</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1968</td>
<td>La personne de Jésus dans la recherche des théologiens de la « Mort-de-Dieu »</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1969</td>
<td>Leçons théologiques sur la pensée théologique de D. Bonhoeffer</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1969</td>
<td>Leçons sur le mystère du Christ Jésus. Deuxième partie : l’humanité de Jésus Christ</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1971</td>
<td>Le Christ Sauveur de l’homme et les recherches de la théologie contemporaine</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1973</td>
<td>La communion de Jésus au destin des hommes</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cours du soir</td>
</tr>
<tr>
<td>1975</td>
<td>Jésus, le frère des hommes</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1977</td>
<td>Approches théologiques du problème de l’identité chrétienne</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1978</td>
<td>Le chrétien et la mort/La mort sous le regard du croyant</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1979</td>
<td>Souffrance et volonté de Dieu dans une perspective christologique</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1979</td>
<td>Amour humain et Évangile</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1982</td>
<td>Leçons sur la signification de la chasteté dans la « suite du Christ »</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1982</td>
<td>Un seul pour le salut de tous</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1996</td>
<td>L’Histoire est-elle vraiment changée par le Christ ?</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
</tbody>
</table>
## C. De 1968 à 2000 : Les leçons sur l’ecclésiologie

<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Sujet</th>
<th>Lieu</th>
<th>Type d’enseignement</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1980</td>
<td>L’Église n’est vraie que dans le Christ</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archive Tillard)</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1984</td>
<td>En l’an 2000 qui évangélisera, qui rassemblera ?</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa /Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1987</td>
<td>Comment Dieu parle t-il à l’Église ? L’Église face à la Parole</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archives Tillard)</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1989</td>
<td>Dominique et François ou l’Évangile retrouvé</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1991</td>
<td>Sur la croix Dieu refait la communion</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archives Tillard)</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1992</td>
<td>L’Esprit Saint dans la sainte Église</td>
<td>Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1992</td>
<td>Un Dieu qui est grâce. Approches du mystère de la sainteté de l’Église</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1993</td>
<td>Jésus ou le Père</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1993</td>
<td>Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Intervention au Centre de Créac’h/session</td>
</tr>
<tr>
<td>Année</td>
<td>Titre</td>
<td>Lieu</td>
<td>Type d'enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>-------</td>
<td>-------</td>
<td>------</td>
<td>---------------------</td>
</tr>
<tr>
<td>1997</td>
<td>L’Église de Dieu servante d’un monde en détresse. Église et bien commun</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa/Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1999</td>
<td>L’Église née du cœur du Christ</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa/Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>Sd</td>
<td>Au cœur de l’ecclésiologie thomiste : la grâce capitale du Christ Jésus</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa/Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Communication certainement un enseignement</td>
</tr>
</tbody>
</table>

**D. De 1968 à 2000 : Les leçons sur l’œcuménisme**

<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Titre</th>
<th>Lieu</th>
<th>Type d’enseignement</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1969</td>
<td>Le problème de l’intercommunion dans le dialogue des Églises</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Cycle normal de théologie/enseignement</td>
</tr>
<tr>
<td>1985</td>
<td>L’Église catholique face au défi œcuménique</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1992</td>
<td>L’œcuménisme serait-il à l’agonie ?</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa/Chevetogne (Bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement/ cours de samedi</td>
</tr>
<tr>
<td>1994</td>
<td>La papauté, problème œcuménique/Quand les œcuménistes songent à la papauté</td>
<td>Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)/ Collège dominicain d’Ottawa (cf. le prospectus de 1994-1995)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique (sabbat théologique)</td>
</tr>
<tr>
<td>1996</td>
<td>L’Église est née œcuménique</td>
<td>Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1996</td>
<td>Quand l’inquiétude œcuménique réveille l’Église catholique</td>
<td>Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1997</td>
<td>Le « Notre Père », prière de l’unité chrétienne/Le « Notre Père » comme prière œcuménique ?/Ils cessereraient d’être nos frères s’ils cesseraient de dire avec nous le Notre Père</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa/Chevetogne (bibliothèque œcuménique/archives Tillard)/ liste de Fribourg</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
</tbody>
</table>
### E. De 1968 à 2000 : Les leçons sur l’eucharistie et l’ecclésiologie

<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Titre</th>
<th>Source(s)</th>
<th>Public/Nature</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1982</td>
<td>Eucharistie et Histoire humaine</td>
<td>Chevetogne (bibliothèque œcuménique/ archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1984</td>
<td>La communion des saints</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1986</td>
<td>L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie de communion</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1988</td>
<td>L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein, dans l’Eucharistie</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1989</td>
<td>Soyez ce que vous recevez, devenez ce que vous êtes</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1999</td>
<td>De la Croix à l’Eucharistie. Quand Dieu se fait silence…</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1999</td>
<td>Souviens-toi… Memento</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
</tbody>
</table>

### F. De 1968 à 2000 : Leçons sur la vie religieuse

<table>
<thead>
<tr>
<th>Année</th>
<th>Titre</th>
<th>Source(s)</th>
<th>Public/Nature</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>1968/ 1969</td>
<td>Leçons théologiques sur la vie religieuse</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa (archives Tillard)</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
<tr>
<td>1973</td>
<td>Le célibat pour le royaume des cieux et le projet des religieux</td>
<td>Collège dominicain d’Ottawa</td>
<td>Enseignement de samedi théologique</td>
</tr>
</tbody>
</table>
2. Présentation générale de chaque cours dans son élaboration


2.1. De 1959 à 1968 : La période de l’enseignement des traités dogmatiques ou de certaines questions dogmatiques

La clé de lecture de cette étape nous est fournie par ce qu’affirme J.-M. Tillard :


Cette série est constituée des cours sur : la Trinité, le Christ et son œuvre (la christologie et la sotériologie), l’ecclésiologie, les sacrements, le mystère de la Parole et le ministère ordonné. Nous avons mis dans cette catégorie certains cours, comme le visage évangélique du prêtre, qui ne sont pas des grands traités dogmatiques mais se greffent sur l’un ou l’autre traité dogmatique. Il y a trois thèmes majeurs qui ressortent de ces cours : la sotériologie, la christologie et l’ecclésiologie. Nous suivons l’ordre souligné par J.-M. Tillard lui-même.

2.1.1. « Leçons sur le mystère de la Très Sainte Trinité »\textsuperscript{106}


Nous nous séparons de toute théologie se ramenant à une « métaphysique sacrée ». Car Dieu « saint » et donc transcendant, incompréhensible, ineffable, « tout autre » est aussi un Dieu tout proche de nous. Il s’est « révélé » aux hommes ; c’est-à-dire qu’il leur a laissé entrevoir des aspects de son Mystère, qu’il leur a confié des secrets le concernant, secrets que jamais de par leurs seules forces naturelles ils ont pu prétendre déceler. C’est dire que dans un mouvement d’amour (la Hen de l’Ancien Testament) il s’est penché vers l’homme pour inaugurer avec lui (en une mystérieuse Alliance) des relations d’amitié, de Hesed, disons d’Agapè\textsuperscript{109}.


\textsuperscript{107} J.-M. Tillard, « Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité… », p. 1. Il cite alors Ex. 33, 18-20 ; 19, 21 ; 20, 19 ; Is. 6, 1-9 ; 40, 25 ; Job 37, 22-33 ; Ps. 90, 10 ; 95 ; 99 ; 104 ; 139 ; Jn 1, 18 ; 6, 46 ; 1 Jn 4, 12 ; 3, 2 ; 1 Cor. 13, 12, Mat. 5, 8 ; Rom., 1, 18-32, etc.


\textsuperscript{109} J.-M. Tillard, « Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité… », Il nous semble que les idées développées ici ont été pour beaucoup dans les deux ouvrages clés qu’il a publiés en 1963 et 1965 respectivement : CLNA et EAL, Bruges, Desclée de Brouwer (coll. Vie et prière). Comme on le voit, il s’agit pour le premier de sa première publication éditée.
Cette idée guide toute la réflexion sur le Salut en général dans un contexte d’Alliance. D’ailleurs, J.-M. Tillard précise encore son propos en affirmant : « Et ainsi nous voyons où se situe notre effort théologique de cette année : c’est un effort qui n’a de sens qu’au sein du mystère de l’Agapè, au sein du grand mystère de la “bienveillance divine”, de la grâce. Nous essayons de percer, d’approfondir, la confidence le concernant que Dieu nous a faite dans son amour. […] Allons plus loin : cette recherche du “visage de Dieu” est inscrite dans le dynamisme même de la “communion de Vie”110. » Il fera le lien avec la vie de baptisé et de religieux qui oriente la réflexion théologique laquelle inaugure cette Communion de Vie dans l’attente de son accomplissement eschatologique. Ce mystère de l’Agapè, de la grâce, c’est ce que nous avons découvert dans la présentation de ses livres C’est Lui qui nous a aimés et En Alliance avec Dieu. Déjà à ce niveau, il nous semble que J.-M. Tillard a publié ce qu’il a avant tout enseigné.


C’est de cette hauteur, celle de la relation intra-trinitaire, que J.-M. Tillard veut qu’on comprenne tous les mystères chrétiens en accordant toujours le primat au Père qui envoie le Fils pour sauver :

   Il nous semble radicalement impossible de parvenir à une vision théologique de l’Économie elle-même sans recourir au mystère trinitaire : notre étude du Sauveur et des sacrements nous a sans cesse, en dernière analyse, renvoyé au dessein du Père, aux mystérieuses relations de dépendance et d’autorité existant entre les divines Personnes ; et nous ne saurions de l’Économie tout ce que nous pouvons en

---

saisir ici-bas que lorsque nous aurons décelé la nature et le mode des relations intimes existant entre le Père, son Fils et leur commun Esprit.\(^{112}\)

L’on aperçoit aisément le lien qui unit tous les traités enseignés par J.-M.Tillard et la place qu’il accorde au traité des Personnes divines « la pièce de choix ».

Après avoir tracé son angle d’attaque, il revient sur la place de ce traité dans l’Histoire du Salut, c’est-à-dire la place de l’unique nécessaire dans le contingent de l’Histoire du Salut. Se situant dans le méta-historique, J.-M. Tillard reconnaît que l’étude de ce traité « devra nous conduire à transcender l’Économie, à dépasser l’Histoire du Salut, pour atteindre à cet immuable et à ce méta-historique qui est leur source et leur fin.\(^{113}\) » Face à cela, le premier et précieux recours reste l’Écriture, c’est l’approche positive. Mais la raison a aussi à jouer son rôle qui n’est pas le moindre. En somme, c’est la Révélation historique, donc l’Histoire du Salut qui dévoile le visage et les traits de ce Dieu Trinité c’est-à-dire que c’est « à partir de l’historique, de la Heilsgeschichte, que nous ferons un bond dans le méta-historique. Et toujours nous devons prendre fermement pied dans cet historique et ce temporel. Non pas tant dans les structures métaphysiques que dans des faits.\(^{114}\) »

Quant à l’aspect spéculatif, la source première de J.-M. Tillard est St Thomas. Il propose alors de classer ce traité dans l’ensemble de son œuvre et de justifier cette place. Il s’agit pour lui de présenter le plan de la Somme théologique de St Thomas. « Ce traité, enseigne-t-il, appartient à la Prima Pars et se situe immédiatement après ce que l’on appelle le ‘‘de Deo Uno’’.\(^{115}\) » Il va de soi que tout part de ce traité. Son plan est résumé ainsi : processions-relations-Personnes même si son plan de départ était : Personnes-relations-processions. C’est autour de ce plan que sont organisés les trois premiers chapitres. Les six autres en dépendent : notre connaissance des trois personnes divines ; la réponse du Père dans le mystère de la vie divine ; la Personne du Fils dans le mystère de Dieu ; la Personne de l’Esprit Saint dans le mystère de la vie de Dieu ; comparaison entre personnes, essence, relations, actes notionnels, en Dieu et la comparaison des Trois divines Personnes entre elles.

\(^{112}\) J.-M. Tillard, « Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité... », p. 4. Nous n’avons pas, grâce à cette citation, à nous déranger par rapport à la datation des grands traités car il y a comme une circumincession entre eux par le fait qu’ils se renvoient l’un à l’autre et vice versa.

\(^{113}\) J.-M. Tillard, « Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité... », p. 5.

\(^{114}\) J.-M. Tillard, « Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité... », p. 5.

\(^{115}\) J.-M. Tillard, « Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité... », second livre, p. 2.
C’est à la lumière de tout ce qui précède que J.-M. Tillard déduit sa méthode :

Un texte de S. Thomas guidera toute notre démarche [...] (de Pot. 9, 5). [...] C’est donc la Parole de Dieu, lue dans la Tradition vivante de l’Église, qui a ici l’autorité suprême. C’est pourquoi nous ferons deux démarches. D’abord nous rechercherons dans l’Écriture et la Tradition vivante le contenu de notre foi, le “donné révélé” en toute sa richesse et son contenu intégral, et nous l’éclairerons par l’interprétation officielle du Magistère. Puis, notre seconde démarche, beaucoup plus humble mais aussi beaucoup plus ardue, grevée de plus de risques, consistera à tâcher de pénétrer et de savourer la richesse de ce contenu de notre foi. Et cela en ne perdant jamais de vue que cette étude a pour but de nourrir notre contemplation et de nous permettre de transmettre aux autres en toute sa pureté, sans l’édulcorer, le message de la foi qui sauve. Bref, une étude jamais coupée de ses sources révélées, jamais oubliée de ses fins.²³

Revenons aux deux expressions chères à J.-M. Tillard : cette méthode est à la fois positive et spéculative. Il cherche à éviter deux excès contraires.

Il évite avant tout l’excès « qui, dans un attachement aveugle et chauvin à une tradition scolastique nous ferait laisser de côté (sic) l’immense et essentiel apport de l’Exégèse, de la patristique, du renouveau liturgique. » Mais aussi l’excès opposé « qui, un peu aveuglé par le progrès des sciences positives, laisserait délibérément de côté toute la profondeur et la richesse formatrice de la Somme théologique. » C’est donc le lien ou la relation de la spéculation et de l’étude des textes qui prime et fait l’équilibre. J.-M. Tillard ne tergiverse pas à donner sa position, comme un bon « disciple » de St Thomas. Pour lui, « nous serons fidèles au plus authentique esprit de S. Thomas qui n’est pas un esprit de psittacisme, mais une recherche personnelle sous la conduite d’un Maître. Nous passerons donc du donné positif à la réflexion spéculative, non pas comme d’un hors d’œuvre au plat principal, mais comme du plus essentiel à la réflexion sur lui. » Nous pouvons retenir de ceci que J.-M. Tillard use de la même méthode en deux parties et se réfère fondamentalement à St Thomas.

2.1.2. « Leçons sur le mystère du Sauveur du monde et de son œuvre rédemptrice 

Comme dans les leçons précédentes, J.-M. Tillard a organisé celles-ci en trois livres. En effet, il suit le même ordre en partant des grands dogmes christologiques et leur élaboration dans la Tradition vivante de l’Église à partir des paroles de Jésus et des implications du « fait Jésus » au Sauveur dans le mystère de ses actes rédempteurs en passant par le Sauveur du monde et le mystère de son incarnation dans la théologie de St Thomas. Le premier livre comprend quatre chapitres. Le deuxième qui suit l’ordre de St Thomas s’articule en seize chapitres et le dernier en a treize. Il faut préciser que ces treize derniers chapitres se divisent en deux blocs dont les sept premiers concernent le Christ Jésus et les six derniers sa Mère, la Vierge Marie.

Dans ces leçons sur la christologie et la sotériologie, J.-M. Tillard insiste sur un fait : « Essayer de déceler la place que tient la réflexion théologique sur le Christ et son œuvre rédemptrice dans tout l’ensemble de la synthèse théologique, c’est se heurter de front à l’un des problèmes les plus épineux de la théologie contemporaine. Problème sur lequel l’accord est loin d’être fait, même entre théologiens d’une même école. Et il faut dès le point de départ de ce traité prendre conscience du problème. » Il faut donc bien le situer. D’où la nécessité d’une méthode.


Remarquons simplement que la christologie/sotériologie est au cœur de l’Histoire du Salut dans la pensée thomiste et, par conséquent, dans celle de J.-M. Tillard. Ce dernier justifie ainsi son titre : « Il m’a semblé fidèle à la plus authentique Tradition de l’Église, et à la pensée explicite de S. Thomas de les intituler non pas “Leçons sur le Verbe incarné” (Heris), non pas “Leçons

121 J.-M. Tillard, « Leçons sur le mystère du Sauveur... », p. 1. Il s’agit du problème de la place de la christologie qui pour d’aucuns s’exprime en termes de christomonisme. Plus loin, nous verrons comment ce professeur est contre un christocentrisme mal vécu qui se transforme en christomonisme oubliant le Père et l’Esprit.
122 J.-M. Tillard, « Leçons sur le mystère du Sauveur... », p. 3.
sur le Christ” (de Montcheuil, etc.), mais “Leçons sur le Mystère du Sauveur et de son œuvre” afin de souligner qu’il s’agit vraiment de l’Histoire du Salut, Histoire absolument inséparable de Celui qui la conduit au terme voulu par le Père, Jésus123. »

C’est dans cette vision que J.-M. Tillard déduit la méthode de son cours et ses sources : « Puisque nous sommes, souligne-t-il, au cœur de la Heilsgeschichte, là où l’Écriture qui seule (dans la Tradition) nous révèle le libre dessein de Dieu est le seul point de départ possible, il est évident que de nouveau, durant toute cette année, c’est la Parole de Dieu (lue dans la Tradition vivante) qui aura pour nous l’autorité suprême. Elle sera au point de départ et au point d’arrivée de notre recherche, et la raison humaine n’aura que l’entre-deux124. » Il ne réduit pas le rôle de la raison mais il accorde le primat à la foi. La raison permettra d’approfondir, d’organiser et de défendre le donné révélé estime ce professeur.


Celui qui, dans un attachement myope et entêté à une certaine tradition scolastique, nous ferait laisser délibérément de côté l’immense apport de l’Exégèse, de la patristique, du renouveau liturgique et ecclésiologique, qui donc donnerait à l’École priorité sur l’Église. Celui qui, grisé et ébloui par le progrès des sciences positives refuserait de se souvenir de la leçon de l’histoire, et laisserait délibérément de côté la profondeur de la réflexion théologique spéculative telle qu’elle trouve toute sa


En somme, ce cours nous paraît central, car son auteur y aborde explicitement le salut et le binôme Salut-Église. Il rappelle que pour St Thomas, la christologie c’est la sotériologie, tout en insistant sur la grâce capitale du Christ comme Tête de l’Église. C’est l’essentiel de ce cours qu’il expose au premier chapitre de son livre *EPÉ* auquel il invitera toujours à se référer.

2.1.3. « L’Église et les moyens de salut »

Ce cours, légèrement modifié, constitue une partie d’un autre cours enseigné à Ottawa. Il traite du rapport entre l’Église et le salut. L’auteur considère l’Église comme un instrument du salut : nous verrons par quels moyens. L’auteur présente ainsi son exposé :

Texte d’une communication faite lors d’une session d’étude réunissant des jeunes religieux et portant sur le sens de l’Église dans la pastorale. Sans perdre de vue leur préoccupation principale, — l’adaptation des grands thèmes étudiés à leur apostolat, — les religieux entendaient surtout, au cours de cette session, scruter la théologie du mystère de l’Église. Cela explique le style, le genre et le contenu du présent travail, qui faisaient suite à un exposé sur le mystère de l’Église dans l’Écriture (Cahier de Pastorale, n°2)

C’est en ces quatre points : la structure de l’acte salvifique incorporant au Christ l’homme pécheur ; l’Église dans le prolongement du Christ prophète et instrument conjoint ; l’Église

127 J.-M. Tillard, « Leçons sur le mystère du Sauveur… », p. 10. Un point important à souligner est le fait qu’ici Tillard ajoute le renouveau ecclésiologique tandis que dans son enseignement sur la Trinité, il s’est limité au renouveau liturgique. Par psittacisme, on entend le fait de répéter machinalement un propos comme un perroquet sans réfléchir.


authentique ministre de la vraie foi, chargée du ministère de la parole et de l’Église authentique porteuse des instruments de salut que sont les sacrements, que J.-M. Tillard évoque la conception de l’Église dynamique dans la réalisation du salut. C’est dans son introduction qu’il invite à un double regard sur l’Église :

On peut, écrit-t-il, la contempler pour ainsi dire « in facto esse », statiquement, dans sa réalisation. Alors on scrutera l’unité de vie des fidèles avec le Christ Tête, les biens du Père sont partagés par les hommes de tous les temps, de toutes races et de tous lieux. [...] Nous n’avons pas à nous attacher ici à cette première vue. Mais tout ce que nous dirons ne sera compréhensible que dans la mesure où sans cesse nous y référerons. Mais l’Église n’est pas, dans le dessein de Dieu, uniquement la Communion des hommes entre eux et avec le Père dans le Christ. Elle a aussi la vocation de se construire elle-même (toujours « dans » et « par » le Christ Tête), de s’agréger peu à peu les hommes de tous temps et de tous lieux afin de former précisément cette communion qui est son essence même. Elle est un Corps qui se construit lui-même, sous l’influx reçu de sa Tête. Et comme ce Corps c’est le Corps des Sauvés, elle nous apparaît par là comme moyen de Salut. D’où la nécessité de porter sur son mystère un nouveau regard, de la contempler non plus « in facto esse » mais « in fieri », non plus statiquement mais dynamiquement, de la voir mettre en jeu les moyens qui lui permettent de s’agréger ainsi tous les hommes. [...], dans ce nouveau regard, nous la contemplons comme « sacramentum », comme signe et cause de la réalité invisible qui fait la « communion » des frères au Christ, et par là entre eux et avec le Père.132

Cette longue citation souligne bien la relation entre l’Église et le salut telle que la voit J.-M. Tillard. Nous remarquerons par la suite qu’il est resté constant au sujet de cette relation jusqu’à la fin de sa vie. Il sied de relever aussi que c’est avant même l’ouverture du Concile Vatican II (voir LG 1, les nos 3; 9; 48 de la même Constitution; SC 5; 26; GS 42 § 3; 45 § 1; AG 1; 5; UR 2. On pourra encore voir GS 43 § 6 et 92 ; AG 15; 20) que J.-M. Tillard, à la suite de saint Thomas utilise le concept de « sacramentum », sacrement pour désigner l’Église. Au sujet de cet usage du terme sacrement appliqué à l’Église, nous pouvons également le situer dans son temps avec la théologie allemande du dix-neuvième siècle (cf. M.-J. Scheeben et J.-A. Möhler) et avec la théologie du milieu du vingtième siècle (cf. Y.-M. Congar133, H. de

Lubac\textsuperscript{134}, K. Rahner\textsuperscript{135}, E. Schillebeeckx\textsuperscript{136} et O. Semmelroth\textsuperscript{137}). J.-M. Tillard situe cette instrumentalité dans son ancrage christologique. Il explicite son idée en ces mots : « Nous verrons que l’Église est chargée par le Christ de continuer (« en lui ») de livrer aux hommes les moyens leur permettant de venir puiser en lui, source de toute grâce, les biens divins, qui sont les biens de communion à la Vie de Dieu lui-même. Ces moyens sont, répète saint Thomas, la foi (formée par la charité ; III, 49, 1, ad 5) et les « sacrements de la foi ». Ce sont eux qui nous incorporent au Christ comme membres vivants\textsuperscript{138}. » Cette matrice christologique est capitale.

Il faut noter aussi les limites de sa présentation. J.-M. Tillard atteste : « En bonne et authentique théologie, il nous faudrait ici chercher les sources révélées de cette doctrine […] , scruter la Tradition vivante. Nous ne le pouvons pas. Nous nous contenterons donc d’une élaboration spéculative\textsuperscript{139}. » Autrement dit, il ne part pas des textes sacrés et patristiques. Il est dépendant uniquement de saint Thomas. Ce cours, dans son essentiel, deviendra le second point du troisième chapitre de son ouvrage de 1992, « Église d’Églises…\textsuperscript{140} »

Nous pouvons retenir que déjà, en 1960, J.-M. Tillard enseignait la relation bilatérale entre le Salut et l’Église. Celle-ci ne peut être comprise que située dans la sphère christologico-sotériologique.


avec J.-M. Tillard qu’« à partir du Messie il va falloir que s’opère un processus de “déconcentration”, que de lui le Salut passe au Peuple, puis par le Peuple à tous les hommes. C’est ce processus de “déconcentration” que nous allons cette année scruter ensemble en profondeur. Car c’est là le Mystère de l’Église141. » C’est donc ce mystère de l’Église qui est enseigné dans le cours dont celui que nous venons de présenter est une partie.

2.1.4. « Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. III. Le mystère de l’Église présence actuelle de la Parole de Dieu salvifique et révélatrice142 »


Le Mystère de l’Église est alors présenté selon deux aspects intimement liés, statique et dynamique. C’est l’idée principale que nous avons dégagée en présentant les leçons sur l’Église et les moyens de Salut.

Il faut d’abord, enseigne J.-M. Tillard, la considérer comme résultat définitif de cette déconcentration, au terme de toute l’Histoire du Salut, mais déjà en train de se réaliser. C’est là évidemment le point de vue le plus important, sur lequel nous aurons à nous attarder. […] Mais — quoique essentiel et à notre avis primordial — cet aspect est loin d’épuiser toute la réalité de l’Église. Toujours dans la ligne du Christ, mais à l’étape de la « déconcentration », l’Église est — pour être « communion » — moyen de Salut. Elle a la vocation de se construire elle-même, de s’agréger (sic) peu à peu tous les hommes de toutes les générations et de tous les lieux, afin de former précisément cette « communio », cette « congregatio

Une idée se dégage en filigrane, à savoir la compréhension de l’Église à la lumière de la christologie. Nous verrons que, pour J.-M. Tillard, l’Église, dans son double aspect, est incompréhensible sans l’influx venant de sa Tête, le Christ Jésus. J.-M. Tillard invite à ne « jamais perdre de vue ce paragraphe144 » qui présente le double aspect de l’Ekklesia tou Theou et que la suite de ces cours ne fera qu’approfondir. J.-M. Tillard ne précise ni sa méthode ni ses sources directes. C’est en parcourant la bibliographie qu’il donne au début de chaque chapitre que nous pouvons déceler l’abondance de ses sources.

2.1.5. « Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. Le mystère de la Communion de Vie avec le Père dans le Christ, ou mystère de la grâce divine145 »

J.-M. Tillard a organisé ces leçons en cinq chapitres : « Situation de ce cours sur la grâce dans l’ensemble de nos cours sur le mystère de la Parole de Dieu » ; « La révélation de la grâce de Dieu dans l’Ancien Testament, de la vocation d’Abraham à celle de Marie Mère du Messie » ; « Le Christ ressuscité plénitude de la grâce de Dieu, tant de la grâce subjective que de la grâce objective » ; « La participation du fidèle à la plénitude de Jésus ressuscité dans la théologie de St. Jean : la demeure en Dieu » et « La participation du chrétien à la plénitude de Jésus ressuscité dans la théologie de St. Paul ».

C’est avant tout leur titre qui attire notre attention. Comme dans les précédentes leçons, J.-M. Tillard parle de la Parole de Dieu pour examiner concrètement la Communion de Vie qu’il considère comme le terme positif du Salut. Il convient également de relever l’identité qu’il établit entre cette Communion de Vie et la grâce divine.

En fait, c’est le premier chapitre de ces leçons qui sert de clé de voûte pour comprendre ce que J.-M. Tillard entend par Parole de Dieu. Il classe ce cours à la suite des deux cours qu’il a

consacrés à la Parole de Dieu. Le premier traite du Mystère du Sauveur et de son œuvre (nous avons remarqué que leur titre ne comporte pas les mots Parole de Dieu) ; le second porte sur l’Église Peuple de Dieu. Pour cet ensemble, J.-M. Tillard rappelle la méthode qui lui est propre. « N’oublions pas, formule-t-il, la méthode de ces cours qui est non pas une méthode d’enrichissement par ajoutes (sic) venues de l’extérieur, mais d’enrichissement par approfondissement de plus en plus poussé du même donné146. » L’on devine déjà la difficulté que représentera au fil de notre étude cette répétition d’un même thème ou donné.


Tout ceci est rappelé par J.-M. Tillard qui conclut par ces mots : « Notre étude de cette année n’est qu’un pas de plus fait dans l’approfondissement du Mystère du Salut. […] Jusqu’ici c’est surtout l’aspect humain de ce Mystère de l’Histoire du Salut que nous contemplions, nous allons cette année porter surtout notre regard sur sa dimension divine ; l’Alliance comportant deux partenaires, Dieu toujours fidèle et l’homme toujours pécheur147. »

Le rappel qu’il fait ici du cours sur l’Église est éclairant. En effet, soulignant le lien qui unit ces deux parties du Mystère de la Parole de Dieu, J.-M. Tillard écrit longuement :

Même lien étroit avec notre cours sur l’Église. Nous avons découvert celle-ci, l’an dernier, comme essentiellement une « communion de Vie des hommes avec le Père et entre eux, dans et par Jésus le Christ ». Or cette communion est essentiellement […] le don par excellence de la bienveillance du Père, sa bienveillance (au plan

146 J.-M. Tillard, « Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. Le mystère de la Communion de Vie... », p. 3.
objectif) puisque dans cette communion il nous livre une réalité objective, sa propre vie… Donc dire que l’Église est essentiellement communion de Vie (épanouie en unité, sainteté, catholicité) c’est dire qu’elle est essentiellement la marque suprême de la bienveillance du Père : pas de plus grande bienveillance que de permettre à quelqu’un qui n’y a aucun droit de partager notre propre Vie, nos propres biens. De plus, nous avons vu que dans sa condition pérégrinante, en attente de la Parousie, l’Église était également pour tous les hommes moyen de Salut : elle a la charge de porter à tous les hommes les biens divins, par la Parole d’abord (ministère prophétique) puis par les sacrements surtout l’Eucharistie. Par-là, elle nous apparaît comme moyen, instrument, de la bienveillance du Père en Jésus : c’est par elle que la bienveillance du Père (en tension vers le don de la communion à sa propre Vie) se réalise actuellement dans le monde. Donc notre étude de cette année ne fait que prolonger en profondeur notre réflexion de l’an dernier sur l’Église : nous allons découvrir la richesse de l’expression « communion de Vie ». C’est pourquoi d’ailleurs nous voulions intituler ces cours « Leçons sur la communion de Vie », ce qui permet de bien les situer. Après avoir vu l’an dernier que tout le Mystère de l’Église était finalisé par cette valeur de « communion de Vie », nous allons cette année pénétrer au cœur même de cette communion, voir en quoi elle consiste vraiment.


En dernier lieu, J.-M. Tillard présente le lien de ces leçons avec la théologie de la Parole de Dieu qui est dynamique et révélatrice c’est-à-dire ce qu’elle affirme, elle le fait. Il souligne brièvement que la Parole (ministère prophétique) nécessite le ministère sacerdotal qui opère la

« communion de Vie avec Dieu » 150. Afin d’éviter l’équivoque, J.-M. Tillard prend le soin de rappeler que c’est la Pâque de Jésus qui est la seule source de la Communion de Vie. Vu sous cet angle, le ministère sacerdotal « sera celui qui, affirme-t-il, de fait rejoindra immédiatement ce mystère pascal de Jésus : c’est le ministère des sacrements, et surtout de l’Eucharistie 151. » Ces leçons portent directement sur le ministère sacerdotal et indirectement sur le ministère prophétique. Ce qui montre clairement que ces leçons sont à classer parmi les leçons sur la Parole de Dieu.

J.-M. Tillard ne précise pas ici sa méthode. Cependant la répartition des chapitres cités plus haut nous la suggère. Il recourt à la méthode positive. Il ne se réclame pas de St Thomas directement. D’ailleurs, il reconnaît que « comme il n’existe pas de travail d’ensemble dans l’optique où nous nous situons ici, nous donnerons en tête de chaque chapitre une bibliographie partielle 152. » En bref, ces leçons portent sur le Salut et sa réalisation. Elles abordent le premier aspect de l’Église.

2.1.6. « Le Mystère des sacrements de l’Église 153 »


---

150 Par ministère sacerdotal, J.-M. Tillard entend « le ministère aboutissant de façon immédiate au don des biens divins (de la grâce), de la communion à Dieu. » (Cf. p. 9).
C’est la même méthode ou les mêmes méthodes qui sont utilisées. La note préliminaire du quatrième chapitre le suggère. J.-M. Tillard enseigne : « Après avoir scruté les grandes lois structurelles de tout acte sacramentel, à partir du donné révélé lui-même, il nous faut maintenant, très rapidement parce que ces aspects seront touchés en d’autres cours, en voir l’application concrète au cas majeur du sacramentalisme chrétien. Nous le ferons de façon méthodique dans l’intention non pas de tout dire, mais de dégager les grandes lignes… » Bref, il s’agit des méthodes positive et spéculative. D’ailleurs, cette idée ressort clairement d’un autre enseignement sur les mêmes données, les sacrements.

2.1.7. « Leçons sur les sacrements de la foi dans le mystère de Jésus le Sauveur »


Dès les premières lignes, J.-M. Tillard relève clairement qu’« il est inutile de nous attarder à montrer l’importance de ce traité des sacrements que nous avons à étudier ensemble cette année. Il est sans aucun doute le traité théologique que notre siècle a le plus approfondi, celui aussi qui a la (sic) plus profité du renouveau des études bibliques, patristiques et liturgiques. Et nous verrons qu’il est le traité le plus immédiatement important pour notre prédication, notre

\begin{footnotesize}
\begin{enumerate}
\item J.-M. Tillard, « Le mystère des sacrements de… », p. 78.
\end{enumerate}
\end{footnotesize}
pastorale, notre vie personnelle au Christ et par lui au Père. C’est la théologie de la « médiation » qui sera mise en exergue dans ce cours. Dans cette optique, J.-M. Tillard rappelle que « Dieu ne nous touche actuellement que par le Christ, même le don de l’Esprit, réalité la plus intime de nous-même, ne nous est communiqué que du Père par le Christ exalté, ressuscité, devenu Nouvel Adam en ceci précisément qu’il donne à ceux qui naissent de lui (par la foi et le sacrement de la foi qu’est le baptême) l’Esprit des temps eschatologiques. » En réalité, cet enseignant s’attache à montrer que le Christ est « le canal » utilisé par le Père pour nous sauver et par le Christ, dans l’Église sacrement du salut, Dieu utilise les sacrements de la foi dans le même but. Citons J.-M. Tillard :

Mais...le Christ ressuscité a quitté notre monde pour régner dans la gloire du Père. Comment alors se réalisera sa présence active au milieu des hommes de toutes générations et de tous les lieux ? Comment pourra-t-il communiquer son Esprit, Esprit de communion à lui et par lui au Père ? Par les sacrements. Ce sont eux qui forment comme le relais entre le Christ pneumatique élevé à la droite du Père et les pauvres humains encore aux prises avec le Monde.

J.-M. Tillard, abordant le lien de ce traité avec toute la pastorale où est mis en œuvre le mystère sacramentel, évite deux exagérations. « L’une qui a régné trop longtemps, dit-il, et littéralement gauchi la pastorale des derniers siècles (jusqu’au renouveau liturgique) a tellement peu porté l’attention à l’aspect extérieur, sensible, du mystère sacramentel, qu’elle en est arrivée à une conception commerciale, mécanique, du sacrement : ces sept robinets qu’il suffit d’ouvrir (le plus vite possible) pour “recevoir” la grâce ; ce que j’appelle le sacrement robot. » En fait, cette première exagération néglige la part de l’homme ou son engagement ainsi que l’aspect cultuel selon J.-M. Tillard. C’est donc l’exagération de la « res tantum ».

L’autre tendance, poursuit-il, va en sens nettement opposé. Elle insiste à ce point sur l’aspect extérieur, sensible (« sacramentum tantum ») des sacrements qu’elle oublie leur finalité qui est l’union vitale (donc intérieure) du fidèle avec le Père dans le Christ : excès de certains liturgistes contre lesquels au sein du mouvement liturgique lui-même une réaction de santé est née. [...] Cette vue sacramentelle n’arrivant pas à pénétrer dans l’au-delà du signe, dans l’intelligence et la communion au mystère vécu, est trop adolescente pour mériter qu’on s’y attache. Hélas c’est celle qui nous guette plus ou moins tous, si nous ne faisions (sic) pas l’effort d’un ressourcement théologique du mystère sacramentel. Problème de trahison où par paresse on s’arrête au signe au lieu de percer son enveloppe pour

---

159 J.-M. Tillard, « Leçons sur les sacrements de la foi... », p. 3.
atteindre le signifié. Péril d’un certain esthétisme, ce que ailleurs j’appelais la tentation de la liturgie théâtrale, de l’« ébaudissement devant l’Éternel »160.

Face à ces deux écueils, il propose une « saine » doctrine qui prend en compte les deux dimensions (res tantum et sacramentum tantum) des sacrements. C’est à ce niveau que nous pouvons comprendre ce qu’il entend par la foi qui sauve. En effet, en enseignant la prédication comme lieu pastoral, J.-M. Tillard exprime avec pertinence le lien qu’il puise chez les Pères : « Je vous rappelle que ce lien entre le sacrement et la Parole de Dieu n’est pas une affirmation gratuite, mais qu’il est affirmé par toute la Tradition. Nous verrons longuement comment les sacrements se situent comme à l’intérieur du mystère de la Parole de Dieu, qu’ils sont même un effet de cette Parole. Le binôme “foi-sacrement”, “parole-sacrement” est absolument indissociable161. » On le voit, J.-M. Tillard, en parlant de la foi et des sacrements de la foi comme instruments du salut, entend la Parole et les sacrements avec l’autorité comme ministère.


---

160 J.-M. Tillard, « Leçons sur les sacrements de la foi... », p. 3.  
lesquels la “virtus” des “mystères” du Christ vient atteindre chaque homme de chaque génération afin de réaliser en lui l’effet propre que par ses “mystères” salvifiques Jésus le Sauveur a accompli pour toute l’humanité\textsuperscript{164}. » Voilà qui justifie le titre de ces leçons.

J.-M. Tillard n’ignore pas qu’ailleurs saint Thomas place le même traité à l’intérieur du traité des actes de la vertu de religion. Mais lui, dans le cadre de ces leçons, le situe dans la perspective christologique. Il ne met pas pour autant la vertu de religion de côté. Il la considère d’un point de vue différent. Il explicite son idée :

> En 	extit{Tertia Pars} nous découvrons que dorénavant toute grâce est christique, s’originant dans la grâce capitale de Jésus ; et nous apprenons que cette grâce nous est dispensée (en vue de notre identification au Christ) par sept moyens mystérieux, les sacrements. On nous avait parlé de la religion “ut sic”, de son essence. Nous allons découvrir maintenant d’une part que cette religion doit passer par celle du Christ, d’autre part que les sacrements sont les moyens mystérieux nous permettant (tout en venant chercher la vie divine) de faire ainsi passer notre propre religion, notre propre culte, dans celui du Christ\textsuperscript{165}.

Il se dégage que les sacrements sont liés intimement à la fois au dogme (mystère de Jésus) et à la morale (l’effort de l’homme, la religion). Leur aspect fondamental reste christologique.

J.-M. Tillard termine cette longue introduction en présentant sa méthode et ses sources. Se situant dans l’\textit{oikonomia} où le fait historique de la Pâque de Jésus est central, J.-M. Tillard propose sa méthode en ces termes :

> Aussi au point de départ de notre recherche devrons-nous placer la Parole révélatrice de Dieu. Parole telle que donnée dans l’Écriture, mais aussi telle que comprise et approfondie (sous l’action de l’Esprit dont c’est la mission propre) dans la Tradition vivante de l’Église, telle aussi que définie par les décisions solennelles du Magistère infaillible en son office prophétique. Cette Parole nous l’approfondirons avec l’instrument de notre raison, en ayant bien soin de ne jamais laisser cette raison jouer pour elle-même, pour sa joie personnelle. Sans cesse nous devrons la soumettre au contrôle de la Parole de Dieu. Concrètement, cependant, un nouvel élément viendra jouer au point de départ un rôle plus prépondérant que dans notre étude du Sauveur : le donné liturgique. […] Parce que nous croyons que seule l’Église a dans le monde le pouvoir d’interpréter infailliblement la Parole de Dieu, nous partirons comme toujours des définitions conciliaires qui ont fixé les normes de notre foi en matière sacramentaire. Toutefois, parce que […] la Parole

\textsuperscript{164} J.-M. Tillard, « Leçons sur les sacrements de la foi… », p. 5.

\textsuperscript{165} J.-M. Tillard, « Leçons sur les sacrements de la foi… », p. 10.
de Dieu est plus vaste que ces définitions, il nous faudra retourner à l’Écriture pour saisir toute la richesse du donné de notre foi\textsuperscript{166}.

En parcourant cette riche introduction, nous avons découvert que J.-M. Tillard cite fréquemment deux cours\textsuperscript{167}.

2.1.8. « Le service de la Parole dans le mystère de l’Église de Dieu\textsuperscript{168} »


Elles sont à classer, selon son auteur, « dans le prolongement direct de la réflexion sur le Mystère de l’Église de Dieu, souvent abordée durant le cycle normal des études théologiques. D’où leur titre\textsuperscript{171}. » Cependant, J.-M. Tillard assigne pour but à ces leçons de remédier à une carence de l’enseignement théologique classique. « En effet, ajoute-t-il, si l’écclésiologie catholique accorde aujourd’hui de plus en plus d’importance au rôle irremplaçable et premier des sacrements comme source de la “Communion de Vie” (Koinônia), donc comme moyens

\textsuperscript{166} J.-M. Tillard, « Leçons sur les sacrements de la foi... », p. 11. Par donné liturgique, il entend « les textes des livres liturgiques (Missa, Rituel, Pontifical) comme les textes des homélies des Pères ou leurs catéchèses baptismales, absolument inséparables de fait du donné liturgique » (à la même page).


\textsuperscript{169} J.-M. Tillard, « Le service de la Parole dans le Mystère... », p. 2.

\textsuperscript{170} Au sujet de ce temps de l’Église, J.-M. Tillard écrit : « Nous sommes, nous, dans ce que l’on appelle “le temps de l’Église”». Et c’est là un “temps” tout spécial dans l’histoire de l’Événement – Parole. Car ce temps est un temps de tension entre Pâque et la Parousie, entre “Dieu qui s’est révélé pleinement en Jésus” et “Dieu qui se révelera” lors de l’Événement final de la “consommation de toutes choses en la gloire du Kyrios”. » (J.-M. Tillard, « Le service de la Parole dans le Mystère... », p. 6)

\textsuperscript{171} J.-M. Tillard, « Le service de la Parole dans le Mystère... », p. 1.
de Salut, elle est encore assez brève sur tout ce qui regarde l’action de la Parole de Dieu. […] Pourtant […] l’Église se construit tout autant sur la Parole que sur le sacrement. Ces leçons se situent donc, elles aussi, dans l’optique de l’Église sacrement du Salut. « Il est simplement, écrit-il, de réfléchir sur la place de la Parole de Dieu dans la réalisation du dessein divin de Salut, et en conséquence sur le contenu, l’objet de la Parole telle que l’Église doit la porter en elle et la faire jaillir de sa propre vie. »


Ce champ lui semble encore vaste, car ce service de la Parole peut revêtir plus d’une forme (kérygme, catéchèse, prédication, didascalie, théologie réflexive qui recherche une intelligence plus approfondie et plus complète du donné de foi, confession de foi). C’est la raison pour laquelle J.-M. Tillard précise à nouveau le champ de son investigation qui reste « la prédication ». Il estime que cette prédication « est la plus embroussaillée et la plus complexe de cet ensemble de fonctions dans lesquelles s’actualise ce “service de la Parole”. Car il s’agit alors non pas de l’annonce du Salut à des non-croyants, mais le plus souvent d’une présentation

---

du contenu de la foi à des fidèles réunis pour célébrer l’Eucharistie, ce qui apparente cette prédication à la fois à la didascalie perfective et à la catéchèse post-baptismale. Ce qui revient à dire que, même en se limitant à la prédication, c’est l’ensemble de ces fonctions qui sera examiné.

Avec ces leçons sur le service de la Parole, la série des cours sur les grands traités s’achève. J.-M. Tillard enseigne :

Il est, je pense, inutile de nous attarder ici à longuement montrer que le dessein divin de Salut est essentiellement un dessein de « communion de Vie ». Ce point a d’ailleurs été le point central autour duquel se sont groupés tous les cours que nous avons vécus ensemble. À ceux qui n’auraient pas eu ces cours je me permets de donner une référence à mon ouvrage L’Eucharistie, Pâque de l’Église, Paris, 1964, pp. 15-58 où j’ai essayé de synthétiser le donné biblique et traditionnel sur le mystère de la « communion de Vie ».


2.1.9. « Essai de réflexion sur le mystère de la Sainte Liturgie de l’Église »


du “Mystère liturgique” chrétien ». Le dernier est articulé en trois chapitres : « L’évolution du schème fondamental de la liturgie chrétienne » ; « La diffusion locale de la Liturgie, les grandes familles liturgiques » et « Éléments de structure interne du schème liturgique, les gestes liturgiques fondamentaux ».

J.-M. Tillard considère la liturgie comme le point de départ et le point d’arrivée ou d’aboutissement du Mystère chrétien. Il s’agit en fait de la question de sa place dans la théologie. C’est le même type de question que nous avons rencontré en présentant le traité des sacrements. J.-M. Tillard, tout en reconnaissant que ce débat n’est pas nécessaire, relève quatre points de vue qu’il qualifie d’inacceptables. Il écrit : « Pour certains la Liturgie relève du traité de la religion, plus particulièrement de celui de la prière. Pour d’autres elle relève du traité des sacrements, plus particulièrement selon certains du traité des sacramentaux. Pour d’autres elle appartient au traité de l’Église. Pour d’autres (de moins en moins nombreux grâce à Dieu) elle est une partie du Droit Canon s’occupant des règles ou Canons concernant la célébration du culte chrétien180. » Il évoque alors la découverte de la place de la liturgie (place et nature) faite au XXe siècle pour cataloguer son essai. La liturgie est la célébration du mystère chrétien. Il la décrit ainsi :

La Liturgie est le lieu où se noue la vie chrétienne, le milieu où le dessein de Dieu le Père réalisé par son Fils incarné continue, dans l’Esprit Saint, d’atteindre le monde. En un mot, la Liturgie est le lieu du Mystère chrétien. […] elle est le point précis où l’Économie du Salut devient tangente à toutes les générations qui se succèdent dans l’univers. […] Elle est le lieu où s’opère la filiation divine et où fructifie l’œuvre du Salut. Enfin […] La Liturgie est précisément le lieu où se perpétue [la] médiation du Christ dans son Église, où dans son être de Fils de Dieu fait homme se rejoignent les deux mouvements ascendant et descendant qui structurent l’Économie de Salut181.


il, est dans l’ensemble de la théologie ce que l’on pourrait appeler le point de convergence. Dans l’Économie actuelle c’est du Mystère tel que présent dans la Liturgie que découle toute vie. Tous nos traités se rejoignent concrètement dans la Liturgie. Même la morale… Il était intéressant que nous nous attardions sur ce fait pour découvrir davantage la façon dont J.-M. Tillard conçoit et enseigne la théologie.

Ici encore, c’est la même méthode historique, en partant du réalisme de l’Incarnation, qui est mise en œuvre. J.-M. Tillard l’appelle pensée économique ou contingente ou historique ou encore existentielle. Concrètement, il affirme qu’« aucune de nos affirmations ne pourra abstraire du fait historique de la venue de Jésus, Fils de Dieu, envoyé par le Père pour nous sauver, c’est-à-dire nous faire retourner à son Père ». On le voit, c’est une fois de plus l’aspect de médiation qui se dégage dans ces leçons.

Vu l’ampleur et la place de ce traité, J.-M. Tillard limite d’abord sa matière. Il exclut certains domaines tels que la législation ecclésiale concernant la liturgie, l’histoire de l’évolution de ses formes, celle du renouveau liturgique. « C’est pourquoi, dit-il, j’ai tenu à intituler ces cours “Essai de réflexion sur le Mystère de la Sainte Liturgie”. Ce titre définit exactement mon propos. Je voudrais avec vous réfléchir en profondeur sur tout ce que met en jeu le Mystère Liturgique, sur sa place dans l’Église, sur sa situation en face de la Parole de Dieu, sur sa place dans nos vies, sur sa place dans le déroulement du plan divin de Salut. » De plus en plus, l’on perçoit que J.-M. Tillard aborde les aspects du même donné, à savoir la communication de la grâce ou du Salut. Quelle méthode utiliser à cette fin ? J.-M. Tillard est clair : « Pour réaliser ce dessein nous utiliserons la méthode qui nous semble la seule valable en théologie. Nous partirons des grandes affirmations de notre foi telles qu’affirmées par le Magistère (ici “Mediator Dei”) et nous chercherons à en saisir le sens authentique. Puis nous monterons à l’Écriture et à la Tradition vivante pour replonger dans son contexte total cette affirmation de la foi. » Afin de démontrer la logique de tous ses cours, J.-M. Tillard annonce déjà les cours qui suivront et dans lesquels, il développera tel ou tel autre aspect car « de ce cours nous... »

---


De ce cours retenons qu’il se situe directement dans une perspective sotériologique : comment la liturgie permet aux hommes de toutes les générations de « participer » au processus de leur salut et comment, par la liturgie, ils sont rendus fils adoptifs du Père. En un mot, la Liturgie comme medium du Salut. Nous verrons plus loin que J.-M. Tillard insiste toujours, dans cette vision, pour que l’on prenne au sérieux la lex orandi lex credendi qui entre en ligne de compte dans le salut chrétien.

2.1.10. « Leçons sur le sacrement de l’ordre, sacrement de la hiérarchie dans l’Église, Corps du Christ 188 »


2.1.11. « Le visage évangélique du prêtre »

Il s’agit d’une réflexion avec un groupe des prêtres. J.-M. Tillard ne précise pas s’il l’a livrée sous forme d’un cours ou d’une leçon. Au début, il écrit : « Je m’excuse de commencer cette réflexion par du négatif ». La même idée est exprimée à la conclusion : « Nous parvenons ainsi au terme de notre réflexion commune sur le mystère de notre vocation de ministres du Christ Seigneur. Rapidement, par touches successives, j’ai essayé de guider cette réflexion vers un approfondissement de ce que j’ai appelé “le visage évangélique du prêtre” ». Il n’y a aucune citation si ce n’est que bibliques. D’où la difficulté de la dater. Toutefois, il y a un lien profond entre cette réflexion et les leçons sur le ministère de l’ordre et certainement elle a été à la base de l’article de Tillard sur la nécessité du prêtre et du religieux. Tillard la fait dans une perspective ecclésiologique :

Au terme de cette réflexion, notre vocation nous apparaît comme difficile. Il n’est pas aisé pour nous de l’accomplir en toute sa perfection et en toutes ses exigences. De par notre place dans l’Église de Dieu nous sommes chargés d’une très lourde responsabilité, d’autant plus lourde qu’elle appelle notre sainteté personnelle. Plus qu’un privilège, plus qu’une récompense pour bon petit garçon pur et gentil, la vocation sacerdotale est une charge, un service à rendre à nos frères. Un prêtre selon l’Évangile est un homme dont la vie est toute tournée vers les autres, à la suite de Jésus le Prêtre unique.

Il situe la vocation sacerdotale dans un contexte de grâce et de salut. En effet, il invite les prêtres à la confiance car,

nous savons que nous avons avec nous la grâce et la présence de Dieu, le Dieu qui en Jésus s’est révélé comme le Dieu de la fidélité et de la miséricorde. Avec lui, tout est possible, malgré notre pauvreté, malgré nos lâchetés, malgré nos misères. Aussi, témoins en nous-mêmes du Salut, premiers bénéficiaires de ce Salut que nous devons communiquer aux autres, pouvons-nous dans l’action de grâce, vivre la belle expérience de don de nous-mêmes à laquelle le Seigneur nous a appelés.

Son objet est donc la vocation sacerdotale. Tillard a divisé sa réflexion en huit points : « Ce que n’est pas un prêtre » ; « Le sacerdoce du Seigneur Jésus » ; « Des sacrements du Christ-Prêtre Unique » ; « Sacrements de la Mission de Jésus » ; « Sacrements de la Parole de Jésus » ; « Sacrements des actes sauveurs de Jésus » ; « Sacrements de la sainteté de Jésus » et « Dans l’Église pérégrinante ».

Ses idées fortes sont :

Nous n’avons donc été que négatif dans nos conclusions, du moins à première vue. Le prêtre nous est apparu comme ce qu’il n’est pas : ni un professionnel, ni un prince spirituel, ni un fonctionnaire, ni un laureat. Mais en filigrane, sous ces négations successives, s’est [...] peu à peu dessiné dans votre esprit le visage réel du prêtre. Et Paul nous a ramassé les traits primordiaux de son ministère sous ces vocables: « serviteur du Christ Jésus », « apôtre par vocation », « mis à part pour annoncer l’Évangile de Dieu » (Rom 1, 1). [...] Parce qu’il appartient au monde de Salut, il est un mystère dont jamais la raison humaine ne pourra prétendre épuiser en totalité la signification. De plus, puisqu’il s’intègre à cet univers de Salut, il n’a de sens qu’en référence immédiate à celui qui est au centre du Salut, Jésus le Seigneur. [...] Il est donc vivante référence à Jésus ; de façon plus précise il est référence vivante et totale au sacerdoce de Jésus195.

Les prêtres sont les médiateurs entre Jésus et les hommes. Ils ne sont pas « d’autres Christ » mais les sacrements du Christ ou ses ministres c’est-à-dire que « le Christ agit à travers eux, moyennant leurs paroles, leurs gestes, leurs personnalités, leurs engagements », etc. Pour qualifier cela, Tillard a une belle expression : « Il n’y a donc pas Jésus Prêtre et les prêtres, mais Jésus Prêtre et ses prêtres196. » Comme médiateurs, ils sont les serviteurs de leurs frères : « Pour se livrer intégralement à la tâche du Salut de leurs frères, ils se sont mis “au service” des hommes pour les conduire à la Résurrection197. »

Cette réflexion nous paraît intéressante dans le cadre de notre travail car elle nous permet d’avoir une vue christologique, ecclésiologique et sotériologique de la ministérialité sacerdotale.

2.1.12. « Leçons sur le sacrement de l’Eucharistie, cœur de tout l’organisme sacramentel et du mystère de l’Église du Christ»


Dans ces leçons sur l’Eucharistie, J.-M. Tillard rappelle la méthode générale de ses cours, et à propos des sacrements en particulier :

De nouveau nous suivrons la même méthode que dans notre étude des sacrements « in genere ». Parce que nous voulons réfléchir en théologiens nous ne partirons pas d’un système choisi a priori pour y faire concorder la foi de l’Église. Au contraire nous nous mettrons d’abord à l’écoute de la Tradition vivante et de la foi vécue dans l’Église à partir du donné révélé. Ensuite, avec S. Thomas, nous tâcherons d’organiser ce donné de foi et de l’approfondir. D’autre part au lieu de partir immédiatement de l’Écriture nous préférons prendre comme point de départ les définitions du Magistère pour ensuite chercher leur enracinement dans l’Écriture et la Tradition vivante. Parce que nous savons que le Magistère apporte sur les points qu’il définit l’interprétation authentique, et ainsi fixe la foi de l’Église, sans cependant tout dire.

Retenons que pour J.-M. Tillard, « l’Eucharistie est actuellement le lieu sacramentel où l’humanité sauvée par le Christ vient prendre contact avec cet instant historique pour se faire sauver par lui et ainsi retrouver les biens du Père. […] Et tout cela s’opère en Église, dans la mystérieuse communion du Peuple de Dieu qui est déjà annonce et réalisation “arrhes” du


2.1.13. « Leçons sur des questions choisies du traité de la créature purement spirituelle, appelée ange »

J.-M. Tillard distribue ces leçons en six chapitres : « La foi de l’Église concernant l’existence et le rôle des anges » ; « La substance de l’ange dans la synthèse théologique de saint Thomas (Questions 50-53) » ; « La connaissance de l’ange dans la synthèse théologique de saint Thomas (Questions 54-58) » ; « La volonté de l’ange et l’amour de l’ange dans la synthèse de saint Thomas (Q. 59-60) » ; « La création de l’ange et ses modalités dans la synthèse théologique de saint Thomas (Questions 61-62) » et « Le péché de l’ange et la démonologie dans la synthèse thomiste (Q. 63-64) ». Contrairement aux leçons précédentes, celles-ci, du point de vue structurel, présentent un déséquilibre. Le premier chapitre comprend trente-six pages et les autres en ont entre trois et quinze. Ceci peut s’expliquer par le fait qu’il s’agit d’une étude beaucoup plus positive (la Bible et la Tradition) que spéculative (réflexion rationnelle des théologiens).

J.-M. Tillard considère ces leçons comme « secondaires » dans la mesure où, en réalité, elles font partie des leçons sur l’œuvre créatrice de Dieu. Citons-le : « Il importe fort, dès le début de ces Leçons, de souligner combien ce traité de la Créature purement spirituelle, communément appelé traité des Anges, est un traité secondaire. Nous verrons plus bas comment il n’est qu’un chapitre du vaste traité de la Création, et comment il nous faut sans cesse avoir devant les yeux l’immense synthèse d’où nous l’extrayons. » Il va alors s’employer à montrer que « le Mystère du salut transcende le Mystère créateur. Donc nos réflexions, poursuit-il, sur les Anges ne sont pas à mettre sur le même pied que le traité des sacrements, celui de la Grâce divine, celui de l’Église. Elles sont pourrait-on dire des considérations d’ordre secondaire. »

Toutefois, il reconnaît que le traité de la Création n’est pas secondaire dans la synthèse théologique. C’est à l’intérieur du traité de la création que cette étude des Anges est « périphérique ». Il s’ensuit qu’il étudie et enseigne « la position des anges dans la hiérarchie des êtres créés, afin de contempler Dieu en son œuvre créatrice. » Le sujet traité ici ne concernant donc pas directement notre recherche, nous ne nous y attardons pas.


2.2. De 1968 à 2000 : L’enseignement thématique

1968 est la première année des « sabbats théologiques » inspirés de la Constitution Gaudium et Spes du Concile Vatican II. Ces cours, contrairement aux leçons sur les grands traités, portent sur un sujet d’actualité. De la sorte, leur orientation est thématique. Les thèmes théologiques qui reviennent sont : le salut, le Christ, l’Église, l'Eucharistie en lien avec l’Église et...
l’œcuménisme en lien direct avec l’ecclésiologie. Donc, certaines leçons se situent à l’intersection de deux voire trois thèmes. Nous suivons dans cette présentation le regroupement thématique de ces cours comme nous l’avons fait dans les tableaux ci-dessus.

2.2.1. Les leçons sur la christologie et la sotériologie

J.-M. Tillard est convaincu que la christologie est inséparable de la sotériologie. Il enseigne :
« Il nous paraît essentiel, au début de cette seconde partie du traité, de souligner cette dimension formellement sotériologique de la christologie. Considération de la “personne” de Jésus et considération de la “fonction” (et de l’œuvre) de ce même Jésus sont en perpétuelle osmose : impossible de scruter la personne de Jésus sans prendre du fait même son “œuvre” en considération. […] Christologie et sotériologie sont inséparables ». En réalité, cette idée vient de St Thomas ou « c’est l’un des grands services rendus par la tradition thomiste à la pensée occidentale de l’avoir sans cesse rappelé en réagissant vigoureusement contre la dichotomie plus moderne qui voyait en deux traités séparés l’ensemble de la doctrine sur Jésus et son œuvre. » C’est pourquoi, nous avons rassemblé les leçons qui s’y rapportent :
- « La personne de Jésus dans la recherche des théologiens de la “Mort de Dieu” »
- « Leçons sur la pensée théologique de D. Bonhoeffer »
- « Leçons théologiques sur le Mystère du Christ Jésus. Deuxième partie : l’humanité de Jésus Christ »
- « Le Christ Sauveur de l’homme et les recherches de la théologie contemporaine »
- « La communion de Jésus au destin des hommes »
- « Jésus, le frère des hommes »
- « Approches théologiques du problème de l’identité chrétienne »
- « L’histoire est-elle vraiment changée par le Christ ? »
- « Le chrétien et la mort »
- « La mort sous le regard du croyant »
- « L’Amour humain et Èvangile »
- « Leçons sur la signification de la chasteté dans la “suite du Christ” »
- « Un seul pour le salut de tous »
- « Souffrance et volonté de Dieu dans une perspective christologique ».

2.2.1.a. « La personne de Jésus dans la recherche des théologiens de la “Mort-de-Dieu” »

Son plan est tout simple. « Dans une première étape, soutient-il, nous essaierons de situer dans son véritable terreau le questionnement sur Dieu qui est au cœur de la recherche de ces hommes. 

---


Ces leçons contribueront à la question de la relation entre Jésus et le Père à laquelle tient à cœur au plus haut point J.-M. Tillard. Elles ont inspiré les leçons sur la pensée théologique du pasteur luthérien Bonhoeffer. En effet, certains théologiens ont estimé que ce pasteur serait le

213 J.-M. Tillard, « La personne de Jésus dans la recherche des théologiens... », p. 3.
précurseur de la théologie de la mort-de-Dieu. Donc, il fait partie de ce courant. J.-M. Tillard présente alors ses grandes lignes théologiques.

2.2.1.b. « Leçons sur la pensée théologique de D. Bonhoeffer214 »

« Dans ce rapide ensemble de leçons, enseigne Tillard, nous allons essayer non pas de tout dire sur Dietrich Bonhoeffer mais avant tout de scruter le plus profondément possible, à partir de ses propres œuvres, la grande intuition qui domine ainsi sa vie et s’exprime d’une façon bouleversante dans ses lettres de captivité, scellée de façon encore plus merveilleuse dans sa mort215. » Tel est l’objet de cet enseignement. Il définit sa structure : « Notre plan sera différent des ouvrages consacrés à Bonhoeffer et qui veulent être complets. Nous commencerons par évoquer rapidement la vie de Bonhoeffer, puis nous tracerons une sorte de “portrait spirituel” de l’homme (sans ces notations nous jugerions de façon cavalière certaines de ses affirmations à la fois les plus révolutionnaires et les plus traditionnelles). Nous analyserons ensuite les passages clés des lettres de captivité (Résistance et soumission) et à partir de là remonterons à travers son œuvre jusqu’à leur source à la fois théologique et “expérientielle” (i.e. à leur enracinement dans sa vie de foi). Nous ne voulons donc pas entreprendre une présentation historique de son œuvre, établir la genèse de celle-ci. Nous voulons simplement enrichir par l’ensemble de sa vie et de son œuvre, et interpréter à cette lumière les grandes réflexions de ses dernières lettres. Entreprise difficile, nous le savons. Mais qui nous paraît plus profitable que la démarche classique216. »

Succinctement, Tillard a présenté D. Bonhoeffer comme une source importante de la théologie contemporaine. Ce pasteur luthérien a libéré la foi de toute carapace mesquine et quelque peu « bête » dans laquelle le christianisme classique l’enveloppe souvent. Il permet à l’homme d’être totalement homme non seulement malgré la foi mais grâce à la foi. (p. 66). C’est d’ailleurs à cause de son accent humaniste dépendant de la foi mais que d’aucuns coupent de cet humus qu’ils ont classé D. Bonhoeffer parmi les théologiens de la mort de Dieu. J.-M. Tillard le libère de ce qualificatif en le présentant réellement comme le prophète du

christianisme séculier. « Ce sont des pages d’une très grande densité. Elles ont malheureusement été interprétées en plusieurs directions, souvent contradictoires, surtout par les théologiens de la ‘‘sécularisation’’. Et le livre de J.-A. T. Robinson, Honest to God a sans nul doute contribué à populariser une mauvaise interprétation de ce qui est au cœur de la pensée de Bonhoeffer. » (p. 20).

2.2.1.c. « Leçons théologiques sur le mystère du Christ Jésus. Deuxième partie : l’humanité de Jésus Christ217 »


Elles confirment la « dimension formellement sotériologique de la christologie ». Pour J.-M. Tillard, on ne peut étudier la Personne de Jésus en faisant abstraction de sa fonction ou de son œuvre. « Christologie et sotériologie sont inséparables, et c’est l’un des grands services rendus par la tradition thomiste à la pensée occidentale de l’avoir sans cesse rappelé en réagissant vigoureusement contre la dichotomie plus moderne qui voyait en deux traités séparés l’ensemble de la doctrine sur Jésus et son œuvre218. » J.-M. Tillard revient sans cesse sur l’identification entre la christologie et la sotériologie chez St Thomas d’Aquin.

Si ce point est clair, il reste un autre problème lié surtout aux travaux exégétiques du début du XXe siècle. Ces travaux parlaient du Jésus historique et du Christ de la foi. Autrement dit, ils scindaient Jésus en son humanité et sa divinité. J.-M. Tillard refuse de procéder ainsi. Conséquemment, afin de bien articuler son enseignement, il présente sa méthode :

Il nous faut, dit-il, dans cette partie du cours, scruter l’humanité du Christ Jésus. En effet, la dimension divine du mystère du Christ Jésus relève de l’étude de la Trinité divine, laquelle devrait normalement non pas précéder la christologie mais la suivre.

Or nous refusons – d’une option non uniquement méthodologique – de séparer dans notre considération de l’humanité du Christ Jésus, par une distinction qui nous paraît trop fragile et trop sujette à des hypothèses invérifiables, ce qui relève du Jésus de l’histoire et ce qui relève du Seigneur de l’Église. Et c’est pourquoi le sujet de notre étude est très précisément le Christ Jésus, dans l’osmose de ces deux composantes essentielles du mystère de Celui que nous confessons comme notre Sauveur. Nous approfondirons la façon dont la communauté « apostolique » (celle qui nous a transmis le mystère évangélique) a vu, dans l’unité globale de son œuvre et de son destin, la personne de Jésus Christ. Il précise alors ce qu’il entend par l’humanité de Jésus. Il ne s’agit pas pour lui de présenter « l’humanité de Jésus dans l’Incarnation », mais « d’examiner plus la signification de cette humanité personnelle que sa morphologie ». Par cette étude, il estime rejoindre l’intuition qui interdisait à St Thomas de rédiger un traité à part sur l’Église car celle-ci est à comprendre dans son sillage christologique. Elle est le Corps qui a pour Tête le Christ. Dans cette approche, il reste fidèlement attaché à la foi de Chalcédoine. Mais nous verrons qu’il opte pour une école théologique précise qu’il suivra dans tout son enseignement. C’est sur cet équilibre que repose son enseignement. Le cours qui suit laissera apparaître le même souci christologique.

2.2.1.d. « Le Christ Sauveur de l’homme et les recherches de la théologie contemporaine »


Quant à la sotériologie-christologie, signalons que dans ces leçons, J.-M. Tillard invite au dépaysement concernant les lectures christologiques-sotériologiques habituelles. Pour lui, il y a deux lectures, post-apostoliques, du Salut chrétien qui dominent toute la « théologie » : celle de St Irénée et celle de St Anselme de Cantorbéry qu’il faudrait « oublier ». « D’un oubli, précise-t-il, qui n’est pas cependant pas (sic) le refus de tout ce qu’elles pourront nous apporter dans notre recherche, car il équivaut simplement à ne pas accepter a priori qu’elles sont la vision qui donne encore la réponse aujourd’hui ». Au fond, il préfère beaucoup plus la vision

irénée qu’anselmienne. Il sait, par ailleurs que ces deux interprétations ne sont pas les seules. Il y a aussi, entre autres, celles de M. Luther, de G.-W. F. Hegel, de K. Barth, etc. Mais les deux qu’il a choisies ont un point commun, celui « de rejoindre à la fois le donné objectif et la situation de l’homme qui, en fonction de ce qu’il est et des questions que lui pose son incarnation historique, interroge ce donné223. » De là, comme sources et grilles de lectures, il suit W. Pannenberg et J. Moltmann, tous deux théologiens protestants.

2.2.1.e. « La communion de Jésus au destin des hommes224 »

Les trois chapitres de ces leçons sont : « Jésus et la question de l’homme sur Dieu » ; « ‘Vraiment cet homme était le Fils de Dieu’ (Mc 15, 39) » et « ‘Vivez dans l’amour comme le Christ nous a aimés’ (Eph 5, 2) ».


---

2.2.1.f. « Jésus, le frère des hommes »

Ces leçons comprennent deux chapitres : « Jésus devant le secret de l’homme, de son Père, de son propre mystère » et « Jésus face au Père : son obéissance filiale et sa prière au Père ». Pour J.-M. Tillard, « le titre même de ces leçons en définit nettement l’intention. Et il les situe d’emblée dans la réflexion d’ensemble où elles s’insèrent ». Une fois de plus, le professeur évoque deux façons complémentaires d’aborder la christologie : celle dont les proches (les disciples de Jésus) découvrirent et affirmèrent l’identité de Jésus et la façon dont lui-même (Jésus) a compris et vécu sa destinée et son Mystère. C’est à ce niveau que J.-M. Tillard souligne à ce propos le lien qui unit ces leçons à celles qui traitent de « la communion de Jésus au destin des hommes ». Il écrit :

Dans un autre cours nous avons longuement approfondi la première approche, en découvrant comment à travers la « communion au destin des hommes » Jésus, le fils de Marie, se manifestait peu à peu comme Celui dans lequel la ‘‘communion de Dieu et de l’homme’’ – qui est la trame de l’Histoire du Salut – parvenait à sa plénitude. […] Dans ces leçons nous nous proposons d’aborder le mystère de Jésus sous l’autre angle, plus difficile à analyser, celui de la perception qu’il avait de sa mission et de son mystère.

Aussi, comme dans les leçons précédentes, doit-on situer J.-M. Tillard dans la perspective antiochienne, sans pour autant remettre en cause la doctrine de Chalcedoine. Il estime que ce choix n’est pas une pure méthodologie, mais qu’il permet de respecter le réalisme et la vérité de l’Incarnation.

L’importance de ces deux leçons liées apparaît clairement dans leurs introductions où J.-M. Tillard explique longuement son choix et sa perspective. Chacune des deux leçons comporte une introduction de douze pages. Est-il encore besoin d’insister sur le fait que la christologie était un domaine que J.-M. Tillard avait particulièrement à cœur ?

2.2.1.g. « Approches théologiques du problème de l’identité chrétienne »

Après avoir abordé la foi à l’épreuve, J.-M. Tillard enseigne ces leçons en deux chapitres: « Au cœur de l’identité chrétienne, une option » et « À la racine de l’identité chrétienne, une certitude ».

À en croire J.-M. Tillard, si la foi était une certitude vers les années cinquante, ce n’était plus le cas en 1977. « L’identité chrétienne, constate-t-il, devient pour beaucoup de chrétiens “engagés” plus l’objet d’une question que celui d’une certitude. La conscience chrétienne est inquiète sur elle-même. Il me paraît important de dégager les racines les plus profondes de cette situation. » Aussi réfléchit-il dans cette optique sur les façons dont la foi est remise en cause dans la situation actuelle. Il remarque qu’elle se place dans une tension entre un pôle d’orthopraxie et un pôle d’orthodoxie. « C’est, écrit-il alors, dans cette perspective, très liée à la situation contemporaine, que nous allons essayer de découvrir la véritable nature de l’identité chrétienne. Démarche difficile, on le devine, mais qui nous introduira au cœur de notre fidélité à Jésus et à son Père. » Dans cette nouvelle situation, il plaide pour que l’identité chrétienne soit située « à la croisée de deux grandes coordonnées : l’option pour les pauvres et la certitude que la vocation de l’homme était une aventure pour Dieu. » Il développe sa pensée en deux temps qui font l’objet chacun des deux chapitres de ces leçons.

2.2.1.h. « Le chrétien et la mort / La mort sous le regard du croyant »

Ces deux leçons comprennent deux chapitres identiques: « Approches du mystère de la mort » et « La lecture chrétienne du mystère de la mort ».

Dans ces leçons, J.-M. Tillard s’attarde à définir le lien qui existe entre le mystère de l’homme en général, et du chrétien en particulier, et le mystère de la Mort. Il estime ainsi que « la Vie de


2.2.1.i. « Souffrance et volonté de Dieu dans une perspective christologique »


J.-M. Tillard préfère « à la lumière du mystère de Jésus, […] faire apparaître diverses facettes de la souffrance que nous appellerons, en empruntant l’expression à la tradition orthodoxe “la souffrance transfigurée”. De la contemplation de ces facettes nous tirerons une certaine intelligence du lien entre Souffrance et volonté de Dieu. » Pouvons-nous conclure que la christologie et la sotériologie traversent tous les cours de J.-M. Tillard ?

2.2.1.j. « Amour humain et Évangile »

Ces leçons ont été inspirées par un contexte culturel précis : « En effet, dans son document littéraire de rentrée pour l’automne 1979, l’hebdomadaire français *Le Point* (n° 363, 3-9 septembre 1979) analyse un phénomène surprenant de la production cinématographique actuelle […] On repart donc d’amour et de tendresse, on commence à refuser vigoureusement la littéralité du texte. »

---

le blocage entre amour et sexe (au sens vulgaire du mot) [...] : on veut savoir ce qu’est l’amour en sa “vérité éternelle”248. » À ce premier cadre, il en ajoute un autre plus théologique :

Depuis quelques années, le vocabulaire de la charité a littéralement inondé toutes les expressions de la vie ecclésiale. On ne parle que d’amour. La prédication habituelle des églises (l’église catholique y compris, et peut-être surtout) a porté de moins en moins d’attention à la foi saisie dans son objectivité, dans son contenu de Parole de Dieu révélant des vérités sur Dieu et sur l’homme, dans l’exigence qu’elle plante au plus profond de l’existence du croyant. Elle s’est comme résumée dans un refrain répété, répété et répété sous des formes diverses : « le christianisme est amour », « l’Évangile est message d’amour », « la vie chrétienne est manifestation d’amour »249.

Au niveau du mouvement œcuménique, on parle dans cette perspective d’œcuménisme de baiser de paix qui consiste à réapprendre à s’aimer. L’amour est à la fois polysémique et un sujet difficile : l’amour-passion et l’amour conjugal sont-ils deux formes de l’amour ou deux amours biens distincts en dépit du nom commun ?, l’amour de la mère pour l’enfant et l’amour de l’époux pour son épouse sont-ils « du même amour » ?, l’amour d’un ami personnel et l’amour de tous les hommes, etc. Quel lien existe-t-il entre l’amour-passion et l’amour de charité ?

D’où l’objet de ces leçons :

Il faut débrouiller l’écheveau. Tel est le but de ces Leçons : Nous ne ferons pas de morale et ne chercherons pas à fixer les lois d’un sain usage de l’amour ou d’une saine évolution des puissances d’aimer. Nous ne ferons pas non plus d’apologétique en cherchant de montrer comment en fait le christianisme est religion d’amour. Encore moins ferons-nous ce que l’on appelle (bien à tort) de la théologie spirituelle. Ceci nous interdira de parler de spiritualité conjugale. Notre propos sera plus humble (mais plus difficile). Nous chercherons simplement à mettre en place, le plus profondément possible, les éléments impliqués dans les expériences les plus habituelles de ce qu’on nomme l’amour ; puis nous en tirerons une certaine vision de l’amour humain. C’est cette vision que dans un second moment, nous placerons sous la lumière de l’Évangile pour la relire “dans le Christ”250.

Il professe donc cet objet en deux chapitres d’inégales longueurs : « Approches du mystère de l’amour humain » et « L’Amour humain sous la lumière de l’Évangile ». Il s’agit en fait de présenter dans un premier temps l’amour dans sa nature d’éros :

Or le drame de l’amour humain nous est apparu dans la tension entre les deux grands dynamismes de l’éros, l’un tendu surtout vers la satisfaction du besoin, l’autre tendu surtout vers l’émergence, la satisfaction de l’esprit (non pas condamnant le premier mais l’humanisant, le soumettant à d’autres impératifs). C’est dans l’amitié, la philia, que cette victoire s’achève soit (dans le couple conjugal) en osmose avec le jeu de la génitalité, soit dans l’”amitié” d’un homme et d’un homme ou d’une femme et d’une femme. Et cette philia en arrive souvent à prendre valeur d’annonce d’une autre étape de l’éros, celle qui débouchera dans la rencontre avec Dieu. Dans la philia — où le souci de l’autre l’emporte toujours — le désir s’exprime en tendresse, cette suprême beauté du cœur humain.)

Le second temps éclaire, à la lumière de la Révélation chrétienne, cette conception de l’amour humain. Il insiste sur l’agapè. Cette notion est fondamentale car elle se situe avant tout dans l’Alliance entre Dieu et son peuple, dans l’Histoire du Salut. Cette Agapè de Dieu « est pure initiative, pure gratuité, mais venant à la rencontre du Désir. Il nous semble de plus en plus que ne pas le comprendre revient à fausser le sens de l’Incarnation. Augustin l’avait perçu : la réponse de Dieu est réponse à un cri, à un regard angoissé jeté vers lui. Le mystère du Salut s’éclaire alors. Et on comprend pourquoi la Tradition chrétienne l’a toujours relié au mystère de l’amour, entendons au mystère de l’osmose entre agapè et éros. » Tout en restant dans les limites de notre recherche, nous pouvons reconnaître que ces leçons pourraient être comparées à l’Encyclique Deus caritas est de Benoît XVI.

2.2.1.k. « Leçons sur la signification de la chasteté dans la “suite du Christ”»

Ces leçons pourraient être classées parmi celles qui abordent la vie religieuse. Cependant, selon le professeur dominicain : « Ces Leçons font suite à notre série de leçons sur Amour humain et Évangile (en attente d’une troisième série sur l’amour nuptial). [...] Depuis le temps où nous écrivions Devant Dieu et pour le monde, [...], notre recherche s’est poursuivie, toujours dans le cadre d’une réflexion sur l’ecclésiologie de communion. [...] Le projet de la sequela Christi se situe d’emblée au plan théologal. » J.-M. Tillard voudrait souligner la différence entre le célibat ecclésiastique et la chasteté religieuse. « Les deux problèmes sont différents, et nous refusons de les confondre. Selon nous, l’Occident a trop souvent vu le célibat clérical comme une adaptation de la chasteté religieuse [...] et de nos jours trop d’instituts religieux dits de vie...
apostolique repensent leur chasteté dans des perspectives qui sont plus celles de la vie cléricale que de la sequela Christi propre au projet religieux. » Ces cours appartiennent donc à ce bloc christologico-sotériologique car ils présentent la vie religieuse à la suite de Jésus : « Le projet religieux s’enracine dans une communion infiniment plus profonde, celle qui le lie au mystère de Jésus tel que cette communauté apostolique l’a compris. » Toutefois, Tillard tient à une précision capitale : « On notera [...] que cette offrande, ce vœu de soi-même, est fait en Christ, dans le Christ, et non au Christ. On se donne, en effet, au Père et à cause de l’Évangile de Dieu. Et il n’est pas fortuit que la vie religieuse se soit d’abord définie comme une “suite du Christ”. On suit le Christ. On ne le transforme pas en un substitut de Celui pour lequel il a brûlé son existence, son Dieu et Père. Le théocentrisme est ce qui donne à la vie religieuse sa dimension théologale. » C’est au terme d’une très longue introduction que Tillard précise son objet et sa position : « Notre position est donc nette. Il nous semble impossible de traiter de ce qu’il est convenu d’appeler les trois vœux sans les lire à l’intérieur d’une démarche infiniment plus fondamentale et globale, que nous désignons par l’expression vœu de soi-même ou vœu personnel. La profession religieuse est-elle autre chose qu’un acte du sacerdoce baptismal de vie sainte ? Elle saisit la personne dans ses puissances de vie dans lesquelles l’Esprit de Dieu a gravé la marque du Seigneur. » Ces leçons sont constituées d’un seul chapitre : « Désir humain et “suite du Christ” ». 

2.2.1.1. « Un seul pour le salut de tous »

Dans ces leçons, J.-M. Tillard traite de la relation entre le Salut, qui est au cœur de la foi chrétienne et l’Unique Fils qui est mort pour le Salut de tous. En ce sens, « le mystère chrétien, observe-t-il, est vraiment marqué par cette relation entre l’un et la multitude. » Ce point, déjà rencontré avec le thème de concentration, reste central car :

C’est cette relation entre l’unique et la multitude qui porte, soutient, la conscience qu’a l’Église comme communauté des croyants d’être dans le monde et dans l’histoire chargée d’une vocation. Elle se sait, dans l’Esprit Saint, chargée de prolonger cette économie divine qui veut, mystérieusement, d’une part que tous (la multitude) soient sauvés et d’autre part que ce Salut dont le Père seul est la source ne parvienne au monde que par la médiation de « un peuple parmi les peuples ».

« un homme parmi les enfants des hommes », « une communauté parmi les groupes humains » 261.

Ce sont des notions clés déjà rencontrées en christologie, qui sont reprises ici à frais nouveau. L’Église, par exemple, est vue ici comme instrument.

2.2.1.m. « L’Histoire est-elle vraiment changée par le Christ ? 262 »

Sans division en chapitres, ces leçons sont enseignées en deux points.

Jusqu’ici, écrit J.-M. Tillard, dans notre réflexion, nous nous sommes heurtés à une réponse, posée sous deux formes (volontairement). Après avoir constaté d’une part la situation concrète de notre humanité face à la « différence » insaisissable mais par nature interpelante (sic) qu’est en elle l’Église, habitée et inspirée par l’Évangile, nous nous sommes demandé avec réalisme et si le projet qu’ont actuellement les Églises (toujours divisées) de remédier à l’apparent échec qu’elles constatent était un projet possible, comme tel. Nous situant du point de vue catholique romain, qui est le plus exigeant (à cause de l’écclésiologie de la communion qu’elle et les Églises orthodoxes partagent et défendent), nous avons vu que comme tel ce projet était un possible très possible. Mais la seconde question s’est posée : pour que ce projet ait un sens il faut qu’en fait l’histoire humaine ait à être changée par le Christ Jésus, ou que l’Évangile ait de par sa nature même à exercer un impact sur l’histoire, ou que l’Église (ne parlons plus maintenant des Églises) soit appelée par sa mission même à orienter de quelque façon le cours de l’histoire humaine. Autrement on risque fort de déplacer des tonnes de pierre pour sculpter une amulette. Et il n’y a rien de pire que des amulettes, car elles font sombrer dans les illusions des faux surnaturalismes 263.

Si tel est le résumé du premier point, le second est intitulé « le contexte global de la réponse ». Ici, J.-M. Tillard reconnaît que la réponse est à la fois oui et non. « Si l’on tient avec la grande Tradition patristique que d’une part depuis Pentecôte le Christ est inséparable de son Corps qui est l’Église, d’autre part que l’Église commence jam ab Abel justo (donc que l’Événement Jésus Christ est préparé par l’Alliance et tout au moins la fidélité du petit reste d’Israël), on doit dire qu’en fait l’Église a changé l’Histoire à une profondeur que nul ne peut prétendre cerner 264 » répond-il par l’affirmative. Mais, il est nuancé voire négatif, par rapport aux alliances de l’Église avec l’Empire, depuis la conversion de Constantin avec la légende de la Donatio

Constantini. Il estime que là « l’Église n’a guère marqué l’Histoire. » Au début, de son enseignement, J.-M. Tillard établit implicitement la différence entre les Leçons et les cours : « Pour nous faire bien comprendre, il nous est nécessaire d’expliquer clairement les raisons pour lesquelles nous avons choisi de donner cette série de Leçons (car ce sont des Leçons plus que des cours). » Il a une préférence, dans son enseignement, pour les Leçons plutôt que pour les cours.

2.2.2. Les leçons sur l’écclésiologie


2.2.2. a. « L’Église n’est vraie que dans le Christ »

J.-M. Tillard enseigne ces leçons en deux chapitres : « Le Seigneur Jésus ‘‘meurt pour rassembler’’ » et « L’Église de Dieu édifiée par la foi et le sacrement ».

Ces leçons portent sur l’écclésiologie dans son rapport direct avec la christologie. Pour J.-M. Tillard, « elles s’inscrivent, en effet, dans un vaste ensemble dont elles peuvent constituer

---


268 J.-M. Tillard, « L’Église n’est vraie que dans le Christ », Ottawa, Collège dominicain de Théologie, 1980 (la datation est de nous en nous référant au prospectus et aux notes citées), 75 p.
soit la conclusion soit l’introduction. Car elles essaient de dégager l’ecclesiologie qui affleure dans nos traités sur l’Eucharistie, la Christologie et le Ministère (dont les Leçons intitulées « Qu’est-ce qu’un pape ? » sont une section)\(^{269}\). »

C’est vraiment dans ces leçons que J.-M. Tillard manifeste l’intérêt particulier qu’il porte à l’ecclesiologie, ce que d’aucuns appellent son « ecclésiologico-manie ». « Nous sommes, en effet, ajoute-t-il, convaincu que le mystère de l’Église est à ce point lié au fait chrétien qu’il est radicalement impossible d’étudier en profondeur quelque partie que ce soit du donné de foi (même la Trinité) sans l’aborder\(^{270}\). » En dépit du fait que J.-M. Tillard a beaucoup écrit sur l’Église, il se considère pourtant comme un vrai disciple de St Thomas qui, lui, n’a pas rédigé de traité particulier sur l’Église parce que celle-ci est présente partout dans son œuvre, dans chacun de ses traités. Pour notre professeur, « c’est la “vision de la sagesse” pour laquelle il opte qui interdit à Thomas d’Aquin d’écrire une ecclésiologie. Osons dire que c’est très souvent l’absence d’une vision de sagesse qui a conduit des théologiens à bâtir des ecclésiologies virant très vite au juridisme, confondant l’Église avec une société terrestre, et à ce point myopes qu’elles débouchent dans des impasses\(^{271}\). » Ce que J.-M. Tillard écrit sur la composition d’un traité sur l’Église semble contredire les théologiens qui le présentent comme un ecclésiologue. En effet, il estime que « de même qu’il est radicalement impensable d’écrire un traité de spiritualité, il est vain d’écrire un traité d’ecclésiologie. Ajoutons même que cela est dangereux, l’histoire en fait foi\(^{272}\). » Néanmoins, cela ne l’empêche pas de faire sortir les lignes de force d’une ecclésiologie. Ces leçons seront traitées dans une perspective œcuménique\(^{273}\). Pour éviter toute confusion et tout relativisme, J.-M. Tillard aborde cette question dans le cadre de la tradition occidentale spécialement, celle de St Thomas qu’il présente en ces termes : « Notre inspiration viendra d’ailleurs d’une des quaestiones que Thomas d’Aquin met comme à la charnière de sa réflexion sur le mystère du Christ Sauveur : le problème de la “grâce Capitale” du Christ. […] Pour Thomas d’Aquin, […] l’Église n’est alors rien d’autre que la communion

---


\(^{273}\) J.-M. Tillard comprend cette perspective en ce sens : « Nous essaierons de saisir le donné chrétien en amont des visions et non en aval, c’est-à-dire avant que les divisions ne transforment en barrières ce qui n’est encore que nuances et que le pluralisme ne devienne confusion. C’est pour nous la seule méthode honnête en œcuménisme. » (J.-M. Tillard, « L’Église n’est vraie que… », p. 2).
de tous dans une grâce sanctifiante qui est celle de Jésus lui-même²⁷⁴. » On voit sans peine que dans ces leçons, J.-M. Tillard vise à dégager les traits d’une ecclésiologie en partant de la théologie de la grâce capitale et en restant fidèle à la théologie de St Thomas. Ces leçons comme les précédentes permettent de comprendre l’ecclésiologie, la christologie et la sotériologie qu’enseigne J.-M. Tillard. Nous y reviendrons longuement, car il s’agit de l’unique cours dont l’introduction dépasse vingt-cinq pages. La conclusion d’une telle étude, sur l’ensemble des cours qui traitent du même objet s’impose : « L’Église n’est elle-même que dans le Christ. »

2.2.2. b. « En l’an 2000 qui évangélisera, qui rassemblera ?²⁷⁵ »

C’est en deux chapitres que J.-M. Tillard organise ces leçons. Il parle de « La communauté locale comme sujet responsable de l’évangélisation » avant d’enseigner « L’Église catholique d’Occident acculée à un choix courageux ».

C’est la mutation qu’a connue le christianisme (disparition de certaines communautés et raréfaction des pratiquants), le déplacement sociologique et surtout la division des chrétiens (crise éthique) qui sont à la base de ces leçons. J.-M. Tillard les situe « dans la ligne directe de la réflexion ecclésiologique (sic) qu’ [il a] commencée avec d’abord L’évêque de Rome puis ensuite Il n’est d’Église que dans le Christ²⁷⁶. » Ces réflexions ecclésiologiques seront donc situées « non pas seulement dans l’aujourd’hui mais – ce qui change du tout au tout – dans l’aujourd’hui de la Tradition vivante²⁷⁷. » Cette réflexion ecclésiologique concerne avant tout les ministères. J.-M. Tillard est inquiet ; la situation que nous venons d’évoquer le pousse à se demander si nous ne sommes pas les derniers chrétiens : « Ne nous sentons-nous pas très proches de l’Église de la dernière décennie ?²⁷⁸ » En dépit de ces mutations, « l’Église, conclut-il, demeure chargée de l’Évangile et capable de le transmettre. Elle peut le faire avant tout par la contagion de sa koinônia, mais aussi en acceptant avec courage de réformer en elle ce qui doit l’être, jusque dans ses structures ministérielles²⁷⁹. » Bref, en 2000, c’est encore l’Église qui évangélisera (fonction prophétique). De ce fait, nous pouvons affirmer avec J.-M. Tillard « que

²⁷⁴ J.-M. Tillard, « L’Église n’est vraie que… », p. 3.

2.2.2.c. « Comment Dieu parle-t-il à l’Église ? L’Église face à la Parole »


Ces leçons sont consacrées à la place de la Parole de Dieu dans la vie ecclésiale et dans celle des personnes. J.-M. Tillard part d’un constat : « S’il est un mot important pour les traditions occidentales, c’est bien celui de la Parole. » Dans le contexte œcuménique, la réaction de la Réforme a considérablement contribué à la valorisation de la Parole de Dieu. Pour J.-M. Tillard, « cette réaction de la Réforme s’inscrivait dans le vieux terreau de l’Église d’Occident dans laquelle les grands sursauts de renouveau voire de réforme ont d’ordinaire été liés à un retour à la prédication du contenu authentique de la Parole, surtout depuis le Moyen Âge (qu’on pense à l’initiative de Dominique et au climat dans lequel elle s’inscrit) mais déjà depuis Grégoire le Grand. » Dans l’Église catholique romaine, il situe la valorisation de la Parole au concile Vatican II et aux années cinquante où « une redécouverte de la nécessité de donner à la Parole de Dieu sous toutes ses formes, la place centrale qui lui revient tant dans la mission (par l’annonce kérygmatique) que dans la vie liturgique (par une plus ample utilisation de l’Écriture et par l’homélie) a marqué l’Église. J.-M. Tillard va loin lorsqu’il affirme, au sujet du Vatican II et de Dei Verbum :

Contrairement à ce qu’on a souvent écrit à son sujet, l’importance de texte ne vient pas seulement de ce qu’il corrige le lien entre Écriture et Tradition que depuis plusieurs siècles la théologie latine avait gauchi en parlant de deux sources de la Révélation. Elle vient surtout de ce qu’il permet de bien situer la place de la Parole de Dieu dans la vie des communautés ecclésiales et des personnes. D’ailleurs c’est tout Vatican II, et non seulement cette constitution, qui a été habité par ce que nous appelons l’inquiétude de la Parole de Dieu.

---

Et pourtant, il alerte ses étudiants du fait que l’expression « Parole de Dieu », depuis le dernier concile, « semble formule passe-partout, utilisée à temps et à contre-temps. Une rapide étude de quelques sermons nous a montré que l’expression est devenue comme la formule stéréotypée pour introduire des développements dont on ne sait pas très bien qui en est en fait l’auteur : Dieu, le Christ, l’Esprit, l’Église ou … l’orateur lui-même. » Ce problème se pose au niveau officiel, mieux il n’y a pas de position officielle là-dessus. D’où la nécessité pour la théologie de préciser le sens de cette expression en se demandant : Comment Dieu a-t-il parlé par les prophètes et par Jésus Christ ? Comment parle-t-il ? Ce malaise concerne tout l’Occident. « Cette question de la Parole, écrit-il, demeure au cœur des tensions interéclésiales (sic). Car la question sacramentelle n’est en fait qu’une conséquence de la question de la Parole : les sacrements semblent pour les traditions réformées assumer chez nous le rôle que normalement la Parole devrait avoir. On s’est donc divisé et on continue de ne pas s’entendre à cause d’une notion dont aucune des traditions impliquées n’a officiellement percé le sens. »

Cette problématique de la Parole conduit J.-M. Tillard à celle de la réception. Ce terme utilisé en contexte œcuménique pose le même problème de précision. J.-M. Tillard affirme : « Partout, donc, on parle de “réception”. Mais de nouveau ce que nous avons constaté au sujet de la notion de la Parole de Dieu se vérifie ici. Nulle part, à un niveau officiel, on s’est appliqué à préciser ce que signifie cette “réception”, si bien qu’on vit sur des imprécisions. La question étant très importante et aujourd’hui très lourde de conséquences, nous nous excusons d’être (peut-être trop lourdement) assez explicite. » Ces leçons abordent alors et la Parole de Dieu (ses formes) et la question de sa réception.

287 J.-M. Tillard, « Comment Dieu parle-t-il… », p. 13. Par ce mot, il entend « le processus par lequel un groupe, une Église, une personne, fait sienne une proposition, une doctrine, une explication d’un point de foi, en y reconnaissant sa propre conviction alors que jusque-là ou bien elle n’y prêtait pas attention, ou bien même elle l’ignorait. »
2.2.2.d. « Dominique et François ou l’Évangile retrouvé289 »

Dès le départ, Tillard évoque le cadre de ces Leçons : « Il est clair que si nous choisissons de scruter avec quelque profondeur la vie et l’impact de deux saints du passé, ce n’est pas par accident. Ce choix est la conséquence d’une option profonde. Et cette option nous paraît la meilleure réponse aux besoins de notre époque. Nous allons au passé afin d’être contemporain290. » Ces deux saints ont réalisé le retour à l’immédiateté de l’Évangile. « Pour Dominique il s’agit, […] de l’immédiateté avec l’Évangile ‘‘à livrer au monde pour que Dieu soit honoré comme il le doit’’. Avec François il s’agit surtout d’un Évangile à graver dans la chair. Mais tous deux sont évangelistes291. »

Tillard précise alors le pourquoi du choix de ces deux saints dans ces leçons à caractère ecclésiologique : « Dominique et François sont donc pour notre temps les témoins de ce que les documents de Vatican II eux-mêmes n’hésitaient pas à appeler ‘‘la constante purification et le perpétuel renouvellement de l’Église’’ (De oecumenismo 4). C’est dans cette perspective que nous abordons ce nouveau volet de notre réflexion sur la théologie de l’Église de Dieu292. » Il s’agit donc d’enseigner le renouveau ecclésiologique non pas abstraitement mais en s’appuyant sur ces deux grands témoins. Il écrit : « La réflexion à laquelle nous allons nous livrer dans ce travail n’est pas à confondre avec un petit traité de spiritualité qui serait construit à la lumière de la doctrine et de la vie de Dominique et de François. Il s’agira de théologie. Et plus spécifiquement d’ecclésiologie293. »

Ces Leçons sont divisées en deux chapitres d’inégal longueur : « In medio Ecclesiae » et « Le fait dominicain et franciscain ». Le premier chapitre comprend soixante-neuf pages alors que le second n’en a que seize. C’est dans son premier chapitre que Tillard revient sur le cadre de ces Leçons : « Nous tâcherons de faire percevoir comment Dieu, dans son Esprit Saint, ramène l’Église à la redécouverte de l’Évangile et comment cette conversion est difficile. Car Dominique et François ne sauraient être isolés de l’Église de leur temps. L’un et l’autre ne

291 J.-M. Tillard, « Dominique et François... », p. VI.
292 J.-M. Tillard, « Dominique et François... », p. VI.
peuvent être compris que in medio Ecclesiae. » Il emploie pour désigner ces deux témoins le qualificatif d’« instruments dont Dieu se sert pour réformer l’Église d’Occident, au cœur de ce douzième siècle qui est une plaque tournante. » Ces deux n’ont pas surgi ex nihilo. Ils sont le fruit conjugué de l’action de l’Esprit Saint dans leur destinée personnelle et dans la vie de l’Église de leur époque et de leur milieu en plein cœur de l’Église. D’où la nécessité de l’apport historique dans cet enseignement. Au terme de ce chapitre, il conclut à la nécessité complémentarité de ces deux saints :

François prêche par la vie et la Parole ; Dominique prêche par la Parole et la vie. François retrouve l’Évangile pour le rendre présent au cœur du monde ; Dominique retrouve l’Évangile pour qu’il soit donné au monde. François prêche parce qu’il vit le mystère du Christ ; Dominique vit le Christ pour le prêcher. François se modèle sur le Christ face au Père ; Dominique se modèle sur le Christ face à l’humanité qui tourmente sa conscience de sa responsabilité apostolique. François se donne comme seul modèle le Christ Jésus ; Dominique se propose d’imiter les Apôtres. François parle avant tout au cœur ; Dominique veut aller droit à l’intelligence. François est une Règle incarnée en un seul homme ; Dominique est un homme conscient de la limite de sa propre expérience qu’il est difficilement imitable ; Dominique est celui dans lequel tous les frères trouvent un modèle à leur mesure. François exhorte et interpelle Dominique enseigne.


« Après avoir présenté dans leur complémentarité Dominique et François, il importe maintenant de s’arrêter sur la signification profonde de leur entreprise, ce que l’on peut appeler le fait dominicain et franciscain. Car, nous l’avons déjà signalé, le propositum de Dominique et celui de François ont un impact important sur l’ecclésiologie de l’Occident médiéval. » Les deux ont été au service de la centralisation de l’Église. Si François a porté son dévolu sur les « petits prêtres » face aux prélates, « Dominique, lui, est en relation surtout avec les évêques, en bons termes avec la curie romaine. C’est cette attention aux évêques, non aux curés, qu’il met au cœur de sa démarche. Car le ministère dont son Ordre a la charge est précisément le ministère

297 J.-M. Tillard, « Dominique et François... », p. 70.
de la prédication dont la responsabilité incombe essentiellement aux évêques, de par la nature même de l’ordination épiscopale. Tillard insistera sur la prédication comme le centre de l’activité prophétique de l’Église conformément à son ordre religieux. D’ailleurs on les appelait « frères de la sainte prédication de Saint Romain de Toulouse ou de Saint Jacques de Paris ou de Saint Nicolas de Bologne ». Il renchérit : « Pour le Frère Prêcheur qui n’a pas ce que le droit nomme la charge d’une communauté paroissiale, des trois fonctions traditionnellement attachées au sacrement de l’ordre – régence de la communauté, présidence des sacrements, annonce de la Parole – c’est la fonction d’annonce de la Parole qui est la plus spécifique. » Le service de la centralité transparaît ainsi : « Les deux Ordres deviennent des Ordres de l’Église universelle, dont l’enracinement dans les Églises locales apparaîtra certes toujours nécessaire mais néanmoins soumis aux impératifs plus impérieux de ce qui pourra venir de l’évêque de Rome et bientôt de sa curie. » Il y a une collaboration entre ces deux Ordres, dans leur contexte du XIIIe siècle et le Saint Siège. Il y résulte l’ecclésiologie unitaire et centralisatrice : « Cette ecclésiologie unitaire et centralisatrice sera, en effet, surtout celle de Bonaventure et de l’école franciscaine, bien que l’école thomiste s’y trouve elle aussi à l’aise avec toutefois plus d’équilibre. Car Bonaventure en vient à faire du pape “une représentation, au plan visible, de ce que le Christ est lui-même, invisible, pour Église… Le Père fons, Source absolument première ; le Christ est, pour l’Église, source de pouvoirs et de vie ; le pape est son image et son représentant. »

En somme, « les deux Ordres ont été, en se laissant entraîner dans le mouvement de centralisation où Rome voyait la condition d’une authentique réforme de l’Église, étroitement associés à la progressive montée d’une ecclésiologie trop peu attentive à la responsabilité propre des évêques, et par là à la nature des Églises locales. Et pourtant ils avaient été, à l’origine, étroitement liés à l’Église diocésaine… » Il y a donc une certaine ecclésiologie qui se dégage du _propositum_ des deux ordres.

298 J.-M. Tillard, « Dominique et François... », p. 73.
300 J.-M. Tillard, « Dominique et François... », p. 82.
2.2.2.e. « Sur la croix Dieu refait la communion304 »

En trois chapitres : « Rassembler la multitude » ; « L’état de grâce du peuple “rassemblé” » et « La croix qui rassemble en communion », J.-M. Tillard enseigne la particularité chrétienne dans les religions monothéistes. Il part d’un constat :

Confrontée à un monde où le nom même de Dieu s’efface des mémoires et souvent n’y émerge que sous une forme ironique et comme support à la moquerie, l’Église se tourne vers ce qu’on appelle les “grandes religions” . Car elle veut avec elles redire à l’humanité l’existence de Dieu. [...] Mais il est évident que dans ce que l’on peut appeler la symphonie des monothéismes, l’Église a une note propre à apporter, celle qui la caractériser et en fait témoin de l’authentique nature et du vrai visage de ce Dieu unique305.


2.2.2.f. « L’Esprit Saint dans la sainte Église308 »


---

loin le temps où l’on pouvait reprocher à l’Église catholique de ne pas parler de l’Esprit Saint. Loin aussi le temps où les Églises orthodoxes pouvaient s’irriter du fait que dans les discussions avec elles les catholiques semblaient concentrer sur la personne du Christ Jésus toute la réalité du Dieu des chrétiens310. »


2.2.2.g. « Un Dieu qui est grâce. Approches du mystère de la sainteté de l’Église313. »


Il faut commencer par rappeler l’objet précis de cette série de Leçons portant sur le mystère de Dieu. Il ne s’agit évidemment pas d’un double emploi avec le traité de Dieu tel que le développe un cours de théologie dogmatique ou le traité de la grâce. Notre propos est tout autre. Nous voulons prolonger et approfondir notre réflexion sur la sainteté, en liaison étroite avec nos recherches sur l’ecclésiologie de communion entreprises depuis de longues années. En effet, dans notre cours sur la sainteté nous avons fondé notre réflexion sur le fait que le tout autre du Dieu de la foi est sa miséricorde et sa fidélité, source d’admiration, non plus de crainte d’effroi mais de crainte filiale315.

Plus loin, il la considère comme le synonyme de la bonté et de la tendresse divines. Toutes trois (sainteté, bonté et tendresse) étant l’expression de « la noblesse de Dieu ».

2.2.2.3. « Jésus ou le Père316 »


2.2.2.i. « L’Église née du cœur du Christ

Ces leçons comprennent deux chapitres : « Le cœur dans la pensée biblique et la grande Tradition chrétienne » et « L’Église de Dieu née du cœur du Christ ». Elles reviennent, comme leur titre l’indique, sur la relation entre la christologie et l’ecclésiologie :

Nous disons que notre perspective sera essentiellement ecclésiologique. Concrètement cela signifie que nous traiterons (sic) – avec le plus de profondeur possible – la question du cœur (qui tient une place considérable dans la dogmatique et la morale chrétiennes) mais sans succomber à la tentation de réserver le cœur à l’individu avide de délices divines ou « refaisant vingt fois par jour le tour de son cœur » (comme le dit Alfred Vigny dans son *Journal*) pour y puiser l’amour de vivre. Nous entraînerons le cœur dans ce que nous décrivions comme l’éénigme, le mystère de la personne, du *prosopon*. Donc nous le lions à ce qui en quelque sorte aspire l’être humain vers un au-delà de lui-même, un dépassement en une communion avec Dieu et les autres. [...] Dans l’ecclésiologie de communion que nous développons, ce cœur (dans la personne) joue un rôle clé. La grande Tradition patristique d’Orient et d’Occident n’a pas lu l’instauration de l’Église comme un acte juridique, comme la décision d’une volonté froide, comme l’institution d’une société. Elle a (dans l’Esprit Saint) compris que l’Église était (avec le sang et l’eau) jaillie du cœur du Christ crucifié, percé par la lance d’un soldat.

En fait, il s’agit de la question de l’origine trinitaire de l’Église par et dans le Christ. Et « cette Église, poursuit J.-M. Tillard, sera appelée à être dans le monde tout au long de l’histoire le témoin et la présence de “ce cœur de miséricorde, de pitié et de tendresse” du Christ qui est sa Tête, son Époux. »

C’est dans ces Leçons que J.-M. Tillard évoque le terme d’« ecclésiologico-manie » dont certains théologiens qualifient sa théologie. En effet, J.-M. Tillard persiste à affirmer que « les grands problèmes de la foi, de la vie chrétienne ou, plus largement, du christianisme, ne peuvent être traités sainement que dans une perspective ecclésiale. » C’est donc dans une telle optique qu’il démontre une fois encore que l’Église est impensable sans le Christ et vice-versa : « L’affirmation clé de l’ecclésiologie de communion est que, depuis la Pâque, le Christ est inséparable de son corps ecclésial, puisque comme il n’y a pas de corps sans tête il n’y a pas de

tête sans corps'. Ce lien est fondamental dans notre recherche, car il permet de bien situer la place de l’Église dans le dessein de Dieu. Parlant du visage de ce dernier, il renvoie aux Leçons « Un Dieu qui est grâce ».

2.2.2.j. « Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui »

Ces interventions sont tripartites : « La sacramentalité de l’Église » ; « La situation actuelle de la crise des ministères » et « Points de départ pour une évolution ».

Soulignons tout simplement la présentation qu’en fait J.-M. Tillard :

Le problème sur lequel nous avons à réfléchir est immense ; nous n’avons pas de pistes pour une solution immédiate… Si je prétendais apporter une solution, il faudrait immédiatement me renvoyer ! Je propose simplement d’apporter quelques éclairages. Éclairer un problème, c’est déjà entrer dans sa solution. C’est le premier pas et, selon la tradition thomiste, le premier pas engage déjà le dernier. Mais ce premier pas lui-même n’est pas facile. En effet, il engage des positions théologiques, qui ne sont pas nécessairement admises de tous. C’est donc toujours une interprétation. Et dans une question aussi grave, cela n’est pas sans conséquences. Il est clair que ma grille ecclésiologique de lecture ne correspond pas à celle du Père Bernard Sesboüé, ni non plus exactement à celle du Père Hervé Legrand, qui a un autre regard à partir d’une théologie semblable. Ce sont d’autres regards, d’autres interprétations. Je le dis d’avance pour éviter que vous vous posiez en cours de route de fausses questions en essayant de nous comparer ou de nous opposer.

Nous avons tenu à mentionner cette présentation, car elle souligne en filigrane la problématique de la position de A. Birmelé sur la théologie de J.-M. Tillard qu’il critique en le comparant à B. Sesboüé.

2.2.2.k. « Comment devrait se vivre la communion dans l’Église locale ? »

Ces leçons comprennent deux chapitres : « L’Église locale carrefour des chemins de la grâce de Dieu » et « L’Église locale, carrefour des charismes. La synodalité ». Il s’explique :

Nous commencerons par présenter, assez rapidement, les traits qui font de l’Église locale, telle que nous la comprenons, l’émergence de l’Église de Dieu en son

authentique nature, et nous en chercherons le pourquoi. Cette première partie de notre réflexion nous permettra de bien situer la tension […] entre ce qu’on appelle Église particulière et universelle ou comme je le dis entre l’Église catholique en ce lieu et ce temps et l’Église catholique en tous les lieux et tous les temps. Dans un second moment, nous réfléchirons sur les lois de la synodalité à l’intérieur de l’Église locale. Il me semble que cette recherche peut jeter quelque lumière sur la grave crise du ministère.329


335 J.-M. Tillard, « Comment devrait se vivre… », p. 11.
2.2.2.l. « Faut-il encore annoncer Jésus Christ ? L’Ecclesia ab Abel justo »


2.2.2.m. « L’Église pourquoi ? La koinônia »

Le titre de ces leçons est évocateur. J.-M. Tillard en énonce le contexte : « Dans ces Leçons nous poursuivons notre réflexion sur le mystère de l’Église de Dieu. Nous nous proposons d’approfondir le lien qui existe entre celle-ci et la situation concrète d’une humanité qui depuis ses origines – jam ab Abel justo – soupire après le Salut. » Il revient sur la relation entre l’Église (communion) et le salut. Il présente l’Église comme une réponse de Dieu à la tragédie humaine. La conviction tillardienne est exprimée en ces termes :

Nous persistons à affirmer que l’Église est impensable sans une référence envahissante au dessein salvifique de Dieu. Elle est une réponse de Dieu à la tragédie humaine. Église de Dieu et Évangile de Dieu sont radicalement inséparables. L’Église est l’actualisation de la Bonne Nouvelle (euaggelion) d’un Dieu qui d’une part respecte la liberté humaine (sans laquelle l’humanité regresserait au rang de l’animal) et d’autre part ne cesse d’entendre le grand cri de détresse qui monte vers lui de tous les lieux où l’humanité vit sa destinée. Elle est à la rencontre de la pauvreté et de la miséricorde divine. Or à la source de cette pauvreté humaine se trouve l’auto-destructio par l’humanité de sa nature authentique. C’est donc à cette profondeur que nous allons nous situer pour essayer de répondre à la question « l’Église, pourquoi ? ». Nous allons nous demander s’il

n’y a pas un lien essentiel entre la condition humaine concrète saisie en tout son réalisme et la nature de l’Église conçue comme communion, koinônia340.


2.2.2.n. « Sacramentum pacis. L’Église-communion, présence et service de la Paix de Dieu342 »


Je suis depuis longtemps convaincu, écrit-il, que la relation de l’Église de Dieu à la paix ne se limite pas à ce que depuis quelques décennies on a appelé le service de la paix. Elle n’est pas uniquement de l’ordre de l’engagement, de l’action. Dans le contexte ecuménique, elle ne saurait uniquement se décrire comme la valeur évangélique qui permet aux chrétiens de se rencontrer pour ensemble dans une *diakonia* commune de l’humanité vivre leur vocation. […] La paix est l’un des visages de la *koinônia*, l’un des traits essentiels de la communion qu’est l’Église de Dieu. […] L’Église de Dieu est non pas simplement la servante de la paix. Elle est le *sacramentum pacis*. C’est ce que nous allons scruter dans ces Leçons. Il s’agit donc toujours de l’ecclésiologie de communion et de l’approfondissement de l’authentique nature de la *koinônia* (communion)\(^{346}\).

En somme, le professeur J.-M. Tillard reconnaît que l’Église communion est sacrement de la paix grâce à son origine trinitaire : Dieu, la Trinité, est la Paix.

**2.2.2.o. « L’Église de Dieu servante d’un monde en détresse. Église et bien commun\(^{347}\). »**


Si l’on a suivi, écrit J.-M. Tillard, cette rapide analyse on aura compris que l’étude de la nature du bien commun – bien commun de l’humanité, bien commun des Églises au service du premier – s’impose. L’ecclésiologie ne peut plus la négliger. Tel sera l’objet de notre réflexion. Pour aller au plus profond de ce problème capital, nous serons contraint d’éclairer la signification de beaucoup de notions fondamentales telles que bien commun, individu et personne, mais en ne perdant jamais de vue la perspective ecclésiologique dans laquelle nous entreprenons cette réflexion\(^{348}\).
2.2.2.p. « L’Église de Dieu ? Un peuple de pécheurs349. »

Composées d’un seul chapitre : « Deux témoins de la Tradition : Chrysostome et Augustin », ces leçons sont liées à celles sur la sainteté et la communion des saints que nous avons présentées plus haut.


En fait, le point de départ de J.-M. Tillard, dans ces leçons, est la situation des hommes contemporains : « Nos contemporains ont de plus en plus la certitude d’être des personnes blessées, parfois profondément atteintes dans leur espérance et surtout leur sens de la vie. Le sens de la culpabilité a certes perdu de son intensité et le fameux remords dont parlait

Jankélévitch a pris d’autres chemins que celui de la demande du pardon. » C’est de là qu’il inscrit ces leçons dans leur cadre ecclésiologique : « On devine à quoi nous voulons en venir. Que dès l’origine l’Église de Dieu soit constituée d’hommes et de femmes pécheurs, sans cesse rongés par la tentation de céder au poids de leur faiblesse qui les fait rouler parfois vers le plus bas, loin d’être un état en contradiction avec sa nature la plus profonde me paraît en pleine harmonie avec ce que Dieu veut qu’elle soit : un refugium peccatorum, un lieu d’accueil divin. » Une telle Église « naît inséparablement comme Église de Dieu et comme Église faite de pécheurs » n’est comprise qu’en lien avec sa Tête, le Christ avec qui elle forme « l’Ekklesia tou Theou », una sancta Ekklesia. Ces leçons sont à la base d’un article clé de J.-M. Tillard, qui met en exergue l’œuvre de la grâce.

2.2.2.q. « Au cœur de l’ecclésiologie thomiste : la grâce capitale du Christ Jésus »

Dans cette communication, J.-M. Tillard veut montrer que la conception thomiste de la grâce du Christ « en son humanité personnelle » permet d’avoir une saine vision de l’Église de Dieu. Il examine la IIIa, 7, 1, ad 2 ; cf. ad 3 qui est au cœur de la christologie de saint Thomas. En étudiant la grâce d’union hypostatique, « Thomas d’Aquin va, écrit J.-M. Tillard, sur cet horizon, inscrire l’une de ses plus belles intuitions. […] il établit un lien formel entre cette grâce sanctifiante personnelle que le Christ possède en plénitude et le mystère de l’Église. […] Thomas affirme la grâce sanctifiante du Christ, grâce personnelle, mais qui est grâce capitale, la grâce de la tête (de la caput), qui fait l’Église de Dieu. »

2.2.3. Les leçons sur l’œcuménisme


2.2.3.a. « Le problème de l’intercommunion dans le dialogue des Églises »

Ces Leçons ont été découvertes en 2015 pendant que notre recherche avait évolué, d’où sa longue présentation qui éclaire certaines questions que nous avions découvertes dans notre quête. Elles sont nées d’un contexte œcuménique précis. C’est l’Eucharistie de Pentecôte 1968 à Paris, « célébrée pour fêter la fraternité chrétienne retrouvée et éprouvée dans la révolution de mai », « à laquelle ont participé des hommes comme Georges Casalis, Paul Ricoeur, Jean Bastide qui par la suite l’ont justifiée, Paul Ricoeur déclarant qu’il était pleinement conscient que cet acte constituait “une transgression au regard d’un interdit qui a des raisons très fortes” »

Il s’agit d’une question épique concernant cette intercommunion ou l’hospitalité/l’admission eucharistique qui est « devenue l’un des points centraux de la recherche œcuménique ». Elles tiennent également compte du texte du consensus œcuménique sur l’Eucharistie adopté par la Commission Foi et Constitution en août 1967 en Angleterre, à Bristol. En partant de ce postulat, ce professeur dominicain précise l’objet de cet enseignement :

Le propos de ces cours n’est pas d’apporter la solution que tous recherchent. Ce serait de la prétention et de l’irréalisme. Il est beaucoup plus humble : essayer de débrouiller le plus possible les fils de cet écheveau si complexe, de bien dégager les vraies questions qui se posent. En effet, le travail dans les commissions ou comités en cause a vite fait de révéler que l’issue du problème dépend en bonne part d’une vue réaliste et vraie des enjeux. Nous nous proposons donc d’explorer « le problème de l’inter-communion » dans le but très précis d’en dégager le plus nettement possible des implications.

Son cadre est donc la relation œcuménique relative à l’Eucharistie au niveau du COE. Il structure ces leçons en trois chapitres : « De quoi s’agit-il ? Un problème posé par l’Histoire » ; « Examen critique de la position de base des “Églises catholiques” justifiant leur réticence radicale face à la possibilité d’une inter-communion entre membres d’Églises encore divisées » et « Quel est le degré d’unité ecclésiale requis pour une célébration en commun de l’Eucharistie du Seigneur ».

---


Dans le premier chapitre, J.-M. Tillard rappelle que « le problème dit de l’inter-communion (nous verrons que cette désignation n’est pas tout-à-fait exacte et que le COE veut corriger) est même au simple plan de l’histoire à la fois l’un des plus passionnants et des plus enchevêtrés chapitres de l’histoire de l’œcuménisme. » La solution à ce problème viendrait de la compréhension des contextes historiques qui l’ont provoquée. En d’autres mots, « c’est cette histoire qu’il faut avant tout, écrit-il, interroger. Nous ne procèderons pas par voie déductive, à partir de principes abstraits. Nous tâcherons au contraire de percevoir dans la marche même des événements la montée puis l’expression violente d’une question posée aux Églises. » Historiquement, le problème de l’inter-communion se pose en deux volets selon qu’il s’agit des relations entre l’Orthodoxie et Rome d’une part et des relations entre les Églises de la Réforme et Rome d’autre part. Cela non pas simplement à cause du fait indubitable, que la séparation entre l’Orthodoxie et Rome est d’une autre nature (théologiquement du moins) que la séparation entre les Églises de la Réforme et Rome, mais aussi à cause de l’ecclésiologie orthodoxe elle-même. Ce qu’on appelle le Schisme d’Orient n’a pas nécessairement conduit, du moins au plan de la pratique sacramentelle, à une rupture absolue de la « communion », une certaine marge d’humour canonique jouera. Cependant, dans le sens catholique romain – orthodoxe la législation canonique sera sévère, et ne distinguait pas entre le cas des non-catholiques-romains orientaux et les autres. (cf. p. 6). De même, l’Église orthodoxe, en considérant comme invalides tous les sacrements célébrés en dehors d’elle, elle « peut à la fois demeurer opposée à toute forme de “communicatio in sacris” officiellement reconnue et demeurer largement ouverte à certains assouplissements pratiqués concernant ses fidèles et uniquement dans des cas individuels. (cf. p. 7)

Quant au problème historique dans les Églises de l’Occident chrétien au temps de la Réforme, Tillard enseigne que « la situation est moins “mystérieuse” mais aussi plus complexe en ce qui concerne les relations entre les Églises de la Réforme et l’Église de Rome. Et c’est ici surtout que l’histoire de la pratique devient théologiquement fort éclairante. » Le contexte de la Réforme a fait qu’au XVIe siècle l’intercommunion était considérée de part et d’autre comme impossible. C’était plutôt l’ex-communion mutuelle. Donc l’ex-communion. « Tout se joue autour d’une ecclésiologie, enrobant une interprétation doctrinale du Sacrement contestée par

les Réformateurs. Lorsqu’il s’agit du point doctrinal ut sic aucun compromis n’est accepté, et l’intercommunion en serait un de premier plan365. » Et cette intercommunion concerne aussi les Églises de la Réforme entre elles. Il conclut :

Voilà la situation aux origines de la Réforme. Notre bref survol suffit à montrer que ce que nous appelons aujourd’hui « le désir de l’inter-communion » entre églises encore divisées ne se pose pas alors, que même il est en contradiction avec les attitudes foncières et des Réformateurs et de l’Église catholique romaine. Les deux parties en cause sont aussi opposées l’une que l’autre à tout compromis en ce domaine qui leur paraît central, et même entre elles les églises de la Réforme ne consentent pas à communier à la même Table. On est alors profondément sensibilisé à la rencontre entre la confession de foi et le partage du Corps et du Sang du Seigneur366.

Cela l’a conduit à présenter les besoins de la pastorale et l’appel à un assouplissement, dans le monde « protestant ». Il a remarqué que dans ces Communautés issues de la Réforme, les besoins pastoraux, l’appel profond de la vie chrétienne amènent un dépassement du climat de rupture fraternelle créé à la Réforme. Ainsi, la question de l’inter-communion se pose sous un nouveau jour. « De simple problème de “charité pastorale” ou de “christian courtesy” ou de “besoin personnel de recevoir le Corps du Seigneur” elle va devenir un des grands enjeux de l’unité chrétienne367. »

Dans ce mouvement œcuménique, la recherche officielle de l’intercommunion prend une place officielle parmi les grands points. Elle devient une des préoccupations majeures de l’effort vers l’unité. (cf. p. 24). C’est au cours de l’histoire de ce mouvement que cette question s’est éclairée. Il est revenu ensuite sur l’attitude de l’Église catholique romaine face à ce mouvement dans l’histoire pour mettre en exergue l’évolution concernant la communicatio in sacrís. Il insiste sur le n° 8 de l’UR qui « montre le progrès accompli et où l’Église romaine se situe dans le contexte œcuménique face à l’intercommunion. Dans ce contexte précis, le Directoire pour les questions œcuméniques368 et l’Instruction sur le culte du Mystère Eucharistique369 lui sont d’un apport précieux. C’est là qu’il découvre enfin qu’« en ce qui concerne les Églises Orthodoxes, la législation est très large et s’étend même jusqu’à l’Eucharistie, et l’on notera l’accent très fort mis sur la réciprocité : tout doit se faire dans la franchise (n° 42, 43) [du Directoire]370. »

370 J.-M. Tillard, « Le problème de l’intercommunion... », p. 44.
Plus loin, il ajoute qu’« il en va tout autrement en ce qui concerne les relations avec les Églises de la Réforme. Ces relations sont régies par le principe suivant : la célébration des sacrements est l’action d’une communauté qui, en la célébrant l’accomplit dans cette communauté elle-même et dont elle exprime l’unité dans la foi, le culte et la vie. Par conséquent là où cette unité de foi quant aux sacrements vient à manquer la participation de frères séparés avec les catholiques, surtout dans les sacrements d’Eucharistie, de Pénitence et d’onction des malades est interdite. » Cette doctrine est assortie d’une clause importante : « Comme les sacrements sont et des signes d’unité et des sources qui procurent la grâce, l’Église peut pour des raisons suffisantes permettre l’accession d’un frère séparé à ces sacrements. Cette accession peut être permise en péril de mort et en cas d’urgente nécessité (dans la persécution, dans les prisons) si le frère séparé ne peut accéder au ministre de sa communion et qu’il demande spontanément les sacrements au prêtre catholique, pourvu qu’il exprime une foi conforme à la foi de l’Église quant à ces sacrements et qu’il soit bien disposé… » (n° 55).

En résumé, il y a l’évolution considérable de cette doctrine qui s’appuie sur « les appels de la vie-dans-le-Christ. »


Sur cette base, Tillard enseigne alors que « les “catholiques” (orthodoxes, etc.) disent : l’intercommunion entre frères séparés est ce vers quoi nous tendons tous, elle est le terme même de la recherche de l’unité puisqu’elle consomme et célèbre l’unité enfin retrouvée. Tandis que les “protestants” disent : l’intercommunion entre frères séparés est ce qui nous permet de hâter

---

371 J.-M. Tillard, « Le problème de l’intercommunion... », p. 44.
le jour de cette unité enfin retrouvée. Ce chapitre essaie de percevoir toutes les implications de ces deux questions. Il s’agit en réalité de la relation entre l’Eucharistie et l’Église. C’est sa conclusion qui est éclairante :

Telle est la position dite « catholique », position qui se résume à une Eucharistie commune en dehors de l’unité. C’est la position Orthodoxe, Catholique romaine, celle aussi de quelques Luthériens et de plusieurs Anglicans. On voit […] qu’elle n’est pas anti-œcuménique, comme on l’a dit de façon légère. Elle se veut au contraire une position de « vérité » qui refuse de se contenter de demi-mesures et qui ne veut pas que l’unité s’arrête à mi-route et que l’on célébre le terme avant d’avoir fait tout le nécessaire pour qu’on soit sûr de son apparition.

C’est cette dernière phrase qui lui sert de tremplin pour passer au dernier chapitre. Quel est le degré d’unité requis pour que l’Eucharistie puisse être célébrée en vérité par des « frères chrétiens » différents les uns des autres ?


375 Cf. J.-M. Tillard, « Le problème de l’intercommunion... », p. 56. Il renvoie au texte publié dans Study Encounter, V/3 (1969), p. 94-114. Communion qui renvoie à la « full communion » : « C’est lorsque deux Églises en accord total sur la doctrine ou de la même famille confessionnelle permettent à leurs membres de communier librement dans chaque Église. C’est le terme visé, l’unité faite et achevée, scellée dans l'Eucharistie ; « admission limitée » : « Pour des raisons pastorales on accepte d’admettre à la Table eucharistique un fidèle d’une autre Église, ou encore on admet une certaine catégorie de fidèles mais uniquement en des circonstances spéciales. C’est l’attitude de l’Église catholique romaine face aux Orthodoxes et aux Protestants ; « admission générale » : « Attitude générale des Églises Protestant (sauf quelques Luthériens) qui consiste à inviter à la communion tous les baptisés qui, quelle que soit leur Église, sont en celle-ci admis à l’Eucharistie. Parfois même on ouvre la Table à tous ceux “qui aiment Jésus Christ” (même s’ils ne sont pas baptisés) ; « admission réciproque » : « Là où deux Églises qui ne sont pas de la même famille confessionnelle conviennent de permettre à leurs membres de communier dans l’une ou l’autre Église. Ceci arrive soit avant que des démarches en vue d’une union organique entre ces Églises aient été entreprises, soit lorsque les pourparlers d’union sont déjà largement en marche et ont toutes les chances d’aboutir. Le premier cas est normal (cf. le n° 53) ; « intercommunion » : « Lorsque deux Églises encore séparées permettent à leurs ministres de présider dans l’une ou l’autre ; “célébration commune” ou (« con-celebration ») ; « Forme de con-celebration par des ministres de confessions différentes à l’occasion d’un rassemblement œcuménique de chrétiens de diverses confessions. Chaque ministre apporte à cette célébration ce qu’il a reçu de foi et le ministère qu’il possède, avec l’expression de sa pénitence pour la désunion
clairement que c’est l’admission qui est la plus demandée dans ce cadre précis. Ainsi, l’examen du problème dit de l’unité par les facteurs non théologiques. Il explicite ce qu’il a annoncé concernant l’œcuménisme des « fidèles » moyens face à l’œcuménisme officiel des théologiens et spécialistes qui représentent Rome et Genève. Il s’agit, surtout pour les jeunes, de s’engager dans un œcuménisme de la base dont le point de départ est cet axiome : « Nous faisons aujourd’hui l’expérience toute nouvelle d’une dimension de la foi oubliée dans les siècles passés par nos Églises officielles. Celles-ci, en effet, ont eu tendance à réduire la foi à une doctrine (Confession de foi pour les Églises de la Réforme, Dogmes pour l’Église romaine), en sorte que la condition préalable à toute unité vraie consistait pour elles avant tout en un certain dosage “dogmatique” : il fallait croire telle doctrine et telle autre, adhérer à tel symbole de la foi, ne pas diverger sur telle explication fondamentale. De ces dosages, seules les autorités officielles, avec leurs théologiens, pouvaient être les juges car elles seules étaient responsables d’une onction de “magistère” plus ou moins explicitement avouée selon le visage propre de chaque Église mais pourtant présente en toutes “aliquomodo” du moins à l’échelon officiel. Or aujourd’hui, à cause du renouveau biblique, la foi nous apparaît davantage sous son jour existentiel et dans la ligne de l’engagement pour l’Évangile, lequel se révèle à son tour moins sous l’angle d’une “recherche de Salut” que sous celui d’une “mission”. Croire à Jésus ce n’est pas d’abord confesser des vérités à son sujet, c’est agir dans le sillage du mystère de sa Pâque. Et puisqu’il a alors été le Serviteur (Ebed Yahweh), l’homme-pour-les-autres, croire en lui c’est, à son tour, vivre-pour-les-autres. De la foi-confession on passe ainsi à la foi-puissance-d-engagement.»

Ce qui est intéressant dans cette nouvelle forme d’œcuménisme, c’est qu’il est une diaconie, une notion importante pour l’Église en général à la suite de Jésus l’Ebed. Tillard parle d’une “fraternité d’engagement ». C’est dans ce contexte que

naît l’appel pour une Eucharistie commune (quelle qu’en soit la forme) qui, d’une certaine façon, scellerait cette unité jaillie d’e bas et fleurissant sur le “commitment”. La participation au Repas du Seigneur serait ainsi le ciment et l’épiphanie de cette communion. Du sein de la souffrance et des inquiétudes d’un monde labouré par la grâce de Dieu surgirait alors ce signe d’espérance “dressé au milieu du monde” et qui est l’Église de Dieu, point de convergence et d’unification de tous les efforts des hommes “pour-les-autres”, Peuple “catholique” non d’une façon géographique et historique mais avant tout le dynamisme de la recherche de

et le rôle que son Église y a joué, mais aussi l’expression de son engagement et de celui de son Église pour faire cesser cette désunion. »

l’unité humaine (qui est le *Musterion* au sens de Paul). La “‘catholicité’” – telle que repensée à Uppsala – apparaîtrait ainsi comme ce qu’elle est vraiment : une réalité en tension, surgissant du service évangélique des hommes accompli dans la puissance de Jésus Christ. Et la “‘fête commune’” des chrétiens serait [...] une catholicité et une unité qui regardent “‘en avant’”377.

Bien que cet œcuménisme soit nécessaire, notre professeur dominicain invite plutôt à ne pas le séparer d’œcuménisme basé sur une bonne doctrine car

-il est tout autant inexact de dire que la “‘foi évangélique’” se réduit à un engagement. Elle est à la fois et indissociablement doctrine-et-engagement, engagement-et-doctrine, osmose perpétuelle de ces deux dimensions. Là où l’une de celles-ci disparaît ou s’atrophie la foi elle-même devient “‘en crise’”. Par le passé les Églises ont indûment privilégié la doctrine au détriment de l’engagement. Reconnaissons-le. Mais il serait irraisonnable de prétendre guérir un déséquilibre en en instituant un autre dont les conséquences seraient tout autant déplorables378.

Il soutient ainsi la nécessité de l’œcuménisme théologique qui souligne toutes les significations de l’Eucharistie, entre autres, comme le sacrement de l’unité. Comme sacrement de la foi, la fraternité doit s’y appuyer. Voilà l’interaction nécessaire entre la foi et l’engagement par l’Eucharistie. Car « la *koinônia* eucharistique fleurit à l’intérieur d’une *koinônia* de foi379. »

Cette *koinônia* de foi admet des degrés.

-Mais il est au moins un plan au sujet duquel, pour la participation à l’Eucharistie ait un sens et ne soit pas un geste « in-signifiant », une identité au moins substantielle de foi est radicalement nécessaire : le plan de la foi dans l’Eucharistie. Comment deux chrétiens peuvent-ils prétendre trouver dans l’Eucharistie commune leur point d’unité et d’unification s’ils sont divisés sur le sens même qu’ils accordent à l’Eucharistie et s’ils n’y voient pas la même “‘réalité’” ? À moins que l’on se contente d’une unité toute extérieure, dans un geste rituel, sans contenu intérieur, et de ce que l’on a appelé avec humour “‘le geste de galanterie œcuménique’”380.

Cela a poussé J.-M. Tillard à présenté le « consensus » actuel sur la foi eucharistique. Il a montré que selon la théologie catholique quelque chose manque à la Cène protestante. Toutefois, *UR* 22 et l’Instruction sur le culte œcuménique 8 permettent de nuancer cette position en partant de

380 J.-M. Tillard, « Le problème de l’intercommunion... », p. 64.
la notion augustin-thomiste de *votum*. De là se dégagent la valeur de la Sainte Cène des Églises de la Réforme et le jugement « catholique » sur elle. En réalité, il se questionne sur ce quelque chose qui manque « serait-ce la grâce eucharistique elle-même ? ». Cette question ne pouvait que déboucher sur celle du ministre de l’Eucharistie du Seigneur qui est un ministère d’unité comme ce sacrement. Tillard n’a pas évoqué la notion catholique de *defectus*. Mais l’on sait qu’elle est dans l’ombre de ce problème crucial d’intercommunion. Y réfléchir c’est viser un œcuménisme profond et stable qui « ne s’arrête pas à mi-chemin. »

Nous avons présenté ces Leçons en détails car elles nous permettent de voir l’orientation tillardienne sur l’œcuménisme, voire sur le dialogue avec les luthériens.

2.2.3. b. « L’Église catholique face au défi œcuménique


---

2.2.3.c. « L’œcuménisme serait-il à l’agonie ? »

2.2.3.d. « La papauté, problème œcuménique / Quand les œcuménistes songent à la papauté »

Ces leçons se dressent dans l’optique de la conférence de Foi et Constitution de 1993 : « Lorsque, dans l’élan de l’importante Conférence mondiale de Foi et Constitution tenue à Saint-Jacques-de-Compostelle du 3 au 14 août 1993, on s’est demandé quelle devait être la prochaine grande étape du travail œcuménique, une réponse est venue de plusieurs horizons. On s’est dit convaincu que cette nouvelle étape ne pouvait être qu’une recherche sérieuse et exigeante sur le ministère d’unité. Par cette expression on entendait le ministère de l’évêque de


Il y a donc un progrès. « Le progrès n’est possible en ce domaine central de l’entreprise œcuménique que si deux principes, que l’expérience des vingt-cinq dernières années a dégagés, sont suivis avec honnêteté de part et d’autre. Le premier principe est celui que nous avons appelé la purification des “mémoires”. [...] Le second principe auquel nous tenons est celui de “l’auto-examen” (self-examination) auquel chaque Église doit se soumettre... » J.-M. Tillard met en pratique ces deux principes dans ses leçons.

2.2.3.e. « L’Église est née œcuménique »

Les quatre chapitres de ces leçons sont : « Une inquiétude aussi vieille que la mémoire du Peuple de Dieu » ; « Une inquiétude qui accompagne la naissance même de l’Église » ; « Une inquiétude que le Schisme entre Orient et Occident ne peut éteindre » et « Une inquiétude qui prend après la Réforme des harmoniques particulières ».

C’est dans cette perspective, dit-il, que nous voulons situer cette rapide réflexion. Nous tâcherons, en nous efforçant de remonter le plus loin possible dans la conscience du Peuple de Dieu, de saisir l’authentique contenu de l’appel à l’unité, un appel venu de l’Esprit mais qui, comme tout ce qui touche à l’Église, ne peut être compris en sa profondeur que s’il est lu à la lumière de la totalité du dessein de Dieu. Tel est le but de ce travail. Nous essaierons de mieux percevoir où s’enracine ce que depuis le début du vingtième siècle on appelle le désir œcuménique, un désir né d’un besoin397.

Ces leçons constituent « le premier tome » d’un travail en deux tomes dont le second se veut les leçons sur « Quand l’inquiétude œcuménique réveille l’Église catholique398 ».

2.2.3.f. « Quand l’inquiétude œcuménique réveille l’Église catholique399 »

Ces leçons sont dispensées en trois chapitres : « Le tourment d’Augustin face au schisme donatiste et sa noble proposition » ; « Après la rupture entre Orient et Occident. Barlaam le Calabrais et Humbert de Romans le dominicain » et « Après la rupture de la Réforme. Bossuet le catholique gallican et Leibnitz le protestant philosophe ».

Il s’agit d’un approfondissement d’un chapitre des leçons sur « L’Église est née œcuménique » : « Mais dans l’Ancienne Alliance, Dieu ne se borne pas à punir les fauteurs des schismes. Il s’engage, par ses prophètes, dans la restauration de l’Unité. Car pour lui le schisme est la gifle que les hommes lui donnent, face à la magnanimité de son dessein. Dans une autre série de

cours (L’Église est née œcuménique), nous avons plus longuement scruté ce point. Nous nous bornons ici à reprendre le contenu d’un de nos chapitres, en le résumant400. »

Après avoir situé ces leçons dans la continuité du premier tome que nous venons de présenter plus haut, J.-M. Tillard écrit :

Pour bien comprendre notre perspective, il faut d’entrée de jeu corriger une opinion qui trotte dans beaucoup de têtes. On pense et on écrit que l’œcuménisme est une découverte de notre siècle, « l’une des grandes choses que le protestantisme a apportées aux Églises », « la phase la plus significative du développement du christianisme depuis le siècle des Lumières ». Loin de nous l’idée de contester la signification toute particulière de l’œcuménisme de notre siècle. Mais il faut la situer sur la vaste toile de fond qu’est ce que j’appelle la permanence de l’inquiétude œcuménique dans l’Église de Dieu. C’est celle-ci que nous nous proposons de saisir sur le vif401.

Il étudie le schisme à la lumière de son ecclésiologie de communion. Il parle aussi de l’hérésie. Il vise à montrer que l’inquiétude œcuménique traverse toutes les époques de l’histoire ecclésiastique. Il précise : « De plus à dessein nous ne prendrons […] qu’un témoin par grande époque. Mais nous pensons que cela suffira pour au moins donner le goût de poursuivre personnellement la recherche. Précisons, au départ, que nous nous bornerons à l’attitude de l’Église catholique. Mais ce que nous dirons vaudra aussi des autres grandes Églises, surtout occidentales402. »

2.2.3.g. « Le “Notre Père”, prière de l’unité chrétienne403 »/ « Le “Notre Père” comme prière œcuménique ? »/ « Ils cessaient d’être nos frères s’ils cessaient de dire avec nous le Notre Père »

Ces leçons s’inspirent de ce qu’a écrit St Augustin. En effet au plus vif de la crise donatiste, « dans une homélie sur le psaume 32, [l’évêque d’Hippone] prononce cette phrase que nous avons maintes fois citées : “bon gré, mal gré, ils sont nos frères, ils cessaient d’être nos frères


s’ils cesseraient de dire : Notre Père”

La pointe est que la paternité de Dieu transcende l’infidélité humaine. Sur cette base, le professeur dominicain enseigne :

Et la reconnaissance de cette paternité, proclamée dans le Pater noster, implique la reconnaissance d’une authentique fraternité chez ceux et celles qui, séparés par des barrières schismatiques, récitent la Prière du Seigneur. Une constatation ne peut manquer de frapper : alors que les chrétiens hésitent encore à proclamer “unanimement” le Credo de Nicée-Constantinople (parce qu’ils ne s’entendent pas sur le sens de l’expression *catholicca Ecclesia*, ou sur la procession de l’Esprit Saint, ou même sur la nature du Salut), tous sont d’accord pour proclamer “ensemble” l’oraison dominicale.

Cette prière est la base d’une communion œcuménique. Cependant,

les théologiens, même impliqués dans la tâche œcuménique, ont jusqu’ici peu réfléchi sur ce point. Or face à un certain piétinement qui engendre un évident désintérêt chez les chrétiens ne participant pas aux discussions officielles (qui progressent mais sans grande publicité parce que les médias les ignorent), il nous paraît essentiel d’y réfléchir. C’est ce que nous ferons, en nous efforçant de scruter au-delà de l’exégèse ce que, sur la base de son intelligence de l’Écriture, la grande Tradition a lu dans ces quelques versets de Matthieu et de Luc (Mt 6, 9-13 ; Lc 11, 2-4).

Pour la Tradition vivante, selon une certitude de Tillard,

la prière du Seigneur [est] une sorte de condensé de la relation à Dieu instaurée par le Christ Jésus. Mais elle ne sépare jamais cette perception de celle qui constitue comme la trame du Pater noster : prière d’une communauté […] qui se sait communauté de pauvreté, sans cesse confrontée avec sa fragilité et sa faiblesse. La rencontre de ces deux perceptions donne à l’unanimité des chrétiens sur la signification et la possibilité de proclamer ensemble le Pater dans leur division, et non pas simplement malgré leur division, une très grande importance.


---

Le premier se résume ainsi : « la Prière du Seigneur est une prière pour le triomphe de Dieu par le rassemblement eschatologique du Royaume. De là vient son lien avec ce que l’on appelle l’esprit œcuménique. » Ceci résulte même de son enracinement dans le judaïsme (la prière de Qaddish) et de sa structure : une invocation, les deux demandes centrées sur Toi, les trois demandes centrées sur Nous. « On pense que l’Église de Matthieu aurait ajouté une demande pour le Toi. » Il suit dans son enseignement la version mathéenne de cette prière. En résumé, la première partie de la prière dominicale a pour objectif de glorifier le nom de Dieu, le Père.

Dans le second chapitre, Tillard insiste sur le caractère eschatologique des demandes sur le nous. En somme, il écrit :

Nous venons de mettre au clair l’importance de ce que Tertullien décrivait comme « le résumé de la foi chrétienne ». Nous espérons avoir permis de comprendre que ce « résumé » n’a rien d’une synthèse purement déclarative, du style du credo. Le Pater est une prière, qui saisit la foi dans la lutte du fidèle avec la rude réalité quotidienne, marquées d’embûches, de « tentations », de défaites sous la morsure du Poneros-poneros. Dans une de nos études nous avions dit qu’il était l’explicitation chrétienne du De profundis prière prononcée du fond de la détresse, dans la chair même de la lutte pour la fidélité à l’Évangile de Dieu et à ses exigences. Cela, sur la base de l’enseignement du Christ Jésus lui-même. C’est la façon de crier sa foi dans la conscience de tout le réalisme de la vie de foi.

Dans la perspective œcuménique de ces Leçons, ce professeur a simplement démontré que la communion vraie mais imparfaite qui existe entre les chrétiens, le Pater est la prière qui traduit de la façon la plus réaliste à la fois l’état de fraternité baptismale que Dieu maintient « en dépit de tout », dans sa miséricorde et sa fidélité, et l’exigence absolue (de par ce Dieu même) de la conversion vers la communion parfaite. Si bien que cette prière est aussi pour les fidèles qui la proclament un rappel de l’exigence évangélique, à laquelle ils ne peuvent échapper. Prière de conversion, sous la puissance de la grâce et de l’absolue initiative de Dieu. Proclamer le Pater en le comprenant c’est mettre des braises dans sa bouche. Mais le pater est aussi une prière de contemplation.

Ce qui nous intéresse le plus ici, c’est le fait que J.-M. Tillard mentionne son étude de 1965 autour de cette question. Ainsi, nous pouvons déjà faire remarquer que les questions


2.2.4. Les leçons sur l’ecclesiologie et l’eucharistie


2.2.4.a. « Leçons sur le Mystère de l’Eucharistie413 »


Ces leçons font suite à celles de 1961 dont certains chapitres sont repris tels quels. Cependant, ici, J.-M. Tillard se situe beaucoup plus dans une perspective œcuménique en soulignant avec force qu’autour de l’Eucharistie il y a des accords (consensus) doctrinaux considérables du point de vue œcuménique. « Telle était donc la situation : opposition radicale à première vue irréconciliable entre deux visions de la “mémoire du Sacrifice” au Repas du Seigneur. Or les accords œcuméniques réalisés depuis quelques années ou en cours de réalisation se nouent tous autour de la notion de mémorial. Ce qui était le point de discorde devient le foyer du consensus doctrinal414. » Dans cet accord autour de l’Eucharistie, un point intéresse notre recherche. J.-M. Tillard enseigne que la notion de mémorial intègre « de façon harmonieuse ce que chacune des traditions en cause entendaient mettre en relief : d’une part le “une fois pour toutes” du

Sacrifice de la Croix dont la valeur suffit au Salut de l’ensemble de l’humanité, d’autre part l’entrée de l’Église elle-même dans le dynamisme de cette oblation lui permettant d’être devant Dieu celle que le Christ (et lui seul, dans son Esprit) entraîne dans le mouvement de son offrande parce qu’elle est son Corps. » C’est ce même cadre qui a inspiré d’autres leçons sur le même sujet.

2.2.4.b. « Eucharistie et Histoire humaine »

Elles comprennent deux chapitres : « Le sacrement dans la mémoire de l’Événement qui change le monde » et « Du sacrifice victoire selon-le-monde à l’une-fois-pour-toutes de la Pâque qui sauve le monde de sa culpa ».

Dès le début, J.-M. Tillard rappelle qu’à la réunion de Foi et Constitution de Lima, en janvier 1982, un texte de convergences sur l’Eucharistie a été voté, à l’unanimité. Plusieurs de ses paragraphes concernent le lien entre le mystère célébré lors du Mémorial et l’histoire humaine, toute marquée – et d’une façon qui paraît inévitable – par l’injustice, la violence, la haine. » Ce terroir œcuménique renforce ses intuitions sur le régime de grâce. Ainsi il se demande : « Existe-t-il un lien entre ce que l’on appelle la vie surnaturelle et l’histoire bien concrète de chaque homme et de chaque femme, inscrite jusqu’au moment de la mort dans le complexe réseau des événements qui marquent l’histoire universelle ? » Cette interrogation sous-entend le lien entre la grâce reçue à l’Eucharistie et l’invitation à transformer ce monde-ci au monde-que-Dieu-veut. Plus fondamentalement, il ne s’agit pas dans les intuitions de J.-M. Tillard de vouloir simplement établir ce lien, mais plutôt de chercher le pourquoi de cela. Il enseigne tout de même que « cette raison est eucharistique. Et, dans ces leçons, nous nous mettrons à sa recherche, tout au moins en ouvrant la voie. »

« En chercher le pourquoi » paraît, pour J.-M. Tillard, être une question nouvelle. « C’est pourquoi, d’ailleurs il est si difficile d’y répondre. » L’une des difficultés vient du fait qu’en œcuménisme où cette question du rapport du Christ au monde (Eucharistie et histoire humaine) se pose, l’on ne peut plus tout simplement parler de deux Traditions (occidentale et orientale), il y a des nouvelles « traditions » (le troisième âge de la Tradition). Et celles-ci sont, selon J.-M. Tillard, toutes des traditions de peuples culturellement riches mais matériellement pauvres, parfois même au seuil de la misère. […] C’est ici, nous semble-t-il, que la question que nous nous posons intervient. Elle est une question neuve, pour une période neuve de la Tradition vivante de l’Église. Il s’agit de savoir où dans le mystère chrétien se situe le lien entre le Salut accompli en Jésus et le salut de cette histoire-ci de l’humanité. […] Il faut que la réponse soit dans l’Événement Jésus Christ lui-même.

La source première de J.-M. Tillard, dans sa réflexion spéculative est son « ami J. Zizioulas » : « Nous nous appuierons pour cela sur une étude de notre ami Jean Zizioulas, “Implications éclésiologiques (sic) de deux types de pneumatologie” […] On perçoit mieux à sa lecture pourquoi ce que nous appelons “le troisième âge de la Tradition” […] ne trouve pas dans les intuitions maîtresses des traditions d’Orient et d’Occident la réponse à l’inquiétude qui l’habite et même le hante. »

Cette problématique le conduit à une autre : « Nous sommes ainsi contraints de réexaminer la question du sacrifice, mais dans une perspective toute nouvelle. Nous essaierons de dépasser les culs-de-sacs dans lesquels on s’est, par le passé, longtemps enfermé. » Sur cette question, ses sources sûres sont « René Girard et les résultats d’un important colloque, tenu à Cumberland Lodge (dans le parc de Windsor, England), en février 1979 et publié par M.-C. Bourdillon et Meyer Fortes, Sacrifice, London, 1980 »

En résumé, J.-M. Tillard enseigne qu’actuellement nous sommes à l’âge eucharistique qui doit travailler à la transformation de ce monde-ci en monde-que-Dieu-veut. Ces leçons sont à la base des articles\textsuperscript{427} de J.-M. Tillard sur « Jésus Christ vie du monde ».

2.2.4.c. « La communion des saints\textsuperscript{428} »

Un article\textsuperscript{429} publié en 1965 a inspiré ces leçons qui portent le même titre. Elles sont divisées en deux chapitres : « La sainteté ? Une qualité d’être qui vient de la générosité du Dieu vivant » et « La sainteté ? Toujours donnée dans la communion ecclésiale et par les sancta ». Cette structure n’est pas équilibrée. L’introduction générale occupe quarante-sept pages, le premier en a vingt-huit, quarante seulement pour le second et la conclusion est tirée en une page.


La sainteté […] est […] centrée essentiellement sur Dieu et son œuvre. Dire qu’un tel ou une telle est saint ou sainte signifie d’abord que cette créature fragile a été touchée par l’Esprit Saint de Dieu qui l’a intégrée au Peuple Saint qu’est l’Église de Dieu. Cela signifie ensuite que, sans cesse nourrie et fortifiée par les hagia ou sancta de la Table eucharistique, elle a fait de sa propre vie, dans l’Église, une liturgie vivante, un culte vivant manifestant la sainteté de Dieu qui dans sa miséricorde (hesed-we-emeth) n’a jamais cessé de la conformer à son Fils Bien-aimé dont l’existence entière a été louange, manifestation en acte de la « sainteté » ineffable et transcendantale du Père\textsuperscript{432}.

\textsuperscript{428} J.-M. Tillard, « La communion des saints », Ottawa, Collège dominicain de Théologie, 1984 (La datation est de nous), 80 p.
\textsuperscript{432} J.-M. Tillard, « La communion des saints », p. 80.
Bref, ces Leçons exposent les diverses significations du terme « Sainteté » dans une perspective ecclésiologique et eucharistique.

2.2.4.d. « L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie de communion\(^{433}\) »

Ces Leçons sont réparties en deux chapitres : « La nature et l’exigence de la *koinònia* » et « L’Eucharistie et la visibilité de la *koinònia* ». J.-M. Tillard enseigne, dans ces leçons, que depuis le concile Vatican II et le synode de 1985, l’on est passé de la distinction entre Église Institution et Église mystère, assez fortement marquée par la problématique de la Réforme protestante à la distinction « entre Église en son être intérieur de grâce et Église en la manifestation extérieure de cet être de grâce, entre Église *koinònia* avec le Père, le Fils, l’Esprit, tous ceux et celles qui vivent en union avec ce Dieu Trinité et Église communion (ou *koinònia*) visible qui manifeste, traduit, fortifie, nourrit, fait croître, atteste cette communion (ou *koinònia*) intérieure, entre Église *res* et Église *sacramentum* de cette *res*\(^{434}\) ».

Par cette nouvelle distinction « intégrante », l’Église n’est plus l’affaire des seuls clercs, mieux des ministres ordonnés « dispensateurs » de grâce du salut. « En effet, explique J.-M. Tillard, d’une part il est évident que dans l’être intérieur de grâce tous sans distinction sont inclus, d’autre part dans la manifestation visible de la communion laïcs et clercs sont aussi importants et essentiels les uns que les autres […], la différence entre eux est une différence de fonctions ou de services, non pas de dignités\(^{435}\). » Cette distinction met en exergue l’Eucharistie comme sacrement communautaire, car c’est « l’assemblée entière qui célèbre, fait monter vers le Père l’action de grâces, intercède\(^{436}\). » Ces leçons ont pour objet de souligner ce lien entre l’Église communion et l’Eucharistie :

On voit donc, enseigne J.-M. Tillard, que la remise en lumière de l’être communautaire de l’Église est intrinsèquement liée à la réémergence d’une théologie de l’Eucharistie occultée pendant plusieurs siècles. Mais il ne suffit pas de constater ce fait. Il faut l’approfondir. Et cet approfondissement va nous révéler la profondeur de ce lien entre Eucharistie et Église. Nous verrons, en reprenant une vieille expression latine que *Eucharistia fabricat Ecclesiam*. Mais il nous faut au préalable scruté la nature de la communion ecclésiale (sic)\(^{437}\).

---

\(^{433}\) J.-M. Tillard, « L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie de communion ».  
2.2.4.e. « L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein, dans l’Eucharistie438 »

Il n’y a ici qu’un chapitre : « L’Eucharistie, expérience trinitaire ». J.-M. Tillard en présente le contexte. Il évoque deux raisons :

Nous entreprenons dans ces quelques Leçons un projet difficile. Il nous est dicté par l’honnêteté théologique. En effet, l’accueil chaleureux fait à notre livre Église d’Églises, dans lequel nous avons présenté les lignes essentielles de l’écclésiologie (sic) de communion (koinònia) nous incite à expliciter, en le creusant avec quelque profondeur, un point que nous n’avons jusqu’ici qu’évoqué et qui nous paraît central : l’Église de Dieu est communion parce qu’elle naît de la communion, cette communion que la foi chrétienne traduit en disant que Dieu est en lui-même Trinité.

Et il est évident que l’événement sacramental central de la vie ecclésiale – celui qui à la fois soude et célèbre précisément la koinònia – est dans toute sa structure l’acte le plus explicitement trinitaire de la grande expérience chrétienne, et cela dans toutes les traditions. Il y a donc un lien d’origine entre Trinité divine et communion ecclésiale (sic), au point que l’on ne peut pas parfois ne pas se demander si le ferment de la foi trinitaire (qui fut, nous le verrons, difficile à mettre en pleine harmonie avec la foi juive traditionnelle) n’a pas été l’expérience de la synaxe eucharistique, dans une sorte d’osmose entre foi en la présence de l’acte salvifique (« il a tout réconcilié » en lui) et foi en la source ultime de cet acte. Une autre raison nous a poussé à aborder ce sujet. Dans nos Leçons sur la Parole de Dieu (Comment Dieu parle-il à l’Église ?) nous avons scruté l’épineuse question de la « réception ». Et nous avons affirmé à plusieurs reprises que la « réception » la plus fondamentale avait été celle de la « nouveauté » chrétienne dans la foi commune venue de l’Ancienne Alliance. Or la question principale était alors précisément celle du passage d’un monothéisme strict (un seul Dieu équivalent à un seul sujet de vie et d’action) à un monothéisme de communion (un seul Dieu équivalent alors à trois personnes dans une seule essence). Nous verrons longuement, et sans chercher à éviter les problèmes, combien ce ne fut pas chose aisée. Mais ainsi, croyons-nous, beaucoup de choses s’éclaireront et la foi trinitaire trouvera une nouvelle profondeur. Cette profondeur n’est évidemment pas sans impact ecclésiologique439.

De ces deux raisons, J.-M. Tillard dégage son objectif : « Nous espérons pouvoir faire percevoir grâce à cette étude comment la tension entre unité et pluralisme (et non pluralité), identité et différence (et non division) se trouve au cœur de toute la réalité ecclésiale (sic) parce qu’elle se trouve d’abord en Dieu440. » Cette réalité est vécue et symbolisée par la synaxe eucharistique qui fait mention de la Trinité, donc de la communion. Il nous semble que ces leçons sont à la base de son ouvrage de 1992441.

2.2.4.f. « Soyez ce que vous recevez. Devenez ce que vous êtes »

Il s’agit des cours sur l’Eucharistie : « Il est évident que la question de l’Eucharistie est au cœur du problème œcuménique. Mais Orient et Occident ne la posent pas de la même façon. » Dans la Tradition vivante, l’Eucharistie est liée à l’Église comme Augustin l’a si bien démontré. C’est ailleurs lui qui a inspiré ces Leçons : « Tout est bien résumé dans une phrase du Sermon Guelferbytanus n° 7 : “quod accipitis vos estis, gratia qua redempti estis, ce que vous recevez vous l’êtes vous-mêmes, par la grâce par laquelle vous êtes rachetés” (Miscellanea Agostiniana I, 463). » C’est dans cette ecclésiologie eucharistique augustinienne que J.-M. Tillard décèle que « l’Église n’est pas la pure et simple addition d’individus “sauvés”, ce que [Tillard] aime appeler “une corbeille de fruits ou un paquet d’asperges”. Elle est la portion d’humanité recrée dans la communion, la solidarité, l’entr’aide, tout ce qu’évoque le terme biblique de koinônia. Et ceci implique aussi le “salut” des cultures, des espaces de vie humaine. » Le but de ces Leçons est donc de souligner la grâce de l’Eucharistie. Orient et Occident « la voient d’emblée comme une grâce d’unité ecclésiale, de koinônia. Pour eux le pain et la coupe du Seigneur sont le foyer de la vie en communion qui s’actualise dans les liens de solidarité quotidienne par lesquels les membres du Christ vivent comme ne faisant en vérité que “un seul Cœur et une seule âme”. »


d’Églises, on nous a demandé de poursuivre notre réflexion en approfondissant ce qu’un théologien inquiet appelait notre “présupposé” indémontré, en passe de devenir un nouveau “dogme œcuménique”. » p. 7.
443 J.-M. Tillard, « Soyez ce que vous recevez... », p. I. En Occident depuis les remous provoqués par Bérenger de Tours, on la pose en termes de présence vraie du Seigneur dans le pain et la coupe tandis qu’en Orient elle est vue dans son rapport avec l’Église, comme la synaxis, c-a-d le rassemblement dans le Christ, avec le Christ et autour du Chris, de tous ceux et celles que l’Esprit habite et qui reçoivent le Corps et le Sang du Ressuscité.
444 J.-M. Tillard, « Soyez ce que vous recevez... », p. VIII.
445 J.-M. Tillard, « Soyez ce que vous recevez... », p. XXI.
446 J.-M. Tillard, « Soyez ce que vous recevez... », p. XXXV.
447 J.-M. Tillard, « Soyez ce que vous recevez... », p. XXXV.
Il en donne le résumé :

Nous commencions ces Leçons en affirmant que l’effet premier de l’Eucharistie était de communiquer le Salut dans toute sa plénitude de « réconciliation » et de « rassemblement » de l’humanité brisée par la faute. Et nous disions que la grâce eucharistique, loin d’être celle qui retourne la personne sur elle-même dans une expérience purement individuelle du Christ Jésus, était celle qui remettait le baptisé devant Dieu, dans la situation nouvelle qui est la situation du membre du Corps du Christ, de sarment de la Vigne de Dieu448.

2.2.4.g. « De la croix à l’Eucharistie. Quand Dieu se fait silence…449 »

J.-M. Tillard présente la redécouverte de la prière personnelle, surtout avec le mouvement charismaticque, comme « un élément très positif. » Mais, dans cette prière, les chrétiens font l’expérience du « silence de Dieu ». « Le silence de Dieu, écrit-il, est la grande épreuve de l’Église de Dieu. [...] Le plus souvent la réponse de Dieu aux prières des siens reste insaisissable. [...] Le problème devient encore plus épineux lorsqu’il s’agit de situations impliquant le dessein de Dieu lui-même450. » Il n’est pas pessimiste. Il distingue deux silences de Dieu : de non-révélations et de non-réponses. Enseignant le premier, il évoque l’Église sensée découvrir le message véhiculé par ces silences de Dieu : « Depuis la Mort du Christ Jésus il n’y a plus de révélation. […] Jean de la Croix emploie une expression très forte : Dieu n’a plus rien à nous dire, Dieu est devenu en quelque sorte muet. À nous — avec son Esprit Saint — de scruter la totalité de la Rédemption, à l’Église surtout le ministère de la prédication de dire dans les mots et la réalité d’aujourd’hui ce qui a été dit ephapax une fois pour toutes dans le Fils incarné451. » Il accorde une importance capitale au corps épiscopal mais aussi à l’ensemble des fidèles en évoquant le sensus fidélium en puisant chez Irénée l’expression de Philon le philosophe : la Règle de vérité. II reconnaît également la place des contemplatifs dans ce souci de scruter le silence de Dieu : « Ce sont ces silencieux qui dans l’Église de Dieu sont, par leur contemplation, les meilleurs serviteurs et servantes du silence de Dieu en y faisant apparaître plus nettement ce que dans leur communion active et laborieuse aux moeurs de Dieu dans la chair de leur

448 J.-M. Tillard, « Soyez ce que vous recevez... », p. 61.
450 J.-M. Tillard, « De la Croix à l’Eucharistie... » , p. 3.
451 J.-M. Tillard, « De la Croix à l’Eucharistie... » , p. 6-7.
existence les chrétiens apprennent de Dieu, ses "mots". Quant au second silence, celui de non-réponse, J.-M. Tillard enseigne l’importance de la prière de demande dans la relation à Dieu.

Or cette prière au sens strict fait problème. En effet, lorsqu’il s’agit de l’action de grâces, de la bénédiction, de la louange, tout est clair : l’Église et en elle chaque fidèle s’y adresse à Dieu dans la gratuité totale. Tout pousse à croire qu’il accueille ces démarches si elles sont faites en vérité. Et on n’attend rien en retour, sinon le renforcement de la communion, mais de notre part. Il n’en va plus de même en ce qui concerne la prière de demande ou d’intercession car de toute évidence on la fait afin d’être exaucé. Tel est son but et sa raison d’être. Sinon, à quoi bon ? [...] Or d’une part combien des prières de l’Église comme telle et de ses membres sont exaucées, d’autre part comment savoir que l’on est exaucé lorsque aucun signe apparent aucun effet contestable ne sont donnés ? [...] Le non-exaucement de cette prière recouvre en quelque sorte toute l’histoire de l’Église de Dieu jusqu’à nos jours.

La solution ici consiste à accepter la volonté de Dieu, qui répond à sa façon, sans s’imposer :

« Le disciple qui prie ne cherche en rien à s’imposer à Dieu, à faire fléchir la volonté salvifique de Dieu. Il ne s’appuie pas sur la conviction que c’est son point de vue – expliquant sa demande – qui est le bon. » Il situe ces leçons dans son ecclésiologie de communion : « Nous tenons à faire de ces Leçons un chapitre de notre ecclésiologie de communion. Communion à Dieu et qui est telle que la responsabilité humaine entre jusque dans ce qui est le point le plus fondamental de l’oikonomia judéo-chrétienne, la volonté divine de parler à l’humanité mais de le faire par et avec cet homme que la Parole divine veut conduire au Salut. Cela depuis le Christ. » C’est donc à l’Église d’être la « diseuse de Dieu ».


---

453 J.-M. Tillard, « De la Croix à l’Eucharistie... », p. 3-4.
456 J.-M. Tillard, « De la Croix à l’Eucharistie... », p. 16.
le sacramentum de ce desiderium. Réponse mystérieuse de Dieu à l’attente humaine, réalité donnée dans ce qui n’est encore que signes457. »

Un point important pour notre recherche est de souligner que L. Caza s’est servi entre autre de ces leçons pour proposer la lecture de la théologie de Tillard à la lumière de l’Eucharistie qui la traverse depuis EPÉ. Or J.-M. Tillard reconnaît ici : « On voit donc que la question de la prière de demande, comprise dans ces larges perspectives, est essentiellement question d’ecclesiologie et de christologie. On ne peut la saisir en profondeur qu’en la reliant à ce qu’Augustin appelle la théologie du Christ total, Tête et Corps ne faisant qu’un. Ce qui s’est vécu dans la Tête doit passer dans le Corps458. » Il s’agit donc de leçons sur l’ecclesiologie de communion en lien avec la christologie.

2.2.4.h. « Souviens-toi… Memento459. »

Ces leçons sont divisées en deux points : « La conception biblique de la ‘‘mémoire’’ » et « L’Église de Dieu structurée autour de la ‘‘mémoire’’ ». J.-M. Tillard évoque la peur d’un lendemain caractérisant le vingtième siècle. Elle est liée à la crise écologique, morale ou éthique. Face à cette peur, la solution se trouve, pour certains dans le recours au passé. On se souvient du passé. « Il s’agit bien là, écrit J.-M. Tillard, d’un memento, d’un vigoureux souviens-toi. Mais on perçoit d’emblée que ce rapport au passé n’a rien de créateur et qu’il présente beaucoup plus un vouloir de retrograder (sic) qu’une volonté vive de percer dans le futur. On oublie une vérité fondamentale : ce qui a été autrefois ne saurait jamais plus se répéter, même dans les situations les meilleures. L’histoire ne se répète pas460. » Ces leçons portent donc sur cette « nostalgie du passé ». Au niveau ecclesiologique, J.-M. Tillard écrit :

Cette analyse débouche sur une très angoissante question. Est-il donc possible de désembrober le présent, de l’ouvrir sur le demain, dont rêve le cœur humain ? Est-il encore possible de parler d’espérance ? N’y aurait-il comme solution pour notre Occident latin que celle qui tente de plus en plus nos contemporains inquiets mais conscients de l’impossibilité du retour nostalgique en arrière, solution d’une rupture radicale avec l’Occident, pour se réfugier dans les Sagesses orientales ?461

La question chrétienne de ces *memento* est celle du salut : « Y a-t-il un Salut ? Oui dit la tradition judéo-chrétienne. Un Salut qui veut germer, de par Dieu, de l’histoire elle-même. Un Salut qui vient de la foi, non une foi abstraite ou faussement spiritualiste, mais une foi qui s’accroche à l’histoire, selon sa nature même de foi chrétienne". Ce Salut est reçu de Dieu. C’est donc la question de la réception qui se profile à travers celle des memento. « Tout dans la foi et dans la vie de grâce est “reçu”463. » Cette mémoire est vécue et s’accomplit, in Christo, dans la célébration de son Mémorial, l’Eucharistie. Mais J.-M. Tillard enseigne : « Nous n’avons pas ici à développer ce point [l’Eucharistie] puisque le traité de l’Eucharistie occupe dans le programme des études une très large place. On sait que nous l’avons conçu en fonction de notre ecclésiologie de communion, et que nous n’y séparons pas étude du sacrement et étude de sa *res*, c’est-à-dire de son fruit, la communion ou *koinônia* ecclésiale464. »

2.2.5. *Leçons sur l’Église et la vie religieuse*

Deux leçons découvertes se situent dans la perspective ecclésiologique centrée sur la vie religieuse : « *Leçons théologiques sur la vie religieuse* » et « *Le célibat pour le royaume des cieux et le projet des religieux* ».

2.2.5.a. « *Leçons théologiques sur la vie religieuse*465 »

« Il me paraît nécessaire, écrit Tillard, de présenter à larges traits le but et la méthode de ces leçons. Elles s’inscrivent dans l’effort de repensée de la nature et des formes de la *vita religiosa* qui jaillit un peu partout dans l’Église, souvent au gré des intuitions non suffisamment mûries de tel ou tel groupe, mais d’ordinaire à partir d’une vue réaliste de la situation466. » Ces leçons se situent dans une perspective ecclésiologique : « Il importe donc au plus haut point que les religieux et les religieuses sachent leur authentique nature, leur rôle propre dans l’Église, leur indispensable arête essentielle sans laquelle ils se dissolvent dans la banalité qui est le signe

---

J.-M. Tillard, « Souviens-toi...memento... », p. 51.
avant-coureur de la mort dans les sociétés. Et c’est le but spécifique de cette série de leçons.\textsuperscript{467} »

Plus loin, il explicite cet objet :

Le but de ces leçons est essentiellement d’ordre théologique. Et la méthode que nous emploierons le sera elle aussi. Notre but premier n’est donc pas de tracer les grandes lignes d’un renouveau des structures, ni d’ouvrir des pistes pour la redécouverte de formes neuves adaptées à notre temps. Cela nous l’avons fait ailleurs. […] Il est à la fois plus large et plus humble : découvrir le plus profondément possible la nature du “projet” que l’on désigne sous l’étiquette \textit{vita religiosa}, percevoir ses grandes lois intérieures en le situant dans l’ensemble du mystère évangélique et la totalité de la vie ecclésiale. […] Nous nous proposons de re-penser le mystère de la \textit{vita religiosa} en fonction de la théologie de notre temps, tout spécialement dans la lumière des nouvelles orientations ecclésiologiques qui depuis un quart de siècle environ ont peu à peu fait leur chemin pour aboutir par-delà le Concile au renouveau actuel de la vision de l’Église. […] C’est dorénavant le dynamisme même de l’Église qui incite la théologie à chercher la vraie nature de cette \textit{vita religiosa} présente dans le Peuple de Dieu…\textsuperscript{468}

Cet aspect devient plus clair plus loin. En effet, après avoir présenté les deux aspects de l’Église, Tillard révèle : « En tout chrétien ces deux dynamismes se rencontrent également, mais selon un équilibre différent selon les vocations personnelles. Or ce sont ces divers équilibres qui permettent à l’Église d’être pleinement et visiblement fidèle au déjà du Royaume dans l’aujourd’hui du plan de Dieu. L’Église, en effet, n’existe que dans et par ses membres. Il nous semble que dans ces perspectives le projet de la \textit{vita religiosa} va nous apparaître dans sa véritable dimension ecclésiale\textsuperscript{469}. »


\begin{footnotes}
\footnotetext{467}{J.-M. Tillard, « Leçons théologiques sur la vie… » , p. 1.}
\footnotetext{468}{J.-M. Tillard, « Leçons théologiques sur la vie… » , p. 2.}
\footnotetext{469}{J.-M. Tillard, « Leçons théologiques sur la vie… » , p. 44.}
\footnotetext{470}{J.-M. Tillard, « Leçons théologiques sur la vie… » , p. 3.}
\end{footnotes}
second chapitre : « Après avoir présenté le “projet” de la vita religiosa tel qu’il apparaît sur la toile de fond de l’Église, insisté sur sa relation à l’ensemble du mystère ecclésial, décelé son axe, il faut maintenant s’interroger sur les valeurs dans lesquelles et grâce auxquelles ce “projet” va pouvoir concrètement prendre forme. » Le second chapitre comprend cinq points : L’élément fondamental, radicalement premier : l’Évangile ; au cœur de la vita religiosa, le mystère de la communauté fraternelle ; la recherche de la volonté de Dieu dans l’obéissance ; la mise en commun et le partage des biens dans un style de vie pauvre et vivre le mystère de la chasteté chrétienne dans la continence volontaire et perpétuelle.

Dans la perspective ecclésiologique de notre recherche, il nous faut simplement citer in extenso cette idée ecclésiologique qui traverse toute l’œuvre de Tillard :

De fait le mystère de l’Église se construit sur ces deux pôles, sur l’un et sur l’autre, sans que l’un puisse être privilégié au profit de l’autre. Elle est d’une part la koinônia de ceux qui reçoivent dans l’action de grâce et la louange la grâce transcendante de Dieu en y voyant la seule valeur vraiment absolue, et d’autre part celle qui est envoyée au monde ; d’une part celle qui se recueille sur le don de la grâce reçue, d’autre part celle qui œuvre pour que cette grâce se diffuse ; d’une part celle qui fixe son attention sur la puissance extra-mondaine du Dieu de Jésus Christ, d’autre part celle qui fait passer le royaume jusqu’au plus intime du monde. Cette rencontre du dynamisme de transcendance et du dynamisme d’immanence fait l’Église en son être de mystère.

2.2.5.b. « Le célibat pour le royaume des cieux et le projet des religieux »

Sans entrer dans les détails, disons que notre enseignant dominicain est parti d’une observation :

« Commençons par constater que sur cette question du célibat nous sommes aujourd’hui dans une situation assez inconfortable. » Il professe alors en quatre chapitres ces leçons : « La place du propos de chasteté dans le projet de vie du religieux » ; « Le propos de la “chasteté religieuse” à la lumière de l’Évangile » ; « Le célibat des religieux, une atteinte à la condition de l’homme et de la femme ? » et « La signification théologique de la chasteté des religieux ». En conclusion de son enseignement Tillard écrit :

Le propos de chasteté apporte donc au projet religieux une couleur bien particulière. Il appartient vraiment aux éléments essentiels de la vie religieuse au sens strict. […] C’est en

472 J.-M. Tillard, « Leçons théologiques sur la vie... », p. 44.
définitive à la motivation principale de la vie qu’il faut recourir, au désir de « suivre le Christ » d’une façon radicale. La chasteté religieuse est une des fibres majeures de ce radicalisme, mais elle n’est qu’un des visages de la « pauvreté » de celui ou de celle qui entend signifier qu’au cœur de tous les humains il y en a un qui transcende les autres et rend compte de leur bonté, le bien dont Jésus Christ nous a révélé le Nom475.

À ces leçons et cours, associons une réflexion476 Tillardienne qui pourrait être des leçons. Il nous semble qu’il s’agit de tout ou d’une partie de son cours sur la Nature et les Sources de l’enseignement religieux que J.-M. Tillard mentionne dans ses leçons sur le Mystère de l’Église, présence actuelle... à la page 64.

2.2.6. « Pourquoi la théologie ?477 »

J.-M. Tillard livre sa réflexion en trois étapes : « Découverte du pourquoi de la théologie à partir de la nature de la foi » ; « Découverte de la nature de la foi à partir de la nature de la Parole de Dieu révélée » et « À la découverte de la nature de la théologie à partir de la nature de la Foi ».

L’objet de cet exercice intellectuel est résumé dans cette question du titre. J.-M. Tillard écrit :
« Si je choisis de commencer notre réflexion commune par cette question, c’est pour une raison très simple. […] Il s’agit non seulement de rendre compte de la motivation plus ou moins implicite qui pousse les croyants (que nous sommes tous) à brûler une partie de leur temps dans ce type de théologie qui répond à cette motivation. Car c’est de la façon dont on conçoit un but, un objectif que dépendent les démarches conduisant vers celui-ci478. » J.-M. Tillard adopte la définition de la théologie proposée par St Anselme de Cantorbery : « Fides quarens intellectum, la foi en quête de compréhension479. »

477 J.-M. Tillard, « Pourquoi la théologie ?... »
479 J.-M. Tillard, « Pourquoi la théologie ?... », p. 27.
Conclusion


Quant aux thèmes, retenons que deux d’entre eux sont présents dans presque tous les cours, ce sont : l’ecclésiologie et la christologie-sotériologie. Les autres thèmes majeurs sont : l’œcuménisme, la théologie de la vie religieuse, la théologie sacramentaire dont l’Eucharistie est le centre et dans le sillage de la christologie, la théologie trinitaire et la pneumatologie. L’ecclésiologie de communion avec tout ce que le concept de communion porte comme sens et la sotériologie (christologie appliquée) traversent tout l’enseignement tillardien. D’où l’expression « ecclésiologico-manie » que nous avons rencontrée. Nous remarquons également dans les cours de Tillard un passage de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie.

Chapitre deuxième
De la christologie-sotériologie à l’écclésiologie dans la théologie tillardienne


Pour atteindre son objectif, ce chapitre s’articulera autour de cinq points : La place de la christologie dans la théologie tillardienne, l’influence thomiste ; au-delà de la centralité de la christologie, le choix d’une éccole christologique ; pour une christologie de l’Ebed Yahvé, passage de la lecture épique à la lecture tragique de l’œuvre de Jésus ; le fait liturgique, lieu du dépassement du christomonisme ; et de la christologie-sotériologie à l’écclésiologie.

Dans la suite de notre recherche, pour plus de commodité, les cours et lesçons de J.-M. Tillard seront cités comme des ouvrages, donc sans guillemets.
1. La place de la christologie dans la théologie tillardienne, l’influence thomiste

Afin de mieux saisir la place que réserve J.-M. Tillard à la christologie dans sa théologie, il nous paraît nécessaire de le situer dans la vaste école thomiste. Il s’agit de démontrer la place de la christologie en scrutant l’œuvre magistrale de saint Thomas : la Somme théologique.

Notre travail, dans ce chapitre, se consacrera beaucoup plus à la dernière partie : la Tertia Pars où saint Thomas expose sa vision christologique et le fondement christologique de l’Église plus les sacrements.

En bref, ce premier point présente la structure de la Somme théologique en insistant sur la place de la christologie avant d’interroger sur ce point les commentateurs de la Somme.

1.1. La christologie dans la structure de la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin

Pour découvrir la théologie sous-jacente de la Somme théologique, il faut découvrir la structure de cette œuvre. Car, « le plan de la Somme de saint Thomas, écrit M.-D. Chenu, est une voie d’accès à son esprit
d. » Ce plan ou cette structure ne se limite pas à sa présentation matérielle. Il y est beaucoup plus question de son esprit, mieux de son mouvement, qui suit un « ordo » bien précis. « Non pas seulement le plan logique, dit M.-D. Chenu, avec ses divisions et ses subdivisions, mais le mouvement intérieur qui anime cette armature après l’avoir créée ; car c’est ce mouvement qui révèlera, avec les raisons scientifiques qui commandent tout l’agencement, les options intellectuelles qui décidèrent ici et là de sa prééminence ou de la collocation de telle ou telle partie. »

Sur cette question, les commentateurs de saint Thomas d’Aquin ne sont pas unanimes comme le souligne J.-P. Torrell : « Tout d’abord il ne sera pas inutile de distinguer entre son plan et son contenu. Autant les commentateurs s’accordent sur le second point, autant leurs idées divergent sur le premier. L’unanimité ne peut pas ne pas se faire sur le fait que Thomas avait divisé son ouvrage selon trois grandes parties ; la deuxième étant elle-même subdivisée en deux sous-

---

482 M.-D. Chenu, Introduction à l’étude..., p. 258.

En étudiant de près les trois positions différentes autour de la question du mouvement de la Somme, on se rend compte que c’est la place de la Tertia Pars qui est centrale. En effet, d’après la première position, celle surtout de M.-D. Chenu, tout est centré sur Dieu. D’où le mouvement de l’émanation et du retour à Dieu, le schéma dionysien (exitus-reeditus). Nous reviendrons sur cette position. La deuxième, représentée par E. Schillebeeckx et A. Patfoort, met en relief le fait que le schéma néoplatonicien prôné par le père Chenu ne prend pas en compte la dernière partie (la Tertia Pars) qui est beaucoup plus christologique. Par conséquent, « le Christ semblait n’y survenir “que comme le moyen voulu par Dieu” pour assurer le retour de l’homme vers sa fin» note J.-P. Torrell. Ce même auteur présente la dernière position en ces mots : « Selon M.-V. Leroy, il n’y a aucune raison de renoncer au schéme exitus-reeditus, mais il faut préciser qu’il ne s’applique qu’à la partie “économique” de la Somme. Antérieurement à lui, Thomas met en œuvre une autre grande division qui reprend purement et simplement celle des Pères entre “théologie” et “économie”. La “théologie” correspond au début de la Prima Pars (QQ. 2-43), où il s’agit bien de Dieu en lui-même486. » Le reste des questions concernent l’économie. J.-P. Torrell ajoute foi à cette dernière position car, « complète et nuancée, cette explication semble bien correspondre à ce qu’a fait S. Thomas487. » Il y a, à ce niveau, la médiation christique qui est mise en évidence car le passage du reeditus à l’exitus est opéré par le Christ. Autrement dit, c’est par le Christ que l’homme retourne à son origine. Dieu est au début et à la fin. Le Christ est au centre. En réalité, saint Thomas était influencé par sa vision de l’histoire ou du monde qui est circulaire : on retourne au point de départ. J.-P. Torrell étudie de près le prologue de la Tertia Pars qui le conduit à conclure que « ce texte respire une

485 J.-P. Torrell, Initiation à saint Thomas d’Aquin..., p. 221.
486 J.-P. Torrell, Initiation à saint Thomas d’Aquin..., p. 222.
tranquille évidence : dans l’explication théologique du Maître d’Aquin le Christ occupe une place tout aussi centrale que dans la vie chrétienne. «

Cette position semble aussi être celle de F. Ruello selon laquelle : « Le plan général de la *Somme de théologie* comprend trois parties : la première porte sur Dieu, la seconde analyse le mouvement de la créature raisonnable vers Dieu, la troisième traite du Christ qui, en tant qu’homme, est la voie que nous devons suivre pour tendre vers Dieu et atteindre ainsi notre fin ultime. » Il se dégage déjà dans cette position de F. Ruello une idée fondamentale : le Christ est le médiateur dans la théologie thomiste par son humanité. S’intéressant à la christologie de la *Somme*, il approfondit la dernière partie de cette œuvre : « Cette troisième partie comporte elle-même trois sections : l’une concerne le Sauveur lui-même, l’autre les sacrements, la dernière, la fin de la vie immortelle à laquelle nous parviendrons grâce au Christ en ressuscitant (III Prol). L’ensemble constitue “les mystères de l’incarnation” (III 60 Prol), mais le premier thème est formé de l’ensemble des questions que soulève “le mystère de l’incarnation”. » Il se dégage deux choses : l’humanité du Christ comme moyen de sa médiation et l’ensemble formé par le « mystère de l’incarnation » qui déborde, dans la *Somme*, le simple fait du Fils de Dieu devenu Homme. « L’Incarnation est donc pour l’homme une voie vers la béatitude. » Cette incarnation, centrale, est à situer en lien direct avec la providence divine qui l’a voulue sans qu’elle soit nécessaire. Il faudrait reconnaître que, comme J.-P. Torrell, F. Ruello s’appuie surtout sur le prologue de la partie « christologique » de la *Somme* où le Christ est présenté comme le Sauveur de tous. En conclusion, F. Ruello est d’avis que la christologie est centrale dans la *Somme* et ni finale ni première. Elle n’est qu’une voie, un canal ou un moyen.

De son côté, G. Lafont comme les deux premiers commentateurs, est convaincu que : « Si l’on veut prendre un premier contact avec l’esprit et les méthodes de la *Somme théologique* et se former une idée générale du mouvement de pensée qui en découle, il faut évidemment se reporter au prologue de la question 2. Saint Thomas commence par réaffirmer l’*intentio*, c’est-à-dire le propos, le dessein de la théologie comme science ou connaissance de Dieu. Dieu est l’Alpha et l’Oméga de toute chose. De la sorte, « les grandes divisions de la *Somme* sont

491 F. Ruello, *La christologie de Thomas...*, p. 286.
492 G. Lafont, *Structures et méthode...*, p. 35.
marquées en fonction de Dieu⁴⁹³. » Dans cette théologie thomiste, G. Lafont estime que l’introduction (prologue) de la Tertia Pars a pour intérêt de « montrer le sens général de la recherche du théologien abordant le problème du Christ, le sens d’une christologie en théologie⁴⁹⁴. » La place de la christologie est totalement dépendante de la théologie (étude du Père) car l’Incarnation est liée à la Bonté divine, qui est le début et la fin. Ainsi, Selon G. Lafont, comme pour les deux autres, « le Docteur et Sauveur, le Christ est et demeure éternellement le Médiateur, celui par qui nous recevrons toujours toute grâce et toute connaissance. Saint Thomas ne conçoit pas l’accès à la Béatitude, ni la conservation de celle-ci, sinon par l’influence constante de celui qui possède l’union à Dieu parfaite, non seulement dans l’ordre de la Béatitude, mais d’une façon plus élevée, au titre même de l’union dans la personne du Verbe⁴⁹⁵. » En un mot, la christologie est centrale dans l’opus Dei.

En somme, une conclusion s’impose : la christologie est centrale dans la Somme théologique et donc dans la théologie thomiste. Mais, le Christ doit toujours être considéré comme un vis-à-vis de Dieu qui est le principe et la fin de toute chose comme le suggèrent le plan et la structure de la Somme de théologie. Il y a donc un certain christocentrisme équilibré. Cette centralité, de façon simple, se situe entre la sortie et le retour. Si tel est le cas, pourquoi le docteur angélique n’a pas placé la IIIᵉ Pars à la deuxième position ? D’où un malaise ressenti par certains. En un mot, cette christologie n’est pas vue de la même façon par les commentateurs de saint Thomas. L’étude de quelques théologiens nous permettra de vérifier cette hypothèse.

1.2. La place de la christologie dans la théologie thomiste selon certains théologiens Contemporains

Le choix que nous avons opéré se justifie entre autres par le fait que presque toutes les études contemporaines sur saint Thomas s’appuient sur les travaux de trois théologiens : Chenu, Hayen et Persson. G. Lafont a des mots justes à ce propos : « Les trois études que nous venons de recenser [Chenu, Hayen et Persson], le plus objectivement qu’il nous a été possible, constituent à ce jour l’ensemble de recherches le plus sérieux en ce qui concerne la structure de la Somme théologique ; il est difficile de l’apprécier avec exactitude, à cause du caractère synthétique des travaux…⁴⁹⁶ ». Nous aborderons successivement : M.-D. Chenu et A. Hayen. Nous pouvions

---

⁴⁹³ G. Lafont, Structures et méthode..., p. 35.
⁴⁹⁴ G. Lafont, Structures et méthode..., p. 301.
⁴⁹⁵ G. Lafont, Structures et méthode..., p. 317.
⁴⁹⁶ G. Lafont, Structures et méthode..., p. 28.
aussi étudier cette question telle que la conçoit H. Rondet. Le choix de H. Rondet est fondé sur le fait qu’A. Hayen, dans son étude, comme G. Lafont après lui, étudie la théologie thomiste, en se basant sur les études de M.-D. Chenu et H. Rondet. Pour ne pas nous disperser, nous nous limitons aux deux théologiens cités ci-dessus.

1.2.1. M.-D. Chenu

Comme nous l’avons souligné plus haut, c’est M.-D. Chenu qui a donné le ton à l’étude contemporaine de la structure de la Somme de théologie. Il en est donc une référence incontournable. Il est aussi le premier à s’être demandé : « Serait-ce, par exemple, par le simple jeu matériel d’un classement que, dans cette Somme, le traité de la grâce (fin de la 2ème étape) se trouve, au grand étonnement de certains, avant le traité du Christ (1ère étape) ? Non, il y a là l’effet d’un dessein exprès dont on ne peut trop manifester la portée 497. » L’on sent déjà que la place de la christologie thomiste dans la Somme théologique, n’a pas laissé M.-D. Chenu insensible. Dieu se situe au début et à la fin. Il écrit : « Saint Thomas a recours, par-delà l’univers scientifique d’Aristote, au thème néoplatonicien de l’émanation et du retour : puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité : exitus et redivus 498. » Si cette émanation et cette finalité ou retour constituent respectivement l’objet de la 1ère Pars et la 2ème Pars, « ce retour s’est fait par le Christ homme-Dieu, une 2ème Pars étudiera les conditions “chrétiennes” de ce retour, l’histoire évidemment, ici plus qu’ailleurs, sera maîtresse, car elle sera, au sens fort du mot, révélatrice ; et la spéculatio trouvera sa vraie valeur à se modeler sur les suaves contingences de l’amour divin 499. » Concrètement, comme nous l’avons souligné ci-dessus, M.-D. Chenu « néglige » la christologie dans la mesure où il en fait juste une voie du redivus. D’ailleurs, dans son Introduction à l’étude de saint Thomas, M.-D. Chenu est clair sur cette idée :

Deux traits composent la physionomie de l’œuvre, en immédiate dépendance du principe de l’émanation et du retour : 1° Cette émanation et ce retour se développent sur deux tranches étroitement connexes dans l’unité de deux mouvements inverses : la 1ère Pars et la 2ème Pars sont entre elles comme l’exitus et le redivus ; 2° L’Incarnation, centre de l’économie, ne rentrera dans ce circuit que comme moyen

498 M.-D. Chenu, « Le plan de la Somme théologique... », p. 97. Il soutient la même idée en 1959 lorsqu’il écrit : « Pour vaincre cette difficulté, Thomas adopte le grand thème platonicien de l’émanation et du retour : puisque la théologie est science de Dieu, on étudiera toutes choses dans leur relation avec Dieu, soit dans leur production, soit dans leur finalité. » (Saint Thomas d’Aquin..., p. 175.)
499 M.-D. Chenu, « Le plan de la Somme théologique... », p. 98.
voulu par Dieu : c’est la IIIe Pars, qui semblerait, à en juger abstraitement, ne jouer que le rôle d’une pièce ajoutée après coup.

Bref, à en croire M.-D. Chenu, la IIIe Pars, donc entre autres la christologie, est comme un ajout au contenu principal de la Somme, qui est théocentrique, fondé sur la sortie et le retour de tout à Dieu. Théocentrisme signifie ici que tout s’organise par rapport au Père qui est l’origine et la fin de tout. Grâce à sa méthode historique, Chenu en détermine la source. Bien que saint Thomas soit un aristotélicien, M.-D. Chenu met en exergue l’influence platonicienne qui a présidé à la structure de la Somme : « Exitus et reditus : c’est évidemment chez les néoplatoniens chrétiens que saint Thomas a puisé l’inspiration de ce grand thème, et, en fait, dans la tradition dionysienne alors si vivace, où il conserve une valeur ontologique et cosmique, qui est quelque peu recouverte chez saint Augustin par son anthropologie psychologique et morale. Exitus et reditus : procession et conversion. » Une autre source de ce schéma néoplatonicien chez saint Thomas, ce sont les Pères grecs comme l’estime M.-D. Chenu : « Schéma emprunté aux Pères grecs, alors récemment révélés, qui l’avaient purgé de son panthéisme et de son déterminisme initiaux, mais qui en avaient conservé, par-delà le platonisme historique, la séduisante dialectique. » Par ailleurs, nous savons qu’entre autres limites de cette pensée il y a la question de l’origine néoplatonicienne de la structure de la Somme. En effet, si M.-D. Chenu a montré avec pertinence que saint Thomas a purifié le schème néoplatonicien du panthéisme, il ne met pas en exergue, à ce niveau, l’évangélisme qui a marqué l’ordre dominicain ab ovo. Autrement dit, cette structure thomiste est influencée par l’Évangile qui place le Christ au centre de tout. De là vient la difficulté rencontrée par le P. Chenu de parler du christocentrisme. C’est en 1959 qu’il évoque alors ce courant évangélique en lien direct avec la IIe Pars :

Ce serait donc une maladresse mortelle, dans l’interprétation de la IIe Pars en particulier, de s’en tenir de manière rigide et systématique au détail des structures aristotéliciennes de l’élaboration, tandis qu’on oublierait ou escamoterait la sève de spiritualité évangélique et patristique qui donne vie à des branches mortes sans elle. […] La théologie reste une doctrina sacra : sans cesse elle se résout dans l’Évangile, dans la Parole de Dieu, parce qu’elle s’accomplit dans sa pensée.

500 M.-D. Chenu, Introduction à l’étude..., p. 266.
502 M.-D. Chenu, Saint Thomas et la théologie..., p. 126.
503 M.-D. Chenu, Saint Thomas et la théologie..., p. 176.
Cette limite est tellement manifeste que M.-D. Chenu voit ce schème exitus-reditus, surtout le retour, dans le prologue de la IIIe Pars : « Le même schème du “retour” – et l’on voit que c’est beaucoup plus qu’un schème – commande la IIIe Pars et en va fixer l’intelligence : de ce retour le Christ médiateur est l’artisan, il est la “voie”504. » L’important, pour nous, est le fait qu’il affirme que le Christ est le médiateur ou la voie. Nous pensons qu’il s’agit là d’un certain christocentrisme tel que nous l’avons décrit ne fût-ce que comme le fait de situer le Christ entre l’émanation et le retour. C’est le centre du passage. Cependant, pour atténuer cette centralité, M.-D. Chenu présente la christologie, surtout, l’incarnation, donc la IIIe Pars comme un élément non nécessaire : « C’est que, en vérité, l’incarnation est un événement contingent : dans ce cycle de l’exitus et du reditus, il ne rentre que comme une œuvre absolument gratuite de l’absolue liberté de Dieu. La prédestination du Christ est capitale de fait, elle n’entre pas de droit dans cette économie ; il est impossible de la situer a priori dans la série dialectique des décrets divins505. »

En définitive, M.-D. Chenu a une conception trop théocentrique de l’œuvre magistrale de saint Thomas. Par théocentrique, nous entendons Dieu, le Père, qui est au centre c’est-à-dire la plaque tournante de la théologie, et le Christ n’est que le moyen, la voie par laquelle l’homme sorti de Dieu y retourne.

1.2.2. A. Hayen

A. Hayen a une autre vision de la place et du rôle du Christ dans la Somme théologique. Il connaît l’Introduction à l’étude de saint Thomas d’Aquien de Chenu qu’il cite. Comme ce dernier, il reconnaît qu’il est « impossible de comprendre saint Thomas si l’on ne se souvient pas qu’au sens le plus fort du terme, “dans la chrétienté du XIIIe siècle, la renaissance s’inscrit dans un évangélisme” ». Son œuvre s’éclaire par sa dévotion envers le Christ et plus spécialement envers l’Eucharistie, le Pain qui est la Lumière éclairant tout homme venant en ce monde, la Parole unique dans laquelle le Père nous a créés et par laquelle, aujourd’hui, il nous parle506. » Cette conception de la théologie thomiste pousse A. Hayen à reconnaître, comme le

504 M.-D. Chenu, « Le plan de la Somme... », p. 268-269.
505 M.-D. Chenu, « Le plan de la Somme... », p. 270.
P. Chenu, dans un premier moment le « patricentrisme » de la théologie véhiculée dans la *Somme de théologie*. Il affirme :

La théologie de saint Thomas n’est ni christocentrique, ni christologique. Elle est plus que cela : c’est une théologie chrétienne – je veux dire –la théologie d’un chrétien qui vit dans le Christ, qui est entré, par le Christ, dans le mystère même de Dieu. Il ne contemple pas seulement de l’extérieur le Christ comme Philippe (Jo. 14.9), mais, de l’intérieur, dans le Christ, il contemple le Père. Ilécoute le Père avec les oreilles du christ, il contemple le Père avec les yeux du Christ parce que, par la foi, habite en lui celui qui est parfaite transparence au Père qui l’engendre éternellement 507.

Ce théologien admet donc le mouvement de la sortie au retour tout en découvrant l’absence des termes d’*exitus* et *reditus*. Cette réalité, selon A. Hayen est exprimée par d’autres mots : « Quant aux termes mêmes d’*exitus* et *reditus*, ils sont absents de tous les prologues de la *Somme*, alors que le *commentaire sur les Sentences* les répète volontiers. On lit à leur place, dans la *Somme*, les termes de *Deus* – *exemplar* ; *motus rationis creaturae* – *imago* ; *Christus via* – *ipse Salvator* 508. »

Le problème survient dans la conception que se fait Hayen de Dieu. Si dans les lignes précédentes, Dieu désigne le Père, A. Hayen finit par l’identifier au Fils, le Christ. Il écrit : « Dans la *Somme théologique* comme dans le *Compendium*, la césure principale ne se place pas entre la *Prima Pars* et la *Secunda*, mais avant la *Tertia*. Mais les deux parties ainsi distinguées ne sont plus un *De Trinitate* et un *De Incarnatione*. Toutes deux traitent du Christ parce que le Christ est Dieu, et que parler de Dieu en chrétien, c’est traiter du Christ 509. » Autrement dit, toute la *Somme* parle de Jésus Christ. Si Dieu désigne le Christ, il y a un problème concernant les deux autres personnes divines. Nous sommes d’avis avec lui que le Christ est Dieu. Mais identifier uniquement Dieu au Christ pose un problème. Il en est conscient de telle sorte qu’il justifie sa position : « L’ensemble de la *Prima* et de la *Secunda* où il n’est pas parlé de Jésus Christ *ex professo* s’oppose à la *Tertia* qui nomme Jésus par son nom, comme l’exposé abstrait

507 A. Hayen, *Saint Thomas d’Aquin...*, p. 62. Plus loin, il renchérit : « Par sa théologie, Thomas n’entend pas seulement glorifier le Christ, mais rendre au Père tout honneur et toute gloire, par Jésus-Christ. C’est dans ce sens trinitaire que sa théologie est centrée sur Dieu, c’est-à-dire sur le Père de Jésus, [...] C’est dans ce sens résolument trinitaire que la théologie de saint Thomas doit être dite « la saisie concrète de son intelligence par l’absolu, c’est-à-dire par l’Amour du Père, saisie qui ne fut pas un joug subi de l’extérieur, mais un principe interne de vie », p. 62.


de ce qui, en Dieu, ‘‘ab aeternos’’ oppose à un exposé concret de ce qui, dans le temps ‘‘commence’’ in aeternum’’510. » Ainsi il considère les deux premières parties de la Somme comme étant abstraites et seule la dernière est concrète, car la IIIe Pars « serait, elle aussi, un enseignement magistral, une science. Mais la science portant désormais sur la Personne historique du Sauveur, accessible à nos prises, serait une science concrète, en ce sens que, par son objet même, qui est le Christ, elle nous appelle à lui donner le libre consentement de notre foi511. » Ces parties abstraites traitent, selon les mots même de A. Hayen, de Dieu comme cause efficiente et cause finale.

En un mot, à en croire finalement A. Hayen, la Somme des théologies de St Thomas est christocentrique. Il parle même, comme Augustin, du Christ total :

Ce qu’on vient de dire permet de préciser avec exactitude la place du Christ dans la pensée de saint Thomas. Cette place est totale. Plus totale que ne le veut le P. Chenu quand il écrit que l’adoption filiale dans le Christ suivra « ultérieurement » la nature de la grâce, ou que « si la prédestination du Christ est capitale de fait, elle n’entre pas de droit dans l’économie (du retour à Dieu) ; il est impossible de la situer à priori dans la série dialectique des décrets divins. » Plus totale aussi que le P. Rondet pour qui « le Christ est la voie, mais il est aussi le terme ; on ne peut, sans explication, opposer le mystère du Christ au mystère de Dieu ; c’est dans le Christ que Dieu se révèle à l’homme, pour le Christ que, de fait, tout a été créé512.

Ce Christ total n’est plus seulement la voie ou le moyen prononcé par M.-D. Chenu. Il dépasse le christocentrisme et toucherait le christomonisme car il « prend » la place du Père et de l’Esprit. Dans cette optique, se faisant l’interprète de saint Thomas, A. Hayen pense que le Docteur angélique pourrait répondre au théocentrisme de M.-D. Chenu comme suit : « Le Christ, pour saint Thomas, contient à lui seul toute science […] C’est pourquoi la Somme tout entière, comme l’évangile de saint Jean, ne parle que du Christ : […] Pour un chrétien, parler de Dieu c’est parler du Christ513. »

Nous remarquons le désaccord sur la place de la christologie dans la Somme de théologie thomiste. La christologie est centrale ou totale. « Il est particulièrement intéressant pour notre propos, écrit P.-E. Persson, de relever que le P. Chenu et le P. Hayen sont en gros tous deux

510 A. Hayen, Saint Thomas d’Aquîn..., p. 84.
511 A. Hayen, Saint Thomas d’Aquîn..., p. 87.
513 A. Hayen, Saint Thomas d’Aquîn, p. 96.
d’accord quand il s’agit de désigner les facteurs qui ont contribué à donner à la christologie cette place remarquable à la fin de l’exposé d’ensemble de la théologie. C’est l’évangelisme. Leur différence fondamentale semble être la conception de la christologie : centrale et dépendante de la théologie (étude du Père ou selon les Pères de l’Église étude de la Trinité) pour M.-D. Chenu, et elle est totale pour A. Hayen. Nous pouvons conclure que la théologie de la Somme de théologie, basée sur sa structure, est christocentrique équilibrée pour M.-D. Chenu et christocentrique totale, voire « christomoniste » pour A. Hayen. Toutefois, dans sa réponse à H. Rondet, A. Hayen essaie d’équilibrer sa position en montrant que le Christ reçoit tout du Père, il est tourné vers le Père et il est totalement de lui. C’est dans ce climat que J.-M. Tillard, qui connaissait bien ces deux positions, fait sa théologie et précise sa position dans son enseignement.

1.3. La position tillardienne sur la place de la christologie dans la Somme théologique de saint Thomas d’Aquin


1.3.1. La christologie-sotérioïologie dans la Somme de théologie selon J.-M. Tillard


---

Selon J.-M. Tillard, le problème consiste avant tout à accorder une place à ce traité de christologie-sotériologie dans la synthèse théologique. Il s’agit donc d’un problème méthodologique. Il en mentionne deux manifestations :

On pourra en faire le point de départ, débouchant sur la contemplation du Mystère de la Trinité des Personnes (méthode qui nous paraît excellente, conforme à la pédagogie de l’Écriture elle-même), ou en faire le centre de la synthèse commandant toute la morale et lui donnant son sens « chrétien » (ce que tente le P. Häring dans son livre La loi du Christ). Mais telle n’est pas la méthode de Saint Thomas, et la place du traité du Christ dans la Somme théologique demeure un point sur lequel les thomistes sont loin d’être pleinement d’accord516.

J.-M. Tillard fournit déjà ici sa position. La christologie doit déboucher sur la théologie, c’est-à-dire sur la Trinité. Il appuie alors son idée, comme M.-D. Chenu, sur le propos de St Thomas concernant la Somme :

Étudier toutes les réalités de l’univers aussi bien statiques (les natures) que dynamiques (les agirs et leurs lois) dans leur relation avec Dieu cause première efficiente, cause exemplaire, cause finale. Au fond il s’agit formellement d’une étude de Dieu tel que l’homme peut le rejoindre (par sa raison et par la Révélation) : tout sera centré sur Dieu, et les êtres ne seront scrutés que sous la lumière de Dieu, dans leur jaillissement dans l’amour et la puissance de celui qui est leur cause première et exemplaire, dans leurs structures intimes qui ne sont de fait que le vestige ou l’image de l’exemplaire divin, dans leur dynamisme (naturel ou surnaturel) par lequel se réalise en eux le plan divin du Créateur517.


J.-M. Tillard conçoit Dieu dans les deux premières parties de la Somme, au sens patristique, comme la Trinité. En outre, il prend une distance vis-à-vis du P. Chenu qui, comme lui, admet

516 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur..., p. 3.
cette conception théocentrique. Et cette distance concerne la Secunda Pars. Il y voit comme un mouvement dynamique car l’homme est libre et responsable de ses actions :

Il s’agit bien de l’homme en tant que (comme toute créature) il réalise en lui le dessein du Dieu Créateur […], qui est de “s’assimiler” les êtres, de les faire porter en eux quelque chose de sa propre perfection transcendant et éternelle, ce par quoi sa propre bonté se diffuse (et cette remarque nous dispense de recourir au thème néo-platonicien de l’exitus-reditus qui ne nous paraît pas commander le plan de la Somme, ce en quoi nous nous séparons de la position du P. Chenu). Mais l’homme réalise cette “assimilation” d’une façon propre, transcendante par rapport aux créatures matérielles, puisqu’il est “image” de Dieu. La Secunda Pars va donc considérer l’“image de Dieu” en tant que librement et personnellement elle parvient à réaliser en elle le dessein Créateur de Dieu. La formule du P. Lafont […] nous paraît juste : il s’agit de l’homme “appelé par Dieu à s’assimiler librement et personnellement la condition parfaite d’Image de Dieu”. Aussi, après avoir déterminé la fin concrète de la créature raisonnable (Dieu lui-même), on étudiera – toujours à la lumière de cette destinée fixée par le dessein créateur – l’activité libre de l’homme en marche vers cette fin. Cela au double plan naturel et sur-naturel519.


C’est donc la Tertia Pars qui aborde le Christ et son œuvre salvatrice : « Cette fois, écrit-il, nous sommes en plein cœur du concret de l’Histoire du Salut toute dominée par la Personne de Jésus que S. Thomas présente ici comme le Sauveur (et là encore, […] il rejoint en profondeur l’Écriture et les Pères). De soi, […] , la justification, les vertus, la “fruitio Dei” ne sont pas liées à une Économie précise, et en quelque sorte transcendent l’Économie520. » Jésus est donc la voie unique choisie par Dieu afin d’aider l’homme à atteindre sa fin : la béatitude. Par la christologie, « nous parviendrons, souligne J.-M. Tillard, au point sommet de la recherche inaugurée avec la Secunda Pars : jonction entre le grand dessein de Dieu (s’assimiler les êtres) et la liberté de l’homme “image de Dieu”. […] On le voit, en cette synthèse la christologie

trouve la place centrale que la Révélation donne de fait au Mystère du Christ, mais cela comme à l’intérieur de la contemplation du Mystère primordial qui est celui de Dieu. Autrement dit, J.-M. Tillard ne considère pas la christologie comme un tout comme le fait A. Hayen. Il a une conception christocentrique de la Somme considérant le Christ comme le centre et non l’origine non plus la fin : « Telle est nous semble-t-il, l’explication la plus juste du plan de la Somme, liant ensemble Secunda et Tertia Pars (à l’inverse de ce que propose le P. Hayen). Il nous faut maintenant essayer de comprendre pourquoi S. Thomas adopte ce plan. » Tillard partage simplement le point de vue de E. Gilson, de P.-E. Persson et de G. Lafont : le rapport du contingent et du nécessaire (non pas sortie et retour) d’une part et l’évangélisme d’autre part.

Dans ce plan, la christologie-sotériologie est centrale. Nous reviendrons sur cette structure avec J.-M. Tillard quand il parle des deux christocentrismes (équilibré et exacerbé). Il fait l’historique de la théologie en montrant que le plan de la Somme est conditionné par l’histoire car le Moyen-âge est totalement théocentrique : « Une preuve parmi beaucoup est le plan de la Somme théologique de Thomas d’Aquin où – au grand scandale de plusieurs auteurs récents, parmi lesquels les dominicains – le Christ n’apparaît que dans la Tertia Pars. Pour la pensée thomiste, tout vient de Dieu pour remonter à Dieu (et ce retour vers Dieu est ce qui à ses yeux “explique” le mystère du Christ Jésus). » J.-M. Tillard, comme nous l’avons découvert ci-dessus, situe l’ecclésiologie de St Thomas dans cette Tertia Pars en lien direct avec la théologie de la grâce capitale. Cependant, le vrai problème, nous l’avons rencontré en filigrane, résulte de la théologie contemporaine dans l’interprétation de la place de la christologie.

1.3.2. Le problème de la place de la christologie dans la théologie contemporaine

J.-M. Tillard invite à prendre conscience d’un problème majeur. En effet, à en croire ce théologien dominicain, « essayer de déceler la place que tient la réflexion théologique sur le Christ et son œuvre rédemptrice dans tout l’ensemble de la synthèse théologique, c’est se heurter de front à l’un des problèmes les plus épineux de la théologie contemporaine. Problème sur lequel (sic) l’accord est loin d’être fait, même entre théologiens d’une même école. Et il faut dès le point de départ de ce traité prendre conscience du problème. » En réalité, certains...

Cette préoccupation des théologiens que cite J.-M. Tillard constitue un christocentrisme « extrême » qui risque de tomber dans un christomonisme même si la théologie chrétienne est centrée sur la Pâque du Christ comme sa clé de voûte. J.-M. Tillard mentionne trois théologiens christocentristes de la théologie :


Telle est en résumé la place de la christologie dans la Somme théologique et dans la théologie en général selon J.-M. Tillard. Nous pouvons en dégager deux positions : ce qui est évident, tous les théologiens abordés sont d’accord que saint Thomas suggère le plan et la structure de la Somme dans le prologue de la 1re Pars (F', q. 2, prol.). Ils admettent donc qu’il y a trois grandes parties. Le groupe s’inspirant du P. Chenu (F. Ruello, J.-P. Torrell et G. Lafont) accorde une place centrale à la christologie dans la Somme de théologie thomiste bien qu’il soit théocentriste. Il s’agit donc d’un christocentrisme équilibré. L’autre groupe, celui de A. Hayen, semble trop christocentriste avec sa notion de Christ total. J.-M. Tillard considère que la christologie est

centrale et doit s’ouvrir à la Trinité. Le Père est à la fois l’origine et la fin. Mais il évite les concepts d’exitus-reditus.

D’un point de vue ecclésiologique, la place réservée au Père ou au Christ influence la conception de l’institution ecclésiale comme le montre avec pertinence J. Milet dans son livre, *Dieu ou le Christ…*, cité ci-dessus. Nous y reviendrons plus loin. Et le plan de la Somme nous paraît très suggestif en mettant ensemble la christologie et l’« ecclésiologie » dans la *Tertia Pars*. Il s’agit là du fondement christologique de l’Église. Cependant, nous avons découvert avec J.-M. Tillard que Saint Thomas n’a pas rédigé un traité séparé *de Ecclesia* dans la Somme. D’où pour nous l’importance de comprendre ce que F. Ruello appelle « mystères de l’incarnation ». Nous savons aussi, avec J.-M. Tillard, que le plan de la Somme est fondé sur la vision de la sagesse prônée par le docteur commun : « S. Thomas, en construisant sa Somme, veut faire œuvre de Sagesse, et de Sagesse authentiquement chrétienne. Son but n’est pas de découvrir peu à peu les vérités de la foi, de parvenir par déductions logiques à des “découvertes”. Il se situe à l’intérieur de la foi, or celle-ci lui donne de plein pied un contenu de vérités “à croire”, i. e. à “accepter” parce que venues de Dieu. Donc non pas une démarche d’ordre “inventif”527. » C’est donc cette vision sapientielle de la théologie qui l’aurait empêché d’écrire un traité à part sur l’Église qui ferait partie dans la Somme de la 3e Pars.

Il n’y a pas d’opposition dans la Somme de St Thomas entre le théocentrisme et le christocentrisme. J.-M. Tillard admet le christocentrisme (le Christ central), il nous faut alors voir dans quelle école christologique sa théologie peut être classée.

2. Au-delà de la centralité de la christologie, le choix d’une école Christologique

Cette section situe J.-M. Tillard dans une école christologique. En effet, il est lui-même conscient qu’on ne peut aujourd’hui partir ex nihilo pour aborder le Mystère de Jésus et sa fonction (son œuvre). « On ne pourrait aujourd’hui, affirme-t-il, que se mettre à l’école d’une des grandes théologies du passé528. » Il ne s’agit pas de se situer dans telle ou telle christologie néo-testamentaire mais plutôt, en s’en inspirant, de se positionner dans l’une des écoles

---

christologiques de la Tradition vivante. Car les théologiens étaient influencés par leur situation culturelle et sociologique, donc par leurs écoles. C’est ce que souligne J.-M. Tillard lorsqu’il écrit : « Or l’étude de la Grande Tradition nous met en face d’une nouvelle constatation. La différence des lectures théologiques de l’Événement Jésus Christ si elle s’enracine pour une part dans ce que nous appelions des intuitions différentes doit également beaucoup à la façon dont les théologiens se situent dans l’histoire et au milieu culturel où ils baignent »

Ainsi, l’histoire de l’Église nous révèle qu’il y a dans le Nouveau Testament (témoignage de la communauté apostolique) deux façons principales de lire le Mystère, la Personne et l’œuvre de Jésus Christ. J.-M. Tillard les synthétise de façon simple en ces termes : « Un point de départ surtout (mais non pas exclusivement paulinien), qui part plus immédiatement des données empiriques, qui considère d’abord en Jésus l’homme pour, de là, par la contemplation surtout de sa Pâque, remonter à sa divinité. Une formule que nous connaissons exprime fort bien ce processus : “Jésus est Kurios” ». On le sait, ce courant a reçu plusieurs qualificatifs tels que une christologie d’en bas ou ascendante ou encore from below. « L’autre point de départ, poursuit J.-M. Tillard, surtout (pas exclusivement) johannique part immédiatement de Dieu, du Père et du Fils préexistants, avant la Création, avant que s’ouvre l’Histoire du Salut. Réflexion moins empirique, plus sapientielle : “et le Logos s’est fait chair et il a habité parmi nous” ». Il s’agit de la christologie d’en haut ou descendante ou encore from above. Ces deux façons ont influencé les études christologiques. De telle sorte que « la définition de la foi n’entend pas faire l’économie des multiples traditions christologiques mais qu’elle doit son équilibre à la reconnaissance de cette multiplicité ». Concrètement, ces deux manières de procéder seront, comme souligné en filigrane ci-dessus, à l’origine de deux théologies christologiques. Selon J.-M. Tillard, ces deux théologies christologiques « chemineront côte à côte, avec souvent bien des heurts, mais qui pourtant sont toutes deux légitimes, et qui toutes deux auront conduit l’Église à la nette formulation de Chalcédoine (451). Ces deux théologies au lieu de se manger et de se combattre l’une l’autre doivent au contraire être ouvertes aux requêtes l’une de l’autre ». En conséquence, il est nécessaire de saisir le contenu de ces traditions afin d’être capable de situer J.-M. Tillard. Avant de se situer, J.-M. Tillard prend le soin d’étudier « ces

---

529 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de Jésus..., p. 73.
530 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de Jésus..., p. 73.
théologies dans leurs représentants les plus illustres ceux qui sont les “Pères de la foi” 534. » Sans avancer ses critères, ce théologien opte pour quatre Pères dans chaque école. Origène, Athanase en lien direct avec Apollinaire et Cyrille pour l’approche alexandrine et Paul de Samosate, Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste et Théodoret de Cyr pour l’approche antiochienne. Quant à nous, nous ne procèderons pas à une étude par théologien. Ce sont les lignes majeures de chacune des écoles qui nous intéressent.

Pour ce faire, nous aborderons ce point en quatre temps : dans les deux premiers, il sera question de dégager les grandes lignes des deux traditions christologiques évoquées ci-dessus. Le troisième sera consacré au problème que le choix d’une tradition ou d’une autre peut occasionner. La position de J.-M. Tillard sera étudiée dans le dernier temps.

2.1. La christologie alexandrine dans ses grandes lignes


Étant donné que la christologie est à découvrir dans les Écritures, il faut une méthode adéquate pour la faire. Ainsi, les tenants de cette école (Clément et Origène) « conquis par la philosophie platonicienne, décrivent H.-M. Manteau-Bonamy et A.-M. Henry, en même temps que chrétiens ardents et fermement attachés à la foi catholique, […] commentent l’Écriture selon une méthode allégorique, voire mystique 536. » Le problème de cette école, qui insiste sur l’unité, réside dans le fait que certains théologiens affirment qu’elle nie le réalisme de l’humanité de Jésus.

J.-M. Tillard résume la christologie de cette école de façon judicieuse en ces mots : « [Cette vision alexandrine] se centre sur l’acte de Dieu “devenant homme”. Le Fils éternel du Père “descend dans la chair”. Ici, l’attention se fixe sur “la venue de Dieu en chair humaine”, et donc sur tout ce qu’a d’extraordinaire, de non commun cette chair humaine dans laquelle s’incarne la divinité. La tentation est grande parfois de refuser à cette humanité de Jésus toute une gamme d’attitudes, de passions humaines […], qui semblent porter une ombre sur la divinité537. » Le Christ est beaucoup plus considéré comme un héros dans la réalisation de son œuvre. Cette tendance christologique a des conséquences néfastes dans la saisie de l’Église. On aura à accentuer son aspect spirituel au lieu de la situer dans son élaboration historique. « On saisit sur le vif, écrivent Manteau-Bonamy et Henry, la tendance de la christologie alexandrine. Jésus est considéré avant tout comme le Verbe en qui l’humain paraît être absorbé par le divin ; de même que dans l’Écriture, la “lettre” doit s’effacer devant l’”esprit”538. »


Une ecclésiologie qui s’inspirerait de cette christologie non seulement insisterait sur le fait que l’Église est une incarnation continuée, mais aussi elle négligerait la dimension « humaine » de l’institution ecclésiale ou sa réalisation historique. Bref, elle serait trop « théologique » et non « incarnée ».

2.2. La christologie antiochienne dans ses traits fondamentaux

La christologie antiochienne est basée sur la théologie paulinienne. À en croire Manteau-Bonamy et Henry, « à Antioche, sous la direction du prêtre Lucien, naît vers 260 une école dont la caractéristique est de lire l’Évangile selon sa lettre même. […] De cette position naîtra la tendance à personifier humainement l’Homme-Dieu et à diviser le Christ ; c’est ce qu’avait fait Paul de Samosate pour d’autres motifs541. » Cette méthode de lecture est qualifiée de littérale. En insistant sur la division des natures en Jésus, cette christologie est considérée comme dualiste.

Toutefois, comme la christologie de la première école étudiée, celle-ci aussi avait « le souci de sauvegarder la doctrine de la Rédemption. C’est ce qui s’est exprimé dans la lutte entreprise contre l’arianisme et l’apollinarisme. Les Antiochiens voulaient sauvegarder le mystère du salut en insistant sur la distinction entre les natures, sur la consistance propre à l’humanité assumée par le Verbe542. » C’est cette christologie qui est pronée par les christologues contemporains. B. Sesboüé a des mots justes : « Aujourd’hui, les essais de christologie systématique remettent en honneur le mouvement “d’en bas” comme premier mouvement de la christologie. Beaucoup d’entre eux articulent à sa suite une christologie “d’en haut”543. » Il y a dans cette christologie le respect de l’humanité de Jésus. Mais, si cette christologie est exclusive, elle entraînera des conclusions abusives du réalisme de l’incarnation. « Une christologie, souligne B. Sesboüé, qui se voudrait exclusivement d’en bas donnerait en définitive à penser qu’en Jésus Dieu s’est donné un Fils et non qu’il nous a donné son Fils, et que Jésus est un homme fait Dieu et non pas Dieu fait homme544. » Or la foi chrétienne croit au fait que le Fils de Dieu s’est fait homme et non le contraire. Il y a donc tout intérêt à purifier cette christologie de tout exclusivisme.

---

542 C. Chopin, Le Verbe incarné…, p. 52.
544 B. Sesboüé, Pédagogie du Christ…, p. 44.
En somme, les christologues d’Antioche attachent beaucoup d’importance à l’humanité de Jésus. Une ecclésiologie de cette inspiration aurait tendance à minimiser la dimension spirituelle de l’Église. L’attention porterait beaucoup plus sur sa réalisation historique et non sur son origine humano-divine.

On le voit, ces deux christologies sont sotériologiques et complémentaires dans l’optique chalcédonienne qui prend en compte les deux natures de Jésus sans les séparer.

2.3. L’enjeu du choix d’une école christologique

Nous sommes d’avis, avec B. Sesboüé, que « le problème n’est donc pas de choisir entre deux types de christologies qui seraient irréductibles, mais de savoir articuler l’une à l’autre. […] Les deux mouvements s’établissent alors dans une solidarité circulaire qui leur permet de s’éclairer et au besoin de se corriger mutuellement545. » L’enjeu du choix d’une école consiste à éviter l’exclusivisme. En effet, en voulant être une monade, une école entraîne une vision tronquée ou partielle de la personne et du mystère de Jésus. Et cela influence, comme nous l’avons découvert plus haut, la conception qu’on se fait de l’Église. Soit on opte uniquement pour la christologie alexandrine sans ouverture à la christologie antiochienne et on ne considère l’Église que dans sa réalité spirituelle, soit, dans le cas contraire, on ne la considère que comme une institution humaine. En un mot, il faut respecter le réalisme de l’incarnation dans l’union hypostatique. Pour parler comme Y. Congar, « on sait combien le mystère de l’Église imite celui du Verbe incarné, et doit trouver un équilibre analogue, dans une sorte de Chalcédoine ecclésiologique546. » Mais l’Église n’a pas une double nature qui serait divino-humaine.

Autrement dit, la formulation chalcédonienne est fondamentale et permet de réconcilier ces deux approches christologiques qui sont légitimes même du point de vue biblique. J.-M. Tillard synthétise très bien ces deux théologies en ces mots :

La christologie selon la ligne Homme-Dieu : Jésus homme est aussi Fils éternel du Père. C’est la ligne d’Antioche qui insiste sur la dualité des natures en Jésus, mais s’accroche sans cesse à l’aspect humain. Elle aura tendance à trop séparer les aspects du Christ, à ne pas assez insister sur l’unité de sa Personne (Jésus est la Personne divine du Fils), voire à parler d’une « personne humaine » et d’une Personne divine en lui […] La christologie selon le schème Logos-chair […] :

545 B. Sesboüé, Pédagogie du Christ..., p. 44.
Fils de Dieu est devenu chair. C’est la ligne d’Alexandrie insistant sur l’unité, sur le fait qu’en Jésus la personnalité (méthaphysique) est divine. Elle aura tendance à négliger l’aspect humain du Christ, à absorber la nature humaine dans la nature divine, voire à priver la nature humaine de certains éléments constitutifs. En dépit du fait que le pape Pie XII s’est fortement prononcé en faveur [de l’approche alexandrine] et de son appartenance à l’école thomiste, J.-M. Tillard affirme avec force que « toute théologie fidèle à la Tradition et respectueuse des grandes définitions dogmatiques, a droit de cité dans l’Église et que nous n’avons pas le droit de la condamner, que même nous devons nous ouvrir à ce qu’elle exige de précisions de notre part. » Oui, mais tout exclusivisme est à condamner car il édulcore la vraie doctrine christologique, celle de Chalcédoine qui reste le modèle réconciliateur de ces deux écoles. L’équilibre doctrinal visé ici n’empêche pas cependant de se positionner dans une école tout en s’ouvrant à l’autre.

2.4. La position de J.-M. Tillard face aux écoles christologiques et au christocentrisme

J.-M. Tillard n’a pas la prétention d’inventer une nouvelle christologie, il veut plutôt se positionner tout en justifiant son choix. Il précise qu’il le fera « dans l’esprit de la foi de Chalcédoine, c’est-à-dire en évitant à tout prix une confusion entre le plan divin et le plan humain du mystère de Jésus Christ. »

Dans son appréhension, la christologie alexandrine traduit ce qu’il appelle « la vision moyenne de beaucoup de chrétiens, catholiques, orthodoxes ou protestants. » Au XXe siècle, c’est K. Barth qui l’a remise en lumière face au protestantisme libéral. J.-M. Tillard y décèle une tendance christocentrique, cette fois non face au théocentrisme (la Trinité ou le Père) mais plutôt en « négligeant » le Jésus de l’histoire. En effet, il estime avec finesse que « chez plusieurs croyants, n’ayant pas la culture et la souplesse théologique de Barth, cela se traduit souvent dans ce que l’on a qualifié de “représentation naïve et implicitement mythique” de Jésus. Jésus est tout simplement, pour une certaine foi spontanée, “le bon Dieu.” » Par voie

de conséquence, le Mystère et l’œuvre de Jésus sont réduits à un seul aspect. On y voit que l’aspect divin qui « envahit tout l’horizon, découvre J.-M. Tillard, au point que l’humanité de Jésus se réduit à n’être qu’une sorte de support ou de condition pour la pleine percée de la divinité en notre monde. » En un mot, le réalisme de l’incarnation, dans sa dualité de nature, est remis en question.

J.-M. Tillard conclut que « ce qui chez Clément, Origène, Athanase, Cyrille d’Alexandrie ou Karl Barth […] est une dominante, une ligne de force, un axe autour duquel les autres aspects du mystère de Jésus s’organisent (avec plus ou moins de bonheur) est devenu pour un certain christianisme un caractère quasi exclusif. Le dogme de Chalcédoine lui-même se trouve ici mis en cause. » Cette vision, de courant platonicien, aurait aussi des liens avec la « religion et la mystique » populaires grecques.

L’autre vision, antiochienne, aristotélicienne et paulinienne, part « de l’humanité concrète de Jésus, de ses “acta et dicta” tels que les traditions évangéliques les présentent, de sa mort et de sa résurrection pour découvrir que dans cette humanité authentique (avec un corps et une âme comme les nôtres, un destin et une mort comme les nôtres, une espérance et une “foi” comme les nôtres) Dieu apparaît et agit. » La mission et l’œuvre de Jésus ne sont pas remises en cause. « Mais, ajoute J.-M. Tillard, l’attention portée à l’humanité de Jésus comme telle, dans tout le déroulement de sa vie publique, fait que pour eux [ les tenants de cette vision] le mystère de Jésus ne se réduit pas purement et simplement au Salut, en d’autres termes que Jésus n’est pas simplement celui qui est venu pour mourir et ressusciter. Il est aussi celui qui a montré par toute sa vie quelle était la Loi Nouvelle, en quoi consistait le vouloir de Dieu sur l’homme. » Il va de soi que même ici, la christologie est en danger. J.-M. Tillard en est convaincu lorsqu’il écrit :

L’attention ardente portée à l’humanité de Jésus, le prix attaché à l’exemple que constitue sa vie de fils de Marie, font que parfois on met en veilleuse l’aspect divin de ce mystère. On tient ferme à ce que rien ne vienne donner l’impression que l’humanité en Jésus ne serait pas une humanité pleine et authentique. On cherche à souligner comment ce qu’accomplit le fils de Marie répond à l’idéal de l’homme tel que la Bible le présente. Mais par le fait même on ne voit plus très bien ce que

---

la divinité apporte de particulier, et surtout comment elle s’unit à cette humanité.
On tâtonne, on cherche des images [pour justifier l’union du divin et de l’humain].

En conséquence, J.-M. Tillard juge qu’« il arrive qu’on ne voit plus en Jésus – même dans la prédication chrétienne – qu’un homme extraordinaire, merveilleux super-man mais pas encore “fils unique de Dieu”’. De nouveau la foi de Chalcédoine et du Credo se trouve ici mise en cause.

On le voit, ces deux visions prises isolément sont limitées. J.-M. Tillard invite à la modestie car nul Père de l’Église, nul Concile, nulle époque, nul théologien n’ont pu parler de Jésus avec quelque profondeur sans nécessairement se situer dans une certaine ligne d’explication. La formule de Chalcédoine elle-même ne peut être approfondie sérieusement sans que l’on fasse appel à l’une et l’autre tradition. Ceci implique que le mystère de Jésus échappe toujours à l’investigation théologique et que – conséquence de tout choix – nul ne peut prétendre tout dire ou présenter la théologie équilibrée qui tiendrait compte de tous les éléments. S’il y a nécessairement pluralisme dans l’Église, ce pluralisme joue d’abord à ce plan (le plus fondamental) qui est celui du regard porté sur Jésus. Question de tempérament intellectuel ou spirituel, de culture, de situation historique. Le problème n’est pas qu’il faille nécessairement opter. Il n’est pas non plus qu’il faille confesser dès le départ la limite et la pauvreté nécessaires de sa position personnelle. Encore moins réside-t-il dans la reconnaissance d’un nécessaire pluralisme. Le problème serait l’exclusivisme, c’est-à-dire un enfermement dans sa propre vision qui refuserait d’admettre la validité et la richesse d’une autre option. Il ne peut donc s’agir que d’un choix ouvert, donc d’un choix acceptant dès le départ le besoin de corrections.

Et pourtant, J.-M. Tillard se situe dans une école christologique. Il se pourrait que son choix soit influencé par la théologie contemporaine qui, comme nous l’avons découvert, opte pour la christologie d’en bas en respectant la foi chalcédonienne.

Cette position qui transparaît déjà à ce niveau sera présentée en trois approches : le choix tillardien d’une école christologique, le risque d’un christocentrisme « extrême » et la christologie du serviteur qui lui semble réconciliatrice.

---

557 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 3-4.
558 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 4.
559 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 4-5.
2.4.1. Pour la christologie antiochienne

On l’a vu plus haut J.-M. Tillard est pour la vision chalcédonienne, qui prend en compte l’équilibre de l’humanité et de la divinité de Jésus Christ. Toutefois, dans la logique de son travail et de sa théologie, il va opter pour la vision antiochienne. Il explique pourquoi : « Ceci pour plusieurs raisons mais en particulier parce qu’elle est plus à l’unisson des recherches contemporaines et que d’autre part elle nous paraît répondre davantage à la dynamique même du donné révélé. » Cela signifie que la divinité de Jésus était découverte historiquement par ses apôtres dans sa vie de tous les jours (ses dires et ses faires) dont le paroxysme est sa Résurrection. C’est pourquoi J.-M. Tillard opte pour la vision antiochienne qui est « la plus précieuse, d’autant plus qu’elle refuse d’invoquer trop vite le miracle et qu’elle cherche toujours à donner à la compréhension rationnelle toute son ampleur. La divinité de Jésus trouve ainsi un fondement plus solide. » Ailleurs, dans un autre cours, il explicite sa position. En fait, pour J.-M. Tillard, se situer dans la foulée de la tradition antiochienne signifie : « [prendre] comme point de départ et comme point de référence constante de notre recherche l’humanité même de Jésus. C’est en celle-ci, comme en filigrane, que nous essaierons de lire sa divinité. En d’autres termes, nous ne commençons pas par fixer la divinité éternelle du Fils de Dieu (ou du Verbe) pour nous demander comment elle se comporte dans son “union” avec l’humanité du fils de Marie. » Il ressort de cette idée que J.-M. Tillard tient pour l’équilibre divino-humain de Jésus Christ, même s’il se situe dans cette tradition antiochienne.

Il va plus loin en précisant que son choix n’est pas une pure méthodologie, « il implique au contraire la volonté de garder au mystère de l’Incarnation son réalisme et surtout sa vérité. » Prendre l’Incarnation dans son réalisme équivaut, dans ce cas, à éviter une tendance monophysite du mystère de Jésus et de sa personne. C’est la raison pour laquelle J.-M. Tillard invite à prendre « pour point de départ la certitude que Jésus fils de Marie, né d’une femme, mort sur une Croix, est pleinement homme et pleinement Dieu. [Et le fait que son] accent sur

561 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 5-6.
l’humanité n’équivaut pas à une contestation ou à une remise en cause de la foi traditionnelle en la divinité de Jésus.

En somme, Tillard agit au nom de son respect et de sa considération de la pleine divinité et humanité de Jésus mais il préfère lire sa divinité à travers son humanité. Il insiste sur sa position : « Le Jésus homme de Nazareth est, redisons-le, notre point de départ et notre point constant de référence. Et le contenu concret de l’Incarnation – un homme d’un temps donné, d’une terre donnée, d’une mission donnée, d’un langage donné – est pour nous essentiel. Nous refusons de voir l’Incarnation d’une façon abstraite comme si elle se réduisait à l’assomption pure et simple d’“une nature” par le Fils de Dieu. »


Alors, sa perspective antiochienne s’éclaire dans sa visée ecclésiologique, celle de l’instrumentalité du salut. Avant d’aller plus loin, il nous semble prudent de souligner ce que J.-M. Tillard comprend par l’humanité de Jésus. Il note à juste titre :

Nous pensons trop l’humanité concrète de Jésus d’une façon simplement métaphysique : il a un corps humain réel et une âme humaine réelle (comme ne cesse de le répéter la Tradition depuis Ephèse et Chalcédoine). Certes cela est essentiel. Mais ayant affirmé cela nous n’avons pas rendu compte entièrement du donné biblique. L’humanité concrète de Jésus – toute donnée à sa mission – est une humanité située, « historicisée ». Son humanité est celle d’un destin et d’une histoire d’homme avec ce que cela comporte de relations au milieu et à l’environnement, de conditionnements psychologiques et sociologiques, de

---

564 J.-M. Tillard, Jésus le frère..., p. 3-4.
dépendances et de fragilités. [...] En somme], l’humanité de Jésus n’est pas celle d’un personnage qui se déguiserait en homme ou « jouerait à l’homme ». Elle est celle du Jésus d’un pays donné, d’une époque donnée, d’une mentalité donnée567.

J.-M. Tillard exprime l’équilibre chalcédonien, à travers sa position, lorsqu’il écrit :

Nous nous situerons ici surtout dans la ligne antiochienne, ascendante, centrant son regard sur l’humanité de Jésus pour lire là la révélation de l’,oikonomia divine elle-même. Si je dis que nous nous situerons surtout là c’est pour souligner que sur beaucoup de plans nous aurons à tenir compte de ce qu’a apporté de définitif à la foi l’autre vision. En effet, nous n’avons pas ici à reconstruire à partir de zéro une vision ecclésiale du mystère de Jésus Christ ; notre option ne doit pas nous couper de tout ce que, grâce à d’autres traditions la foi a découvert comme dimensions essentielles568.


2.4.2. « Christocentrisme » ou « christomonisme » : la distinction capitale de J.-M. Tillard

Dans les lignes qui précèdent, nous avons découvert la centralité de la christologie et dans la Somme de théologie comme dans la théologie tillardienne d’inspiration thomiste, ainsi que dans certaines autres théologies étudiées. Cela nous conduit à avoir une vision claire de la Trinité face à laquelle ce christocentrisme doit toujours être situé. Et pourtant, J.-M. Tillard trouve que « notre foi en la Trinité nous apparaît ainsi, de prime abord, comme dépendante de notre foi en l’œuvre du Salut dont le cœur est évidemment l’Événement pascal de Mort-Résurrection569. » En d’autres mots, tout doit partir et aboutir à la personne du Christ comme guide. Il ne s’agit pas d’exitus-reditus. Il en découle que « nous sommes ainsi confrontés, affirme J.-M. Tillard, à un christocentrisme gourmand, si gourmand qu’il devient très souvent un christomonisme570. » Il renchérit :

567 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 28.
568 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 4.
569 J.-M. Tillard, La communion de Jésus au destin..., p. 4.
570 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 2. Par christomonisme, il « entend le fait que l’attention en vient à se concentrer sur le Christ seul, sans que sa relation essentielle au Père et à l’Esprit soit mise à sa vraie place » (p. 2). Ailleurs,
Il est bon de souligner combien un christocentrisme devenu christomoniste a fortement contribué [...] à conduire tout un groupe de théologiens à un choix entre Dieu ou le Christ, c’est-à-dire à un choix entre un Christ sans horizon et concentrant tout en lui en sorte que la relation au Dieu vivant se réduit à la relation avec sa personne, et un Dieu dissolvant le Christ en son propre horizon. La myopie d’une certaine christologie conduit aujourd’hui à ce qui représente pour la mission une véritable crise, voire une tragédie : on voit le Christ comme un obstacle à l’universalité du Salut, on en fait l’une des causes de ce qu’on appelle un Salut « réservé » à une seule culture et à une seule « manifestation » de la divinité « transcendantelle ». On préfère donc un Dieu « à côté du Christ » ou « un Christ à côté de Dieu ».


il le définit ainsi : « On sait qu’on appelle christomonisme la tendance occidentale (exacerbée depuis la Réforme et la Contre-Réforme) à quasi résumer la réalité divine dans le Christ Jésus, comme si en celui-ci le Père devenait inutile et comme si l’Esprit Saint était “à son service”’. » (L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein..., p. 11).

571 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 3.
572 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 4.
573 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 4. C’est à la page vingt-et-un qu’il définit ce développement comme étant le mouvement « qui fait de la tendance à un déplacement vers le Christ de toute la vie ecclésiale le fruit d’une saine évolution dogmatique. »
574 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 4.
Quant aux conséquences, une ecclésiologie s’inspirant d’un christocentrisme exagéré sera du type hiérarchique ou structurel alors qu’une ecclésiologie s’inspirant de la Trinité sera du type communionnel ou sacramentel ou encore relationnel. Les conséquences œcuméniques, de leur côté, viennent surtout de l’influence féministe. En effet, à en croire J.-M. Tillard, « dans le flot de la démarche féministe et de la volonté d’en venir à un langage théologique “inclusif”, dans des documents œcuméniques récents, pour éviter l’emploi du mot Fils (nécessairement masculin) et dans l’impossibilité d’affirmer que Jésus serait Fils/Fille de Dieu, on désigne dorénavant Jésus Christ simplement comme Dieu575. » Il s’agit donc en filigrane de problèmes œcuméniques, des questions touchant à la Trinité Sainte qui s’expriment dans ce contexte œcuménique en termes d’un trithéisme implicite.


581 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 3.
sereinement, sans polémique mais aussi sans concession, ce qui nous est dit de ce passage, décrit comme une forme authentique du développement dogmatique, au sens newmannien. »

Et cette vérification se fait dans une optique ecclésiologique. Concrètement, cet auteur propose de tabler sur la *Lex orandi lex credendi* en recevant le fait liturgique. Avant d’aborder cette proposition tillardienne, il convient de nous focaliser sur l’émergence, les manifestations et les impasses du christomonisme.

### 2.4.2.a. Émergence, manifestations et impasses du christomonisme


J.-M. Tillard mentionne aussi la Compagnie de Jésus fondée par Ignace de Loyola avec ses *Exercices spirituels* comme une épiphanie du christomonisme. Mais, il précise que « le Journal...”

---

**Spirituel** d’Ignace est marqué d’une dévotion profonde et presqu’envahissante envers la Sainte Trinité. Mais la personne de Jésus s’impose… Il faut dire qu’Ignace de Loyola n’est pas christomoniste mais plutôt christocentriste dans la mesure où la visée de sa compagnie consistera à aller au Christ, à sa mission, à son exemple. Il s’écartera alors du théocentrisme médiéval et patristique. Finalement, « au lieu de situer la christologie dans le cœur de la théologie, on fait de la théologie comme un rayonnement de la christologie. »

Toutefois, cette idée de J.-M. Tillard n’est pas partagée par d’autres théologiens. J. Thomas, par exemple, écrit : « On ne peut esquisser la “christologie” d’Ignace qu’à l’intérieur de sa “théologie”. On ne peut parler, pour lui, d’un christocentrisme qu’à l’intérieur d’un théocentrisme. » Pour ce théologien donc, il y a un théocentrisme dans la théologie de saint Ignace de Loyola. C’est Dieu, le Père, qui est et qui reste premier et dernier : « Dieu d’abord, Dieu toujours, Dieu seulement. […] Pour lui, tout “se termine” à Dieu, selon une formule qui lui est chère : sa prière, sa contemplation, ses dévotions, ses motions, son désir, son amour, son action, celle de la Compagnie. Tout se termine à Dieu, parce que tout vient de lui et doit y faire retour. » On y découvre l’exitus-reditus thomasion ou néo-platonicien qu’aurait suivi saint Thomas. Nous pouvons donc conclure que saint Ignace de Loyola, contrairement à ce que pense J.-M. Tillard, n’est ni christocentriste de façon exagérée ni christomoniste. Il est théocentriste. Et même sa Compagnie est théocentrique car sa devise est « Ad majorem Dei gloriam. » Cependant, J. Molet n’estime que la démarche de saint Ignace et de ses compagnons « annonçait les thèmes qui vont bientôt se développer au XVIIe siècle et qui vont conduire à l’élaboration du futur christocentrisme. Ignace faisait ici office de précurseur. » De ces idées, en nous basant sur la devise de la Compagnie, nous concluons que sa visée est théocentrique. Toutefois, il nous semble que J.-M. Tillard ait été influencé par les sources des *Exercices Spirituels*. « Les sources des *Exercices Spirituels*, indiquées par Ignace lui-même, écrit M. Rotsaert, sont toutes médiévales : la *Vita Christi*, le *flos sanctorum*, l’*Imitation de Jésus Christ*. […] Ignace, est-il médiéval ou humaniste ? Disons plutôt qu’Ignace était un homme de son temps et de son pays. Il a su intégrer une spiritualité médiévale comme le faisaient les humanistes espagnols de son

---

temps. » On l’a vu ces sources font partie de ce que J.-M. Tillard a mentionné comme épiphanie du christomonisme.

Nous avons évoqué quelques dates et personnes liées au Christocentrisme voire au christomonisme. Le souci tillardien n’est pas de faire l’histoire du courant christomoniste mais plutôt d’aborder la relation théo-logie et christo-logie dans une perspective ecclésiologique. Afin d’avoir une vue large de ce courant, nous l’abordons avec J. Milet.

Au-delà de la bipolarité, des écoles théologiques, de la foi (foi en Dieu le Père et au Christ), le christianisme en général et l’Église catholique en particulier ont connu des épreuves dans l’expression de cette bipolarité. Historiquement, c’est le théocentrisme qui a dominé au début. Il y avait un équilibre entre ces deux expressions « Mais, écrit J. Milet, cet équilibre ne va tarder à se rompre. C’était inévitable. Deux types de comportement distincts vont naître au sein du peuple chrétien, qui vont tantôt se juxtaposer, tantôt se superposer, parfois même s’opposer ; en attendant que l’un ou l’autre ne prenne le dessus. » Autrement dit, chacun de ces deux pôles dominera selon les périodes dans l’expression de la foi. Dans cette optique, les dix-sept premiers siècles sont théocentriques.

Et à partir du dix-septième siècle (seconde moitié) c’est le christocentrisme qui a pris le dessus : « après une période de nouvelle hésitation, ou plus exactement d’oscillation (qui ne durera qu’un demi-siècle), on voit cette fois le christocentrisme s’affirmer de façon grandissante, surtout vers la fin du XVIIe. Il s’affirme si bien – au détriment du théocentrisme – qu’il finit par-delà le XVIIIe et XIXe, par occuper presque tout le champ de la conscience sociale du catholicisme, au XXe siècle. » La rupture se fait sentir déjà à la fin du XVIe siècle. La Renaissance avec son humanisme remet en cause l’autorité « paternelle » et affirme la liberté.

---

593 J. Milet, Dieu ou le Christ ?... Cet ouvrage a été l’objet des critiques car son titre stipule le choix entre le Christ et le Père. Mais en réalité, tel n’est pas son objet. Et nous pensons même que l’enseignement de J.-M. Tillard sur Jésus ou le Père s’en est inspiré. J.-M. Tillard a une idée positive de ce livre dont il critique la recension faite par le père Y.-M. Congar : « Recension qui nous paraît trop sévère, car quelque peu caricaturale, l’ouvrage de J. Milet rejoint sur beaucoup de plans ce que nous-même, dans une recherche totalement indépendante de la sienne, nous avons découvert. » (cf. J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 56).
594 J. Milet, Dieu ou le Christ ?..., p. 57.


Du point de vue ecclésiologique, comme nous l’avons souligné plus haut, ce christomonisme s’est manifesté dans l’action et l’apostolat (les missions), dans certaines formes des théologies de libération, dans certaines spiritualités, dans l’interprétation féministe, dans la théologie des ministères où le prêtre est présenté comme un alter Christus, etc. Le lien entre l’Église et sa source trinitaire est perdu. L’Église n’est considérée que comme le Corps mystique du Christ. Mieux elle n’est considérée que face au Christ. Il y a, en somme, une vision limitée et exclusive de l’Église. Elle n’est pas perçue dans toute sa richesse communionnelle, comme icône de la Trinité.

L’opposition entre le Père (la théo-logie) et le Christ (la christo-logie) est donc à éviter car il n’y a ni opposition ni contradiction ni confusion entre le christocentrisme et le théocentrisme. Le christomonisme, comme forme extrême du christocentrisme exclusif, est à éviter. L’éviter consiste à revenir dans une théologie équilibrée.

596 J. Milet, Dieu ou le Christ ?…, p. 177-178.
2.4.2.b. Le dépassement de la christo-logie à la théo-logie dans une optique ecclésiologique

Le problème du christomonisme a de lourdes conséquences ecclésiologiques et œcuméniques. C’est d’ailleurs dans une perspective ecclésiologique que J.-M. Tillard entend l’aborder. Il exprime son option en ces mots : « Puisque nous nous situons d’emblée dans une perspective ecclésiologique, il est clair que notre première référence sera la saisie sur le vif de la vie ecclésiale597. »


2.4.3. Pour la christologie de l’Ebed Yahvé


3. Pour une christologie de l’*Ebed* Yahvé, passage de la lecture épique à la lecture tragique de l’œuvre de Jésus

Plus haut, nous avons découvert que J.-M. Tillard se situe surtout, dans sa théologie, dans la tradition antiochienne. Il faut dire que la christologie du serviteur est aussi un choix libre de ce théologien dominicain, cette fois-ci face à la christologie « universaliste » prônée par la tradition occidentale. En effet, il reconnaît que « la tradition occidentale catholique romaine a depuis plusieurs siècles renoncé à cette diversité [christologique du Nouveau Testament] pour essayer d’ébaucher une sorte de christologie “universelle” qui devait cette universalité au fait qu’elle cherchait à se situer au plan strictement ontologique599. » Cette christologie universelle a montré des limites face à la recherche historique. On ne peut enfermer le Mystère et la Personne de Jésus dans une telle christologie. Bref, toute christologie ne peut qu’être partielle. J.-M. Tillard opte pour la christologie de l’*Ebed*. Il écrit : « Nous opterons ici pour la ligne qui est peut-être la plus controversée au plan de la lecture immédiate du texte, la ligne du Serviteur. Il nous paraît de plus en plus que c’est dans cette perspective que la Grande Tradition de l’Église, là où elle assumait paisiblement sa foi, en dehors des luttes dogmatiques, a vécu son adhésion au Christ600. » Ce choix ne l’écarte pas de son option pour la vision antiochienne. On le verra, J.-M. Tillard valorise toujours l’humanité du Christ. Et c’est surtout cette christologie qui traduit le passage souligné dans le titre de ce chapitre. En effet Jésus, comme Serviteur de Dieu, est le médiateur du Salut. Et cela ouvre à une ecclésiologie de médiation ou du service de Dieu.

Ce point développe cette idée en cinq sections : la lecture épique et la lecture tragique du rôle de Jésus ; Jésus Serviteur de Yahvé : pour une lecture tragique de la christologie-sotériologie ; la réflexion tillardienne sur l’ecclésiologie de l’*Ebed* Yahvé ; l’Incarnation selon J.-M. Tillard et l’Humanité de Jésus, *instrumentum divinitatis*.

3.1. La lecture épique et la lecture tragique du rôle sotériologique de Jésus

La spécificité sotériologique du christianisme réside dans son affirmation qu’une personne a donné sa vie pour sauver les hommes601. La Tradition chrétienne y voit alors la grandeur et la transcendance de la Résurrection du Christ. D’ailleurs, J.-M. Tillard estime avec force que « le christianisme est radicalement incompréhensible sans cette référence constituante à l’une-fois-

---

601 Cf. certains textes du nouveau Testament : Mt 26,28 ; Rm, 5, 18-19 ; 1 Jn 3, 16, Hb 9, 28, Ep. 1, 10, etc.
pour-toutes (*ephapax*) d’un acte, d’une personne qui est celle du Christ Jésus. […] Or c’est cette relation entre l’unique et la multitude qui porte, soutient, la conscience qu’a l’Église comme communauté des croyants d’être dans le monde et dans l’histoire chargée d’une vocation. 

Ce processus est capital car, comme on peut le deviner, il met remarquablement le Salut en relation avec l’Église. J.-M. Tillard le qualifie de « concentration et déconcentration ». Par ceci, il entend que le « Salut dont le Père seul est la source ne [parvient] au monde que par la médiation de “un peuple parmi les peuples”, “un homme parmi les enfants des hommes”, “une communauté parmi les groupes humains” ». Ce processus soulève le problème du salut des non chrétiens et permet de visiter la formule « hors de l’Église point de salut ». Pour ne pas sortir de l’objet, ecclésiologique, de nos recherches, il est important de préciser la relation entre l’un et la multitude.

Dans sa lecture de la grande Tradition, J.-M. Tillard remarque que cette dernière, dans le sillage de la Bible, à la question de savoir pourquoi un pour la multitude, répond : « Il en fallait un qui soit comme l’instrument de Dieu pour la réparation de la situation dramatique dans laquelle la faute a plongé l’humanité, un qui soit comme le moyen qui permettra à Dieu d’avoir devant lui en dépit de tout l’humanité qu’il veut. » Autrement dit, l’unique est considéré comme l’*instrumentum* ou le *sacramentum Dei*. Le danger serait alors de falsifier sa vie et sa mission. De ne le considérer que comme un héros.

D’ailleurs ceci transparaît de l’idée que la tradition ecclésiale se fera du salut dans le sillage vétérotestamentaire. Le salut implique l’idée d’une intervention d’« un plus fort que soi » car on ne se sauve pas, on est sauvé par un « plus vigoureux ». J.-M Tillard voit dans cette façon de comprendre le salut un fait épicque. De façon simple, il écrit : « On se trouve bel et bien dans la ligne des héros, de ceux qui comme Moïse, David, les Macchabées sont tout à la fois du peuple (qui peut ainsi se retrouver en eux et se glorifier) et pourtant par toute une part d’eux-mêmes dépassent, transcendent le Peuple ». Cela influence la conception que la première communauté se fait de Jésus. Aux dires de Tillard, « ce n’est pas pour rien que la communauté primitive verra en Jésus le Messie. Car qu’est-ce que le Messie, sinon celui qui accomplit de la

---

façon la plus parfaite l’image et la fonction du héros ?
L’on sait comment Bultmann voulait « démythologiser » cette conception. Il importe de reconnaître qu’il y a aussi bien dans la Bible que dans les écrits patristiques beaucoup d’éléments épiques concernant le salut et sa réalisation.

Ce fait a tellement influencé l’histoire de l’Église que déjà à l’époque médiévale, l’on voulait le « rationaliser » sans succès. Voyons de près ce que J.-M.Tillard nous livre. Il écrit qu’« au Moyen Âge, au moment où avec l’essor de la théologie des Écoles on cherchera à exprimer dans une langue scientifique inspirée par un raisonnement logique et déductif cette intuition de l’épopée du Salut en Jésus Christ, on percevra combien est difficile le passage de l’intuition (venue de l’Esprit Saint et fondant la foi de l’Église) au raisonnement logiquement articulé.

Ainsi, même dans la théologie d’Anselme de Cantorbéry, l’on découvre l’héroïsme dans la façon de présenter Jésus. Cette vision est tellement « théocentrique » qu’on ne cherche pas à la mettre en cause. Et pourtant, elle cache un malaise que J.-M. Tillard articule en ces mots : « Elle a une saveur trop forte de juridisme, de prix à payer, de tension entre gratuité de Dieu et honneur blessé. Si bien que l’individu Jésus se trouve à ce point au cœur du combat ou du drame du Salut que l’on a pu parler d’une dynamique de transfert de Jésus aux hommes et non de communion, Jésus étant celui qui paie la dette « au nom des autres ».

Le vrai problème est que ce Jésus n’est pas totalement humain. Il agit malgré lui de façon mécanique. J.-M. Tillard n’hésite pas à revenir sur ce point central. Il soutient : « Dans nos catégories du langage épique et du héros, nous ajoutons que, malgré sa noblesse, la vision d’Anselme de Cantorbéry fait trop du héros un être d’une autre race venant à la rescousse, un héros prêté par le grand Seigneur dont la société féodale impose le modèle. Il ne sort pas assez de la boue de la race, de la rude histoire de solidarités et de larmes qui fait la tradition humaine. »

En un mot, J.-M. Tillard critique fortement cette vision moralisante d’Anselme qui gauchit l’image, la personne et la mission de Jésus. Cette vision ne respecte pas sa liberté et en fait juste un acteur qui joue son rôle et disparaît.

---

606 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 5.
607 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 5.
609 J.-M. Tillard évoque à ce niveau la préférence du terme incarnatio à inhumanatio pour traduire enanthrôpèsis.
De là, pour bien cerner l’œuvre et le rôle de Jésus, J.-M. Tillard propose que l’on fasse une différence entre deux prépositions : *hyper* et *anti*. La première signifie « en faveur de » et la seconde « à la place de », donc une substitution. La position tillardienne est nette. Jésus ne prend pas notre place comme un héros. Ainsi, « il convient de passer d’une vision épique du Salut à ce que nous [Tillard] appellerons une vision tragique611. » Car, il renchérit : « Jésus ne remplace pas la multitude humaine, il se “solidarise” avec elle au point d’accomplir l’acte qui ouvre à la liberté et à la responsabilité humaines tout le champ qu’appelle la nature même de “l’image et ressemblance de Dieu”612. »

Nous étudions deux notions clés qu’il convient de définir. Par vision épique du Salut, J.-M. Tillard entend celle qui se traduit en prenant l’« image du héros, venu d’ailleurs. Dans le cas du Christ Jésus il s’agit du héros “envoyé” d’ailleurs613. » C’est donc la vision qui fait de Jésus un « superman ». Il opte pour la vision tragique. Qu’est-ce ? Il indique que c’est « ce qu’entendait Blaise Pascal, et ce que René Girard a remarquablement remis en lumière par ses études sur le bouc émissaire. […] C’est la vision d’] une victime au cœur d’une tragédie614. »

Dans la Bible, cette victime est appelée le *pharmakon* (Celui que l’on charge de tous les péchés de la cité, de tous ses maux, de toutes ses violences et qu’on massacre). Grâce à son innocence, ce *pharmakon* passera de héros épique à héros tragique. La démarche de Jésus, dans le sens de *hyper* et non de *anti*, « n’est pas du tout ajoutée au drame humain, n’a rien même d’extérieur au jeu habituel des responsabilités humaines. C’est une démarche de l’histoire humaine ; c’est même une des démarches sur lesquelles se tisse toute histoire humaine615. » Cette démarche inscrite dans l’histoire humaine permet de passer d’une vision épique à une vision tragique.

---


Jésus « “n’est pas, indique avec force J.-M. Tillard, à la place des autres”, il est “pour leur ouvrir leur place”⁶¹⁶ » dans le réalisme de son humanité.

Cette perspective conduira J.-M. Tillard, dans le sillage de K. Lorenz, à la notion de « corporate personality » (personnalité corporative). Dans son entendement, cette notion peut « se définir comme “concentration du groupe (du king-group) dans un de ses individus, jailli de lui, inscrit viscéralement en lui, vivant de lui” et non parachuté du dehors⁶¹⁷. » On voit sans peine que cette notion sous-tend un danger, celui de ne considérer finalement Jésus que comme un membre du groupe qu’il sauve alors qu’en lui s’unissent la divinité et l’humanité. Elle accentue l’aspect de solidarité corporative. J.-M. Tillard exprime implicitement ce danger quand il indique qu’« au fond, la corporate personality donne forme à une intuition de “communion au même destin”, de solidarité (le terme que nous avons trouvé dans notre réflexion dogmatique sur le Salut) enracinée en-deçà de la volonté, dans un lien tout à la fois charnel (le sang), spirituel (la tradition et son honoré), sociologique (la terre, la culture), dont le point d’ancrage historique est l’ancêtre⁶¹⁸. » Conscient de ce danger, il s’appuie alors sur certains exégètes qui emploient cette notion pour expliquer la Révélation biblique en commençant par le premier couple humain auquel sont solidaires tous les hommes.

Il va plus loin en essayant de montrer avec, cette fois, des sociologues que la personnalité corporative doit posséder quelque chose de transcendant que les autres membres n’ont pas. Il doit avoir « une force mystique ou le mana (L. Bruhl) ». En un mot, il doit être un « chef charismatique » (M. Weber). Il fait alors sienne, dans la même optique, cette affirmation de P. de Fraine :

Toute la christologie s’illumine et s’approfondit si le Christ n’apparaît plus comme un homme purement individuel mais comme une véritable personnalité corporative […] Tous les titres du Christ – second Adam, Roi, Prophète, Serviteur souffrant, Fils de l’homme, Prêtre par excellence – nous conduisent impérieusement à l’inévitable conclusion : pour en saisir le sens profond et original, c’est-à-dire pour

en retrouver l’expression théologique fondamentale, il faut passer par la notion biblique de personnalité corporative\textsuperscript{619}.

Cette notion appliquée au *pharmakon* conduit finalement J.-M. Tillard à synthétiser de façon remarquable ses idées. Il écrit : « Au lieu de dire, avec la vision épique que nous avons présentée et critiquée, que Jésus prend la place des pécheurs pour “payer” à leur place et à leur profit, qu’il est la victime du Père sur laquelle s’abattrait la justice de celui-ci “au lieu de” s’abattre sur nous (anti), nous disons qu’il est celui dans lequel se concentre – selon la loi de la *corporate personality* – le drame de l’humanité pécheresse devant Dieu\textsuperscript{620}. » L’important, dans ce passage, du point de vue ecclésiologique, c’est la notion de concentration et de déconcentration soulignée par J.-M. Tillard. C’est elle qui ouvre à la mission et au rôle de l’Église. Jésus, le *Pharmakon*, est donc librement le Serviteur de son Père en faveur de ses frères. Cette théologie, il faut le dire, ne sous-estime pas la divinité de Jésus. Il convient maintenant d’insister sur cette lecture tragique en abordant Jésus comme étant l’*Ebed* Yahvé.

### 3.2. Jésus Serviteur de Yahvé : pour une lecture tragique de la christologie-sotériologie

Le titre du Serviteur souffrant, de l’*Ebed* (Is 52, 13), appliqué à Jésus n’a jamais posé problème comme le titre de Messie ou de Christ. Ce titre le situe vis-à-vis de son Père et des hommes. J.-M. Tillard pense qu’il « s’agit d’une fonction qui au lieu de s’attacher à la dimension extérieure de l’être-homme et de la puissance humaine se centre sur le destin même de l’homme en son intériorité, sur sa brisure avec lui-même, avec ses frères et avec Dieu\textsuperscript{621}. » On sent par-là que ce titre, lié à la mission de Jésus, permet vraiment de le situer dans une perspective tragique. En effet, c’est surtout la dimension souffrante, douloureuse de cette mission et de cette œuvre qui est soulignée.

Cette dimension tragique de sa Personne et de son œuvre est mieux exprimée par J.-M. Tillard : « Chose encore plus importante, les textes néotestamentaires font ce lien entre Jésus et le Serviteur au sujet des événements historiques les plus incontestables de la destinée de ce Jésus : sa passion, l’atmosphère d’abandon qui entoure celle-ci, sa mort de condamné. Et de fait,


\textsuperscript{620} J.-M. Tillard, *Un seul pour le salut...*, p. 52.


En résumé, le ministère terrestre de Jésus pour notre salut est vraiment à situer dans cette ligne de l’Ebed Yahvé. Et cette christologie-sotériologie permet vraiment de lire et sa Personne et son œuvre dans une perspective tragique, de souffrance, de dépouillement, d’abandon, d’échec apparent, etc. Le Kyrios résultant de l’Ebed signifie que « Jésus a été l’Ebed, maintenant il est le Seigneur assis à la droite du Père ». Nous reviendrons plus loin sur cette christologie-sotériologie en parlant de l’Incarnation. Une telle christologie-sotériologie est très pédagogique car elle a influencé et influence encore l’Église dans sa mission. Ceci nous ouvre à une ecclésiologie de l’Ebed.

---

3.3. La réflexion tillardienne sur l’écclésiologie de l’Ebed Yahvé

Ce point est un axe central de la relation Jésus-salut-Église. À ce stade, nous nous limitons à montrer comment l’Église est appelée, comme Jésus, à être au service de Dieu et des hommes. C’est même sa vocation. En effet, J.-M. Tillard écrit : « Si le Christ est le Serviteur du Père, les bénéficiaires de ce service ce sont les hommes. » J.-M. Tillard découvre cette écclésiologie du service de Dieu et des hommes dans la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*. Il écrit :

> L’Évangile du Salut se propage par ces *semeia*, ces signes de la restauration de la Création première par le Serviteur. [...] Il en va de même pour l’Église. Elle ne peut pas prêcher l’Évangile du Salut à la façon dont on enseigne une doctrine, si belle soit-elle. Elle le propage en épousant l’attitude même du Christ-Serviteur : elle montre aux hommes qu’elle les aime vraiment, se met à leur service pour les conduire à la pleine réalisation de leur vocation d’homme. [...] On reconnaît ici la démarche et l’intention de la Constitution pastorale *Gaudium et Spes*.

Nous ne faisons pas une herméneutique de cette constitution conciliaire. Nous pouvons mettre l’accent sur son insistance sur le service à rendre au monde. L’écclésiologie de l’Ebed, on le voit, invite à une attention et à une transformation de notre monde ou de notre humanité au monde ou à l’humanité que Dieu veut. De la sorte, « le service de Dieu, souligne J.-M. Tillard, passe par ce service du monde. Et ce service est, pour le monde lui-même, irremplaçable. » Nous pouvons même affirmer que cette écclésiologie est l’essence et la raison d’être de l’Église.

En un mot, J.-M. Tillard comprend cette écclésiologie de la façon suivante :

> L’Église de Dieu a donc vocation de Servante. Comme le Père a envoyé le Fils Bien-Aimé pour qu’il soit son serviteur et diacre par un service de ses frères allant jusqu’au don de sa vie, il envoie l’Église, de la Pentecôte à la Parousie, pour que par elle et en elle l’Esprit conduise à sa consommation le “une fois pour toutes” de la Pâque. Passée dans le Christ-Serviteur, trouvant là sa réalité de Communion au mystère du Père, l’Église ne peut aimer et servir Dieu en vérité que dans la mesure où elle aime et sert les hommes en vérité. Pas de coupure possible, pour elle, entre service de Dieu et service des hommes, consécration à Dieu et consécration aux hommes.

*Cette diakonia* est l’affaire de l’Église toute entière. Par-là, on évite toute dualité qui réserverait le service du monde aux seuls laïcs. Par conséquent, elle empêche de vivre la communion

---

627 J.-M. Tillard, « L’Église, service... », p. 74-75.
628 J.-M. Tillard, « L’Église, service... », p. 75.
629 J.-M. Tillard, « L’Église, service... », p. 76.
comme le souligne J. Rigal. Comme le service du Christ, bien qu'elle prépare le monde ou l'humanité à l'avènement eschatologique, cette ecclésiologie se passe pendant ce temps de l'Église (de la Pentecôte à la Parousie). Le Christ, dans la logique tillardienne que nous épons, était le Serviteur de Dieu et des hommes dans son Humanité. Cela invite à découvrir ce que J.-M. Tillard entend par l’Incarnation.

3.4. L’Incarnation selon J.-M. Tillard

Il convient de rappeler avec J.-M. Tillard que « plusieurs religions païennes connaissent des “incarnations” du dieu. Même de nos jours en certaines régions de l’Orient, comme l’Indochine, Sumatra, Java, Bâli, le Thibet, le roi est considéré comme une incarnation de la divinité […] Au Tibet, le Dalaï Lama est considéré comme la ré-incarnation du Bouddha. »

Il y a en réalité une vision épique autour de ces incarnations comme en témoignent leurs récits. Notre ecclésiologue dominicain invite à reconnaître alors la spécificité de l’Incarnation de Jésus dans son unicité, son « une fois pour toutes » évitant toute espèce de polythéisme. Pour mieux en saisir la portée et le pourquoi, il indique comme source nécessaire l’Écriture. Dans sa compréhension de cette source, « jamais le Messie n’est présenté pour lui-même, mais toujours pour les autres, pour une mission à l’égard du Qahal et, par le biais de celle-ci, à l’égard de toute l’humanité. Et cette mission se précise peu à peu comme une mission de Salut. » En d’autres mots, c’est pour le Salut que le Fils de Dieu s’est incarné. J.-M. Tillard l’articule en ces termes : « Bref, si Jésus est le Messie […] il est le Sauveur, et le motif de sa venue est essentiellement le Salut. »

Il rejoint par là sa vision tragique en liant le salut à la mort expiatoire. En effet, ce théologien, dans le sillage d’O. Cullmann affirme : « Bien plus […] ce titre de soter est lié de façon essentielle à la rédemption du péché, donc à la mort expiatoire de l’Ebed Yahvé […] se


Ce théologien a consacré un article à ce sujet. Il conçoit la Croix primordialement sous son angle de douleur, de tragique voire de souffrance. Pas n’importe quelle douleur, bien plutôt, « douleur extérieure de la crucifixion, mais aussi souffrance intérieure de l’angoisse et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.

Il estime en outre qu’il faut surtout attribuer à la Croix la valeur de signe, un sacramentum du mystère de pauvreté de Jésus soter. Il l’explicite en ces termes : « La Croix apparaît alors comme le signe, la traduction de la pauvreté intérieure du Christ, c’est-à-dire de l’abîme de désintérêt et de l’abandon. Par-là, Jésus accomplit l’image biblique de l’Ebed Yahvé, du Serviteur souffrant, instrument de Dieu pour le Salut des multitudes. » Il ne se limite pas à cette définition et à ce lien avec la souffrance, il invite plutôt à bien comprendre théologiquement cette dernière afin de la situer dans l’ensemble de l’œuvre du Salut.
historique – lie étroitement. Il s’agit respectivement de l’Incarnation (dépouillement, anéantissement) et de la Passion, Mort et Résurrection. Les deux kénoses sont nécessaires au Salut, mieux « c’est [de] la conjonction de ces deux pauvretés, soutient J.-M. Tillard, que jaillit le Salut, d’elle que germe la Résurrection qui sauve et enrichit de toute la gloire de Dieu l’humanité désormais rachetée. […] le Salut de l’homme (lié à la Seigneurie) vient de la Kénose du Christ ; le Seigneur Jésus vient du Pauvre Jésus ; le Kurios vient de l’Ebed Yahvé. » Pas de Mort sans l’Incarnation.

L’on retrouve alors le lien entre l’Incarnation et le Salut. J.-M. Tillard mentionne quelques formules des symboles de foi, surtout d’Orient, qui traduisent cette dimension sotériologique de l’Incarnation. Il cite : « Ainsi le symbole de Nicée : ‘‘pour nous hommes, et pour notre Salut il est descendu du ciel’’ ; celui de Césarée ‘‘qui à cause de notre Salut s’est incarné’’ ; celui d’Antioche : ‘‘qui à cause de nous est venu’’ ; celui de Mopsueste : ‘‘qui pour nous, les hommes, et pour notre Salut, est descendu des cieux’’ ; celui dit de S. Macaire : ‘‘qui en vue de la destruction du péché a séjourné dans la chair’’. Le même lien Incarnation-Salut se dégage de la liturgie actuelle et de la théologie des Pères selon J.-M. Tillard. En dépit de certaines déviations, notamment celles de Duns Scot, J.-M. Tillard insiste, à la suite de la Bible et de la Grande Tradition sur le fait qu’il y a un lien de nécessité entre l’Incarnation et le Salut. Il a des mots adéquats, comme saint Thomas, pour l’exprimer : « On peut dire, avec les Pères, que l’Incarnation est ‘‘nécessaire’’ au Salut du genre humain, comme moyen le plus convenable pour guérir notre misère. » Il s’agit bien sûr d’une nécessité de convenance. Elle est adaptée à notre nature humaine.

Ceci nous emmène à l’union hypostatique ou la grâce d’union. Jésus incarné qui nous sauve est vrai Dieu et vrai homme. L’humanité unie à la divinité est donc l’instrument conjoint de notre salut. Inévitablement, en traitant beaucoup plus de l’Incarnation du côté humain,

---

644 Cette instrumentalité de l’humanité est passive et non efficace. Y. Congar exprime ainsi cette idée : « On ne met alors, dans l’idée de caput, que ce qu’y mettait saint Augustin. Tout au plus ajoute-t-on que unius naturae sunt caput et corpus ; on n’attribue pas à l’humanité du Christ une efficience de grâce. […]Thomas d’Aquin a foncièrement la même vision avec un élément nouveau et propre, cependant, de la plus grande importance. Depuis la fin du De veritate (en 1258), Thomas d’Aquin applique le concept de causalité instrumentale à l’humanité du Christ, puis aux sacrements. » Y. Congar, « Pneumatologie ou “christomonisme”… », p. 408-409.
J.-M. Tillard reviendra sur la notion de personnalité corporative. Il conclut ainsi que « Jésus, au terme du mystère messianique, est celui dans lequel se “concentre” l’humanité nouvelle, en qui elle “est incluse”. Il est donc le Nouvel Adam, l’Adam de l’humanité rachetée. » Il est donc le premier né de cette Nouvelle Génération, la génération des sauvés.

C’est ici que J.-M. Tillard évoque les deux dimensions du salut : « Jésus est vraiment celui qui porte en lui d’une façon mystérieuse mais pourtant réelle toute l’humanité, pour la sauver, pour la re-créer, pour la re-introduire dans la “communion de Vie” avec Dieu. » Il en réalise une étude minutieuse dans les écrits des Pères.

Le premier, c’est Irénée. Il étudie sa théorie de récapitulation ou d’anakephalaiôsis. Celle-ci entendue comme étant « la reprise, dans le Christ, de la totalité depuis l’origine ; une reprise de l’œuvre entière en celui qui est ainsi le Nouvel Adam, un renouvellement radical. » Il y a, diraient les Pères, l’inclusion de l’humanité dans le Christ qui la récapitule. En fin thomiste, J.-M. Tillard soutient qu’il y a inclusion de l’humanité au plan causal (Jésus comme étant la cause exemplaire, finale et efficiente), à celui de la grâce c’est-à-dire de la vie éternelle, à celui de la connaissance et de l’amour ; et à celui du terme de l’histoire du Salut « toutes les générations humaines marchent vers lui pour passer “en lui”, si bien qu’au jour de la Parousie tout se résoudra en lui. » Toutes ces inclusions se situent au niveau surnaturel et Tillard partage cette idée avec d’autres thomistes. Cependant, à l’encontre de Y. Congar qui en s’inspirant de Malevez estime qu’au plan strictement naturel, « l’humanité de Jésus inclurait toutes lesvirtualités de l’espèce », J.-M. Tillard invite à rester au niveau de la grâce. Il affirme : « Nous ne voyons d’ailleurs pas l’apport théologique d’une pareille “inclusion” au plan naturel. Si Jésus est le Nouvel Adam, c’est bien (selon l’Écriture) au plan de la Vie nouvelle,

---

645 Il complète sa vision de cette notion (cf. la note. 133). Il écrit : « J’emprunte à de Fraine [...] les notes suivantes. La “corporate personality” peut se décrire ainsi : “un groupe peut être considéré comme exerçant son activité en un seul membre individuel qui, à ce moment-là, représente ce groupe si complètement qu’il lui devient identique. Grâce à une remarquable fluidité de pensée, on passe très facilement de la communauté à l’individu qui la représente, et de l’individu à la communauté, sans qu’il y ait une conscience réfléchie d’une transition”. » (p. 64).
646 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur..., t. 2, p. 64.
eschatologique, de la re-création, donc de la grâce. Au plan purement naturel notre dépendance (et celle “dans la faute” qui s’en suit) est vis-à-vis d’Adam651. »


Concluons cette section en reconnaissant que nous n’avons pas insisté avec J.-M. Tillard sur une lecture ecclésiologique de l’Incarnation car nous présumptions ce que nous avons découvert plus haut : l’Incarnation de Jésus est le modèle parfait de l’Église qui est à la fois mystère et Institution. Qu’en est-il de cette grâce d’union ? Quel est le rôle de l’humanité assumée par le Christ ?

3.5. L’humanité de Jésus, coniuncta est instrumentum divinitatis

Cette section est directement liée à la précédente car cette humanité est à étudier dans la perspective de la grâce d’union, où elle est considérée comme un organon conjoint à la divinité de Jésus. Fidèle à sa méthode (positive et spéculative), J.-M. Tillard commence par étudier ce problème dans les textes des Pères, passe par saint Thomas avant de dévoiler sa position. En

651 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur..., t. 2, p. 79.
réalité, il s’agit du problème de la causalité instrumentale qui est le pivot de la théologie thomiste de la rédemption.

Brièvement, J.-M. Tillard affirme que les Pères (Pseudo-Denys, Jean de Scythopolis, Anastase le sinaite et Jean Damascène) ont retenu qu’en Jésus il y a l’action théandrique face au monothélisme. Mieux, il voit le couronnement de cet effort dans l’affirmation du synode de Latran (649) qui parle d’« opération théandrique ».

Saint Thomas a explicité cette théologie grâce à sa notion d’instrument, donc « de jonction entre cause principale et instrumentale »654. » Cette notion « philosophique » avait déjà été, en réalité, utilisée par les Pères Alexandrins (Athanase, Apollinaire, Cyrille, etc.). Pour eux, l’humanité est au service de la divinité. Face à une telle théologie, « l’école d’Antioche [qui] elle aussi connaît l’expression et l’utilise, indique J.-M. Tillard, […] avec la tentation de Nestorius elle aura la tentation de faire de l’humanité un instrument par trop séparé de la divinité, de ne voir entre le Logos et l’humanité assumée qu’une union de type instrumental et non pas une union substantielle »655. » Comme on peut s’en rendre compte, ces deux façons nuisent à cette théologie de l’instrument et pourraient occasionner la théologie du monoénergisme ou monothélisme. C’est alors que, comme souligné ci-dessus, saint Thomas d’Aquain réhabilite avec finesse cette théologie en parlant de l’instrumentalité conjointe.

J.-M. Tillard trouve que cet article (IIIª, q. 18) de saint Thomas « est indubitablement un des articles clés de tout le traité, voire de toute la Tertia Pars puisqu’il met au point le statut des relations entre activité humaine et activité en Jésus dans son œuvre rédemptrice (action que prolongera l’organisme sacramentel et – avec les nuances […] – l’Église) »656. » De plus, il sait qu’il n’est pas facile en christologie spéculative d’employer ce concept d’instrument. Il évoque des difficultés éprouvées même par saint Thomas. L’important alors dans cette étude était « tout simplement [de] bien mettre au clair la notion de causalité instrumentale et son application au Mystère du Christ »657. » Dans ce cas-ci, il convient de lier toujours la cause instrumentale et la cause principale.

654 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur..., t. 2, p. 120.

Avant d’examiner cette question dans une optique ecclésiologique, il est intéressant de conclure avec J.-M. Tillard en indiquant les trois modes de l’instrumentalité de l’humanité. Il enseigne, dans une option thomiste, que « cette activité de l’humanité de Jésus sous la motion de la divinité s’exerce de trois façons. Par voie de mérite d’abord : étant les actes d’un homme constitué Tête de l’humanité, les actes de Jésus […] cette récompense qu’est le Salut. Par voie d’efficience aussi […]. Enfin (mais à l’intérieur de cette causalité efficiente) par voie d’exemplarité [assimilation]661. »

---


4. Le fait liturgique, lieu du dépassement du christomonisme selon Tillard

La théologie chrétienne, comme on vient de le voir, est trinitaire. Par conséquent, toute théologie qui irait dans le sens contraire est à corriger ou à éviter. Tel est le cas du christomonisme. J.-M. Tillard propose le dépassement, donc la correction de ce dernier par la prise en compte du fait liturgique. Nous avons esquissé ce qu’il entend par fait liturgique. Nous y reviendrons ici en précisant sa finalité. Et cette finalité sera à son tour mise en relation avec la liturgie car le fait liturgique n’est pas le tout de la liturgie. Dans la perspective ecclésiologique, J.-M. Tillard invite à étudier la lex orandi lex credendi qui lui semble être le cœur de la vie ecclésiale. Et, on le verra, le fait liturgique fait partie de cette lex orandi lex credendi. Enfin, la relation de la troisième Personne de la Sainte Trinité sera abordée respectivement avec le Père et avec le Fils. Telles sont les quatre sections qui composent ce point.

4.1. La finalité du fait liturgique selon J.-M. Tillard, la gloire du Père

Nous avons souligné en filigrane que la liturgie célèbre le Mystère chrétien. Or J.-M. Tillard affirme que « le dessein du Père dans l’Histoire du Salut comporte deux faces absolument

---

662 J.-M. Tillard, Le salut, mystère..., p. 32.
indissociables : don de la Vie aux hommes (vie naturelle qui est déjà participation au mystère de Dieu ; vie surnaturelle qui est filiation divine, adoption divine nous posant en face du Père comme des fils) et recherche de sa propre gloire. » On le voit déjà, la liturgie visera donc cette gloire de Dieu, le Père et la grâce accordée aux hommes, celle de l’adoption filiale voire de communion avec la Trinité Sainte. J.-M. Tillard parle de deux dimensions du fait liturgique comme l’action de grâce rendue au Père par son Fils dans l’Esprit et le fait d’accorder les biens de la Pâque du Christ aux hommes. Ces deux réalités ou attitudes, visées du Mystère chrétien en général et de la liturgie en particulier, sont très liées. « Et notre étude des Sacrements chrétiens, écrit J.-M. Tillard, nous a montré combien ces deux faces sont absolument indissociables : le don de la Vie est la gloire du Père, la gloire du Père c’est le don de la Vie. Pas de don de la Vie sans réalisation de cette gloire selon toutes les exigences liées au mystère de cette créature libre qu’est l’homme. » Il ressort de cette idée la centralité du Christ. En effet, c’est par Lui et en Lui que la gloire monte vers le Père, et les hommes sont « divinisés ». Le Christ apparaît comme le médiateur de cette double finalité. Plus loin, nous verrons qu’en union avec lui, l’Église, par la liturgie, assure cette fonction sacerdotale.

Cette conception de la liturgie en lien direct avec le mystère appelle la précision de son contenu. Ainsi, pour J.-M. Tillard, la liturgie est le point de départ et le point d’aboutissement du mystère de la vie chrétienne. […], elle est tout simplement la Présence dans l’Église du mystère du Salut réalisé en Jésus Fils de Dieu fait homme. Cela inclut la religion de l’Église, cela inclut les sacrements […], cela inclut le Mystère de l’Église lui-même puisque l’Église n’est rien d’autre que le Peuple de Dieu en marche vers le Père, cela inclut le Mystère du Christ en son aspect de pérennité, cela inclut le Mystère de la Trinité des Personnes divines en sa jonction avec l’Économie : l’Esprit Saint faisant passer hic et nunc les hommes dans le Christ pour que par celui-ci ils aillent vers le Père, cela inclut ce que nous appelons la morale. […], Puisque la Liturgie est le point précis par lequel l’homme d’un lieu et d’un temps rentre dans le Mystère du Salut avec tout ce qu’il est et toutes ses forces vives, la Liturgie est dans l’ensemble de la théologie ce que l’on pourrait appeler le point de convergence.

Ce Mystère liturgique ou la liturgie vise une seule chose : la Gloire de Dieu, le Père. Ceci transparaît clairement dans la définition synthétique qu’en propose J.-M. Tillard :

Le Mystère liturgique c’est : l’ensemble structuré des paroles et des rites (achevant le mystère de la Parole de Dieu dans le Peuple de Dieu) grâce auxquels dans l’Église, en union vitale avec elle, le Christ exerce hic et nunc son ministère sacerdotal (union du Christ Époux et de l’Épouse) accomplissant ainsi le Mystère du Salut (réalisé une fois pour toutes dans le mystère pascal) pour la gloire du Père (tant dans la manifestation que dans la « re-connaissance » religieuse et louangeuse de celle-ci)\textsuperscript{667}.

C’est à ce niveau que nous pouvons, déjà, évoquer le dépassement car cette gloire monte au Père par le Christ dans l’Esprit qui agit dans l’Église. La liturgie est donc un acte ecclésial. C’est l’\textit{Ecclesia orans}. Cet aspect apparaît clairement dans la définition de la Sainte Liturgie proposée par le Pape Pie XII dans sa lettre Encyclique \textit{Mediator Dei} : « La Sainte Liturgie est donc le culte public que notre Rédempteur rend au Père comme Chef de l’Église ; c’est aussi le culte rendu par la société des fidèles à son Chef et par lui au Père éternel : en un mot, c’est le culte intégral du Corps Mystique de Jésus Christ, c’est-à-dire du Chef et de ses membres » (n° 20). Dans ce vaste champ liturgique, l’auteur d’\textit{Église d’Églises} étudie spécialement deux domaines : la prière et les sacrements. En somme, la finalité du mystère liturgique est la Gloire de Dieu, le Père par le Christ dans l’Esprit. Elle appelle l’autre finalité la filiation voire la communion avec la Trinité Sainte. Qu’entend-on alors par cette gloire ? C’est à cette question que répond la section suivante.

\textbf{4.2. La doxa tou Theou et la leitourgia}

Avant toute chose, soulignons que le terme gloire, dans notre contexte, vient de l’hébreu \textit{kabod} en passant par \textit{doxa} hellénique des \textit{LXX}. En latin, il est proche de \textit{claritas, gloria, majestas} avec leurs dérivés. D’où le terme doxologie (glorification). Selon, J.-M. Tillard, les doxologies « sont l’expression (probable) de la première liturgie chrétienne\textsuperscript{668}. » J.-M. Tillard, tout en s’inspirant des travaux exégétiques de Kittel, de Steinhemer, de Dom Dupont, de Bonnard et de Swete, étudie la gloire dans ce contexte liturgique dans trois livres bibliques (Luc, les épîtres pauliniennes et l’Apocalypse de Jean). En étudiant les Pères de l’Église, J.-M. Tillard conclut : « Dans l’application technique concrète l’on dira que la Gloria c’est d’abord la nature divine,


\textsuperscript{668} J.-M. Tillard, \textit{Essai de réflexion sur le mystère de la sainte...}, p. 58.
puis la participation des élus à la splendeur divine spécialement par la glorification des corps. Ce que la théologie médiévale appellerà “gloria objectiva”. Mais l’on connaîtra aussi une gloire qui est comme la répercussion “ad extra” de cette gloire objective, la “clara cum laude notitia” dont parle saint Augustin\(^{669}\). » En un mot, il y a deux sortes de gloire : manifestée et rendue. Autrement dit, il y a la gloire descendante et ascendante. Les deux dimensions sont liées aux « acteurs » de cette gloire : Dieu, le Père et l’homme. Ici aussi le Christ joue le rôle central car l’homme rend gloire au Père par le Christ et Dieu « déifie » l’homme par son Fils Jésus Christ.

4.2.1. La gloire manifestée, descendante, du Père et la liturgie


J.-M. Tillard invite à la considération du rôle liturgique de l’Église qui est de manifester la gloire de Dieu : « C’est par l’action (l’Ergon) conjointe (et indissolublement) d’elle [de l’Église] et de son Époux que aujourd’hui en tel lieu de la terre la Doxa est manifestée au monde. Une certaine apologétique, insistant trop sur les miracles (Lourdes, Fatima) – qui eux aussi manifestent cette Doxa et éminemment – nous a coupés de cette vision si importante. Nous

Cette gloire de Dieu se manifeste aussi dans la vie quotidienne des chrétiens. J.-M. Tillard emploie l’expression « sacerdoce de la vie sainte » pour exprimer cette manifestation de la gloire de Dieu par la vie des chrétiens. Il s’agit en réalité du sacerdoce baptismal ou royal (cf. 1 Pi 2, 9). De façon synthétique, retenons avec J.-M. Tillard que « dans l’assemblée liturgique le fidèle reçoit la grâce qu’il va ensuite faire fructifier dans chaque circonstance de sa vie concrète, au travail, partout, par des œuvres qui seront-elles aussi manifestation de la Doxa du Père. Si bien que toute sa vie est ainsi liturgique […] Mais de plus, l’assemblée liturgique qui était au point de départ de cette Doxa manifestée par la vie sainte sera aussi au point d’arrivée673. » En un mot, Dieu donne la grâce dans la liturgie pour que sa gloire soit manifestée dans et par le Christ dans l’Esprit. Il y a comme deux niveaux ici : Dieu agit (par les merveilles de son Fils qui accorde les grâces) et bénéficiant de ces dons divins, l’homme manifeste la gloire de Dieu par sa vie « sainte ». Cette gloire descendante et « éthique » n’est qu’une face de la Doxa tou Theou. Car, la finalité de la liturgie est avant tout la gloire rendue à Dieu. Tel est son aspect ascendant.

4.2.2. La gloire rendue au Père, ascendante, et la liturgie

Cette gloire rendue est tout ce que nous avons développé en parlant de la finalité du mystère liturgique. Il y a tout d’abord la reconnaissance des bienfaits divins. L’Église les admire, mais « d’une admiration théologale. Puis elle loue le Père, le remercie, par le moyen à sa mesure : la parole que prolongent le geste et le signe. C’est l’Eucharistia, le fruit des lèvres en réponse aux “merveilles” où éclate la Doxa. Mais c’est cette Eucharistia (sic.) qui glorifie le Père de cette gloire ascendante. […] Connaissance s’épanouissant en louange, en reconnaissance, en signes et gestes d’admiration674. » Il convient de remarquer qu’ici, c’est surtout l’aspect de redivus de la création qui est mis en évidence. On reconnaît que tout vient du Père et retourne à Lui. Dans l’action liturgique, comme nous l’avons souligné plus haut, l’Église agit en connivence avec le Christ. En d’autres mots, dans le mystère liturgique, J.-M. Tillard est d’avis que «le Christ lui-même au milieu des siens rend à son Père cette gloire ascendante. L’Eucharistie de l’Église est

672 J.-M. Tillard, Essai de réflexion sur le mystère de la sainte..., p. 61.
674 J.-M. Tillard, Essai de réflexion sur le mystère de la sainte..., p. 63.

Ainsi, J.-M. Tillard pense que l'Eucharistie est « la perpétuation dans et par l’Église de la glorification “ascendante” du Père accomplie dans le Mystère pascal. On voit de nouveau comment et pourquoi la Messe est le cœur du Mystère liturgique également sous cet aspect de louange, de Doxa ascendant, alors qu’elle l’est déjà au plan de la Doxa “manifestée” en rendant présente la “merveille” par excellence où éclate la Doxa du Père. » Cette liturgie laudative est vécue également dans la prière de l’Église dont l’Office divin semble être un point fondamental. Pour J.-M. Tillard, dans cette prière, contrairement à la liturgie sacramentaire où Dieu prend l’initiative, « c’est surtout l’Église qui a l’initiative, qui épèle sa grande action de grâces, qui aussi énumère ses demandes et expose ses besoins ; mais ici encore Dieu agit, donne la Vie à son Église ; non pas certes de façon aussi intense que dans les sacrements, mais pourtant en exauçant la prière de demande, en faisant l’homme participer déjà à la grande Eucharistie qu’est la vie eschatologique dans l’Esprit. » En un mot, dans la liturgie, l’Église unie à son Seigneur rend gloire au Père en reconnaissant ses bienfaits en commençant par le don de la création. Ce problème abordé du point de vue ecclésiologique appelle une clarification. C’est ce que J.-M. Tillard fait en évoquant ce qui est au cœur de la vie ecclésiale : la lex orandi lex credendi.

4.3. La lex orandi et l’analogie des « rythmes » selon J.-M. Tillard


676 J.-M. Tillard, Essai de réflexion sur le mystère de la sainte..., p. 63.
677 J.-M. Tillard, Essai de réflexion sur le mystère de la sainte..., p. 64.
678 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 22.
Bien résolue, cette question permet de bien saisir le fondement de l’Église de Dieu comme étant une *koinônia*.

4.3.1. Le « grand rythme » dans les sacrements et la prière de l’Église

Comme J.-M. Tillard, nous étudions cette analogie des rythmes dans la prière de l’Église avec comme sommet l’Eucharistie (la messe) et de là les sacrements. Notons avant de l’approfondir que Tillard écrit : « La question est, à nos yeux, trop fondamentale pour qu’on ne cherche pas à l’éclairer sous tous les angles. Elle est, disons-nous, la question clé puisqu’elle porte sur l’axe même de la Révélation, du Salut et de l’Église de Dieu.»


On découvre dans l’ensemble de la prière de l’Église et dans les Anaphores que « cette orientation vers le Père est déjà évidente dans ce qui précède l’offertoire (le confiteor est demande au Père, le Gloria est d’abord hymne au Père, l’oraison est adressée au Père par Jésus Christ dans l’Esprit) et dans l’offertoire lui-même. Mais il faut surtout insister sur le caractère

---

théocentrique de l’Anaphore (canon)\(^{684}\). » Ce théocentrisme est encore clair dans la partie qui suit l’offertoire :

La préface est louange et bénéédiction au Père pour l’œuvre accomplie par Jésus Christ : le regard de la foi ne bloque pas sur Jésus Christ mais va jusqu’au Père. Le récit de l’institution s’adresse à la « mémoire » de Dieu le Père pour lui rappeler l’acte du Christ. L’épîclée (hēlas scindê en deux parties l’une qui précède le récit de l’institution, l’autre qui la suit alors que les rites orientaux en ont préservé l’unité) est prière au Père pour qu’il envoie sur le pain et le vin mais aussi sur l’assemblée qui s’en nourrira l’Esprit de sanctification et de consécration. L’anamnèse du président s’adresse elle aussi au Père, en rappelant l’œuvre du Christ. Les prières des diptyques (memento des vivants et des défunts) ont elles aussi pour but de réveiller la « mémoire » du Père. La prière pour le Royaume (Anaphore n° 2, n° 3, n° 4) est prière au Père. Enfin, la grande doxologie est tout tournée vers la gloire et l’honneur du Père, par, avec et dans le Christ Jésus. La même constation (sic.) vaut pour le rite de communion, ouvert par le Pater, et son embole centré sur le Père, achevé par l’oraison dite de postcommunion elle aussi adressée au Père, par Jésus Christ, dans l’Esprit. […] Impossible de refuser l’évidence : la grande Liturgie eucharistique, dans son grand rythme, est essentiellement théocentrique, centrée sur le Père. Rien n’y est dit du Christ qui ne soit dit en fonction de sa relation au Père\(^{685}\).

Ailleurs, il revient sur la même idée en l’explicitant :

Un premier point (sur lequel nous avons maintes fois insisté dans le cours régulier sur l’Eucharistie) ne cesse de surprendre les catholiques et plusieurs milieux protestants. L’ensemble des grandes Liturgies les plus traditionnelles – et parmi elles le Canon romain lui-même – centrent l’Eucharistie non pas sur le Christ Jésus mais sur celui qu’elles appellent ou Ο Θεός ou Ο Πατέρα ή Ο Θεός καὶ Πάτερ. Et il est évident […] qu’ici Ο Θεός ce n’est pas la Trinité […] encore moins ce que les manuels de théologie occidentale étudient dans leur De Deo Uno. Il est également clair que dans tous ces textes Ο Θεός ne désigne pas de façon indifférenciée l’une ou l’autre des trois personnes divines. Ο Θεός désigne alors le Père et lui seul, il est synonyme de Ο Πατέρα\(^{686}\).

Toutefois, il est conscient qu’« il serait en effet inutile de nous attarder à montrer, à grand renfort de textes liturgiques, que dans la célébration eucharistique on fait mention des trois Personnes divines, surtout depuis que nos Anaphores occidentales ont toutes renoué avec l’épîclée (ou prière pour l’Esprit)\(^{687}\). » Il faut reconnaître que ce point de vue tillardien ne fait pas l’unanimité. En effet, J. Milet a émis un autre avis concernant la structure voire les rites de la messe qu’il juge trop christocentrique. « On sent, écrit-il, du moins parmi les **éléments les

\(^{684}\) J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 6.
\(^{685}\) J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 6-7.
\(^{687}\) J.-M. Tillard, L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein..., p. 2.
plus avancés” de l’Église catholique, que l’interprétation des rites de la messe évolue dans un sens de plus en plus christocentrique (et donc de moins en moins théocentrique)\(^{688}\). De quoi s’agit-il concrètement ? Selon ce dernier auteur, « le rejet du théocentrisme se traduit par l’abandon progressif des rites traduisant le respect pour la Transcendance divine. Ainsi on abolit l’aspersion d’eau bénite […] On réduit ou on supprime l’usage de l’encens, […] On bannit toutes formes de fastes : vêtements somptueux, luminaires, décoration florale, richesse du mobilier sacré, etc., traditionnellement destinés à rendre gloire à Dieu\(^{689}\). » Derrière cette simplicité apparente, à en croire J. Milet, se cache un certain christocentrisme : « Le but visé est partout d’ordre christocentrique. Il s’agit de vivre “en communauté” dans le souvenir du Christ. Dans les commentaires […] qui accompagnent les rites, on parle constamment du Christ humain, qui a vécu en Galilée, qui a souffert et qui est mort. On ne parle plus de la Gloire de Dieu \(^{690}\). » En interprétant ces deux visions de la messe, nous pensons qu’il s’agit vraiment d’une structure théocentrique. D’ailleurs l’introduction à l’offertoire va dans ce sens : pour la gloire de Dieu et le salut du monde. Plus loin, nous verrons que J.-M. Tillard ne perd pas de vue la dimension christologique de la célébration eucharistique qu’il met toujours en lien avec le théocentrisme. Concernant la célébration eucharistique, il retient :

> Or nous avons redécouvert que l’Eucharistie est, comme son nom l’indique, aussi tournée vers le Père, qu’elle est la communion de deux attitudes : l’attitude de l’Église qui bénit Dieu, le glorifie, lui rend grâces pour tout ce qu’elle reçoit de lui, l’attitude de Dieu qui dans son Esprit répond aux besoins de cette Église et lui prodigue les biens de la Pâque du Christ. À l’Eucharistie l’Église est celle qui se reconnaît comme « la gratifiée de Dieu ». Elle célèbre Dieu. Or il est clair que cette célébration de Dieu n’est pas l’affaire du seul ministre, fut-il l’évêque du lieu. Elle est l’affaire de toute l’assemblée\(^{691}\).

Selon J.-M. Tillard, « la même structure commande l’Office divin, qui est comme une épiphanie de la grande Anaphore eucharistique\(^{692}\). » Mais il rejoint J. Milet dans son inquiétude relative au théocentrisme. Il écrit : « On nous permettra de regretter ici plusieurs graves maladresses de la version française de ce qu’on intitule la Prière des Heures. D’abord, les hymnes, pour se vouloir plus attrayantes et “engagées”, ont souvent rompu avec la grande Tradition, et le grand rythme s’y ensable dans les anthropocentrismes où la visée théocentrique ne perce plus\(^{693}\). »

---

\(^{688}\) J. Milet, *Jésus ou...*, p. 245.
\(^{689}\) J. Milet, *Jésus ou...*, p. 245.
\(^{690}\) J. Milet, *Jésus ou...*, p. 246.
\(^{693}\) J.-M. Tillard, *Jésus ou...*, p. 11. Il ajoute : « Il faut aller à l’édition latine (ou souvent à l’édition anglaise ou italienne) pour retrouver la vieille trame liturgique et son articulation toute trinitaire, dans le respect de la hiérarchie des Personnes divines ». 

192
Toutefois, nous découvrons que le mystère liturgique permet de revenir au théocentrisme. J.-M. Tillard l’affirme simplement : « Mais quoi qu’il en soit, la structure d’ensemble de la prière liturgique reste orientée vers le Dieu et Père du Seigneur Jésus. » On l’aperçoit, le théocentrisme permet de sauvegarder une théologie trinitaire d’un certain christomonisme. J.-M. Tillard a des mots justes à ce propos : « Si maintenant nous retournons à notre réflexion sur le grand rythme de la prière (lui-même partie intégrante du grand rythme de la vie ecclésiale comme telle), nous percevons mieux le pourquoi et la nature de son théocentrisme (ou patricentrisme) : celui-ci est tout simplement ce qui l’insère dans la réalité trinitaire, cette réalité trinitaire dans laquelle le dessein de Salut, le mysterion au sens paulinien […], sont eux-mêmes insérés. » De la sorte, cette théologie tillardienne ne peut s’arrêter au grand rythme. Elle doit s’équilibrer en évoquant et en accordant une place au petit rythme christologique et pneumatologique.

D’ailleurs, à en croire J.-M. Tillard, « s’il y a un grand rythme, il y a aussi un petit rythme, qui en est inséparable et qui, […] le conditionne. Dans la célébration de l’eucharistie il est ainsi d’en saisir les émergences. » Il faut reconnaître qu’en parlant des émergences, J.-M. Tillard tient au théocentrisme. Il peut alors enseigner : « Ce petit rythme est centré sur le Christ Jésus en tant qu’il est précisément celui qui, comme Agneau de Dieu, a porté et enlevé le péché du monde, ouvrant aux croyants les portes du Sanctuaire de Dieu. Dans le grand rythme, tout tourné vers le Père, percutent les accents du petit rythme redéfinissant la “mémoire” chrétienne que l’on n’entre dans ce grand rythme du Père que par le Christ, avec lui et en lui. » Plus loin, il explicite sa pensée : « On le voit, ce sont là que nous appelons des émergences, afin de bien souligner que ces prières au Christ sont comme enfouies dans le grand dynamisme du grand rythme qui va vers le Père. » Quelles sont alors ces émergences ? Comme dans le cas du grand rythme patricentrique, J.-M. Tillard énumère les émergences du petit rythme christocentrique. Il écrit :

Il perce dans la liturgie pénitentielle dont la seconde demande (Christe eleison), enserrée entre deux demandes au Père (Kyrie eleison) s’adresse au Christ (noter comment le Missel français a la tendance de tout ramener au Christ, en oubliant le Père). On le retrouve dans le Gloria in excelsis Deo, ancienne conclusion de la prière des Laudes, qui l’articule sur le grand rythme théocentrique par les titres de Fils unique et d’Agneau de Dieu mais cela pour s’achever sur une prolongation.

---

694 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 11.
696 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 16.
697 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 16.
698 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 16.
doxologique de Dieu le Père. Il reparaît dans la conclusion des oraisons – dont seules les très récentes ne s’adressent pas au Père mais au Christ, tout comme certaines prières de la Liturgie des Heures – qui sont par Jésus Christ. La place du Christ dans la liturgie de la Parole est évidente. Dans l’Anaphore, le petit rythme émerge dans le Trisagion (le Sanctus) avec le « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, Hosanna », puis évidemment dans l’anamnèse du peuple qui suit le récit de l’institution dans le rite occidental, et enfin dans la doxologie finale « Par lui, avec lui et en lui, à toi Dieu le Père… ». Dans la Liturgie de la communion on le retrouve dans la prière pour la paix et dans l’Agnus Dei que suit le Domine non sum dignus.

L’insistance tillardienne est fondée sur un problème christomoniste. En effet, il évoque la querelle de Bérenger et montre qu’en Occident, on insiste beaucoup plus sur l’adoration comme sommet de la Liturgie : « À notre avis, écrit-il, nul doute possible : l’Occident latin a fait de l’acte d’adorer le Christ présent dans l’Eucharistie le point culminant de la Liturgie. Il a ainsi transformé le petit rythme, en faisant du sommet de celui-ci le sommet du grand rythme. L’axe de la célébration s’est déplacé. » Cette idée rejoint la pensée de J. Milet que nous avons étudiée ci-dessus. Par conséquent, nous pouvons, avec ces deux théologiens, plaider pour que la prière liturgique, donc ecclésiale, respecte la finalité de l’action liturgique : la Gloire de Dieu, le Père par son Fils, dans l’Esprit. Ceci ne diminue en rien le petit rythme christique car, « il est, disions-nous en expliquant notre analogie, écrit J.-M. Tillard, ce sans quoi le grand rythme n’aurait ni ampleur, ni relief, ni même rythme. En effet, dans le cadre de la tension entre christocentrisme et théocentrisme, le Christ Jésus est le Fils de Dieu, lui-même objet d’adoration puisque porteur de la divinité. […] En lui aussi il y a de ce fait objet d’adoration. »

Il faut souligner à ce niveau, comme l’a si bien démontré Y. Congar : « On a depuis longtemps noté que les anaphores ont une structure trinitaire, de même le Symbole. Les Pères, grecs aussi bien que latins, savent que toutes les œuvres ad extra sont communes aux Trois Personnes. » L’originalité tillardienne nous semble résider dans la présentation de cette théologie à travers l’analogie des rythmes et par l’insistance du rôle du grand rythme. Il applique la même analogie aux autres sacrements.

699 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 16.
700 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 17. Il s’étonne du fait qu’aujourd’hui encore, en Occident, pour les catholiques et les protestants le mot adoration évoque d’entrée de jeu l’adoration du pain (et de la coupe) de l’Eucharistie et secondairement seulement l’adoration du Dieu et Père de Jésus Christ ».
701 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 17.
C’est surtout ici, la célébration des sacrements, qu’intervient la *lex credendi*. En effet, les sacrements sont des sacrements de la foi. Nous les étudierons plus loin. À ce stade, nous pouvons juste retenir que tous les sacrements ont une structure trinitaire. Et dans cette structure, l’ordre des Personnes est respecté. La structure de la messe, comme sacrement de l’Eucharistie, que nous avons étudiée dans la *lex orandi* va dans ce sens. J.-M. Tillard, en étudiant le baptême et l’Eucharistie souligne : « Nous venons d’étudier rapidement les deux sacrements majeurs de la vie de l’Église et de constater que, quoique centrés sur le mystère du Christ, qu’ils rendent présent et agissant, leur structure est profondément trinitaire. […] Nous pourrions étudier les autres sacrements […]], les premières hymnes chrétiennes, nous ferions la même constatation. » Ceci est d’autant plus vrai qu’ailleurs, en se référant aux orthodoxes, J.-M. Tillard affirme : « Un Christ Jésus sans référence explicite à la Trinité n’est pas […] le Christ Jésus de la foi conciliaire et des grandes Liturgies. » Nous voulons dire par là que le caractère christocentrique des sacrements a toujours une ouverture trinitaire dont le sommet est le grand rythme, le Père.

**4.3.2. Les fondements scripturaires de cette théologie du grand rythme selon J.-M. Tillard**

Cette question épineuse ne peut être résolue que sous cet axe liturgique (*lex orandi lex credendi*) car, il faut reconnaître qu’il s’agit là d’une question trop fondamentale qu’il faut chercher à éclairer sous tous ses angles.

De là la nécessité de faire une étude positive, dégager ses racines scripturaires. Ainsi, il l’étudie précisément dans quatre livres (1 Co, la liturgie de l’Ap, la Tradition ou l’évangile Johannique et la lettre aux Hb).

J.-M. Tillard étudie tout d’abord le « Dieu tout en tous » (1 Co 15, 28) paulinien qui a une saveur eschatologique. Il montre que le Père est le point oméga de l’histoire du salut. En s’inspirant de E. Schweitzer, il reconnaît que « Paul n’entend pas affirmer que le Christ “rentrera simplement dans le Père”, abandonnant sa propre Seigneurie qui est inséparable de sa Pâque. Mais le Christ et tous ceux qui seront “en lui” appartiendront alors totalement au

---

Père, dans une sorte de consommation de ce qu’entrevoyait 1 Co 3: 23 «vous êtes au Christ et le Christ est à Dieu (le Père)» 705. » En réalité, J.-M. Tillard continue à soutenir que c’est le Père qui est au terme de tout et non le Fils. Il partage alors l’idée de M.-E. Boring selon laquelle : « Dieu ne se borne pas à amener la fin ; il est la fin 706. » On voit là, la finalité du mystère liturgique, voire de la mission de Jésus, la filiation adoptive car Dieu sera tout en tous.


706 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 32.


Père. Pour J.-M. Tillard, « C’est de la présence en elle (déjà) du définitif, de l’accomplissement (la téleiôsis), de ce qui représente le but même de l’oikonomia salvifique, que la Liturgie de l’Église de Dieu tient son théocentrisme, un théocentrisme qui n’équivaut en rien à une mise en veilleuse de la divinité du Christ mais qui situe celui-ci dans son authentique relation au Père „jusque dans la gloire”711. » Il en découle que le Christ se soumet au Père et l’Église, à sa suite, doit toujours considérer le Père comme la source et la fin de sa démarche liturgique et sacramentelle.

Ce point est central car les tenants d’un refus de tout ordre ou hiérarchie en Dieu, s’appuient sur le texte d’Ap. 22, 23 où le Christ affirme qu’il est l’Alpha et l’Oméga, le premier et le dernier, le commencement et la fin, pour affirmer que la liturgie conduit au Christ qui en est le terme. Et l’on sait que même dans la liturgie, cette formule est reprise en l’appliquant au Christ712. Mais cela ne remet pas en cause le primat de la paternité. Dans son interprétation de ce passage, J.-M. Tillard est convaincu qu’« en appliquant ce terme à Jésus l’Apocalypse situe la relation du Christ à l’Église […] au sein même de la relation de Dieu à l’Église713. » Nous voici une nouvelle fois situé dans un contexte ecclésiologique où le point final c’est le Père et le point central, le Fils. Autrement dit, à la suite de saint Jean, J.-M. Tillard estime avec force que « Jésus est la figure centrale de la vie dans le Salut ; il n’en est ni la figure initiale ni la figure finale. Il est le centre parce que en l’écoute on écoute le Père, en le servant on glorifie le Père, en communiant à lui on communie au Père714. » Il s’ensuit que le Père est pour le Fils sa raison d’être, son principe, sa source et c’est par et avec le Fils que l’Église reçoit la grâce du Père. Les deux (Père et Fils) sont dans une communion dans laquelle le Fils reconnaît son obéissance libre au Père. C’est donc par sa liberté et son œuvre que le Fils introduit les siens, l’Église, à cette communion. Cette idée ressort clairement de la pensée tillardienne ci-après :

« Si donc il introduit dans la communion du Père, il le fait dans un mouvement de totale et absolue liberté, non comme celui qui, esclave lui-même, introduirait les siens dans un partage de son esclavage. Nous sommes ici au cœur de la relation de l’Église au Christ : c’est sa relation à celui qui, étant sa Tête ; la fait communion à sa propre relation au Père, mais en la prenant

712 Il convient simplement d’examiner le rite du feu pascal au début de la veillée pascale. Lorsqu’on allume le cierge et en touchant le millésime, l’on affirme que Jésus est l’alpha et l’oméga, le maître du temps et de l’histoire, etc.
714 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 35.
dans “sa glaise”715. » On le voit, cette liturgie sert de base solide contre le christomonisme et permet de tout rapporter au Père et par lui à la Sainte Trinité. J.-M. Tillard poursuit : « Nous dirons simplement que la relation au Père et la relation au Christ sont, en saine théologie à la fois trinitaire et ecclésiologique, inséparables mais dans un ordre nécessaire, et que cet ordre est celui qui ne viole en rien – et il faut prendre ici le mot rien en son sens le plus strict – la “monarchie” du Dieu et Père716. »

J.-M. Tillard ne pouvait pas, dans cette vision johannique, ne pas évoquer l’ego eimi du quatrième Évangile par lequel de façon simple « Jésus affirme […] avec force sa propre identité, mais en même temps [souligne] qu’elle est toute ouverture sur le monde du Père717. » C’est encore une fois le Père qui est le terminus ad quem.

Cette enquête biblique permet à J.-M. Tillard de se conforter de plus en plus sur le fait qu’il n’y a pas opposition entre Jésus et le Père. C’est donc un faux problème de vouloir choisir, comme l’ont fait certains théologiens étudiés par J.-M. Tillard, entre Jésus et le Père. Il faut opter pour Jésus et le Père, donc pour la christologie et la théologie car les deux sont inséparables bien qu’il y ait un ordre, une hiérarchie. Bref, « Impossible, écrit J.-M. Tillard, d’aller au Fils, au Christ, sans explicitement aller à Celui dont il est la Résurrection. Impossible d’aller au Père […] sans impliquer le Fils (Jésus). Impossible de connaître le Père sans connaître Celui qui est le Nom du Père. Impossible d’entrer en communion avec le Fils sans entrer en communion avec le Père. Le christomonisme est un non-sens théologique718. »

Pour enrichir son enquête biblique, J.-M. Tillard étudie dans le même souci la lettre aux Hébreux dont « le grand rythme […] est bien un rythme centré sur Dieu719. » Il va sans dire qu’il aboutit à la même conclusion du primat du Père sur le Fils. D’ailleurs, il partage largement tout en faisant sienne l’affirmation du P. Spicq selon laquelle : « La théologie de l’Épître aux Hébreux n’est pas christocentrique mais théocentrique, Le plan de la lettre suffirait à le

718 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 43.
719 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 44.
prouver. » C’est dans cette épître que se trouve l’affirmation fondamentale soulignant la place finale du Père. En effet, on y affirme que Jésus est le sauvé de Dieu (cf. 5, 7). Donc, si le Christ « est le Sauveur de l’Église, il l’est, à en croire Tillard, parce qu’il a été lui-même sauvé par Dieu. » Et ainsi par lui, vrai Dieu et vrai homme, Dieu le Père institue une alliance avec son peuple, l’Église. Jésus est donc le médiateur de la « volonté positive » du Père de ramener tous les hommes à lui dans une communion parfaite. J.-M. Tillard parle de l’Alliance de compassion par Jésus Christ. C’est l’expression de sa solidarité à la détresse de l’humanité par sa souffrance pour la conduire à la communion parfaite. Tel sera l’aspect positif du salut que nous étudierons plus loin. Cette compassion est, pour ainsi dire, la forme ultime que prend l’Amour.


J.-M. Tillard est conscient que cette façon d’aborder les choses ne peut éviter une question théologique cruciale relative à la théologie subordinationiste. De façon concise, il s’inspire d’Origène tout en concluant qu’« il n’y a pas subordinationisme [ou de patripatianisme] – puisque de toute éternité les Trois [Personnes divines] ont la même et unique substance divine – il y a ordre en Dieu, un ordre dans le don de la vie divine, un ordre dont le principe (arché), la source (pègè) est le Père, le seul autotheos. Bref un ordre dans l’Agapè qui jaillit du Père. »

720 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 44.
721 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 46.
Il renchérit : « Ce don du seul autotheos est un dessaisissement de tout lui-même qu’il livre au Fils (dont ce dessaisissement est l’origine même), lequel en fera dans son Incarnation la substance même de sa vie et de sa mission. […] Nous sommes ainsi face à ce qui nous apparaît de plus en plus comme l’axe de toute la réalité ecclésiale, et de ce que nous appelons souvent le fondement transcendant de l’Église de Dieu. » Ce point permet de saisir la racine et le sens de l’Église. J.-M. Tillard s’efforce alors de l’expliciter. Il montre qu’il y a, par l’Esprit, un mouvement linéaire de dessaisissement. Cette ligne va du Père (source et origine de la communion trinitaire) au Fils dans son Incarnation (kénose et mission) pour déboucher à la communion ecclésiale. Et Tillard d’écrire : « Nous voilà en plein cœur de l’Église koinônia. C’est une koinônia toute fondée dans le dessaisissement du Père qui est le dynamisme qui fait naître la communion trinitaire et qui commande toute la vie et la mission du Seigneur Jésus Christ. » Il faut insister sur cette idée car elle permet de saisir la façon dont J.-M. Tillard comprend l’Église. Celle-ci se construit à partir du dessaisissement. De telle sorte que l’Église, soutient-il, est incompréhensible sans cette communion du Fils non seulement à la volonté du Père (ce à quoi on se limite d’ordinaire dans la réflexion ecclésiologique, surtout en Occident) mais au dynamisme radicalement original de dessaisissement qui le fait jaillir du Père autotheos et qui constitue comme la loi de son incarnation et de sa mission, une loi qui devient par l’Esprit Saint celle de son Corps qui est l’Église de Dieu, Corps habité par le dynamisme de dessaisissement que traduit le mot Agapè. La voilà l’origine éternelle de la koinônia ecclésiale.

En somme, J.-M. Tillard retient :

Mais de notre enquête il résulte, avec [...] clarté, que la grande Tradition – des premières générations jusqu’à aujourd’hui (du moins si on en juge par les textes officiels de la prière eucharistique et du rituel des sacrements) – témoigne d’une loi fixe, fondamentale, impérative, de la Lex orandi : la vie chrétienne se moule sur la relation au Père qui est celle du Fils et en sa génération éternelle et en son Incarnation salvifique. En d’autres termes, elle épouse scrupuleusement l’attitude du Seigneur Jésus Christ, et cela parce que c’est une vie en Christò, dans le Christ incrustée par l’Esprit dans le mouvement qui va jusqu’au Jour eschatologique où le Seigneur Jésus Christ remettra la Royauté à Dieu le Père afin que ce Dieu et Père soit ‘‘tout en tous’’. La relation au Christ – adoré en sa divinité de Fils éternel du Dieu vivant, loué et béni pour son œuvre de Salut, contemplé dans sa gloire de Seigneur, glorifié en même temps que le Père et l’Esprit – s’inscrit toujours dans ce que nous avons appelé le grand rythme qui ‘‘se souvient’’ que le Fils ex Patre, que

la gloire rendue au Fils est (selon tous les textes étudiés auxquels il faut ajouter Jn 17) *ad gloriam Patris*, que la louange rendue à l’œuvre de la Croix est en définitive une louange au dessein éternel du Père, que la contemplation adoratrice de la kénose du Fils et du don de tout lui-même du Fils incarné est inachevée tant qu’elle ne va pas jusqu’à la contemplation du grand dessaisissement éternel du Père qui est la fons et la forma (la source et le modèle) du dessaisissement du Fils en son incarnation et sa Pâque. En d’autres termes, il faut, dans la relation au Seigneur Jésus Christ, avoir toujours en filigrane le Dieu et Père\(^{729}\).


L’ecclésiologie de l’Esprit

Afin d’avoir une conception trinitaire plus équilibrée, nous présentons dans ce point la relation entre le Père et l’Esprit avant d’étudier la relation entre l’Esprit et le Christ. Ce point porte « sur la façon ecclésiale de vivre la relation au Père et au Christ. » C’est ainsi que nous le présentons comme l’ecclésiologie de l’Esprit.

4.4.1. La relation entre le Père et le Saint-Esprit selon Tillard

Plus haut, nous avons mentionné comment le danger christomoniste par rapport à la Troisième Personne de la Sainte Trinité guette l’Église d’Occident. En effet, avec l’influence du renouveau charismatique, on a tendance à situer l’Esprit Saint uniquement dans sa relation au Christ qui l’envoie. Derrière ce problème, nous voyons la question du *Filioque*. À en croire J.-M. Tillard, « des esprits quelque peu caustiques ont même parlé d’une inflation, avec tous les dangers que cela comporte. Et l’on n’a pas manqué de souligner que – de par la rencontre du mouvement charismatique et du mouvement féministe – c’est maintenant la personne du Père qui est


“repoussée dans les zones les plus inaccessibles de la mémoire catholique”731. » Dans la logique des « rythmes », J.-M. Tillard insiste pour qu’on reconnaît le Père comme celui de qui viennent le Fils et l’Esprit, les deux petits rythmes. Ainsi la solution de cette question nous vient de saint Augustin qui affirme que l’Esprit procède du Père principaliter. J.-M. Tillard écrit à ce propos : « Pour repandre l’heureuse formule d’Augustin – quoique l’on puisse craindre de son Filioque et de son ab utroque – il est celui qui garde l’Église dans la “mémoire” du principaliter a Patre. Il nous semble de plus en plus que dans la “ressouvenance” qui est l’une des fonctions premières de l’Esprit Saint, ce rappel de ce que nous appelons le “grand rythme” est capital. L’un des textes les plus clairs sur ce point est Ga 4, 4-7732. » En analysant ces versets, J.-P. Lémonon écrit :

L’envoi du Fils et celui de l’Esprit sont mis en parallèle (v. 4-6) ; l’initiative de l’envoi revient au Père, mais le Christ occupe une place centrale, à un point tel que l’Esprit est présenté comme Esprit de son Fils. Grâce à l’envoi du Fils, les croyants deviennent fils adoptifs, et l’Esprit, donné en même temps que la filiation, leur permet de goûter cette situation inédite. Le cri est attribué à l’Esprit du Fils, présent dans le cœur des croyants (v. 6), tandis qu’en Rm 8, 15, ce sont les chrétiens qui crient : Abba, Père, par l’Esprit de filiation. Ce double envoi du Fils et de l’Esprit transforme le croyant qui d’esclave devient fils, héritier de la promesse.733

Pour cet exégète,


734 J.-P. Lémonon, Les Épîtres de Paul, t. II..., p. 207.


4.4.2. L’Esprit de Dieu dans l’Évènement du Christ Jésus


737 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 54.
jésuscentrisme ou le christomonisme, c’est-à-dire de ne pas situer tout le mystère de Jésus à l’intérieur de l’œuvre de l’Esprit. C’est la raison pour laquelle, nous divisons cette section en deux sous-sections : successivement nous étudions comment l’Esprit dépend du Fils et comment à son tour, le Fils dépend aussi de l’Esprit.

4.4.2.a. La relation Fils-Esprit

C’est surtout dans l’évangile johannique que l’Esprit est présenté dans sa dépendance au Christ. Selon J.-M. Tillard, le sommet de cette dépendance est exprimé au chapitre seize, versets douze à quinze : « Quand il viendra, lui, l’Esprit de vérité, il vous conduira vers la vérité toute entière. Car il ne parlera pas de lui-même, mais de tout ce qu’il entendra il le dira, et il vous annoncera les choses à venir. Il me glorifiera car c’est de mon bien qu’il prendra pour vous en faire part. Tout ce qu’a le Père est à moi. Voilà pourquoi j’ai dit : c’est de mon bien qu’il prendra pour vous en faire part. » En effet, ce texte met en exergue la relation Fils-Esprit car le bien qu’offre l’Esprit vient du Père mais toujours par ou à travers le Fils.

De là, J.-M. Tillard écrit :

Mais approfondissons la relation au Fils. D’abord il « glorifie le Fils » (16, 14) : ce que le Fils fait à l’égard du Père, l’Esprit le fait à l’égard du Fils, il est donc dans une certaine dépendance « finale » vis-à-vis de lui. De plus en son œuvre (et non seulement en son envoi) il est entièrement soumis au Fils. Celui-ci accomplissait le dessein, la volonté du Père, s’abîmait dans cette référence vécue et efficace en tous les instants de sa vie ; l’Esprit, lui, approfondit, actualise, intèriorise, l’œuvre du Fils. C’est le sens de 14, 26 : le Saint Esprit ne parle pas de lui-même comme s’il apportait une doctrine nouvelle et originale, il ne fera que « rappeler » le contenu de la Révélation faite en Jésus. Il mènera à la vérité « toute entière » (16, 13) non pas par ajoutes de l’extérieur, mais par explication, enracinement, de la Parole de Jésus : il permettra en particulier de saisir le vrai sens du « fait Jésus ». Et la vie qu’il communiquera (7, 38-39) sera puisée dans le Christ glorifié lui-même.

Cette dépendance est mise en relief dans la christologie du Verbe incarné, pour parler comme Congar qui souhaite la compléter par la christologie pneumatique ou pneumatologique. Au nom de la christologie du Verbe incarné, Tertulien, par exemple, considère l’Esprit comme étant le vicaire du Christ (cf. Praescriptiones, c. 28 ; compl. C. 13 cité par Congar dans l’article cité). Cette pensée a même influencé Y. Congar dont, comme le montrent G. Routhier et J. Famerée,

738 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 29.
739 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Très Sainte Trinité ..., p. 64.
la théologie antéconciliaire est très christocentrique : « L’Esprit n’en est évidemment pas absent pour autant, mais son rôle est nettement subordonné au Christ740. »

En somme, nous pouvons retenir qu’il y a une certaine dépendance de l’Esprit au Fils mais toujours dans une vision trinitaire où les deux dépendent du Père. Du point de vue ecclésiologique, la christologie du Verbe incarné coupée de son ancrage trinitaire dans la saisie de la relation Fils-Esprit insistera sur l’Église institutionnelle ou structurelle, donc hiérarchique. Son aspect mystérique ou communional ne sera pas, comme tel, mis en évidence.

4.4.2.b. La relation Esprit-Fils


ensemble plus vaste qui est celui de la révélation du mystère trinitaire à travers l’histoire du salut\textsuperscript{743}. » C’est ce que nous voulons faire ici avec J.-M. Tillard.

Comme source principale, J.-M. Tillard s’appuie sur les textes du Nouveau Testament et sur l’herméneutique des exégètes. C’est ainsi qu’il dégage du Nouveau Testament quatre événements qui soulignent le rôle de l’Esprit Saint : l’Incarnation, le ministère public de Jésus, la Résurrection et la Pentecôte. Il y a la présence agissante de l’Esprit Saint dans ces événements. Par voie de conséquence, « rien, radicalement rien, du Christ Jésus, écrit J.-M. Tillard, ne vient sans l’Esprit\textsuperscript{744}. » J.-M. Tillard l’explicita ainsi : « l’Incarnation s’opère par l’Esprit Saint […] cf. Le 1, 35 et Mt 1, 21], Jésus n’accomplit son ministère que dans la puissance de l’Esprit Saint (Mt 4, 1 ; Mc 1, 12 ; Lc 4, 1 ;14, Jn 1, 33 ; Ac 10, 38) […] C’est par l’Esprit Saint que Dieu l’exalte à la Résurrection (Ac 2, 32-33 ; Rm 8, 11) […]], le Seigneur Jésus livre cet Esprit à la communauté de ceux qui croient en lui (Ac 2, 33 ; Jn 7, 37-38)\textsuperscript{745}. » L’Esprit agit activement dans la vie et l’œuvre de Jésus. Il faut reconnaître que J.-M. Tillard n’est pas le premier à présenter cette relation. Y. Congar l’exprime en ces mots : « C’est lui, déjà, comme Troisième Personne, qui a oint, consacré et sanctifié le Christ en vue de sa mission salvatrice : une première fois en constituant le Christ par l’Incarnation (Lc I, 35), une seconde fois en l’oignant pour son ministère lors de son baptême\textsuperscript{746}. » Et s’il nous faut remonter plus loin, on découvre cette idée chez saint Irénée, chez les Pères cappadociens, chez saint Augustin, voire chez saint Thomas, etc.

C’est d’ailleurs ce rôle essentiel de l’Esprit qui éclaire à frais nouveau le sens de la continuité de l’œuvre de Jésus par l’Église. En d’autres mots, par ce rôle essentiel, « on comprend mieux, à en croire J.-M. Tillard, pourquoi d’une part il y a un lien essentiel et radical entre ce que Jésus a été (dans ses acta et dicta) et ce que la communauté apostolique prêche, d’autre part, ce que la communauté apostolique prêche n’est pas la reproduction pure et simple de la prédication de

\textsuperscript{743} F.-M. Humann, La relation de l’Esprit-Saint au Christ..., p. 181.
\textsuperscript{746} Y. Congar, « Pneumatologie ou ”christomonisme”… », p. 398.

Concluons ce sous-point avec J.-M. Tillard en ces mots :

Bref l’action de l’Esprit Saint, dans tout l’ensemble de l’Économie du Salut, est d’actualiser et d’intérioriser en nous les hommes, au travers des temps, ce que le Christ s (sic) fait et institué pour nous une fois pour toutes (Epaphax) durant son Incarnation et sa vie terrestre (jusqu’à l’Ascension). En d’autres termes c’est le Christ qui acquiert le Salut, qui réalise la Rédemption ‘‘objective’’, une fois pour toutes ; mais c’est l’Esprit qui actuellement applique, intérieurise dans tous les hommes de tous les temps et de tous les lieux, les fruits de cette Rédemption objective (ce que l’on appelle la Rédemption subjective). Dans le Christ notre Tête qui nous contenait tous en lui, nous étions tous sauvés, mais c’est maintenant l’Esprit qui au moment où nous apparaissions dans le temps nous fait, de fait, jouir de cette Rédemption acquise par le Christ. La mission de l’Esprit est donc une mission d’intériorisation de l’œuvre accomplie par le Christ ; on voit par là comment les deux missions (celle du Fils et celle de l’Esprit) sont donc de fait inséparables.

En somme, dans la vie liturgique et sacramentelle, tout tourne autour du grand rythme qu’est le Père et de qui dépendent deux petits rythmes que sont le Fils et l’Esprit. Cette même réalité s’est dégagée aussi du corps néo-testamentaire (l’Apocalypse, le corpus paulinien, l’évangile johannique et la lettre) étudié comme fondement de cette théologie par J.-M. Tillard. La relation de ces trois rythmes dans une dépossession (dessaisissement) totale fonde l’Église de Dieu.

---

de plus en plus la place centrale et le rôle de Jésus se dégagent. Ainsi, en plus de la christologie universelle c’est-à-dire du Verbe incarné et de la christologie pneumatologique que nous avons rencontrée chez Y. Congar, émerge une nouvelle christologie ayant des liens solides avec ces deux, car se situant comme elles dans une perspective sotériologique. C’est celle qui situe Jésus dans son rôle de Serviteur de Dieu et de Médiateur. C’est donc une christologie fonctionnelle que nous avons découverte plus haut. C’est autour de cette notion de médiation que l’on découvre le passage de la christologie-sotériologie à l’écclésiologie. Il faut montrer avec J.-M. Tillard comment le Christ, l’Ebed Yahvé, vrai Dieu et vrai Homme, est la Tête de l’Église. C’est ce que nous allons démontrer et dégager dans la théologie de J.-M. Tillard.

5. De la christologie-sotériologie à l’écclésiologie


Ainsi, ce point, à ce niveau, se limite à ces quatre sous-points : Le sens de « un pour tous » dans les perspectives de la foi biblique ; la compréhension de la Tradition vivante de cette vision de Foi du « un pour tous » selon J.-M. Tillard ; Ce que l’Unique donne à la multitude, la participation à sa plénitude, la grâce capitale et l’anakephalaiôsis. La grâce de Jésus comme Tête de l’Église. En réalité, ces quatre sections se concentrent sur la « médiation ».

5.1. Le sens de « un pour tous » dans les perspectives de la foi biblique

Cette section nous permet de mettre en lien la christologie et la sotériologie en restant dans la perspective antiochienne. Cette théologie biblique sera étudiée selon J.-M. Tillard et saint Thomas. Nous verrons également les points de vue de certains théologiens. Dans la Bible, comme découvert plus haut, cette théologie concerne la médiation. Nous nous limitons ici à la
médiation du Christ. En effet, cette théologie de l’unique médiation du Christ s’appuie sur 1 Tim 2, 5. Il est intéressant de reconnaître, ici aussi, que c’est dans son humanité que Jésus est le médiateur. Il se situe donc entre Dieu et les hommes. J.-M. Tillard fait cette lecture en s’inspirant de saint Thomas (q. 26).

J.-M. Tillard propose, à la suite de saint Thomas, de considérer deux choses principales dans la médiation : « Ce qui fait de lui un intermédiaire : c’est d’être distant des deux extrêmes. Cela le Christ l’est comme homme, car alors il est distant de Dieu, et aussi de ses frères (à cause de sa dignité de grâce et de gloire). Ce qui est son office de médiateur : ramener à un des extrêmes ce qui appartient à l’autre. Cela le Christ le fait comme homme : donne aux hommes les préceptes et les dons de Dieu, à Dieu la satisfaction et la prière des hommes752. » Il s’ensuit que le Christ est le seul Être capable de jouer ce rôle.

Cependant, ce point, central, est celui que J.-M. Tillard a traité avec sobriété. Il suit en cela saint Thomas d’Aquin qu’il cite lorsqu’il justifie le pourquoi de cette brièveté. Il s’explique par ces mots : « Il ne faudrait pas que notre brièveté quant à cette question 26 nous fasse penser qu’il s’agirait là d’une question secondaire et négligeable. Au contraire. En elle, S. Thomas au terme de la première grande articulation de son traité, ramasse tout ce qu’il a étudié jusqu’ici du mystère de la Personne de Jésus. Car depuis notre enquête scripturaire […] de mystère que de l’intermédiaire entre le Père et les hommes753. » Il est le trait d’union perpétuel entre Dieu et l’humanité. J.-M. Tillard renchérit : « Il est vraiment celui dans lequel (corporate personality) et par lequel (causalité instrumentale de son humanité assumée, causalité méritoire) Dieu le Père intervient pour le Salut des hommes. Il se tient donc au centre entre le Père et les hommes comme unique intermédiaire, comme unique point de jonction (ce que rend possible sa constitution hypostatique elle-même)754. » On le voit, Jésus n’est pas un médiateur, il est le Médiateur du Salut. Cette affirmation « dérange » les tenants du pluralisme religieux ou du dialogue interreligieux qui le considèrent comme une voie parmi tant d’autres. J.-M. Tillard tient à ce qu’il soit considéré à juste titre comme « la voie ou l’unique médiation. » Il voit alors inévitablement sa mission en termes de la restauration de la communion primitive. Il l’exprime


La question qui se dégage de cette théologie de médiation est celle-ci : Le comment de son exercice en la Personne du Christ. Dans sa vie, donc dans sa mission, le Christ est Prêtre, Prophète et Roi. Voilà les trois fonctions de sa médiation. J.-M. Tillard les met en relation en dégageant la fonction principale de cette médiation. Il écrit sans hésiter que « la médiation prophétique et la médiation royale débouchent dans la médiation sacerdotale dont c’est précisément l’office propre de réaliser en tout son achèvement la Koinônia. » Autrement dit, c’est par son sacrifice suprême, comme l’Ebed Yahvé, que Jésus a refait la communion. L’on peut donc ajouter foi à ce que J.-M. Tillard affirme de cette médiation sacerdotale : « Le Mesitès Theou kai anthropôn est donc Jésus, mais éminemment Jésus en acte pascal. »


Cette idée de la médiation, fortement antiochienne par l’humanité, est complétée par saint Thomas par une idée alexandrine. J.-M. Tillard l’évoque ainsi : « Dans l’article 2, nous retrouvons (et fortement accentuée) la tendance alexandrine qui a traversé tout le traité. S. Thomas y souligne comment Jésus transcende humainement tous ses frères humains par “sa dignité, sa grâce et sa gloire” ; ce qui nous ramène à la grande fonction “capitale” de Jésus. » Tout en admettant cette idée thomiste, J.-M. Tillard estime « qu’une théologie plus
antiochienne accentuerait davantage la liaison entre cette plénitude et l’Événement Mort-Résurrection. On notera comment S. Thomas tient à faire la fonction médiatrice de Jésus marquer même son ontologie personnelle : il est constitué ‘‘médiateur’’, ‘‘moyen’’ entre le Père et les frères par une plénitude de son humanité qui le situe au-dessous du Père, mais pourtant au-dessus de ses frères dans cette lignée des biens divins possédés760. »

En résumé, nous voyons comment, dans l’optique thomiste et antiochienne, J.-M. Tillard conçoit la médiation biblique du Christ. C’est sa double nature qui en fait l’unique médiateur entre Dieu et les hommes. Cette question étant très épineuse dans la mesure où elle influe beaucoup sur la conception de l’Église et du salut, il nous semble important de voir comment elle est abordée par d’autres théologiens.

De prime abord, il convient de rappeler avec J. Galot que « le point central de tout discours sur Jésus Christ demeure la proclamation convaincue de l’apôtre Pierre : ‘‘Il n’y a de salut en aucun autre. Car il n’y a pas sous le ciel d’autre nom donné aux hommes, par lequel nous devions être sauvés’’. (Ac 4, 12) Cela signifie que l’annonce de la bonne nouvelle dans l’histoire continue à être condensée dans cette affirmation : le Christ est aujourd’hui encore le sauveur unique et universel de l’humanité tout entière.761 » Il est clair que la médiation du Christ dans une telle optique est fondamentale. Nous sommes dans l’unique médiation du Christ. Cependant, elle n’est pas considérée de la même façon que le fait J.-M. Tillard. Nous retrouvons alors la christologie d’en bas et la christologie d’en haut que nous avons présentées ci-dessus. D’ailleurs, soulignons avec B. Hort que « l’opposition entre une ‘‘christologie d’en haut’’ et une ‘‘christologie d’en bas’’ remonte, semble-t-il, à un texte de Karl Rahner de 1938, reprise et exploitée par d’autres, notamment par Wolfhart Pannenberg, elle fut plus tard réinvestie par le même Karl Rahner ».762

De ce qui précède, nous sommes en droit de reconnaître avec B. Sesboüé que « les réflexions précédentes, en particulier le discernement des deux mouvements solidaires, descendant et

ascendant, de la sotériologie, nous ramène à un centre de perspectives qui n’est autre que la médiation du Christ ».763 Fort de cela, ce jésuite français est convaincu que « ce terme de médiateur fait le lien non seulement entre christologie et sotériologie, mais encore entre le mystère éternel de la souveraine et bienveillante Trinité et la communauté universelle des hommes que le dessein de Dieu rassemble en Église au cours des temps, afin de les conduire au Royaume sans fin du Père, du Fils et de l’Esprit ».764 Cette médiation chrétienne s’est personnifiée en la personne de Jésus Christ. Et par cette reconnaissance, plusieurs termes exprimeront cette richesse. Parmi ces mots, c’est surtout celui de sacrement qui la résume bien. L’on sent déjà, à ce niveau, que cette façon de considérer le Christ nous conduit à notre lien entre la sotériologie et l’écclésiologie.

Ladite médiation christique concerne toute l’histoire du salut. Certains théologiens reviennent sans cesse sur ce fait en affirmant que le médiateur de la rédemption est le médiateur de la création. C’est en vue de rendre plus compréhensible cette vérité fondamentale que B. Sesboüé énumère trois temps de la présence et de l’action du Christ dans l’histoire :

- Jésus dans les jours de sa chair (De la création par le Verbe à l’Incarnation du Verbe)
- La lumière eschatologique de la Résurrection (De l’événement pascal au don de l’Esprit)
- « Tout récapituler dans le Christ » (Ep. 1, 10) (Le retour du Christ à la fin des temps)

Pour rester dans notre préoccupation, nous faisons l’économie de deux premiers temps pour nous concentrer sur le dernier.

Ce troisième temps risque d’être mal compris. Prenant conscience de ce danger, B. Sesboüé écrit : « L’identité de Jésus est entièrement dite et accomplie avec la Résurrection. Aussi l’apport de ce troisième temps est-il d’un autre ordre que les précédents. […] Il a son fondement dans la réflexion de la génération apostolique, développant toutes les implications de cette “nomination” de Jésus de Nazareth comme Christ, Seigneur et Fils de Dieu avec puissance par sa résurrection765. »

---

764 Bernard Sesboüé, Jésus Christ, l’unique médiateur. Essai sur la rédemption et le salut, t. 1…, p. 87.
C’est dans ce troisième temps que se situe le rôle de l’Église. Par la Pentecôte, « l’Esprit achève la fondation de l’Église, reconnaît Sesboüé, et inaugure le nouveau mode de présence du Christ aux siens. » En d’autres termes, « dès la Pentecôte le petit groupe du Cénacle devient le noyau où s’agrègent ceux qui se convertissent et reçoivent le baptême. » Le Christ est présent et agit dans l’Église par l’Esprit. C’est dans cette vision que certaines images de l’Église sont évoquées telles que le Corps du Christ et l’Épouse du Christ. « Tout simplement parce que l’image paulinienne de l’Église, affirme Sesboüé, Corps du Christ, montre le lien profond qui l’unit, à celle qui est aussi son épouse (Ep. 5, 25) ; elle indique que désormais l’être-là du Christ au monde est à chercher dans la nouvelle visibilité qu’il s’est donnée, son Église. » J. M. Tillard évoque souvent ces deux images mais il va plus loin. En 1963, en parlant de l’amour de Dieu, il affirmait :

Il y a dans le mystère de l’Église de Dieu deux aspects qu’il ne faut jamais séparer parce que c’est leur conjonction qui dessine pour nous son visage. Sous le premier aspect, l’aspect éternel, celui qui demeurera dans la gloire de la Parousie, elle est ce que nous avons jusqu’ici souligné : l’ensemble des hommes enfin comblés des biens divins, en un mot le « Christ plénitude » dans lequel l’humanité rachetée, est mystérieusement mais réellement, passée pour participer à son bonheur éternel de Fils bien-aimé du Père, la « communion de Vie définitive ».

À côté de cet aspect divin, Tillard affirme qu’« il existe un autre aspect du Mystère de l’Église, lieu, climat, de l’Amour infini du Père. L’Église est aussi Mère, la Mater Ecclesia. Non seulement elle s’identifie avec ce dans quoi nous ‘‘passons’’ en l’instant du Salut, mais encore Dieu l’assume comme instrument pour nous donner ce Salut. Près de Jésus Nouvel Adam elle joue le rôle de Nouvelle Eve, de Mère unique de l’Humanité Nouvelle. » C’est alors qu’il aboutit à « la Vie Nouvelle, la Vie de Dieu en nous, la Vie du Salut, nous vient de Jésus Nouvel Adam, nouveau point de départ. […] La Vie sur-naturelle ne se répand de génération en

génération que moyennant la médiation de la Mère Église, sortie avec le sang et l’eau du côté transpercé de Jésus. Il se dégage de cette idée tillardienne le passage que nous postulons de la christologie-sotériologie à l’ecclésiologie. Il faut insister avec lui sur le rôle de l’Esprit car c’est lui qui conduit le temps de l’Église.

Ce temps est celui qui va de la Pentecôte à la Parousie. J.-M. Tillard le pense en ces mots :
« L’action de l’Esprit Saint, dans tout l’ensemble de l’Économie du Salut, est d’actualiser et d’intérioriser en nous les hommes, au travers des temps, ce que le Christ a fait et institué pour nous une fois pour toutes (Epaphax) durant son Incarnation et sa vie terrestre (jusqu’à son Ascension). » Cela revient à dire que les deux missions sont inséparables.


---

775 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. Le mystère de la communion..., p. 43.

Il faut retenir que ce mode de relation entre le Corps et l’âme n’est pas physique mais spirituel car la relation concerne l’Alliance Nouvelle selon J.-M. Tillard. Autrement dit, ce dernier affirme que « dans la Nouvelle Alliance Dieu s’est dans le Christ engagé à donner son Esprit Saint de telle manière que réalisant les Promesses il habite dans le nouveau et authentique Qahal et l’anime ; puisque c’est l’Esprit des temps messianiques\(^{779}\). »

Nous ne pouvons, avec J.-M. Tillard, perdre de vue l’aspect proprement johannique qui définit comme tel le rôle de l’Esprit. Selon ce théologien dominicain, Jn 14, 26, qui est à comprendre en parallèle avec Jn 16, 12-15, définit à suffisance ce rôle. Ce texte de la « ressouvenance » nous rappelle que « l’Esprit Saint n’apportera rien de neuf, il n’ajoutera rien au contenu essentiel de la révélation et de l’œuvre de Jésus ; il ne parlera pas de lui-même comme s’il apportait une doctrine nouvelle et originale ; il n’agira pas non plus de lui-même comme si son œuvre était une ajoute ou un appendice à celle de Jésus\(^{780}\). » Il va de soi que le rôle de l’Esprit

\(^{778}\) J.-M. Tillard, Au cœur de l’ecclésiologie thomiste..., p. 16.
\(^{779}\) J.-M. Tillard, Au cœur de l’ecclésiologie thomiste..., p. 44.

Voilà en grandes lignes la médiation de Jésus dans le Salut. Nous nous sommes limité à la théologie paulinienne et à la théologie johannique que J.-M. Tillard exploite à la suite de saint Thomas. Néanmoins, reconnaissons que cette médiation est abordée dans tout le nouveau testament. Cette médiation christique, vérité révélée, est lue différemment dans la Tradition.

5.2. La compréhension par Tradition vivante de cette vision de Foi de « un pour tous » selon J.-M. Tillard

La Grande Tradition comprend le « un pour la multitude » dans sa relation à l’histoire des hommes. Ainsi, elle porte sur cette dernière deux regards que J.-M. Tillard présente ainsi :

Car à la suite de la Bible, la Tradition ecclésiale (sic.) porte sur l’histoire humaine un double regard. Dans le premier de ces regards elle la voit tout entière traversée par une intense espérance. Notons que ce terme espérance est sa façon de traduire le dynamisme vers un avenir meilleur, vers un futur de paix et de bonheur, vers une ère dans laquelle les misères et les larmes disparaîtront. Elle enserre dans ce premier regard tous les gestes de courage, de magnanimité, de dévouement, de don de soi qui permettent aux groupes humains de se hauser au-dessus d’un pur et simple consentement à leur sort. Car son espérance est en fait un non à l’enfermement dans le cercle infernal de la vie telle qu’elle est. […] Le second de ces regards porte au contraire sur la situation concrète de l’humanité dans l’histoire. On voit alors celle-ci sous un jour qui est de toute évidence, tragique, dans ce que nous avons appelé

l’enfermement en un cercle infernal. Et cette tragédie est attribuée certes à la limite humaine (surtout à l’inéluctable rencontre avec la mort) mais avant tout à la faute (la culpa) et au péché. Regard pessimiste nous en sommes convaincus. (Sic)\(^782\).

Ces deux regards montrent que l’homme est faible, pécheur et qu’il ne peut se libérer tout seul. C’est donc dans le but de libérer l’homme et de le restaurer que la Tradition vivante comprend le rôle de « un pour tous » :

Ce sont, écrit J.-M. Tillard, ces deux regards qui incitent la première tradition éclésiale (sic.) à comprendre que la relation entre un (le Seigneur Jésus Christ) et la multitude s’explique ainsi : 1) Dieu veut arracher l’humanité à sa misère (« il a tant aimé le monde… »), 2) cette humanité ne peut par elle-même s’arracher à l’étouffement que la culpa déborde l’individu comme tel et a causé comme une atmosphère de péché qui est l’air que tous respirent dès qu’ils renaissent, 3) alors Dieu envoie quelqu’un qui pourra – à cause de ce qu’il est et de ce qu’il « concentre » en lui à la fois du drame humain (cf. le pharmakon) et de la vraie attitude devant Dieu – « sauver » l’humanité («… qu’il a donné son Unique »)\(^783\).

Nous découvrons dans cette idée ce que nous avons présenté plus haut en étudiant le sens tragique et le sens épique du rôle de Jésus. C’est la vision épique qui domine ici. Le progrès vient du théocentrisme. C’est Dieu qui envoie cet unique comme l’unique médiateur. En effet, J.-M. Tillard soutient : « Un seul pour le salut de tous parce que un seul Fils. Et tout s’appuie alors sur l’affirmation johannique “Dieu a tant aimé le monde qu’il donne son Fils, son unique, pour que tout homme qui croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle” (Jn 3, 16). Vision essentiellement théocentrique et d’une noblesse qu’on ne saurait aucunement mettre en cause. Dans l’épopée du salut humain, c’est Dieu lui-même qui est le héros\(^784\). » Dieu agit par son Fils, qu’il donne à travers la double kénose que nous avons rencontrée ci-dessus.

En réalité, les Pères comprennent le rôle de cet Unus dans l’optique de la médiation. L’unique Fils de Dieu est l’Unique médiateur. S’il nous faut citer certains Pères, nous l’avons vu et y reviendrons, c’est tout d’abord saint Irénée qui comprend cette théologie en revenant sur l’image paulinienne du Corps et de la Tête. C’est la fameuse théologie de l’anakephalaiôsis. B. Sesboüé a une saisie correcte de cette théologie des Pères. Il écrit : « À la suite d’Irénée, Tertullien analyse la médiation du Christ sur le fondement de ses deux natures. […] Origène développe également, à partir de l’hymne aux Colossiens, la double médiation créatrice et

\(^782\) J.-M. Tillard, *Un seul pour le salut...*, p. 3.  
salvatrice du Christ. D’autres Pères accentuent cette médiation en lien direct avec la sotériologie, c’est-à-dire l’œuvre de cet unique médiateur. Ainsi, certains thèmes ont été soulignés avec insistance : le Christ sacrement, le Christ illuminateur, Grand Prêtre, le Christ libérateur, le Christ médiateur de la divinisation, etc. La finalité de cette médiation pour l’humanité est ascendante : « La participation à la vie divine ».

5.3. Ce que l’Unique donne à la multitude, la participation à sa plénitude, la grâce capitale

Ce sous-point revient sur la gloire manifestée. Il sera bref. En effet, il y a une exigence de rayonnement de la part de l’humanité en s’inspirant de ce que l’unique a opéré pour elle. « Le un pour tous, souligne J.-M. Tillard, apparaît alors en pleine harmonie avec la totalité de la Révélation biblique. Et on donne ainsi à la fameuse vision paulinienne, reprise par Irénée, de l’anakephalaiôsis (de kephalè, tête, récapitulation de tous dans l’un qui représente l’idéal et la source) son véritable sens. » Il s’agit ici d’imiter le comportement de l’unus et d’agir comme lui. Car « l’anakephalaiôsis implique l’idée de restauration. » L’unique restaure l’humanité dans la communion avec Dieu et « en créant, écrit J.-M. Tillard, une unité fondée sur la diffusion de sa grâce à la multitude mais à partir de [lui] qu’est la Tête, la source de la vie. » Par conséquent, l’humanité participe à la vie divine par le Christ, dans le Christ et avec le Christ. Il y a alors une certaine « identification » grâce à la vie du Christ assimilée et rayonnée. J.-M. Tillard évoque à ce niveau le Saint-Esprit : « Le rôle de l’Esprit Saint apparaît ici dans toute sa dimension. Il est, de la façon la plus stricte possible, celui qui précisément opère le lien entre le “un”, l’Unique (qu’est Jésus Christ Seigneur, le pharmakon Ressuscité), le Bien-Aimé et la multitude. » L’Esprit, comme nous l’avons vu plus haut, qui a agi dans la vie et le ministère de Jésus, est le même qui « en quelque sorte dilate l’Unique en multitude. […] Cela signifie que ce que la Kephalè possède se diffuse, passe en d’autres pour en faire les enfants de Dieu. » C’est dans cette optique de rayonnement de la vie du Christ dans l’Esprit, que nous pouvons situer le rôle de l’Église. Il s’agira alors de la déconcentration.

786 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 34.
787 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 35.
788 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 35.
789 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 35.
790 J.-M. Tillard, Un seul pour le salut..., p. 36-37.
5.4. L’anakephaloisis, la grâce de Jésus comme Tête de l’Église

Il sera question, dans ce sous-point, d’étudier la grâce de Jésus comme Tête de l’Église car selon les mots mêmes de J.-M. Tillard, « nous abordons ainsi un des chapitres clés du traité [Christ Sauveur], et la question qui domine toute l’écclésiologie thomiste791. » Rappelons que saint Thomas qui inspire J.-M. Tillard n’a pas élaboré une synthèse écclésiologique car pour lui l’écclésiologie fait partie de la christologie et celle-ci est une sotériologie appliquée : « Le mystère du Christ Jésus est existentiellement conditionné […] ; ce qu’a fort bien perçu saint Thomas au point de départ de ce que l’on appelle sa christologie alors qu’il s’agit pour lui essentiellement d’une sotériologie, nuance fort importante792. »

Nous pouvons déduire qu’il y a un lien profond entre ces trois disciplines théologiques. J.-M. Tillard explique la raison pour laquelle saint Thomas n’a pas élaboré un traité écclésiologique séparé en ces termes : « Pour S. Thomas le mystère de l’Église n’ [a] de sens que “dans le Christ” puisqu’elle n’est que le Peuple de ceux qui (par la foi et les sacrements de la foi) sont venus se greffer sur lui pour “participer” à la Communion de Vie avec le Père qu’il porte en son humanité filiale793. » Elle est en un mot la communion de Vie « qui a son “lieu” et sa source en la grâce capitale de Jésus794 » affirme J.-M. Tillard. Il faut souligner ici l’apport d’Y. Congar. En effet, ce théologien dominicain a montré, en étudiant le plan de la


Somme de théologie que la II° Pars est ecclésiologique. Il démontre que « l’ecclésiologie de saint Thomas est profondément morale et théocentrique. […] Et donc, dans la Somme théologique, toute la II° Pars est ecclésiologique. […], pour résumer cette première vue du mystère de l’Église puisée en bien des textes de saint Thomas et principalement dans son commentaire du Symbole, nous dirons qu’elle est anthropologique ou morale, et pneumatologique ou théocentrique795. » Et l’autre vue christique ou christologique car « si l’Église, écrit Y. Congar, est d’ordre du retour des personnes vers Dieu, reditus creaturae rationalis in Deum, ce retour ne peut se faire, de fait, que in Christo796. » Il se dégage de cette vision congarienne que l’ecclésiologie thomiste est toute dépendante de la christologie voire de la Trinité.

L’on perçoit déjà en filigrane le lien de cette idée avec la conception que J.-M. Tillard se fait de l’Église comme terme positif de l’Histoire du Salut. En d’autres mots, J.-M. Tillard résume avec finesse cette façon thomiste lorsqu’il écrit : « Quiconque sait lire la Somme de Théologie découvre que l’Église y est présente partout : dans le traité sur la Trinité (les missions divines), dans le traité de l’agir moral, dans le traité de la grâce, dans le merveilleux traité de la Loi Nouvelle, de la (sic) traité de la foi et des autres vertus théologales, dans le traité du Christ (la grâce capitale), dans le traité de l’Eucharistie […]], dans le traité du baptême, dans le traité du mariage, etc.797 » Ceci insinue que l’ecclésiologie, comme la sotériologie et la christologie, traverse toute la théologie thomiste. Et pourtant, il y a une autre raison que J.-M. Tillard révèle. Il est persuadé que « c’est la “vision de sagesse” pour laquelle il opte qui interdit à Thomas d’Aquin d’écrire une ecclésiologie. […], il est vain d’écrire un traité d’ecclésiologie798. » Ceci ne nous empêche pas de réfléchir sur le lien entre le Christ et l’Église.

J.-M. Tillard précise que son inspiration, sur ce sujet, « viendra d’ailleurs d’une des quaestiones que Thomas d’Aquinh met comme à la charnière de sa réflexion sur le mystère du Christ Sauveur : le problème de la “grâce Capitale” du Christ. Ainsi Somme de Théologie III, 8, 1-5 ; Commentaire de la lettre aux Colossiens, cap 1, lect 5, nos 46-49. C’est là sans nul doute l’un des joyaux de la tradition thomiste799. » Il s’agit dans cette question du problème de la grâce du

799 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que…, p. 3.
Christ comme Tête de l’Église. Celle-ci, on le voit, dans la pensée thomiste en général et tillardienne en particulier, n’est vraie que dans le Christ, dans le Christ situé dans la relation intra trinitaire car Jésus est la grâce de Dieu.

Cette considération est fondamentale dans la théologie tillardienne qui combat le christomonisme. Il va, par exemple, retenir que « le _εν Χριστω_ biblique devient donc pour Thomas l’Église de Dieu. Telle est la profondeur de celle-ci. Car, l’Église ne vient du Christ qu’en s’enracinant en Dieu, en la Trinité, où le Père est premier : “rien n’empêche que Dieu soit la tête du Christ et qu’en même temps le Christ soit la Tête de l’Église” (III 8, 1, ad 2)800. » Cela posé, nous pouvons maintenant approcher la relation Christ et Église.

5.4.1. _La signification du mot Kephalè_

Afin de bien saisir cette théologie, il convient au préalable de dégager avec J.-M. Tillard le (s) sens qu’il donne au terme Tête801. Il nous fait savoir que ce mot a deux significations si intimement liées « qu’il est à la fois impossible et erroné de trancher au couteau entre les deux802. » Lesquelles ? En français, ces deux sens sont selon J.-M. Tillard : l’organe du corps animal (principe de vie) et celui qui a l’autorité. « En français le même mot Tête signifie soit l’organe du corps animal soit celui qui a l’autorité […] Le même mot chef, souligne-t-il, signifie soit celui qui a l’autorité, soit l’organe du corps humain. […] Si bien que dire que le Christ est chef de l’Église ou Tête de l’Église peut revenir au même803. » On découvre ces deux sens dans le livre d’Y. Congar _Jésus Christ..._ cité ci-dessus.

Cependant, dans la Bible, c’est surtout le sens de l’autorité qui émerge et traduit le mot _Rosch_. « Et lorsqu’il s’agit de la tête comme organe du corps animal (ainsi Is 1 : 6, p : 14) la tête est vue surtout comme concentration de la personne, donc comme porteuse de la dignité804. » De

800 J.-M. Tillard, _Au cœur de l’ecclésiologie thomiste..._.
802 J.-M. Tillard, _L’Église n’est vraie que..._, p. 44. Il s’inspire de plusieurs exégètes. Appliqué au Christ, J.-M. Tillard le considère comme Kephalè-Tête. Il situe cette vue dans l’école de médecine d’Hippocrate et Galène du courant platonicien qui trouve que le cerveau commande tout le corps face à l’école aristotélicienne et stoïcienne qui accorde la primauté au cœur.
803 J.-M. Tillard, _L’Église n’est vraie que..._, p. 45.
804 J.-M. Tillard, _L’Église n’est vraie que..._, p. 45.
leur côté, face à la mentalité sémitique, les Grecs et les Romains considèrent le chef comme le guide, c’est-à-dire « celui qui marche en avant. »

Dans l’optique ecclésiologique, le Christ est *Kephalè*-chef non seulement « parce qu’il guide et dirige mais parce qu’il joue dans le *Sôma* qu’est l’Église un rôle vital. Il donne ce dont la possession de l’Esprit est l’acompte ([col] 1 : 13), le salut (2 : 8), plus précisément “la vie” nouvelle (2 : 4)\(^{805}\). » Il se dégage de cette idée le primat de la *kephalè*-Tête et source de vie. Il faut aller plus loin pour comprendre cette relation Tête et chef.

En effet, J.-M. Tillard a raison d’insister sur le fait que le Christ est *Kephalè* fondamentalement et primordialement parce que « dans son sang », « par la Croix » (2 : 13, 16) il est à la fois l’agent et le porteur du « rassemblement » de l’humanité, au-delà de la faute (sic) et des péchés, au-delà du « mur de séparation » (2 : 14), au-delà de la puissance de la haine (2 : 16), se haussant ainsi « au-dessus de » toutes les puissances invisibles qui dans la pensée du temps exercent une influence […] sur le destin humain (Ep 1 : 20; Col 1 : 16), ce « rassemblement » qu’est en fait l’*Ekklesia tou Theou*. Son autorité de *Kephalè*-Chef (au sens biblique de *Rosch*) s’ennracine là. Sa suprématie, sa « transcendance » vient de sa « mission », de son « agapè » (3 : 19) qui n’est que sa communion à la folie de l’amour « bienveillant » (1 : 19), « miséricordieux » (2 : 4), « radicalement incompréhensible » (3 : 19), « plein de pardon » (4, 32) de Dieu le Père. Il est donc *Kephalè*-Chef que parce que radicalement il est *Kephalè*-Tête, *Kephalè* hiérarchique parce que *Kephalè* source de vie\(^{806}\). (Sic).


### 5.4.2. Le Christ est la Tête de l’Église

Jésus, Tête, est uni à son Corps de telle sorte qu’il le vivifie afin que ce dernier soit « le rayonnement universel de la grâce personnelle du Ressuscité. Et cela est à comprendre en trois moments radicalement inséparables\(^{807}\). » Ces trois moments sont : la communion à toute

---


\(^{806}\) J.-M. Tillard, *L’Église n’est vraie que...*, p. 47.

\(^{807}\) J.-M. Tillard, *L’Église n’est vraie que...*, p. 4.

En réalité, J.-M. Tillard indique que le premier moment « rejoint ce que toute une tradition patristique avait exprimé dans sa vision de l’homo assumptus, de l’homme saisi par Dieu et plongé par sa Résurrection dans le feu de la Divinité, de l’homme dans son drame et sa détresse dont la source profonde est au plan humain la haine fraternelle et la division (Cain et Abel, Babel) et que Dieu s’unit dans une communion808. » Le Fils de Dieu fait homme unit tous les hommes. L’Église, son Corps est donc aussi appelée à unir dans la communion tous les hommes.

De son côté, le deuxième moment concerne la mission messianique de Jésus découverte dans un premier temps comme réservée aux Juifs et dans un second comme universelle. Et à J.-M. Tillard de s’exprimer : « Quoi qu’il en ait été de Jésus dans son ministère personnel, il est dorénavant clair que dans le plan de Dieu sa vocation concernait tous les hommes, sans aucune exception. […] Dans le plan de Dieu il devait être une ‘‘figure universelle’’. Il est clair que là s’enracine la mission809. » Ici encore, l’Église messianique doit dépasser les barrières pour être universelle dans sa mission, dans l’annonce du Royaume de Dieu comme sa Tête.


De ce qui précède, J.-M. Tillard a raison de déduire dans un point de vue thomiste que « l’Église de Dieu […] est tout simplement la réalisation, l’accomplissement (dans et par l’Événement de

808 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que…, p. 4.
809 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que…, p. 5.
810 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que…, p. 5.

Revenons sur l’Église qui rayonne la grâce de Jésus. J.-M. Tillard tire trois conséquences de ce rayonnement tout en estimant qu’elles ne sont pas très exploitées par des ecclésiologues, même depuis le dernier concile œcuménique. « La première, retient-il, est que, rayonnement de la grâce personnelle du Seigneur Jésus Christ, l’Église doit comme lui et en lui demeurer dans le premier moment, […], le moment d’incarnation812. » Pour ne pas penser à une incarnation continuée, J.-M. Tillard explicite sa pensée :

À la lumière de l’Évangile de Dieu on découvre, en effet, que l’incarnation est plus large que l’union hypostatique, ou (pour dire des choses de façon plus paradoxale) que l’Incarnation se présente comme un sommet dans un large mystère d’incarnation. [Il fait référence aux deux généalogies (matthéenne et lucanienne)]. Et il est clair que l’Église, si elle est dans le Christ, n’est fidèle à sa vocation (i.e. n’est vraie) que si par elle la grâce de Dieu continue de s’enfourir dans le terreau humain, d’être en communion avec toute l’épaisseur de celui-ci813.


811 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 6.
Cette conséquence en appelle une autre qui lui est directement liée. « Il s’agit ici de messianisme, donc de Salut » d’après les mots tillardiens. L’universalisme du salut concerne l’Église qui doit en être le signe (l’objet) et le sacrement. En effet, J.-M. Tillard voit le couronnement de la mission de Jésus en ceci : « Par la Pâque de Jésus, Dieu réalise une Nouvelle Création, qui germe dans la première. Et cela s’opère à deux niveaux : il va restaurer la faiblesse humaine en faisant des croyants des “enfants adoptifs” dont 2 P 1 : 4 osera dire qu’ils sont koinônoi theias phuseôs, “dans la communion de la nature divine”, et il va pardonner les péchés (peccata) personnels (dans la ligne de Jr 31 : 34)\(^{816}\). » Il s’agit ici de la définition du Salut comme on le présentera. Dans ce double mouvement, c’est la grâce qui agit dans ses deux registres de la gratuité divine et de la coopération de la liberté humaine. Il y a dans cette deuxième conséquence ecclésiologique l’émergence des deux « qualités majeures du messianisme ecclésial qui orientent sa mission. » Ce n’est rien d’autre que le témoignage et l’instrumentalité du Salut plus son témoignage de la sainteté.


Réfléchissons quelque peu, avant d’aller plus avant dans notre réflexion, sur ce mystère de Jésus Tête de l’Église. On sait comment le renouveau actuel de la théologie a remis en lumière le sens authentique de cette expression si malmenée depuis la réaction bellarminienne face aux erreurs de la Réforme. Trois éléments sont impliqués dans cette nature de Tête de l’Église propre à Jésus Prêtre. D’abord, ce que nous venons de souligner, son homogénéité au Corps ; ce qui joue en deux directions : d’une part la Tête est de même nature que le Corps, donc elle est humaine puisque le Corps est humain, d’autre part le Corps est de même nature que la Tête, donc puisque celle-ci est aussi divine, il sera d’une certaine façon divin lui aussi. Second élément impliqué, le rôle vivificateur de la Tête par rapport au Corps ; car pour Paul et les anciens, la tête exerce sur les autres membres du corps une fonction de principe : c’est elle qui porte les centres vitaux, c’est d’elle que part le mouvement vital pour atteindre tous les membres afin de les conserver, de les faire croître, de les guérir. […] Troisième élément, que nous avons déjà abordé, il en

---

\(^{816}\) J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 13.

\(^{817}\) J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 18.
résulte que Jésus est Tête au sens de chef, de principe hiérarchique, de Roi, d’une
royauté exercée précisément dans ce don.\footnote{J.-M. Tillard, \textit{Le visage évangélique...}, p. 21.}
Nous sommes pour la signification de la Tête comme principe vital et comme chef. Cependant,
la notion d’homogénéité avec la « double nature » de l’Église pose problème car le Corps
Mystique du Christ n’a pas une double nature divino-humaine. Sinon on parlerait d’une union
hypostatique de l’Église.

Tout bien considéré, l’ecclésiologie qui se dégage de cette théologie est à l’opposé d’une
ecclésiologie de type bellarminien qui insiste sur la hiérarchie (chef). Avec ses propres mots,
J.-M. Tillard l’exprime ainsi : « Faisons de nouveau une halte importante. Car on voit ici, sur
le vif, combien l’ecclésiologie bellarminienne, toute centrée sur la hiérarchie, non seulement
fausse la conception traditionnelle de l’\textit{Ekklesia tou Theou} mais défigure [la nature de
l’Église]\footnote{J.-M. Tillard, \textit{L’Église n’est vraie que...}, p. 49.} ». Face à une telle ecclésiologie, J.-M. Tillard enseigne ici, dans un climat trinitaire
une ecclésiologie que le concile Vatican II a prônée, donc une ecclésiologie de communion qui
voit le Christ agir dans son corps car « depuis la Pâque, le Christ est inséparable de son corps
eccesial, puisque comme il n’y a pas de corps sans tête il n’y a pas de tête sans corps. […] Il
s’ensuit que l’Église est mystère d’intériorité tout autant que corps “missionnaire”, tournée ad
intra tout autant qu’envoyée ad extra\footnote{J.-M. Tillard, \textit{L’Église née du cœur...}, p. 49.} ».\

En invoquant l’ecclésiologie bellarminienne, nous pensons une fois encore à un
christomonisme que J.-M. Tillard combat. Ce combat concerne surtout le plus grave
christomonisme, juridique. Ce dernier « se traduit ainsi : puisque c’est la \textit{Kephalè} autorité qui
compte par-dessus tout, et puisque dans l’Église pérégrinante cette \textit{Kephalè} est comme “re-
présentée” par les ministres hiérarchiques, l’Église n’existe que là où cette “re-présentation”
ministérielle est assurée en toute sa réalité hiérarchique\footnote{J.-M. Tillard, \textit{L’Église n’est vraie que...}, p. 50.}. » En conséquence, la caractéristique
principale de cette Église sera la soumission, l’obéissance. Enfin de compte, « l’aspect
sacramentel de la vie ecclésiale est comme soumis à l’aspect moral (obéissance, soumission
aux lois) \footnote{J.-M. Tillard, \textit{L’Église n’est vraie que...}, p. 50.} » ajoute J.-M. Tillard.

Nous voilà au terme de ce chapitre qu’il nous faut conclure.

**Conclusion**


Dans le premier point, c’est la place de la christologie dans la théologie thomiste qui nous a préoccupé. Nous l’avons dégagée dans la *Somme théologique*. En réalité, c’est la structure de la *Somme* qui nous a permis de découvrir sa théologie et la place de cette discipline christologique, car, « le plan de la *Somme* de saint Thomas, écrit M.-D. Chenu, est une voie d’accès à son esprit824. » S’il y a unanimité sur le contenu de la *Somme théologique*, son plan ou sa structure fait débat parmi les thomistes. Nous avons recensé trois tendances. La question principale que les tenants de ces positions se posent est : son plan tripartite n’en cacherait-il pas un autre ? L’essentiel ou l’opinion dominante parle d’une structure centrée sur l’*exitus-editus* (Chenu). La deuxième tendance néoplatonicienne ou dionysienne (Schillebeeckx et Patfoort) invite à prendre en compte la *Tertia Pars* qui est christologique. La dernière tendance (Le Roy) pense qu’il ne faut pas rejeter la division bipartite mais plutôt tenir compte de la division entre théologie et économie, la théologie concerne le début de la *Pars* où il est question de Dieu et

---

le reste est la partie économique. On l’a vu, c’est la partie économique qui comprend l’exitus et le reditus. Torrell est en faveur de cette position Leroyienne car « équilibrée et nuancée ». Dans cette option, le passage du reditus à l’exitus est opéré par le Christ. D’où la notion de l’humanité du Christ comme instrument conjoint de sa divinité. Synthétiquement, la christologie est centrale sans pour autant être première ni dernière. Pour G. Lafont la division de la Somme théologique dépend de la théologie (étude du Père). Le Christ doit toujours être considéré comme un vis-à-vis de Dieu, le Père, qui est le principe et la fin de toute chose comme le suggèrent le plan et la structure de la Somme de théologie. Il y a donc un certain christocentrisme équilibré. Cette centralité, de façon simple, se situe entre la sortie et le retour. Si tel est le cas, pourquoi saint Thomas d’Aquain n’a pas placé la IIIe Pars en deuxième position ? D’où un malaise ressenti par certains. En un mot, cette christologie n’est pas vue de la même façon par les commentateurs de saint Thomas. Cela nous a conduit à étudier la position de certains théologiens.

M.-D. Chenu a une vision trop théocentrique de l’œuvre magistrale de saint Thomas. Par théocentrique, nous entendons Dieu, le Père, qui est au centre c’est-à-dire le pivot de la théologie, et le Christ n’est que le moyen, la voie par laquelle l’homme sorti de Dieu y retourne. Quant à Hayen, le Christ est total car parler de Dieu en chrétien c’est parler du Christ.

Nous avons relevé le désaccord sur la place de la christologie dans la Somme de théologie. La christologie est centrale ou totale. « Il est particulièrement intéressant pour notre propos, écrit P.-E. Persson, de relever que le P. Chenu et le P. Hayen sont en gros tous deux d’accord quand il s’agit de désigner les facteurs qui ont contribué à donner à la christologie cette place remarquable à la fin de l’exposé d’ensemble de la théologie825. » C’est l’évangélisme. Nous avons conclu que la théologie de la Somme de théologie, basée sur sa structure, est christocentrique équilibrée pour M.-D. Chenu et christocentrique totale, voire « christomoniste » pour A. Hayen. Toutefois, dans sa réponse à H. Rondet, A. Hayen essaie d’équilibrer sa position en montrant que le Christ reçoit tout du Père, il est tourné vers le Père et il est totalement de lui. C’est dans ce climat que J.-M. Tillard, qui connaissait bien ces deux positions, fait sa théologie et précise sa position dans son enseignement.

Selon J.-M. Tillard, le problème consiste avant tout à accorder une place à ce traité de christologie-sotériologie dans la synthèse théologique. Il s’agit donc d’un problème méthodologique. Il en mentionne deux manifestations :

On pourra en faire le point de départ, débouchant sur la contemplation du Mystère de la Trinité des Personnes (méthode qui nous paraît excellente, conforme à la pédagogie de l’Écriture elle-même), ou en faire le centre de la synthèse commandant toute la morale et lui donnant son sens « chrétien » (ce que tente le P. Häring dans son livre La loi du Christ). Mais telle n’est pas la méthode de Saint Thomas, et la place du traité du Christ dans la Somme théologique demeure un point sur lequel les thomistes sont loin d’être pleinement d’accord.

Pour lui, la christologie doit déboucher sur la théologie, c’est-à-dire sur la Trinité.

J.-M. Tillard conçoit Dieu dans les deux premières parties de la Somme, au sens patristique, comme la Trinité. En outre, il prend une distance vis-à-vis du P. Chenu qui, comme lui, admet cette conception théocentrique. Cette distance concerne la Secunda Pars. Il y voit comme un mouvement dynamique car l’homme est libre et responsable de ses actions :

Il s’agit bien de l’homme en tant que (comme toute créature) il réalise en lui le dessein du Dieu Créateur […], qui est de « s’assimiler » les êtres, de les faire porter en eux quelque chose de sa propre perfection transcendante et éternelle, ce par quoi sa propre bonté se diffuse et cette remarque nous dispense de recourir au thème néo-platonicien de l’exitus-reditus qui ne nous paraît pas commander le plan de la Somme, ce en quoi nous nous séparons de la position du P. Chenu). Mais l’homme réalise cette « assimilation » d’une façon propre, transcendante par rapport aux créatures matérielles, puisqu’il est « image » de Dieu. La Secunda Pars va donc considérer l’« image de Dieu » en tant que librement et personnellement elle parvient à réaliser en elle le dessein Créateur de Dieu. La formule du P. Lafont […] nous paraît juste : il s’agit de l’homme « appelé par Dieu à s’assimiler librement et personnellement la condition parfaite d’Image de Dieu ». Aussi, après avoir déterminé la fin concrète de la créature raisonnable (Dieu lui-même), on étudiera – toujours à la lumière de cette destinée fixée par le dessein créateur – l’activité libre de l’homme en marche vers cette fin. Cela au double plan naturel et sur-naturel.

L’opportunité de situer méthodologiquement sa vision christologique dans une école théologique s’est fait sentir. Telle était la tâche du deuxième point. En résumé, parmi les deux écoles dominantes de l’Antiquité chrétienne (Alexandrie et Antioche), il opte pour l’école d’Antioche qui part d’en bas, du réalisme de l’Incarnation. Elle part de l’humanité pour comprendre la divinité de Jésus. Ce choix est méthodologique car il faut respecter le dogme chalcédonien ou, en lien avec l’Église, un équilibre dans une sorte de Chalcédoine ecclésiologique comme écrivait Y. Congar. L’enjeu de choix résidedans l’exclusivisme. En excluant automatiquement l’autre, on tombe dans le monophysisme christologique qui influe sur la conception ecclésiologique. On aurait une doctrine déséquilibrée qui ne respecte pas le réalisme divino-humain de Jésus Christ et de son œuvre. En dépit de ce choix, nous avons remarqué avec Tillard qu’il fallait distinguer le christomonisme du christocentrisme. Le christomonisme, selon Tillard, pousse au choix entre Dieu ou Jésus. L’opposition entre le Père (la théologie) et le Christ (la christologie) est donc à éviter car il n’y a ni opposition ni contradiction ni confusion entre le christocentrisme et le théocentrisme. Le christomonisme, comme forme extrême du christocentrisme exclusif, est à éviter. L’éviter consiste à revenir à une théologie équilibrée. Avec J.-M. Tillard, nous avons trouvé la solution à ce problème à la fois dans le fait liturgique et dans la christologie de l’Ebed Yahvé. Par cette notion, nous avons évoqué les notions de médiation, de sacramentum, d’instrumentalité.

l’Église institutionnelle ou structurelle, donc hiérarchique. Son aspect mystérique ou communionnel ne sera pas, comme tel, mis en évidence. Nous avons alors parlé avec Congar d’une christologie pneumatologique ou fonctionnelle.


---

en état de Kénose\textsuperscript{829}. » Nous l’avons vu, il y a un certain « transfert » qui s’opère du Christ à l’Église par la sotériologie.

C’est cette idée que nous avons étudiée, dans le dernier point, à travers ce titre : De la christologie-sotériologie à l’ecclésiologie. De la concentration à la déconcentration. La promesse s’est concentrée en un peuple, puis à un membre de ce peuple (la personnalité corporative) pour s’ouvrir à l’universalité par le nouveau membre né de cet Unique Médiateur du Salut. Ce dernier donne à la multitude la Vie Nouvelle venant de Dieu qui consiste en leur réconciliation et en leur insertion dans l’univers de Dieu. C’est ce que nous avons nommé les deux dimensions du Salut. En résumé, le Christ est la Tête de l’Église comme son autorité et son principe de Vie. Jésus, Tête, est uni à son Corps de telle sorte qu’il le vivifie afin que ce dernier soit « le rayonnement universel de la grâce personnelle du Ressuscité. Et cela est à comprendre en trois moments radicalement inséparables\textsuperscript{830}. » On l’a souligné, c’est vraiment à ce niveau que nous pouvons parler d’un passage de la christologie-sotériologie à l’ecclésiologie ou de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie. C’est cette ecclésiologie que J.-M. Tillard enseigne ici, dans un climat trinitaire, une ecclésiologie que le concile Vatican II a prônée, donc une ecclésiologie de communion qui voit le Christ agir dans son corps car « depuis la Pâque, le Christ est inséparable de son corps ecclésial, puisque comme il n’y a pas de corps sans tête il n’y a pas de tête sans corps. […] Il s’ensuit que l’Église est mystère d’intériorité tout autant que corps “missionnaire”, tournée ad intra tout autant qu’envoyée ad extra\textsuperscript{831}. »

Il convient de souligner, au terme de ce chapitre, la difficulté rencontrée. En effet, ce chapitre est fondamental pour comprendre l’ecclésiologie de Tillard. Se dégageant de ses cours et leçons, il donne l’impression qu’on expose des notions de base en théologie. Or sans ce passage, il y a risque de ne pas saisir la pointe de la christologie de Tillard. En outre, la notion de christomonisme, avec les écoles théologiques et les mouvements d’action catholique, voire les théologiens que Tillard cite, ne va pas sans poser problème. Cela ne remet pas en cause sa nécessité, car elle se pose avec acuité de nos jours. Il fallait donc préciser dans une perspective trinitaire les relations entre les trois Personnes divines en accordant la place primordiale au Père.

\textsuperscript{829} J.-M. Tillard, \textit{Le salut, mystère...}, p. 33.
\textsuperscript{830} J.-M. Tillard, « L’Église n’est vraie que... », p. 4.
\textsuperscript{831} J.-M. Tillard, \textit{L’Église née du cœur...}, p. 49.
et centrale au Fils sans oublier l’Esprit qui conduit l’Église dans ce temps-ci. Dans sa réflexion sur l’épiscopat, Tillard inscrit la grâce capitale du Christ dans sa dépendance au Père :

Pour cela il nous paraît nécessaire de remonter au Christ lui-même dans sa situation face à l’Église qui est son Corps. Le Christ, nous dit Paul, est Tête (képhalê) de l’Église. Or les diverses implications de cette qualité de Tête sont à prendre de son envoi par le Père. Car il est envoyé du Père, et c’est comme tel qu’il se définit sans cesse, surtout en Saint Jean (5, 36-38 ; 8, 42 ; 17, 18 ; 20, 21), et que l’Épître aux Hébreux le désigne (Heb 3, 1). Mais, le mot français envoyé traduit le grec apostolos. Aussi, Jésus est-il Tête de l’Église en sa qualité d’apostolos du Père, d’Apôtre du dessein de Salut du Père. Son envoi et l’œuvre salvatrice qui le finalise et que de fait il réalise, voilà ce qui le constitue Tête. C’est en tant que Tête de l’Église qu’il remplit les trois fonctions de sanctification (pouvoir sacerdotal), de prophétisme (pouvoir de magistère) et de gouvernement (pouvoir royal ou pastoral) qui structurent son œuvre salvatrice. Ce sont donc déjà en lui des « pouvoirs apostoliques » rattachés essentiellement à son envoi par le Père."^^832.

Nous avons remarqué qu’il est difficile d’aborder la christologie sans passer par la sotériologie et l’écclésiologie. Le chapitre qui suit approfondira la sotériologie telle que conçue par Tillard.

---

Chapitre troisième
Le Salut est une pâque, « la conception tillardienne »

Le chapitre deuxième nous a permis de découvrir la façon dont J.-M. Tillard conçoit la personne de Jésus tout en la situant dans une perspective « théocentrique ». Par l’étude de la personne du Sauveur, nous avons découvert en filigrane sa mission et son objectif. En fait, J.-M. Tillard est conscient qu’on ne peut scinder la Personne et la fonction (l’œuvre) de Jésus. Cela nous a emmené à aborder la relation entre la christologie, la sotériologie et l’ecclésiologie. Pour des raisons pédagogiques et compte tenu de notre recherche, nous avons surtout abordé la Personne de Jésus en lien avec son œuvre et l’Église qui « poursuit ou actualise son œuvre ». Concrètement, nous avons insisté sur le passage qu’opère ce théologien dominicain de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie.


Ce chapitre s’articule autour de trois points. Il commence d’abord par aborder la méthode préconisée par J.-M. Tillard dans l’étude de l’œuvre du Sauveur. Ensuite, nous présenterons les deux étapes du Salut selon J.-M Tillard. Comme dans les deux premiers chapitres, nous relèverons les sources de J.-M. Tillard tout en nous limitant à ce que ce théologien dominicain a enseigné, sans oublier la perspective ecclésiologique qui est la nôtre dans ce travail.

1. La méthode tillardienne et quelques visions « traditionnelles » du Salut

Par « traditionnelles » ici, nous entendons « habituelles » ou « largement répandues » dans l’histoire de la sotériologie. En effet, J.-M. Tillard n’emploie pas ce vocable. Il évoque plutôt

1.1. La méthodologie de J.-M. Tillard et sa position sur les lectures sotériologiques « traditionnelles »
Cette section présente la méthode proposée par J.-M. Tillard pour une lecture actualisée de la sotériologie chrétienne et sa réaction face aux deux lectures « traditionnelles ».

1.1.a. La méthodologie tillardienne : le dépaysement

nous sommes habitués à penser [le Salut] selon des catégories qui furent celles d’une certaine lecture théologique, liée à une certaine situation historique. Ce qui précède nous avertit que nous serions atteints de « bêtise » (au sens que Barth et Bonhoeffer donnent à ce mot) et que nous nous condamnerions nous-mêmes si nous nous permettions de condamner ces lectures théologiques. Les mépriser ou les caricaturer pour mettre en relief ce que nous entendons presenter serait en plus une grave malhonnêteté scientifique. Cependant, dans la mesure où il s’agit non d’assertions touchant au cœur même du donné mais d’explications théologiques de celui-ci, on est en droit de se dire […] que ces explications théologiques ne sont pas les seules possibles et, tout en reconnaissant fermement leur authenticité et leur rapport réel au contenu objectif du donné là où une vérification ecclésiale sérieuse s’est exercée, on peut se demander si elles répondent à la situation qui est celle de l’homme de notre temps engagé dans un bouleversement culturel (une « crise » au sens de J. Moltmann) profond.

En fait, J.-M. Tillard distingue l’affirmation de foi ou son contenu et son (ses) explicitation (s) théologique (s). Si la première est objective, la seconde est subjective, donc relative. Et cela concerne même les données néotestamentaires ; il n’existe pas de christologie sotériologique du Nouveau Testament mais des sotériologies différentes. Ainsi, il estime que pour mener une bonne étude sotériologique, il serait bon d’être indépendant tout en reconnaissant d’autres points de vue. Il est motivé par la situation réelle et concrète de l’homme « à sauver ». Ce théologien est donc convaincu que « puisque le Salut dit essentiellement rapport à l’homme concret et que la concréitude de l’homme implique nécessairement la dimension historique […], l’étude actuelle de l’humanité (du moins en Occident) ne légitime-t-elle pas la recherche d’une autre lecture théologique du sens objectif de l’Événement ?

J.-M. Tillard est conscient que cette question, mal comprise, peut conduire au relativisme absolu : « Toutes les approches théologiques seraient bonnes, il n’y aurait aucune norme objective permettant de porter un jugement critique. » Ainsi, il l’explicite en ces mots : « Nous ne disons pas : “l’homme d’aujourd’hui doit-il essayer de projeter sur le donné sa propre situation” ce qui serait du relativisme. Nous disons : “l’homme d’aujourd’hui ne doit-il pas chercher dans le contenu objectif du donné un sens qui éclaire son affirmation de foi : — Jésus est le Sauveur en fonction de ce qu’il se sait être, des possibilités mais aussi des besoins qu’il ressent en lui ?”. La nuance est capitale. » Il est clair que la réponse à cette question ne peut être qu’affirmative. Dans le souci d’être clair, J.-M. Tillard veut montrer que l’objectivité du contenu révélé est tellement riche qu’aucune approche ne peut « le maîtriser » ou prétendre l’épuiser. Toutes les approches sont donc pauvres ou partielles. Tel est le sens qu’il donne à la relativité de chaque explication théologique :

Par la « relativité » de la théologie on entend alors affirmer que nulle époque et nul génie théologique (celui d’une école ou d’un individu) ne peut prétendre donner une interprétation du « sens objectif » du donné qui ne soit partielle, réformable, déterminée du dedans par des conditions susceptibles de varier. On sait que cette « relativité » se vérifie même au niveau des textes scripturaires. La vision de Paul n’est pas celle de Jean, et sous peine de tomber dans le concordisme on ne peut songer à une synthèse néo-testamentaire où des affirmations à première vue identiques seraient simplement rapprochées : le mystère de Jésus y est abordé sous des angles divers.

Si alors tel est le cas, il faudrait accepter le dépaysement. C’est-à-dire « il faut être honnête et consentir, écrit J.-M. Tillard, à “oublier” les grandes visions du Salut qui peuplent notre…

---

“mémoire” chrétienne, d’un “oubli” qui n’est cependant pas le refus de tout ce qu’elles pourront nous apporter dans notre recherche, car il équivaut simplement à ne pas accepter a priori qu’elles sont la vision qui donne encore la réponse pour aujourd’hui. Autrement dit, pour J.-M. Tillard, il faudrait tout mettre en époche en procédant méthodiquement afin de toucher et de répondre aux préoccupations contemporaines sur le Salut chrétien. Cette façon de considérer toute approche théologique pousse J.-M. Tillard à inviter toujours à ne pas durcir ses « positions » dans les domaines théologiques, et, d’un point de vue théologique, à prôner le dialogue. Il ira jusqu’à publier un livre évocateur : « Dialoguer pour ne pas mourir »

Le dépaysement dont il s’agit dans cette section concerne, à ce niveau, les explicitations théologiques. Or l’œuvre de Jésus est au cœur de toute l’Histoire du salut. C’est ainsi qu’ailleurs J.-M. Tillard complète sa méthode spéculative. En effet, en étudiant le Mystère de Jésus et son œuvre, ce théologien dominicain présente sa méthode : « Il est aisé maintenant de déduire la méthode qui s’impose. Puisque nous sommes au cœur de la Heilsgeschichte, là où l’Écriture qui seule […] nous révèle le libre dessein de Dieu est le seul point de départ possible, il est évident que de nouveau, […] , c’est la Parole de Dieu (lue dans la Tradition vivante) qui aura pour nous l’autorité suprême. Elle sera au point de départ et au point d’arrivée de notre recherche, et la raison humaine n’aura que l’entre-deux. » Le primat de l’Écriture dans la démarche positive ne l’empêche pas, dans la démarche spéculative de se situer à la suite de St Thomas. Est-ce une contradiction par rapport à son dépaysement ? Loin de nous l’intention de le défendre, mais nous pouvons déjà à ce niveau souligner que J.-M. Tillard ne se contredit pas par rapport à la distance à prendre. Cette seconde méthode, spéculative, intervient dans sa saisie dynamique du Salut.

En clair, concernant le contenu de foi ou son affirmation, J.-M. Tillard procède en deux temps.

Tout d’abord, soutient-il, nous rechercherons, dans les documents de l’Écriture et de la Tradition vivante, le contenu authentique de notre foi en l’Incarnation rédemptrice. Puis, à l’école de S. Thomas, nous tâcherons, humblement, de pénétrer et de savourer ce contenu de foi. Et cela en ne perdant jamais de vue les deux buts de notre recherche théologique : nourrir notre vie de foi personnelle, nous rendre

aptes à transmettre en son intégrité et sa vérité le contenu de la Bonne Nouvelle du Salut.

En résumé, nous pouvons retenir qu’il y a la méthode liée au contenu de la foi (le salut) et la méthode liée à la théologie de la foi (le salut) dans la pensée tillardienne. Pour bien saisir le premier, le contenu de la foi, dans une démarche positive, J.-M. Tillard opte pour le primat de l’Écriture. En faisant appel à la raison (la spéculation), il se situe à la suite de St Thomas tout en proposant un dépaysement par rapport aux visions « traditionnelles » afin de rejoindre l’homme d’aujourd’hui dans sa situation concrète et réelle.

Complétant sa ou ses méthode(s), J.-M. Tillard invite à tenir compte dans la dimension speculative des deux excès qu’il faudrait à tout prix éviter :

Celui qui, dans un attachement myope et entêté à une certaine tradition scolastique, nous ferait laisser délibérément de côté l’immense apport de l’exégèse (sic), de la patristique, du renouveau liturgique et ecclésiologique, qui donc donnerait à l’École priorité sur l’Église. Celui qui, grisé et ébloui par le progrès de sciences positives refuserait de se souvenir de la leçon de l’histoire, et laisserait délibérément de côté la profondeur de la réflexion speculative telle qu’elle trouve toute sa maturité en S. Thomas.

Face à ces deux excès, il réaffirme son choix de St Thomas afin d’assimiler le donné positif (Écriture et Tradition). Ainsi, il évite, à ses mots, le psittacisme.


---

845 Par psittacisme, il faut entendre « une répétition machinale ».
1.1.b. J.-M. Tillard et la sotériologie de saint Irénée et de saint Anselme de Cantorbéry

Selon J.-M. Tillard, de façon globale, il y a dans la Tradition ces explications du contenu de la Bonne Nouvelle : l’une qui insiste sur la divinisation de l’homme dans le Salut et l’autre qui, de son côté, met la croix au centre du Salut. La première est représentée par St Irénée de Lyon et la seconde par St Anselme de Cantorbéry.


C’est donc face à cette théologie gnostique qu’Irénée propose sa sotériologie. Celle-ci insiste sur la récapitulation de toutes choses dans le Christ. J.-M. Tillard la présente, en se référant à l’œuvre de St Irénée, en ces termes : « Le seul Dieu, qui est le Dieu bon, s’est réconcilié toutes choses dans le Christ mais de telle sorte que nul ne peut être appelé bon ou mauvais par nature, élu ou réprimé de par son origine : tout homme est appelé dans le Christ à participer à la nature divine elle-même. Dieu s’est fait homme pour que l’homme ait ‘‘communion’’ avec la nature divine elle-même849. » Le moyen choisi pour aboutir à cette divinisation de l’homme est l’Incarnation rédemptrice. J.-M. Tillard estime que dans cette sotériologie, « sans être oubliée, la Croix est au second plan. Pourquoi sommes-nous sauvés ? Parce qu’en Jésus, Dieu est venu se saisir de l’homme, coupé de lui par le péché (et tout homme est dans pareil état), et le conduit au partage de ce qui est le privilège de Dieu, la gloire de l’immortalité850. » L’on sait que cette insistance en Occident sur l’Incarnation a valu à St Irénée, comme à St Léon le Grand, le titre des deux incarnationistes d’Occident. J.-M.Tillard n’entre pas en profondeur de cette

847 J.-M. Tillard, Le Christ Sauveur..., p. 3.
sotériologie car il y reviendra plus loin. Cependant, il estime qu’il s’agit ici d’une « vision partielle, déterminée par les circonstances historiques, mais dans laquelle le rôle propre joué par l’homme lui-même pour son Salut, s’il n’est ni nié ni même absent (certaines affirmations d’Iréné (sic) sur ce sujet comptent parmi les plus belles), n’est pas pleinement mis en relief\textsuperscript{851}. » Telle est la première vision du Salut. En réalité, le dépaysement tillardien concerne moins cette première vision.

La seconde vision qui « parfois fut présentée comme ‘‘la’’ lecture normative est celle qu’au Moyen Âge, vers 1100, donne Anselme de Cantorbéry\textsuperscript{852}. » De même ici, « le contexte historique et sociologique joue, aux dires de J.-M. Tillard, un rôle clé. C’est lui [qui] incitera Anselme à interpréter le donné biblique en mettant l’accent avec fermeté sur la Croix et en insistant fort peu sur la Résurrection et la divinisation\textsuperscript{853}. » C’est, comme on le voit, le contrecourant de la théologie irénéenne. Quel est alors ce contexte ?

À en croire J.-M. Tillard, « le contexte à la fois féodal et monastique où s’inscrit Anselme met en relief et l’importance de la pénitence personnelle dans l’œuvre du Salut (alors qu’aux premiers siècles on insistait plus sur le sens irrésistible du baptême) et une image de Dieu où l’ordre maintenu par la fidélité à des lois strictes apparaît comme une façon normale d’être celui qui règne\textsuperscript{854}. » Dans un tel contexte, le Salut ne pouvait qu’être interprété comme la « justice ». Telle sera la sotériologie de St Anselme qui, selon J.-M. Tillard, « sera ‘‘relevante’’ pour son temps ; nous en avons la preuve dans le succès qu’elle connaîtra\textsuperscript{855}. » Le dépaysement tillardien concerne à plus forte raison cette vision. D’ailleurs, ce théologien dominicain l’exprime lui-même en ces termes : « Je la résume car c’est d’elle surtout qu’il nous faudra dans cette étude apprendre à nous ‘‘séparer’’\textsuperscript{856}. » Il faudrait souligner que la sotériologie tillardienne n’est pas tout à fait originale. Cette théologie a eu tout de même une grande influence sur J.-M. Tillard.

\textsuperscript{851} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur...}, p. 4.
\textsuperscript{852} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur...}, p. 4.
\textsuperscript{853} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur...}, p. 4.
\textsuperscript{854} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur...}, p. 4.
\textsuperscript{855} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur...}, p. 4.
\textsuperscript{856} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur...}, p. 4.
Il importe alors, à ce niveau, de poursuivre avec cette sotériologie de St Anselme. Dans la saisie tillardienne, de cette théologie,

le péché a consisté à ne pas rendre à Dieu l’honneur qui lui était dû, donc à retirer quelque chose à Dieu. Tant que n’a pas été redonné ce qui a été ainsi soustrait, la dette demeure. Bien plus, puisqu’il y a eu en même temps « insulte » de la dignité et de l’honneur divin il faut même donner plus que ce qui a été refusé. Mais comment l’homme pourrait-il faire plus que ce qu’il doit lorsqu’il s’agit de sa relation à Dieu ? Comment pourrait-il accomplir un surplus, C’est ici que le mystère de la Mort de Jésus, Fils de Dieu fait homme, trouve sa signification. En tant qu’homme Jésus était mortel, en tant que « sans péché » il ne méritait pas la mort (puisque, pour Paul, celle-ci est la conséquence du péché). En donnant librement sa vie au Père il a donc fait plus que ce à quoi il était comme homme obligé. Le Père accorde alors sa « récompense » au Fils pour cette mort non obligatoire. Mais Dieu ne peut rien accorder au Fils qui ne lui soit déjà dû, aussi la récompense doit-elle rayonner sur les autres, ceux au profit desquels le Fils s’est incarné. On comprend ainsi que Dieu seul pouvait accomplir cette satisfaction pour l’homme mais dépassant les forces de l’homme laissé seul857.

La sotériologie de St Anselme met au centre la Croix par laquelle Dieu « justifie » les hommes par la récompense qu’il accorde à son Fils. J.-M. Tillard voit le Salut dans cette sotériologie comme une justification forense. L’homme n’y peut rien. Or pour J.-M. Tillard, comme le Christ, l’homme est libre dans le processus de son Salut. Toutefois, ailleurs, ce théologien dominicain enseigne :

Quoiqu’il en soit du point de départ d’Anselme, qui est l’exigence de justice qu’implique la réparation de la faute qui a blessé l’honneur de Dieu et cela dans une satisfaction parfaite – point qui fait problème et s’harmonise plus avec l’Ancien Testament qu’avec le Nouveau – et de vision de l’épopée du Christ comme d’une bataille livrée pour l’honneur d’un Dieu qui ne sépare pas l’accomplissement de son dessein sur l’homme d’une certaine « vengeance » de sa dignité blessée, cette vision médiévale est pourtant une théologie de la grâce. Néanmoins, elle gêne parce qu’elle a une saveur trop forte de juridisme, de prix à payer, de tension entre gratuité de Dieu et honneur blessé. Si bien que l’individu Jésus se trouve à ce point au cœur du combat ou du drame du Salut que l’on a pu parler d’une dynamique de transfert de Jésus aux hommes et non de communion, Jésus étant celui qui paie la dette « au nom des autres »858.

En somme, J.-M. Tillard, de ce qui précède, constate que « ces deux grandes lectures, qui ne sont pas les seules (cf. celle de Luther, celle de Hegel, celle de Barth), ont toutes deux le mérite de rejoindre à la fois le donné objectif et la situation de l’homme qui, en fonction de ce qu’il est

et des questions que lui pose son incarnation historique, interroge ce donné. Il préconise, en tenant compte de l’évolution historique, une nouvelle lecture du contenu de la Bonne Nouvelle ou de l’unique nécessaire. Bien qu’il ne soit pas tout à fait contre la vision de St Irénée et qu’il se situe dans la droite ligne thomiste, deux autres théologiens lui semblent apporter au XXe siècle des éclairages intéressants concernant le Salut. Il s’agit de W. Pannenberg et J. Moltmann. J.-M. Tillard le révèle lorsqu’il écrit :

Notre première – et difficile – étape pour une réflexion sérieuse et critique sur la recherche contemporaine doit être de chercher à dégager avec le plus de netteté possible les grands axes de la nouvelle perception que l’homme a pris de lui-même et de son univers. Nous le ferons en ayant pour guides – afin de les interpréter du dedans et de ne pas projeter sur leur pensée des catégories qui leur seraient étrangères – les deux principaux artisans de cet effort, Jürgen Moltmann et Wolfhart Pannenberg. […] Ces deux auteurs n’étant pas toujours pleinement d’accord, il faut éviter avec soin tout concordisme.


1.2. La sotériologie dynamique, le salut comme un passage

Il convient de noter immédiatement que J.-M. Tillard s’inspire de St Thomas qui situe la question du Salut (l’œuvre de Jésus) dans la Tertia Pars de sa Somme théologique, dans une perspective dynamique c’est-à-dire que Jésus est présenté comme la voie « dans [la] tension dynamique de l’homme vers Dieu ». Autrement dit, l’homme est appelé à rejoindre Dieu qui est sa cause première. Il n’est pas statique, il est en mouvement même si ce n’est pas lui qui a l’initiative. Dans sa marche, il doit passer par le Christ qui est la voie. J.-M. Tillard déplore le fait que ce dynamisme ne soit pas d’ordinaire présenté.

861 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre deuxième, p. 4 Cette vision étant à l’opposé des visions « statiques » des manuels.
En d’autres mots, J.-M. Tillard est pour une présentation concrète du salut qui rejoint l’homme dans son contexte historique. C’est ainsi qu’il peut écrire :

Cela nous permet de saisir le type de réflexion qui sera le nôtre dans la Tertia Pars : Alors que dans l’étude de la Trinité des Personnes divines nous nous attaquions au méta-historique, au mystère qui domine le temps et l’Histoire et existe indépendamment d’eux, ici nous nous attaquons à du strictement historique, à l’étude du mystère intime et des actes d’une personne apparue sur terre à un moment donné du temps, en un lieu précis de l’espace, ce que les Pères appelaient l’Économie. Aussi notre réflexion devra-t-elle être avant tout du type « économique ». Nous devrons sans cesse nous situer dans la lumière du fait historique intervenu dans le temps. […], nous devrons demeurer dans l’historique, dans l’Économie, ne jamais la perdre de vue. Nous ne cherchons pas à transcender l’Économie, nous chercherons au contraire à l’approfondir en demeurant en elle. […] Nous nous proposons de déceler le moyen choisi par le Père pour nous réintroduire en son amitié et dans les biens de l’héritage, les modalités que revêt concrètement cette Rédemption, ce par quoi elle se prolonge actuellement parmi nous (les sacrements), le visage nouveau qu’elle apporte à toutes nos valeurs humaines de vie naturelle ou surnaturelle. Nous verrons […] bref comment toute l’expérience humaine est comme illuminée par l’Événement de la Pâque du Sauveur 862.

Il se dégage de cette longue citation que la sotériologie prônée par J.-M. Tillard, à la suite de St Thomas est dynamique, car elle est historique. Il y a donc un mouvement dans ce processus.

J.-M. Tillard le conçoit, à juste titre, comme une Pâque ou un passage. Déjà en 1964, il s’interrogeait : « Mais en quoi consiste ce Salut que Jésus nous apporte ? Essentiellement en un passage de la condition pécheresse (avec tout ce qu’elle implique) à la condition de la charité (avec tout ce qu’elle implique), un passage du monde du péché au monde de Dieu 863. » Dans cet élan dynamique, à la suite des Pères, il établit sans hésiter une relation « typique » entre le salut chrétien par la Résurrection du Christ et le passage de la mer Rouge par les Hébreux (l’Exode). Il soutient qu’« à travers les eaux de la mer Rouge, sous la conduite de Moïse, les tribus douloureusement opprimées en Égypte passent merveilleusement de la terre de l’esclavage à la terre de la Promesse, de par l’intervention de la puissance de Dieu “combattant pour eux” (Ex. 14, 14). De même, sous la conduite du Christ Jésus, les hommes, affreusement asservis par le péché, passent dans les biens divins, de par l’intervention de la puissance de Dieu qui « dans le Christ se réconcilie le monde » (II Cor. 5, 19) 864.


De son côté, le second temps est celui de la Terre promise ou de la liberté ou encore de l’espérance et de la vie. C’est le temps de l’union, de l’unité, du rassemblement. J.-M. Tillard reconnaît l’initiative de Dieu dans ce mouvement. Il enseigne alors : « On est sauvé, on ne se sauve pas\[^{\text{869}}\]. » C’est pourquoi, il ajoute que « le “passage” de l’une à l’autre [rive] exige deux interventions de la puissance de Dieu, une selon laquelle il brise les liens de la captivité, l’autre selon laquelle il introduit dans les biens gratuits de la Promesse. Une notion exacte du Salut doit sans cesse tenir compte de ces deux dimensions\[^{\text{870}}\]. » Mais il ne faut en aucun cas séparer les deux moments. Nous pouvons dire qu’il s’agit des deux moments « chalcédoniens », c’est-

à-dire distincts mais inséparables et sans confusion. B.-P. Flanagan, lisant cette sotériologie dynamique écrit, à ce propos, « the two moments are distinct, but inseparable. » (« les deux moments sont distincts mais inséparables » C’est nous qui avons traduit).

Retenons principalement que le salut comme passage comporte deux dimensions : négative et positive, c’est-à-dire la rédemption et l’introduction à la Communion de Vie ou tout simplement la Communion de Vie. Dans la perspective dynamique dans laquelle se situe J.-M. Tillard, tout en reconnaissant que Jésus Christ est au centre de ces deux dimensions sans en être mis au début ni à la fin (cf. le théocentrisme), ce théologien propose de voir comment cette plénitude du Salut en Jésus a été préparée depuis la première alliance.

1.2.a. Les préparations vétérotestamentaires du Mystère de Jésus

D’entrée de jeu, J.-M. Tillard nous alerte qu’« il est évidemment impossible de scruter même à vol d’oiseau la lente évolution de la Heilsgeschichte (dont nous devons étudier le point sommet) sans replacer l’histoire de l’humanité telle que la Bible l’envisage dans le climat créé par le péché de l’homme face à la bonté de Dieu créateur871. » Il ne prétend pas être original à ce niveau. D’ailleurs, il renvoie pour de plus amples informations au livre d’André-Marie Dubarle872. L’important pour lui, à ce niveau, c’est de s’intéresser à la première Promesse (Gen. 3, 1-24) qui suit immédiatement la chute. C’est le protévangile de l’espoir. Selon J.-M. Tillard, « nous avons là pour la première fois en présence les deux éléments entre lesquels se jouera toute la Heilsgeschichte : l’homme dans l’état de déchéance, de misère où l’a plongé son péché ; Dieu dans sa fidélité au dessein de bonté amoureuse qui préside à la Création873. » Partant, l’histoire normale prend une autre dimension. Elle devient l’histoire du Salut. Celle-ci a un terme, qui consiste en la « ré-introduction de l’homme, écrit J.-M. Tillard, dans la jouissance totale des biens divins874. » C’est donc ce terme qui détermine toute l’histoire de l’Ancienne Alliance. Ainsi, le Salut est le retour au berceau, au Paradis perdu.

Cette Élection concerne Dieu et un peuple qu’il a choisi. Nous revoilà dans ce que nous avons présenté au deuxième chapitre comme étant le processus de concentration et de

873 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 27.
874 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 27.
déconcentration. La promesse se concentre sur ce peuple, puis sur une personne, Jésus Christ, pour s’ouvrir à la dimension universelle grâce à l’Esprit qui agit et vivifie l’Église.


Mais quant au peuple, J.-M. Tillard enseigne qu’il doit « aimer Dieu d’un amour digne de celui dont Yahvé l’aime, sinon l’élection se tournera en jugement877. » Ainsi, l’élément dynamique du Salut ou de son Histoire voire de l’élection apparaît. Car, J.-M. Tillard souligne avec pertinence que, « l’élection n’est pas une réalité statique, elle est liée intrinsèquement à une mission, cette mission que le Deutéro-Isaïe mettra si bien en relief et dont nous devons bien saisir l’importance pour notre sujet : il y a élection pour une mission à remplir parmi les nations878. » De là est née la tension, car la promesse et l’élection doivent se réaliser sinon dans l’immédiat, tout du moins dans l’avenir. Concrètement, J.-M. Tillard explique ces tensions en ces mots : « Aussi Israël, dans toute la réalité de son Élection, est-il en tension vers la réalisation historique de cette “mission” où son Élection “s’accomplira”, est-il tourné vers l’avenir, c’est-à-dire d’une part vers l’acquisition définitive de son “héritage” et d’autre part vers la suprême éclosion du plan de Salut dont il est le noyau879. » Entre ces deux moments, il a son rôle à jouer, donc sa mission. Ceci est fondamental dans la vision ecclésiologique. En effet, nous voyons déjà poindre à l’horizon l’Église comme sacrement du salut, c’est-à-dire que comme Israël, elle sera le signe ou le noyau et le témoin du Salut.

---


Cette réalité, à l’instar de l’élection, revêt le caractère de tension eschatologique. Elle est dynamique, en marche vers sa pleine réalisation où « l’amour (Hesed we Emet) de Yahvé arrivera à son sommet, la Loi s’intériorisera cessant d’être une pure charte extérieure pour devenir une inspiration changeant le cœur de l’homme (Jer. 31, 29-34 ; 32, 38-44 ; Ps. 51), le Peuple s’ouvrira aux dimensions de tout l’univers, puisque l’Ebed Yahvé sera “lumière des nations” (Is. 42, 6-7 ; 49, 8 […]). La Berit elle-même marche vers un terme merveilleux. » Cette tension est liée au fait que dans l’Alliance, il y a une promesse. Et dans le cas de la première Alliance, avec Abraham, il y a une bénéédiction divine comportant trois éléments que nous citons avec J.-M. Tillard : « Annonce d’une postérité innombrable (Gen. 15, 5 cf. Neh. 9, 23 ; 1Chron. 27, 23) ; annonce de la possession d’une terre où coulent le lait et le miel, lieu où Yahvé demeure au milieu des siens (Gen. 13, 14-17 ; Deut. 1, 21 ; 6, 3 ; 19, 8 ; 31, 20-23 ; Ex.

880 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 29.
881 J.-M. Tillard s’emploie à clarifier cette notion au plan à la fois profane et religieux. « Au plan profane, en civilisation sémite, la Berit signifie une liaison entre deux partenaires, parfois égaux (Gen. 14, 13 ; 26, 28 ; 1 Rois 5, 26) mais souvent inégaux, le plus fort promettant sa protection au faible (Jos. P, 11-15 ; 1Sam. 11, 1)[…] Entre Yahvé et le Peuple, la Berit va revêtir un caractère tout spécial du fait qu’elle est intérieure à l’Élection dont Yahvé lui-même a pris l’initiative. Elle est donc essentiellement gratuite, et tout ce qui reposera sur elle (de fait toute l’Histoire d’Israël, donc l’Histoire du Salut) sera ainsi marqué par cette dimension radicale de bonté et d’amour gratuit. » (J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 30).
12, 25 ; Nomb. 32, 11 ; Neh.9, 8) ; certitude de voir cette bénédiction demeurer pour toujours dans la race (Lev. 26, 3-13 ; Deut. 11, 13-17 ; 28, 11-14 ; Nomb. 10, 29)884. » Il y a donc un aspect théologal, c’est-à-dire un contexte de foi qui commande cette Alliance. C’est grâce à cette première alliance que Dieu sauve son Peuple en concluant la seconde par l’Exode.


J.-M. Tillard situe ce Salut, comme toutes les réalités liées à l’Alliance, dans une perspective de tension eschatologique. En réalité, il y voit les deux dimensions du Salut. En effet, il estime que Dieu pardonnera les péchés de son peuple en vue d’une Nouvelle Alliance « pour la constitution du Peuple de Dieu eschatologique887. » Le Peuple comprend alors que le Salut se situe dans l’au-delà, donc, il est eschatologique. Ceci ne néglige en rien le « déjà effectif » du Salut chrétien qui sera définitif à la fin des temps.

884 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 31.
885 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 33.
886 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 33.
887 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 34.
Afin de ne pas perdre l’espérance en ce Salut eschatologique, un thème évolue dans l’Histoire ce Peuple. C’est celui de la « Venue de Dieu ». Selon Tillard, pour Israël, les « deux termes [de l’Histoire du Salut : le passé avec la Promesse et le futur avec la réalisation définitive de cette Promesse], et les étapes intermédiaires, sont conçus comme des ‘‘venues de Dieu’’888. » Il y a dans cette conception, une certaine progression linéaire dont l’explication, le terme et le sens se trouvent en Dieu comme sa Source ou Cause première. Il y a trois temps de cette venue de Dieu. J.-M. Tillard écrit : « Or, Dieu est venu, Dieu vient, Dieu viendra : voilà les trois temps de la Heilsgeschichte. Cette foi au ‘‘Dieu qui vient’’ s’appuie sur une conception toute spéciale de Dieu, et c’est Yahvé lui-même qui constitue la cause la plus profonde de l’attente placée en lui889. » Le Dieu de l’Alliance marche à côté de son Peuple. « Yahvé est pour Israël, à en croire J.-M. Tillard, à l’intérieur de l’Alliance, le Dieu des ‘‘merveilles’’, des exploits, des interventions puissantes, présent d’une façon active (en son dessein d’amour) là partout où il est. On l’appelle pour cela le Rocher, le Sauveur, le Fort, le Bouclier. Et puisqu’il est tel il conduit l’Histoire de son Peuple en la ponctuant d’événements qui manifestent précisément sa nature et sa force […] les ‘‘jours-de-Yahvé’’890. » Il s’ensuit que Dieu est non seulement proche de son Peuple, mais aussi qu’il le soutient et le réconforte. Ainsi, « chacun de ces jours est une théophanie, écrit J.-M. Tillard, une venue de Dieu au milieu d’un déploiement terrible des forces de la nature, et cette théophanie n’est pas là seulement pour révéler Dieu (Dieu n’est pas un vaniteux aimant les apothéoses) elle est avant tout action de Dieu conduisant l’Histoire selon la ligne de son dessein891. » En d’autres mots, Dieu n’est pas bavard, Il se révèle par son action depuis la création pour le bien de son Peuple. Ici également, la vision ecclésiologique évolue. En effet, ces « venues de Dieu » sont considérées comme des sacramenta, des signes efficaces de la présence de Dieu en même temps comme des canaux des « grâces » ou du Salut dans ce temps présent.

Sans vouloir négliger les premières Alliances, J.-M. Tillard estime avec justesse que « le jour de Yahvé initial a été celui du Sinaï (lié à la ‘‘merveille’’ de l’Exode), car là Yahvé est venu ‘‘rencontrer’’ son Peuple pour le guider […] , il est venu comme ‘‘prendre en mains’’ la cause

888 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur… Livre premier, p. 35.
891 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur… Livre premier, p. 35.
du Qahal qui est son Fils. » C’est la même logique d’un Dieu proche qui ressort de cette idée. Petit à petit, la tension naît car Israël attend alors un Grand Jour de Yahvé qui sera le terme de sa marche et de son histoire. C’est un jour eschatologique. Il est clair que « c’est dans ce large contexte de l’attente du Jour-de-Yahvé que va se développer l’attente messianique. Ce Jour-de-Yahvé sera présenté dans toute l’aurore du genre apocalyptique juif. Yahvé châtiera les impies, mais surtout il “sauvera” (et cette fois de façon définitive) par la médiation de son Messie, le “reste” des fidèles. » Ce messianisme compris une fois comme la concentration de la Promesse se réalisera par la médiation d’un fils de ce peuple. Nous voilà de nouveau dans l’aspect de médiation.


893 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 35.
894 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 36.
895 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 37.
896 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 38.
préfigurent le pardon des péchés et l’insertion, par le Christ, dans la Jérusalem Nouvelle où Dieu sera tout en tous.


897 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 42.
898 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 43.
899 J.-M. Tillard est sincère lorsqu’il avoue avoir suivi sur ce point M. Gelin pas à pas.
terrestre ; d’un Sauveur céleste, transcendant, qui ne passe pas par la souffrance. Figure fort mystérieuse ! Et le tout en un contexte strictement eschatologique. Ce messie transcendant vient de la part de son Père pour parfaire l’Alliance par son ministère. Dans une option purement ecclésiologique, il va de soi que cette façon de concevoir et l’Alliance et le Peuple et le Messie est fondamentale car elle brousse, en filigrane, le sens de la Nouvelle Alliance, du Nouveau Peuple et du rôle que ce nouveau peuple, « l’Église », doit jouer pour poursuivre l’œuvre de Jésus sa Tête. Avant d’approfondir cet aspect ecclésiologique, concentrons-nous sur la réalisation des promesses vétérotestamentaires par le mystère et l’œuvre de Jésus.

1.2.b. Le Christ Jésus et les espérances sotériologiques de l’Ancien Testament

Il convient de rappeler avec J.-M. Tillard que « nous choisissions de présenter ici le Mystère du Christ dans une perspective dynamique, comme le point final de l’Attente messianique qui a conduit jusqu’à lui la Heilsgeschichte. » C’est donc le même climat dynamique que nous étudions, dans la perspective sotériologique, avec J.-M. Tillard. Ce théologien respecte alors à ce niveau sa méthode positive. Il se met donc à l’écoute de l’Écriture et de la Tradition. En réalité, il pense qu’

Il nous faut ici, fort rapidement, montrer le dépassement que la révélation chrétienne telle qu’exprimée dans les écrits apostoliques et l’expérience de la première communauté, fait subir aux grands thèmes que nous avons présentés [...] : thème du Salut, thème de l’Alliance. Cela nous paraît essentiel pour conserver à notre théologie du Mystère du Christ l’aspect dynamique que nous voulons lui donner : le présenter comme l’aboutissement de la longue Histoire inaugurée par la promesse qui suit le pêché.

Il n’est pas sans intérêt d’ajouter que J.-M. Tillard répète souvent, comme nous l’avons évoqué ci-dessus, ce qu’il a déjà affirmé. Ce fait est lié à une autre méthode qu’il préconise. En effet, en enseignant la Communion de Vie, à la suite du cours sur le mystère du Christ et de son œuvre (le Christ Sauveur), J.-M. Tillard invite à ne pas oublier « la méthode de ces cours qui est non pas une méthode d’enrichissement par ajoutes (sic) venues de l’extérieur, mais d’enrichissement par approfondissement de plus en plus du même donné. »

---

900 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 47.
901 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 48.
902 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre premier, p. 49.

En effet, à la suite de St Thomas, J.-M. Tillard divise le mystère pascal en cinq étapes : la Passion du Christ ; La Mort-sépulture-descente aux enfers du Christ Jésus ; la Résurrection de Jésus ; l’Ascension et session à la droite du Père et le terme ultime qu’est le retour du Christ et le jugement de l’humanité. Cependant, bien qu’il l’enseigne, il affirme : « Nous sommes gênés par cette coupure opérée par S. Thomas (et surtout le Moyen Âge) entre Mort du Christ et Résurrection du Christ. Nous avons redécouvert le mystère pascal comme un Mystère d’une seule coulée : passage de monde de péché au monde de Dieu, Mystère dynamique qui ne se conçoit pas sans une liaison entre son terme “a quo” et son terme “ad quem” 904. » Son « indignation » ne signifie pas qu’il remet en cause cette façon thomiste de lire la Pâque. Plus loin, il l’exaltera même quand il écrit : « On sait combien la théologie biblique contemporaine admet en conclusion de ses recherches sur le Mystère pascal que la théologie de S. Thomas est sur ce point en parfait accord de fond avec elle […] malgré les divergences de méthode et de détail905. » Il s’ensuit qu’il faudrait être prudent afin de ne pas juger à priori cette scission apparente de St Thomas.

En grandes lignes, nous pouvons retenir du premier moment de la Pâque de Jésus (De la passion à la descente aux Enfers) qu’il est lié à la première dimension du Salut ou son effet négatif : la rédemption. J.-M. Tillard qualifie dans l’optique thomiste cette étape d’« exitus Christi de hoc mundo ».


Resurrectio vero quantum ad inchoationem et exemplar bonorum » (*Summa theologica* III, 53, 1, ad 3).


Bref, écrit-il, la grande structure qui porte tout le Nouveau Testament est celle-ci : en Jésus le Salut est accompli, donc la Promesse antique s’est réalisée. La Bénédiction primitive s’est réalisée. Dieu a réussi son œuvre, malgré le péché de l’homme. Sa Hesed we Emet a eu raison de la fragilité de la créature. Nous sommes délivrés de la Mort due au péché, c’est le règne de la Vie. Mais l’Histoire du Salut n’est pas achevée, nous attendons encore la Parousie du Seigneur. D’ici-là nous faisons déjà dans la foi l’expérience de cette Vie Nouvelle, une expérience de “tension” toutefois, puisque le plein épanouissement en nous de l’œuvre de l’Esprit n’aura lieu que dans l’Événement final de la Heilsgeschichte.910

Autrement dit, J.-M. Tillard souligne simplement qu’« en Jésus la bienveillance du Père envers les hommes parvient à son sommet : il donne son propre Fils, le comble pour les hommes de tous les biens communionnels que depuis la Création il voulait livrer à l’humanité911. » Jésus réalise donc les promesses de l’Ancienne Alliance.

Voilà la conception et la situation en tension du Salut dans la Nouvelle Alliance.

Un autre thème fondamental est celui du Royaume. Reconnaître que le Salut est réalisé c’est accepter que le Royaume de Dieu est parmi nous. J.-M. Tillard, tout en l’admettant, est frappé par sa situation de tension. En effet, « l’ensemble de la prédication de Jésus, dans la tradition synoptique, soutient J.-M. Tillard, montre que le Royaume est une réalité déjà donnée, et pourtant encore attendue. […] Et les deux termes de cette histoire du Royaume sont bien le premier avènement de Jésus (achevé par le don pentecostal de l’Esprit) et son second avènement comme Juge (Fils de l’homme) à la Parousie. Si bien que la tension du Royaume est celle même du mystère de Jésus912. » Rien de nouveau car le Royaume faisant partie de l’Alliance ne peut qu’être en tension.

Ce qui est intéressant, dans une perspective ecclésiologique, c’est ce qu’enseigne J.-M. Tillard. Il estime que la tension du Royaume

est occupée par l’activité des chrétiens qui précisément préparent le dernier avènement de Jésus et ainsi l’Épiphanie définitive du Royaume. Temps de l’Église, du « témoignage dans l’Esprit » (Jean 15, 27), de l’association étroite de chaque homme au mystère de la Sôteria de tout l’univers (comme le Qahal de l’Ancienne Alliance avait préparé le premier avènement, l’Ekklesia tou Theou de la Nouvelle Alliance prépare le Second Avènement, définitif celui-ci). Si bien que le Salut de

chacun fidèle [...] est de fait (en toutes ses dimensions) lié au mystère du Royaume, participant à la tension de celui-ci, mais aussi résorbant peu à peu cette tension par le passage de Jésus913.


Le Royaume étant spiritualisé et intérieurisé par le mystère du Christ, le Qahal s’ouvre à une dimension universelle. C’est ce que nous avons appelé avec J.-M. Tillard la phase de déconcentration qui est le « dynamisme propre à l’Église. » De façon brève, J.-M. Tillard écrit : « Cet universalisme du Salut est un des thèmes majeurs de la théologie du Salut que nous révèlent les premiers documents de la foi. Nous ne ferons ici qu’en tracer les grandes articulations afin de montrer que la Promesse du Protévangile est réalisée916. » Il procède alors à une étude positive des Synoptiques, des Actes, de St Paul et de St Jean pour conclure que « cet élargissement du Salut, cette ‘‘déconcentration’’ qui fait que du Messie Jésus les biens divins passent à toute l’humanité, sans aucune exclusion de race ou de mentalité, est une des strates essentielles de la notion chrétienne de Sôteria917. » Donc, Jésus a accompli en la dépassant la Promesse vétérotestamentaire. Au centre de cet accomplissement se trouve le grand mystère pascal.

914 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 52.
915 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 52.
916 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 53.
917 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 54.

J.-M. Tillard pense que se limiter à cette figure c’est avoir une vision minimale de la Personne et de l’œuvre de Jésus. De là, il propose de compléter cette figure par celle de Barnascha (le fils de l’homme) que nous avons rencontré dans l’Ancienne Alliance mais cette fois de façon nouvelle. Après son analyse du Nouveau Testament, grâce aux travaux des exégètes, J.-M. Tillard déduit : « Tous les textes que nous venons de scruter, […] concernant Jésus, nous révèlent que le cœur du Mystère de celui-ci est le jumelage des deux lignes messianiques les plus “intérieures” : la ligne transcendante du Messie Barnascha, la ligne “pauvre” du Messie Ebed Yahvé”. Il est difficile de déceler à laquelle de ces lignes il donne priorité. Il est sûr que comme titre c’est la désignation comme Barnascha qui l’emporte920. » Ceci se justifie tout simplement par le fait que Jésus lui-même s’est désigné comme le Fils de l’homme. De plus, ce titre, selon J.-M. Tillard, évoque au plus haut point le climat transcendant de l’accomplissement de l’Histoire du Salut. Ainsi, l’Ebed, le serviteur, apparaît aux yeux tillardiens comme le contenu de la mission de Barnascha. Au surplus, il voit dans ces deux titres le symbole véritable de l’union hypostatique.

Pour clore, il faudrait compléter ces deux titres par celui de *Christos*. Ce titre est capital. En effet, « les trois lignes de l’attente messianique, atteste J.-M. Tillard, trouvent alors une appellation commune dans le titre le plus traditionnel, celui de Christos. Mais un Christos qui a acquis sa Royauté en accomplissant l’œuvre de l’Ebed Yahvé et qui est le Fils de l’Homme921. » En somme, Jésus est le Christ Sauveur qui accomplit en la dépassant l’attente vétérotestamentaire. Il est Alliance Nouvelle et éternelle ou définitive.

Voilà à grands traits le sens du Salut dans sa conception dynamique de passage d’un monde de péché au monde de Dieu vivant en intimité ou en Communion de Vie avec Lui par son *Christos*. Ce dernier est l’accomplissement parfait de toutes les promesses liées à l’Alliance, donc à l’élection. Dans la perspective ecclésiologique de notre démarche, nous avons rencontré à chaque étape la notion de moyen ou des témoins. Nous verrons comment ces notions influent sur l’éclésiologie tillardienne. Avant cela, il serait bon d’approfondir les deux dimensions du Salut que nous avons découvertes avec J.-M. Tillard.

2. La rédemption, dimension négative du salut


2.1. La rédemption dans le donné scripturaire selon J.-M. Tillard

Dans l’Écriture, nous voyons que cette première dimension, liée à l’Histoire du Salut dont Dieu est l’auteur, présente ce dernier surtout comme le Libérateur et le Sauveur de son Peuple.

2.1.a. La rédemption dans l’Ancien Testament

Il est nécessaire de noter que Dieu, dans l’Ancienne Alliance, conduit son Peuple dans cette Histoire du Salut grâce à sa Justice, la *sedeq* ou *sedaga*. De façon globale, ce terme renvoie à la Fidélité de Dieu à sa Parole, donc à sa Promesse. J.-M. Tillard ajoute que « dans les textes les plus anciens l’expression recouvre deux réalités : d’abord cette manifestation en tant qu’elle se traduit par le châtiment de l’ennemi (Deut. 33, 21), puis “les justices divines”, les bienfaits, les faveurs accordées au Peuple (par le biais de la destruction de l’ennemi) [...] La liaison (encore ténue) entre la Justice de Dieu et le Salut du Peuple est donc déjà amorcée. » Cette *sedeq* divine « n’est pas, selon J.-M. Tillard, un attribut divin mais une action transitive, ou au moins la manifestation visible de l’être de Yahvé dans son rapport avec l’homme au moyen du déroulement d’une histoire. » Dans cette histoire d’Alliance, Dieu châtie non seulement l’ennemi de son peuple mais aussi parmi les siens tous les infidèles. En même temps, il accorde ses faveurs aux fidèles ou aux « justes ». De la sorte, J.-M. Tillard peut reconnaître qu’« on insiste toujours sur le fait que (radicalement essentiel) la justice de Dieu est puissance de “délivrance”, de Salut au sens négatif du terme ; mais cette délivrance est vue à l’intérieur d’un don positif riche de toutes les expériences messianiques ; la justice de Dieu est donc source du Salut. » Par sa Justice telle que comprise ici, Dieu détruira finalement le pur ennemi qui rend pauvre son Peuple. Il s’agit du péché. Ainsi, la Justice appelle la rédemption. Se situant dans le cadre de l’Alliance, le Peuple, pour bénéficier des faveurs, de la protection de Dieu, doit être fidèle. Autrement dit, il doit jouer son rôle. Plus loin nous reviendrons sur cette notion, qui traduit une tension : la gratuité de Dieu et l’action de l’homme.

Certains prophètes plus que d’autres ont insisté sur cet aspect. C’est le cas du Deutéro-Isaïe, Osée et Jérémie tout en ajoutant le livre du Deutéronome.

---

J.-M. Tillard scrute minutieusement le vocabulaire vétérotestamentaire de la Rédemption. Il y en a deux : *Padah* et *Ga’al*. Il rappelle que « ce vocabulaire est intimement lié à une expérience historique (l’Exode) et que par là il se distingue du langage des liturgies expiatoires. […] C’est lui qui va nous ouvrir au sens spirituel de la rédemption primordiale, celle de l’Exode927. »

Dans ce contexte de l’Exode, le Deutéronome utilise avec prédilection le terme *Padah* pour évoquer la rédemption. Ce verbe signifie « mettre à part en rompant les liens » (cf. Deut. 7, 8 ; 9, 26 ; 13, 6 ; 15, 15 ; 21, 8 ; 24, 18). Afin de saisir dans toute sa profondeur cette notion, J.-M. Tillard invite à considérer le contexte historique de la rédaction de ce livre. Après la chute du Royaume du Nord, les prophètes invitent celui du sud à la conversion en exprimant sa reconnaissance à Yahvé, en se souvenant de la sortie de l’Égypte. Ainsi, l’auteur du livre utilise ce terme pour exprimer sa « théologie ».

J.-M. Tillard relève trois registres de ce terme. D’abord, au plan profane, il signifie rachat. « *Padah* c’est racheter quelqu’un en détruisant (le plus souvent à prix d’argent) les liens d’appartenance juridique le rattachant à un maître928. » Il y a, même à ce point de vue, l’aspect de libération d’une personne. Ensuite, c’est au plan cultuel que ce terme sert au rachat des mâles premiers-nés. Là, ce terme « désigne donc originairement une somme donnée pour délier, rendre libre, libérer d’une servitude929. » Et enfin le plan théologique. C’est à ce plan que ce terme prend une nouvelle connotation. Mentionnons seulement avec J.-M. Tillard qu’on va le transférer à l’action de Yahvé qui acquiert son Peuple en le faisant sortir d’Égypte. Cela, surtout, à partir du Deutéronome. On dira ceci : quand Yahvé est intervenu « avec puissance » pour faire sortir son Qahal, c’était pour racheter (Padah) son enfant de l’esclavage (sens du droit commercial) et pour racheter son premier-né (sens du sacré). En y mettant le prix nécessaire, Dieu se réserve son Peuple, se l’acquiert, sous la poussée de son amour (Deut. 7, 7-9)930.

Il s’agit de la rédemption collective. Dieu est passé par un intermédiaire, Moïse, pour libérer son Peuple. C’est dans l’histoire que ce peuple arrive à parler d’une rédemption individuelle.

---


des « justes ». On passe alors d’une rédemption (rachat) temporelle à une rédemption spirituelle ou théologique. De ces trois plans surgit le plan eschatologique lié toujours à la fidélité de Dieu. Ce qu’il a fait, il le fera (la délivrance). Ce qu’il était, il le sera (fidèle).


De ces deux termes, il y a une conception concrète, c’est-à-dire historique, de la Rédemption et le respect de l’initiative de Dieu qui brise et rachète. En sus, les deux termes se situent dans le prolongement de l’Exode. Ils se situent donc à l’intérieur de l’Alliance. J.-M. Tillard ajoute que

---

« pour Israël la Rédemption est toujours lue à la lumière de la Pâque, l’espérance part de la Pâque d’Égypte pour tendre vers une autre Pâque. Il s’ensuit que pour l’Ancien Testament l’Histoire entière est une histoire de Rédemption. […] Dieu est un Rédempteur qui agit à travers toute l’Histoire et dans chaque vie individuelle parce que c’est cela sa nature et parce que dans sa _Hesed we Emet_ il a fait Alliance avec Israël934. »


Dans son usage profane, _Kipper_ signifie : « apaiser, souligne J.-M. Tillard, par une offrande, et […] _Kôfer_ : offrande faite à quelqu’un en vue de l’apaiser ou de gagner sa bienveillance938. » L’on doit remarquer qu’à ce niveau, comme on le dit, c’est vraiment un usage profane. C’est interpersonnel. Quand il s’agit d’apaiser l’autre non plus à cause d’un acte extérieur mais plutôt

---

à cause de son péché, l’on est de plain-pied dans l’usage théologique, faisant intervenir Dieu lui-même.

J.-M. Tillard exprime ce fait en ces mots : « Le terme est spontanément employé pour désigner l’action des hommes cherchant à se réconcilier la bienveillance divine irritée par leurs péchés. » Le Peuple choisi conçoit le Kipper dans une optique cultuelle. J.-M. Tillard en énumère trois cas :

Souvent il s’agit simplement de se réconcilier la bienveillance divine par une offrande d’argent (Ex. 30, 12-16 ; Néh. 10, 34) ; le plus communément, [c’est le deuxième cas], il s’agit des sacrifices expiatoires (« sacrifice de réparation » ou Asham, Lev. 5, 14-26 ; 7 ; ou « sacrifice pour le péché » ou Hattat, Lev. 4). Alors le sang est l’agent d’expiation. […] La plus grande des expiations [le dernier cas] par le sang est évidemment cette création postexilienne qu’est le Kippur. Journée collective de l’Expiation, Yôm Kippur. […] Elle remet tout le Peuple, collectivement, en état d’Alliance.

Le point commun est qu’il y a un élément extérieur à la personne qui est offert, bien que, quelquefois, il y ait une substitution consistant en une pure et simple identification de la victime et de la personne qui l’offre. J.-M. Tillard fait une remarque judicieuse à propos de cette pratique. Il atteste que « ce serait durcir la théologie de l’expiation que d’affirmer que seul le sacrifice sanglant peut l’opérer. » Ceci concerne au plus haut point Dieu lui-même. Quand il en est considéré comme le sujet, il pardonne sans être conditionné par un sacrifice sanglant. De plus, la prière d’intercession permet au peuple de bénéficier du pardon de Dieu. Ceci appelle alors un intermédiaire, à l’instar de Moïse, qui obtenait en faveur du Peuple de Dieu le pardon divin.

C’est cette intercession d’un membre de la communauté et la liturgie du Yôm Kippur qui donnent à Kipper une connotation eschatologique. Telle est, selon J.-M. Tillard, la théologie véhiculée par les poèmes de l’Ebed Yahvé. Il faut tout même retenir, à ce stade, avec le même

---

941 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 11. Il énumère alors des cas relevés dans la Bible concernant les expiations non sanglantes : « La Bible connaît, écrit-il, une façon toute intérieure de se réconcilier la faveur divine : l’offrande du cœur brisé et de la vie fidèle (Ps. 51 ; 65, 4 ; 78, 38 ; 79, 9 ; Os. 6,6). Le livre des Proverbes affirmera que “par l’amour et la fidélité on expie (Kipper) l’iniquité” (16, 6). La spiritualité des Anawîm voit également dans la souffrance supportée avec amour et fidélité un moyen de réconciliation. De plus, les grands prophètes insistent sur ce sacrifice intérieur qui doit être l’âme de l’offrande sanglante (Mich. 6, 7-8 ; Jer. 11, 15 ; Ps. 51, 18-19 ; Is. 1, 11-15). (J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 11.)
théologien, que dans ces poèmes « intercession du prophète médiateur et sacrifice d’expiation (Asham) sont maintenant réunis dans la figure de l’Ebed qui “expie” par son sacrifice les péchés de tout le Qahal, péchés qu’il “porte” (Nasa). […] Or l’Ebed est présenté dans un contexte d’Exode942. »

La perspective ecclésiologique insiste sur la médiation dans le Kipper qui est ascendant. Cette médiation, on l’a remarqué, passe d’un objet extérieur à une dimension intérieure de la supplication d’un membre du Peuple. Le tout dans le contexte d’Alliance.

Ces trois termes hébraïques sont unifiés dans les LXX et les livres deutérocanoniques par le concept de Lutrousthai et ses dérivés. Il y a ici l’idée de la Rédemption comme un déliement, une délivrance au prix d’une rançon. J.-M. Tillard déplore le fait que ces mêmes livres usent de plusieurs concepts qui édulcorent le sens des trois concepts hébraïques.

Pour clore ce point, J.-M. Tillard écrit : « Il est un autre durcissement qu’il nous faudra éviter, surtout à propos des termes relatifs au sacrifice d’expiation. Il ne faudrait pas réduire toute la dimension théologique du “sacrifice” à cette valeur d’expiation943. »

Ainsi, il situe le sacrifice vétérotestamentaire dans une optique de bénédiction et d’action de grâces. En réalité, « le sacrifice, affirme-t-il, est d’abord baigné de bénédiction et de louange, réponse joyeuse et généreuse à Dieu qui a fait le premier pas. La réponse extérieure exprimée par le don de quelque chose n’a de sens et de valeur qu’en tant que baignée dans cette atmosphère de service joyeux de Yahvé944. »

La Rédemption dans son aspect d’intercession et d’expiation a préparé la vision néotestamentaire de cet aspect négatif du Salut qu’il faut à présent examiner.

942 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 11.
944 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 13. Il cite quatre types de sacrifice de l’Ancienne Alliance : de l’holocauste ; de communion ou pacifique ; d’oblation et de réparation. »
Pour bien la dégager J.-M. Tillard propose de partir, comme dans le cas précédent, du vocabulaire. « Car, révèle-t-il, tous les termes ici employés sont lourds de sens, et une interprétation quelque peu floue pourrait gauchir gravement le donné sur son point central⁹⁴⁵. » Dans la continuité de l’Ancienne Alliance, c’est surtout les termes de la LXX qui seront utilisés : Sôzo et Lutrôo.

Le verbe sozo (sauver) et le terme sôteria (salut) qui en découle sont considérés par J.-M. Tillard comme théologiquement très riches. En effet, le verbe sozo n’exprime pas seulement la rédemption. Il exprime les deux aspects positif et négatif du salut chrétien, donc la Communion de Vie et la rédemption. Dans sa façon de les comprendre, ce théologien remarque qu’ils « sont régulièrement employés pour traduire Padah et ses dérivés (Is. 1, 27 ; Job 33, 28 ; Ben Sira 33, 11 ; 51, 12), mais aussi pour traduire d’autres termes hébreux plus fréquents désignant avant tout l’intervention positive de Yahvé, alors que les termes Padah, Ga’al, Kipper désignent avant tout l’aspect négatif du Salut, sa dimension d’arrachement au mal ; ces termes hébreux sont Yacha et Mochia⁹⁴⁶. » Il se dégage de cette idée que ce verbe et le substantif qui en découle ont, dans le Nouveau Testament plusieurs sens. J.-M. Tillard les résume d’une façon remarquable : « Délivrance en général, délivrance d’une maladie ou de la possession diabolique, délivrance de la mort physique, délivrance du pouvoir du mal, délivrance de l’humanité comme telle (puisqu’elle atteint même les gentils), délivrance vue en tant qu’expérimentalement vécue dans la foi et la conduite du fidèle, délivrance en tant que tendue vers son accomplissement eschatologique, délivrance eschatologique même⁹⁴⁷. » Tous ces sens ont un dénominateur commun qu’est la délivrance. D’une façon concise, ce verbe exprime à plus forte raison la rédemption comme délivrance.

Au surplus, J.-M. Tillard le considère comme « un terme qui recouvre exactement toute l’ampleur de ce que l’on peut appeler l’expérience chrétienne, donc un des termes charnières...”

---

⁹⁴⁶ J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 14. Cet auteur rappelle, ici, l’emploi de ce verbe dans l’Ancienne Alliance grecque et dans le grec classique. Dans la première, il renvoie aux verbes délivrer et affranchir tandis que dans le second, il a le sens de “rendre la santé à celui qui l’a perdue “, “donner la sécurité à celui que menace un danger”. »
de toute la théologie\textsuperscript{948}. » Une fois délivré de tout le mal, le fidèle peut alors jouir de l’intimité de Dieu.

En tenant compte de cette richesse sémantique autour de la délivrance, J.-M. Tillard soulève trois remarques capitales. D’abord, il indique qu’il y a une nette différence entre la conception contemporaine et celle du Nouveau Testament relative à l’idée de \textit{sôteria}. Sans pour autant décrire cette conception contemporaine, il soutient simplement que dans le Nouveau Testament, « toute délivrance de quoi que ce soit est vue alors comme Salut : la guérison d’une maladie par le Christ est appelée salut (Marc 5, 34 ; Luc 8, 48 ; 18, 42, etc.) et le contexte montre qu’il s’agit bien de la guérison physique de la personne\textsuperscript{949}. » Cette première remarque revient sur les deux dimensions du Salut chrétien réunies par le terme \textit{sôteria}. Or cette délivrance (idée de \textit{sôteria}) se situe dans l’Alliance. Ainsi, comme d’autres réalités, elle est en tension vers sa réalisation complète et définitive. Voilà ce qui appelle la deuxième remarque.

L’aspect eschatologique de cette idée est décrite, ensuite comme une remarque, en ces termes : « Certes il [Salut] est un donné, mais un donné germinal en tension vers une éclosion parfaite. Ce qui inscrit l’espérance en cette totalité du Salut, comme une arête essentielle. C’est pourquoi nous devrons inclure dans notre recherche sur la Rédemption l’étude de la Parousie du Seigneur, et nécessairement, sous peine de fausser complètement le climat chrétien de la Rédemption\textsuperscript{950}. » Point n’est besoin de voir dans cette idée l’ultime théologie chrétienne du Salut du déjà-là et du pas encore. Ce Salut est accompli par un « supérieur » à l’homme dans l’Alliance.

Enfin, c’est dans le sujet (le Père ou le Fils) du Salut que porte la dernière remarque. « Avant d’être un acte moral de l’homme (sans que cela soit exclu, mais mis à sa vraie place), écrit J.-M. Tillard, avant d’être le fruit des efforts de l’homme, le Salut est un don de Dieu\textsuperscript{951}. » C’est le tout est grâce paulinien qui prévaut ici. Ainsi, l’on ne s’écarte pas de la logique de l’Alliance où Dieu a toujours l’initiative.

\textsuperscript{951} J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le Mystère du Sauveur...} Livre troisième, p. 15.
Bref, le terme *sozo* déborde le sens de la Rédemption en incluant aussi la Communion de Vie. Mais il nous permet aussi de saisir le sens vraiment chrétien du Salut.


Il perçoit dans l’hellénisme deux usages de ce verbe et de ses dérivés. Il mentionne : « Il signifie d’abord rançon payée pour l’émancipation d’un esclave lorsqu’il s’agit de Lutron et l’achat de l’esclave, son rachat moyennant une rançon s’il s’agit de Lutrosis (rédemption)952. »

Il y a, dans la Bible grecque, une nette évolution dans la conception du geste traduit par ces termes. D’une part, « le terme Lutron y est employé dans des textes législatifs avec le sens de somme d’argent versée (Ex. 21, 30 ; Lev. 19, 20 ; 25, 24 ; etc.) pour traduire *Pidyon, Ge’ullah* et *Kofer*953 » souligne le même théologien dominicain. L’évolution concerne le second usage. En fait, « le verbe Lutrousthai, à la voix moyenne est, lui, employé exclusivement pour traduire Padah et Ga’al. C’est là une remarque fondamentale car ainsi l’usage de ce terme est réservé pour désigner l’acte de Yahvé rachetant son Peuple par pur amour954. » En somme, ce verbe décrit la libération par Yahvé dans sa *hesed we emet*.

Le Nouveau Testament use de ces termes dans le même contexte en insistant sur l’accomplissement. J.-M. Tillard fait sienne une conclusion du père Lyonnet : « Dans le N. T. les termes de la même racine que Lutrousthai sont assumés dans le sens suivant : dans le Christ s’accomplit l’autheintique délivrance dont la délivrance d’Égypte n’était que le signe et qu’annonçait la prédication prophétique955. » Ici, c’est surtout la personne du Christ qui est considérée comme le libérateur, le *Go’el* qui libère ses frères. La lettre aux Hébreux avec sa théologie sacrificielle du Christ comme Grand Prêtre en est un exemple éloquent. ce n’est pas

une exagération de rappeler que le Christ réalise en la dépassant la délivrance de l’Exode. Cette idée transparaît clairement dans Luc 24, 21 ; Tit. 2, 14 et 1 Pet.1, 18 que J.-M. Tillard conclut de l’usage de Lutrousthai que « dans tous ces textes [les trois références citées plus haut] il est clair que le Christ nous a par sa mort délivrés mais il n’est pas dit que c’est par mode de “rançon” payée au diable ou à Dieu. » Cette idée de rançon ressort plutôt des emplois de lutron comme dans Mat. 20, 28 ; Marc 10, 45; Tim 2, 6 ; Gal. 2, 20 et Ephes. 5, 2 ; 25. J.-M. Tillard considère, à la lumière de ces textes, Jésus comme l’antilutron (le médiateur) en le situant dans la perspective de l’Ebed Yahvé et donc de Kipper. Dans ces deux cas, le primat revient à la Volonté libre de ce médiateur et surtout à son Amour. Cet Amour biffe finalement la conception de la Rédemption par le Christ comme un prix à payer.

J.-M. Tillard insiste sur cette optique qu’il voit dans l’usage surtout de Apolutrosis signifiant lui aussi rédemption. Ce substantif décrit « la Rédemption finale, eschatologique, au Jour du Retour du Christ ; et alors l’idée de “rançon” n’a plus aucun rôle à jouer, à en croire J.-M. Tillard. La même remarque vaut pour les emplois de Lutrosis qui eux sont messianiques, dans la ligne de Padah et du Ga’â. » L’on sent vraiment ici le souci de J.-M. Tillard de vouloir montrer que la Rédemption n’a pas de prix. Elle est plutôt, que ce soit du côté de Dieu ou du Christ, un acte gratuit d’Agapè. Il n’ignore pas la valeur du sacrifice christique.

De tout ce qui précède, J.-M. Tillard déduit : « Dans cette ligne linguistique nous sommes plongés dans le climat vétérotestamentaire de la délivrance. Le sang et la mort du Christ sont évidemment […] des instruments de cette Rédemption, le sacrifice sanglant du Christ est le moyen choisi par le Père pour la réaliser. Mais l’accent est également mis sur le fait que par pur amour Dieu rachète. » Il renchérit : « Le sang du Christ est instrument de ce Salut […] mais il faut évacuer de nos esprits l’idée trop rigide évoquée d’ordinaire par “rançon” : le Père n’est pas ce marchand qui ne nous délivrerait que si la rançon exacte a été versée. Le motif premier de notre rédemption est l’amour, tout comme dans l’explication vétéro-testamentaire de la


268
Rédemption de l’Exode. Afin de rester cohérent, il évoque deux autres verbes Agorazo et exagarozo qui signifient acheter. Même s’ils sont surtout utilisés dans un cadre profane, dans les rares cas où le Nouveau Testament les emploie de façon religieuse, ils sous-tendent l’idée que le sang du Christ nous a rachetés du péché. Ainsi s’inaugure l’ère de la Nouvelle Création.


Dans le Nouveau Testament, l’expiation « est essentiellement liée, affirme J.-M. Tillard, à la valeur péché. Et d’autre part il est affirmé que le Christ est celui qui (dans la ligne de l’Ebed Yahvé) a opéré cette expiation des péchés. Mais l’expiation a pour but principal d’opérer la “communion” entre Dieu et le Peuple, que le péché avait rompue. De plus, l’expiation est dans la conscience des auteurs du N. T. liée à la mort du Christ. » Ce sacrifice, on le devine, a été opéré une fois pour toutes (Epaphax) par Amour afin de réconcilier Dieu (qui ne change pas)

avec le peuple racheté. Dans cette théologie, le sang occupe une place de choix. Ce sang exprique, on l’a découvert plus haut, une tension. Il est expiatoire ; en même temps cette expiation par le sang est dépassée par le primat de l’Amour.

J.-M. Tillard se penche, par conséquent, sur la valeur du sang du Christ dans le Nouveau Testament. Il établit au préalable la liste des références (Lc 22, 20 ; Rm. 3, 25 ; 5, 9 ; Col. 1, 20 ; Eph. 1, 7 ; 2, 13 ; Hb. 9, 12-14 ; 9, 22-28 ; 12, 24 ; 13, 12 ; 1 P. 1, 2. 19 ; 1Jn 1, 7 ; Ap. 1, 5 ; 5, 9 ; 7, 14 ; 12, 11 et Ac. 20, 28) qui en parlent. De ces textes, il aboutit à ce constat : « On saisit […] l’importance que le NT accorde au sang du Christ. Paul, l’auteur des Hébreux, Pierre, Jean, insistent sur ce point et placent le sang du Christ au cœur de leur message de Salut962. »

Le sang du Christ est considéré comme l’ *instrumentum* de l’expiation, donc de la Rédemption. En cela, le NT n’innove par car il se situe dans le prolongement de l’Ancien qui dans le rite de Kippur considère le sang comme tel. Le NT, surtout la lettre aux Hébreux (chap. 9), va loin en affirmant l’Epaphax que nous avons étudié. Le sang du Christ expie une fois pour toutes.

Cependant, J.-M. Tillard remarque que « le rite du sang déborde le sacrifice expiatoire. Et cela dans deux sacrifices clés de l’Histoire d’Israël, le sacrifice de la Pâque et le sacrifice de l’Alliance. Or ces deux sacrifices sont explicitement évoqués par ne (sic) Nouveau Testament, en liaison avec le sang du Christ. D’où la nécessité pour nous de scruter le sens qu’ils donnent à la valeur sang963. » En un mot, le sang du Christ est à la fois expiatoire tout en étant le sang de l’Alliance Nouvelle et Éternelle, mieux : le sang de la Communion entre Dieu et son Peuple. Au fond, nous voyons que la particularité du sang du Christ réside dans le « une fois pour toutes ». Car, nous l’avons remarqué, même dans le Kippur, le sang visait l’intimité, l’amitié à rétablir entre Yahvé et le Qahal. C’est d’ailleurs pour équilibrer cette théologie néotestamentaire du sang, que J.-M. Tillard insiste pour que l’on comprenne à fond le sens du sacrifice.

Il procède, comme d’habitude, à une analyse des textes qui traitent directement du sacrifice christique. Nous reprenons son résumé qui va dans le sens, une fois encore, de l’ *Ebed* Yahvé.

Il synthétise :

> L’Écriture nous dit que c’est un sacrifice sanglant dans la ligne du sacrifice d’expiation. Mais nous avons vu comment cette valeur d’expiation (qui est centrale et que nous n’avons pas à évacuer) est à l’intérieur d’un climat beaucoup plus large :

le sang du véritable et définitif Kippur est aussi le sang de l’Alliance véritable et définitive, scellant la communion véritable et définitive entre Dieu (le Père) et le véritable Peuple, arraché à l’authentique captivité, celle du péché. Ce que nous appellerons la valeur positive du sang du Christ […] Sang de communion et de joie. Ce sang du sacrifice du Christ est un Lutron, un « prix » qui nous rachète […] À la base de notre Rédemption, il y a l’Agapè du Père qui dans le Christ nous rachète comme il a racheté son Peuple de l’Égypte. De plus ce sacrifice sanglant n’a de valeur que parce qu’il est l’expression du sacrifice intérieur par lequel (dans l’obéissance et l’amour qui en sont le mobile) le Christ fait tout entier retour de lui-même vers le Père (et en lui de tous ses frères). C’est là le formel, le cœur du sacrifice du Christ. Et par là, sans l’éliminer […] nous donnons à l’expiation sa vraie place dans son vrai contexte964.


En bref, dans la Bible (le NT), la Rédemption comme intervention divine visant à libérer son Peuple par son Fils Jésus Christ, grâce à son amour, n’est pas une fin en soi. Elle appelle la Communion de Vie, l’amitié avec Dieu. Avant d’étudier cette seconde dimension du Salut, approfondissons avec J.-M. Tillard la conception de sa première dimension dans la Tradition.

2.2. La rédemption dans la Tradition vivante jusqu’au concile de Trente selon J.-M. Tillard

Il faut d’entrée de jeu préciser qu’il ne s’agit pas ici de repenser toute la théologie de la Rédemption dans la grande Tradition. J.-M. Tillard en est conscient et propose « de camper le plus synthétiquement possible les Pères ou les théologiens qui ont dessiné les grands tournants de cette histoire complexe »966. Il procède, pour ce faire, en quatre temps : la tradition liturgique, la patristique, la théologie naissante, et la Réforme protestante et le concile de Trente. Il serait souhaitable qu’il ajoute la conception contemporaine jusqu’au concile Vatican II.

2.2.a. Dans la tradition liturgique de l’Église

Cette étude tient surtout au souci ecclésiologique de J.-M. Tillard dans tout ce qu’il étudie. Dans le chapitre précédent déjà, nous avons découvert comment avec la lex credendi, lex orandi, il a souligné le caractère théocentrique de toute théologie digne de ce nom. Ici, il se concentre sur quelques anaphores avant de se pencher sur la célébration dominicale et sur la fête de Pâques. Par « tradition liturgique », ici, entendons « l’expression concrète de la communauté croyante, le lieu où concrètement, vitalement, elle exprime et manifeste comment […] elle a compris la Révélation contenue dans les Écritures »967. 

Concrètement, J.-M. Tillard étudie quatre anaphores : de la Tradition Apostolique d’Hippolyte (vers 215) ; orientale dite de St Basile (vers 380) ; de la Liturgie de St Jacques (début du cinquième siècle) et le canon de la Messe latine. De toutes ces anaphores, il déduit que la célébration eucharistique, en son cœur, réalise une véritable rédemption. Bien que certaines anaphores insistent sur la rançon « payée » par le Christ, J.-M. Tillard estime qu’il n’y a rien de déséquilibré. Tout va dans le sens positif de la Rédemption consistant en l’Alliance. C’est surtout dans le canon romain qu’il décèle cette façon de considérer la Rédemption. Il atteste que « l’accent n’est pas tant mis sur l’expiation (quoiqu’il soit présent) que sur la communion au Père dans le partage du don de sa Vie »968. » En un mot, la Messe actualise notre Rédemption puisqu’il s’y agit de l’actualisation du sacrifice du Christ.

967 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre premier, p. 88.

2.2.b. La rédemption chez quelques Pères de l’Église selon J.-M. Tillard

Il convient de signaler que J.-M. Tillard n’a pas de critères objectifs dans le choix des Pères. C’est vraiment un échantillon qu’il tire des grands représentants. Ceci est clair, par exemple, quand il écrit : « Des premiers Pères nous ne citerons ici que quelques phrases d’Ignace d’Antioche971. »

2.2.b.1. Ignace d’Antioche et l’épître à Diognète

C’est nous qui avons réuni ces deux conceptions alors que J.-M. Tillard est conscient qu’« il ne s’agit pas d’un même climat théologique. Dans les écrits d’Ignace, J.-M. Tillard remarque qu’il

ne s’agit pas encore ici d’une théologie élaborée mais d’affirmations spontanées révélatrices de la conception que l’évêque se fait du Salut. En fait, il n’étudie pas ce Père, il collectionne certains de ses textes qui présentent la Rédemption comme victoire par la mort de Jésus qui débouche sur la Résurrection. Sans entrer dans les détails de ces textes, J.-M. Tillard souligne : “Nous avons ici un témoignage important de la première église sur d’une part la valeur salvifique de la mort du Christ (Ignace insiste sur cette mort où il voit la source de la Vie) et d’autre part sur son lien avec la Résurrection. » C’est donc la même conception biblique (du Nouveau Testament) qui se poursuit ici.

J.-M. Tillard trouve intéressante l’Épître à Diognète, écrite vers la fin du deuxième siècle. Cet intérêt réside, selon lui, dans le fait qu’« il s’agit d’un tout autre climat. Alors qu’Ignace s’adresse à ses chrétiens, l’auteur de notre Épître lui s’adresse à un païen de bonne foi qu’il veut renseigner sur l’essentiel de la foi chrétienne. » Dans ce texte, il y a une autre conception du rôle de Jésus dans la Rédemption. Au chapitre précédent, nous avons évoqué avec J.-M. Tillard, deux prépositions : hyper et anti (à la place de…). Nous avons souligné la préférence tillardienne pour hyper (en faveur de …). Cet écrit va dans le sens de anti. J.-M. Tillard l’exprime ainsi : « On notera dans ce texte l’insistance sur le rachat des fautes et cela par une certaine ‘‘substitution’’ du Fils de Dieu fait homme à la place des coupables, lui qui est le seul Saint et qui vient par sa justice effacer nos fautes ; le tout dans le grand climat de l’Agapè du Père. En arrière se profile toujours la figure de l’Ebed. » D’une façon succincte, nous pouvons relever la théologie de la substitution qui prévaut ici. La Rédemption consiste à mourir à la place des victimes (pécheurs). J.-M. Tillard n’approfondit pas comme telle cette théologie, qu’il mentionne au passage. Il va surtout étudier à fond la théologie de St. Irénée.

2.2.b.2. La théologie Irénéenne de la rédemption selon J.-M. Tillard


974 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, P. 33.
975 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 33.
On l’a vu, il n’est pas en faveur de la lecture de St. Anselme. Ceci ressort du sérieux avec lequel il étudie cette doctrine de St. Irénée. Il reconnaît, de toutes les façons, qu’« Irénée est le premier théologien à nous présenter une théologie ferme et synthétique de la Rédemption976. » Il ne s’agit pas ici de la théologie de la récapitulation que nous avons rencontrée au chapitre précédent. J.-M. Tillard voit surtout en Adv. Haer. III, 19 :1 qui stipule que le « « Verbe de Dieu se fait chair pour que l’homme entre en communion avec le Verbe de Dieu et que recevant l’adoption il devienne fils de Dieu » un texte fondamental pour comprendre la rédemption chez St Irénée. En effet, « le mystère de la Rédemption est vu par lui [Irénée] dans la ligne descendante de l’Agapè divine. Et chez lui ce que nous appelons à sa suite l’Incarnation tient une place importante, si bien que parfois on peut se demander si le seul fait de l’Incarnation ne réalise pas dans sa pensée la Rédemption977. » En fait, le Fils de Dieu incarné a vaincu le mal qui tenait l’homme captif et a libéré ce dernier pour lui permettre de jouir pleinement de la Vie pour laquelle Dieu l’a créé. L’Incarnation est donc la condition indispensable de cette Victoire. Cette Vie est à comprendre chez cet évêque de Lyon comme « le partage de la Vie du Père » (cf. Adv. Haer. V, 7 : 2), donc la Communion avec le Père.

Cette Victoire sur le péché s’est opérée par le sacrifice intérieur du Christ. Par ce dernier, c’est l’obéissance du Christ qui transparaît. St. Irénée voit cette obéissance qui conduit Jésus à la mort sur la Croix comme étant une rançon due au démon. J.-M. Tillard rappelle que « dans cette œuvre de Rédemption c’est Dieu dans le Christ qui joue le rôle fondamental […] ». D’ailleurs on peut dire que Dieu sacrifie son Fils, donc que c’est lui qui fait tout pour le Salut978. » Mais le rôle du Christ Jésus n’est pas rendu caduc. C’est vraiment lui, par son obéissance et son sacrifice intérieur, qui réalise la Rédemption. Ce point n’a pas été très approfondi par ce Père car ce dernier « ne propose aucune théologie du sacrifice expiatoire mais cependant range dans la ligne du sacrifice l’œuvre du Christ979. » Ceci ne revient pas à dire que ce Père n’a pas abordé la mort de Jésus ou sacrifice intérieur. D’ailleurs, bien que ce Père accorde une place capitale à l’Incarnation (sans distinguer clairement les deux natures), St. Irénée valorise, à la suite de St. Paul, la Croix du Christ comme l’instrument de l’universalité du Salut et comme le symbole de cette Victoire du Christ sur la mort et le péché. En gros, dans cette théologie, c’est la dimension descendante de la Rédemption qui prime : « Dieu s’incarnant pour accomplir l’œuvre du Salut

976 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 34.
977 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 34.
978 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 35.
979 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 36.

2.2.b.3. La théologie augustinienne de la rédemption selon J.-M. Tillard

Il est question d’une véritable synthèse de cette théologie augustinienne comme chez St. Irénée. Il convient avant tout de souligner avec J.-M. Tillard qu’« Augustin n’a laissé aucun exposé systématique concernant ce mystère ; aussi nous devons nous contenter pour exposer sa pensée beaucoup plus du climat d’ensemble de son œuvre que de larges exposés explicites. » Contrairement à Irénée, l’évêque d’Hippone accorde beaucoup plus d’importance à l’expiation christique. Par le sacrifice de sa Passion et sa Mort (la Croix), le Christ a expié le péché des hommes et les a réconciliés avec Dieu. J.-M. Tillard estime que c’est le texte de l’Enchiridion 28, 108 qui résume de façon intelligente la doctrine de la Rédemption de St. Augustin. Ce texte nous enseigne que « même l’unique médiateur de Dieu et des hommes, Jésus Christ, homme, ne saurait nous délivrer s’il n’était aussi Dieu. Lorsqu’Adam fut créé, parce qu’il était droit, le besoin d’un médiateur ne se faisait pas sentir. Mais lorsque par le péché le genre humain fut profondément séparé de Dieu, il nous fallait un médiateur comme celui qui ne connut le péché ni dans sa naissance, ni dans sa vie, ni dans sa mort, pour nous réconcilier avec Dieu jusqu’à la résurrection de la chair pour la vie éternelle. » Ainsi, le but de la Rédemption reste « la résurrection finale dans la gloire de Dieu partagée ». Chez Augustin, la Rédemption a une valeur objective et le Christ nous sert de modèle, d’exemple à imiter. En somme, il y a l’aspect moral de la Rédemption. Il s’agit vraiment, comme annoncé plus haut, d’une synthèse « plus synthétique » de la théologie augustinienne. Nous avons remarqué que dans la patristique, l’enseignement de J.-M. Tillard, en présentant la Rédemption, ne parle pas en termes de dimension négative du Salut. La rédemption est comme le synonyme du Salut en général.

2.2.c. La rédemption dans la théologie naissante

De St. Augustin, J.-M. Tillard passe directement au XIIᵉ siècle en étudiant Anselme et Abéard. Il n’explique pas l’expression « naissante. » En analysant ce qu’il enseigne, nous

980 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 36.
981 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 38.
pouvons considérer cette théologie comme étant médiévale car les trois auteurs qu’il présente appartiennent au MA. C’est sous la même étiquette « du Moyen âge » que le document de la CTI présente ces trois théologiens.

2.2.c.1. La théologie anselmiennede la rédemption selon J.-M. Tillard

J.-M. Tillard apprécie à sa juste valeur la théologie de St. Anselme. Ainsi, il reconnaît que « le “Cur Deus homo” de St. Anselme est sans aucun doute le point le plus important de l’histoire de la théologie de la Rédemption. Non seulement parce qu’il est le premier traité systématique d’une théologie de ce Mystère mais surtout parce que son essai d’explication va dorénavant dominer toute théologie chrétienne et supplanter les essais des Pères trop embarrassés dans leurs dialectique (sic) des droits du démon ou de son abus du pouvoir982. » En effet, c’est en terme de satisfaction qu’Anselme entrevoit la Rédemption. Avant d’approfondir ce point, J.-M. Tillard pense qu’il est « impossible de bien comprendre le “Cur Deus homo” sans une notion de la méthode théologique d’Anselme983. »

Cette méthode est à situer dans la théologie de St. Augustin, qui lie la Foi et la raison en adage « fides quaerens intellectum ». Voici le condensé qu’en propose J.-M. Tillard :

À l’inverse de certaines tendances, Anselme refuse qu’on puisse par la seule force de la raison parvenir aux vérités de la foi (Trinité, Incarnation, Rédemption) : la foi est un don de Dieu qu’on ne peut fondamentalement qu’accueillir. Mais une fois la vérité acceptée dans la foi, la raison peut par ses seules forces parvenir à en saisir la nécessité d’une façon indubitable, par ses seules forces. C’est ainsi que, une fois admise dans la foi l’existence de la Trinité, Anselme prouve par des arguments nécessaires que Dieu est Trinité ; une fois admise dans la foi la Rédemption, Anselme prouve (en partant de l’idée de Dieu et du fait universel du péché) par des raisons nécessaires d’abord que Dieu devait se faire homme, puis qu’il devait mourir984.


983 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 41.
Au premier livre, il est question de l’homme pécheur appelé à satisfaire pour son péché. Mais seul, subissant le point de la pesanteur du péché, il ne le peut pas. Par conséquent, il doit compter sur un plus puissant que lui. Afin de bien le comprendre, J.-M. Tillard propose d’analyser « d’abord ce que c’est que le péché. Toute volonté créée doit être soumise humblement à celle de Dieu et ainsi lui rendre l’honneur qui lui est dû : pécher c’est précisément en agissant contre le précepte divin ne plus rendre à Dieu cet honneur, c’est en quelque sorte un vol [...]. Aussi, pour obtenir pardon faut-il réparer985. » Vue ainsi, la satisfaction exprime la « soumission réparatrice » de l’homme. Mais étant donné que l’homme est limité, J.-M. Tillard ajoute : « Par conséquent il faut une satisfaction qui soit supérieure à tout le créé. Et Dieu seul peut accomplir cette satisfaction ; par le Christ986. » Cette satisfaction est une nécessité pour Dieu, sinon le dessein de Dieu originel ne s’accomplirait pas.

C’est au livre second que St. Anselme présente la satisfaction du Christ. Il y a dans cette théologie l’idée d’une Incarnation nécessaire en vue de la satisfaction. Cette première Kénose appelle la seconde, celle de la Croix que J.-M. Tillard considère ici comme « l’acte de suprême révérence qui satisfait pour le péché ; acte surérogatoire (qui n’était pas exigé de lui dans la ligne de sa condition de créature, alors que ses actes d’obéissance et d’amour l’étaient)987. » Cet acte de Jésus (Homme-Dieu) a mérité pour ses frères le Salut.

J.-M. Tillard procède après cette brève présentation à un jugement critique de cette théorie de St. Anselme. Il fait remarquer d’abord que St. Anselme a opéré un distingo entre la satisfaction, qui est divine, et le mérite humain. Pour ne pasjuger faussement St. Anselme, J.-M. Tillard souligne que le concept de satisfaction systématisé par ce théologien n’est pas nouveau dans le christianisme. Il mentionne, entre autres, Tertullien, qui l’a abondamment utilisé. Ce sera surtout en lien direct avec la pénitence que la satisfaction est présentée. St. Anselme « hérite » de cette théologie. J.-M. Tillard écrit : « C’est cet enracinement dans la doctrine de la pénitence qui va donner à la théologie de la satisfaction telle que systématisée par Anselme ses caractéristiques et aussi ses limites et ses durcissements : au lieu de partir de Dieu on va partir d’une prestation que l’homme lui-même accomplit et qui est par elle-même capable de répondre

986 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 41.
987 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 42.
au besoin de justice qu’il y a en Dieu988. » Résumons-nous avec J.-M. Tillard, Anselme présente l’Incarnation rédemptrice non comme un acte d’Amour de Dieu mais comme une exigence des droits de Dieu que le péché a lésés. Ainsi, Anselme n’accorde pas une place à cet Amour ni à la grâce de Dieu. Dans sa théologie, le primat revient toujours au droit divin d’être satisfait sinon l’homme sera châtié.

J.-M. Tillard trouve dans la théologie thomiste de la Passion du Christ, comme première étape de sa Pâque, une réponse incontournable aux durcissements de St. Anselme.

2.2.c.2. La Rédemption par la Passion du Christ dans la théologie de St Thomas d’Aquin selon J.-M. Tillard

Il s’agit ici des articles un à quatre de la question quarante-six de la Tertia Pars. Ces articles véhiculent respectivement quatre idées principales : la Passion du Christ n’est nécessaire que d’une nécessité de fin, un autre moyen de Salut aurait été possible, la Passion est le moyen le mieux adapté pour notre libération et la mort en Croix était le moyen le plus convenable. J.-M. Tillard convie à en saisir l’originalité par rapport à la théologie de la Rédemption latine de la même époque. Il signale déjà que ces articles « représentent certainement une réaction contre le durcissement anselmien et un retour aux données de l’Écriture négligées par Anselme989. »

Deux points centraux soulignent la distinction opérée par St Thomas face à St Anselme. Le premier concerne le passage de la notion de nécessité à celle de la convenance et le second aborde le passage de la « justice » de St. Anselme à la « miséricorde-par-la “justice”» de St Thomas. Sur le premier point, J.-M. Tillard écrit : « Alors que chez Anselme il s’agit de “prouver la nécessité” de la Rédemption par la mort, pour S. Thomas il s’agit simplement de montrer les “convenances” de pareille Rédemption. Certes, il parle d’une nécessité mais d’une nécessité de fin, dite de “supposition” et a soin de montrer que le moyen ainsi choisi par Dieu n’est pas l’unique possible990. » On le voit, St Thomas ne nie pas que ce moyen soit le meilleur. Il fait plutôt comprendre qu’il n’est pas le seul. St Thomas, à en croire J.-M. Tillard, écarte tout raisonnement intellectuel à priori pour ne se fier qu’à l’Écriture. Telle est d’ailleurs la méthode

988 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 42.
989 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 50.
990 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère du Sauveur... Livre troisième, p. 50.
thomiste concernant les grands dogmes chrétiens. Quant au second, J.-M. Tillard l’exprime ainsi : « Alors qu’Anselme ne tablait pas sur la miséricorde divine mais sur la justice, S. Thomas en IIIa, 46, 1, ad. 3, situe la justice divine réalisée dans la rédemption douloureuse à l’intérieur de la miséricorde divine (tout comme il sitiera la Rédemption douloureuse à l’intérieur de l’amour du Christ)991. » Cette vision thomiste met toujours au centre du Mystère de Dieu son Agapè, sa Hesed we Emet (sa fidélité et sa miséricorde). « Bref, conclut J.-M. Tillard, pour S. Thomas l’aspect “justice” de l’œuvre rédemptrice de Jésus ne doit pas être pris dans le sens d’une justice commutative, commerciale. D’autre part cette justice est elle-même à l’intérieur d’un mouvement plus fondamental qui est la “misericordia”. Ce qui fait le lien entre les deux est le désir qu’a Dieu dans sa Sagesse (et dans l’unité de son agir) de sauver l’homme en respectant sa nature de créature libre992. » Ce qui est intéressant, en plus ici, c’est que St Thomas considère comme premier agent de la Rédemption la Trinité et dans celle-ci le Christ, en vertu de sa double nature est le Rédempteur immédiat. C’est ce dernier qui par son sacrifice nous obtient (mérite) la Rédemption. La satisfaction est considérée ainsi comme un mérite. L’homme ne mérite rien de ses propres forces. C’est le Christ qui lui obtient la Rédemption.

J.-M. Tillard, on le voit clairement, est tout à fait pour cette théologie thomiste en dépit du fait qu’il insiste pour que la notion de satisfaction soit bien clarifiée. Par voie de conséquence, on comprend pourquoi il a invité à un dépaysement par rapport à St. Anselme. Un autre théologien qui a réagi farouchement contre la théorie anselmienne est P. Abélard. Dans cette optique chronologique, c’est nous qui avons inséré St Thomas entre Anselme et Abelard car pour J.-M. Tillard, comme nous l’avons mentionné, la rédemption selon St Thomas est le contre-courant de St. Anselme.

2.2.c.3. La théologie abelardienne de la rédemption selon J.-M. Tillard

Pour J.-M. Tillard, « Abelard, comme sur tous les autres points, est ici en réaction violente contre l’interprétation que les Pères donnent du dogme de la Rédemption d’abord, puis contre la notion anselmienne de satisfaction appliquée à la Rédemption993. » En étant contre la théorie des droits du démon et de l’abus de pouvoir, Abelard estime que l’Incarnation n’avait pas pour but d’arracher l’homme du joug du démon. « Aussi, découvre J.-M. Tillard dans sa théologie,
le Christ est-il avant tout un Maître et un exemple qui en suscitant en nous un amour nous obtient ainsi le pardon. Notre salut dépend de notre docilité à son enseignement, de notre réponse amoureuse [...]. La Rédemption se réduit ainsi à une simple révélation de la charité divine destinée à susciter en nous une réponse d’amour. Sa vision, on le remarque, est beaucoup plus psychologique, donc subjective ou individuelle.

Cependant, Abélard se rétractera après avoir été condamné. En effet, le concile de Sens (1140) le condamne et pour éviter toute « indiscipline », il se soumet en admettant que l’Incarnation avait pour but de nous affranchir du poids du péché et de la servitude du démon, droit du démon. L’essentiel est de voir que dans toutes ces théologies, c’est l’idée de la médiation que l’on découvre. Dans la Rédemption, c’est Dieu lui-même par le canal de son Fils qui se réconcilie avec son Peuple. Peu importe les noms accolés : substitution, satisfaction, sacrifice, etc. Il ne s’agit pas d’accepter le relativisme théologique mais dans l’optique ecclésiologique, c’est surtout la dimension de médiation qui nous intéresse.

2.2.d. La rédemption dans la Réforme protestante et au concile de Trente selon J.-M. Tillard

J.-M. Tillard a raison de lier ces deux conceptions car, rappelons-le, la conception tridentine peut être conçue comme la réponse à la position luthérienne. C’est pourquoi il faut avant tout présenter brièvement cette dernière position selon J.-M. Tillard. Soulignons d’abord que ce que J.-M. Tillard appelle rédemption au concile de Trente renvoie à la justification. Il ne sera donc pas question de l’unique dimension négative du Salut. De plus, il existe plusieurs courants protestants (luthérienne, calviniste, etc.), mais J.-M. Tillard ne s’intéresse ici qu’à la conception luthérienne. Dans le titre original, il parle de la Rédemption dans la Réforme protestante. Cependant, dans le sous-titre, il ne mentionne que la théologie de la rédemption selon Luther.

2.2.d.1. La vision luthérienne de la rédemption selon J.-M. Tillard

Il convient d’entrée de jeu de signaler que cette vision est liée à l’idée de la justification. En effet, « dans son effort de renouvellement de la théorie de la justification qu’il veut réserver à la foi seule, Luther ne s’attaque pas au dogme de la Rédemption comme telle : les seuls points mis en cause sont la théologie du sacerdoce, des sacrements et de l’Église. Pourtant de nos jours les théologiens luthériens […] ont mis en lumière le renversement que Luther fait opérer au

concept de Rédemption tel que courant dans les Écoles depuis Anselme\textsuperscript{995} soutient J.-M. Tillard.

Lorsqu’on connaît la théologie luthérienne, il va de soi que M. Luther écarte toute idée d’une coopération de l’homme dans la Rédemption. C’est ce que J.-M. Tillard synthétise lorsqu’il écrit : « L’idée clé de la synthèse luthérienne est que tout est don de l’Agapê divine et que la Rédemption est une pure initiative de l’amour divin, l’œuvre victorieuse où Dieu lui-même (dans le Christ son Fils) triomphe du mal sans réclamer de la part de Jésus en tant qu’il est chef de l’humanité la moindre prestation humaine\textsuperscript{996}. » L’homme ne peut amadouer Dieu ni par une offrande sacrificielle ni par une satisfaction quelconque. Tout est grâce et donc don de l’Amour de Dieu. « En un mot, ajoute J.-M. Tillard, nous sommes sauvés parce que en Jésus c’est le divin qui a triomphé des tyrans. La Rédemption n’est que victoire et victoire divine, il n’y a pas en elle de “pénitence” de l’homme en face de Dieu. Le schème médiéval est évacué. Et la pensée d’un Irénée est ici rejointe\textsuperscript{997}. » Tout est divin : le sacrifice de la Croix, le rachat, la substitution, le mérite (grâce divine), la satisfaction (bénédiction divine). C’est accompli par Jésus non comme homme mais comme Dieu. Voilà la vision luthérienne de la Rédemption. Ajoutons que cette conception ne peut en aucun cas associer l’Homme Jésus au processus de la rédemption-justification par risque d’aboutir à la coopération libre de l’homme, voire de l’Église, comme instrument du Salut. Même si J.-M. Tillard enseigne que Luther rejoint Irénée, il ne partage pas la sotériologie luthérienne. En bon thomiste, J.-M. Tillard insiste sur l’humanité de Jésus comme instrument conjoint de la rédemption. Il est clair que ceci résulte de son option préférentielle pour la christologie d’en bas. Comme nous l’avons rencontrée au chapitre précédent.

2.2.d.2. La rédemption au concile de Trente

Plus haut, nous avons affirmé que la position que nous voulons présenter avec J.-M. Tillard peut être considérée comme une réponse à la précédente. Toutefois, il ne faudrait pas oublier, et J.-M. Tillard a raison de le rappeler, que : « Quoique ne réagissant pas directement contre la conception luthérienne de la Rédemption, le Concile de Trente a été amené par les thèses


\textsuperscript{996} J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le Mystère du Sauveur}... Livre troisième, p. 44.

\textsuperscript{997} J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le Mystère du Sauveur}... Livre troisième, p. 44.
Il convient, avant de clore ce point de signaler que dans cette position tridentine, l’on n’utilise pas comme tel le langage de la Rédemption. C’est la justification qui est employée.

En somme dans la Tradition vivante et dans l’histoire de la théologie, de façon générale, J.-M. Tillard retient deux choses : la Rédemption est l’œuvre divine comme victoire de la Vie sur la mort, de la communion sur le péché. En même temps, l’homme, dans le Christ, y répond librement, à l’intérieur de l’Amour de Dieu. Cette Rédemption comme dimension négative du Salut appelle le terminus post quem de ce dernier. C’est la Communion de Vie qui en est, rappelons-le, la dimension positive. J.-M. tillard a limité son enquête au Concile de Trente, il n’est pas allé jusqu’à l’actualisation en passant par le protestantisme libéral et les courants du XXe siècle) comme le fait la CTI.

3. La communion de Vie, dimension positive du salut selon J.-M. Tillard

Dans ce point, nous voulons supprimer une équivoque en soutenant qu’en réalité, ce que J.-M. Tillard appelle Communion de Vie c’est la Grâce divine. Dans le cours qui nous sert...


\(^{1001}\) J.-M. Tillard, L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie..., p. 15. Il ajoute à la p. 19 : « C’est pourquoi on ne peut que l’accueillir, dans l’adoration devant Dieu. »

\(^{1002}\) J.-M. Tillard, Le visage évangélique du prêtre, Ottawa, Collège dominicain de Théologie, [sd], p. 21.

\(^{1003}\) J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion..., p. 4. Il fait allusion à son idée : « Dieu crée le monde pour l’introduire dans son amour, dans la communion à ses biens divers; et dans ce monde en particulier l’homme. Parce que capable de connaître et d’aimer, parce que également capable (à cause de cette connaissance et de cet amour) de gouverner et conduire, l’homme est “image” de Dieu. Il est donc de tous les êtres du monde visible celui qui est le plus proche de Dieu, qui même au simple plan naturel “communie” le plus à Dieu. Mais nous savons que Dieu va plus loin, qu’il introduit cet homme dans des relations d’amitié et d’intimité avec lui. » p. 3-4.
3.1. La bienveillance de Dieu dans le donné scripturaire

Dans l’Écriture, nous rencontrons deux aspects de la grâce divine : naturel (la création et la place de l’homme dans l’univers) et surnaturel (l’introduction de l’homme dans la Vie divine ou dans le bonheur divin ou encore dans son intimité). C’est donc la même logique de l’Alliance-Promesse-accomplissement qui nous guide ici. Nous abordons uniquement le second aspect de cette bienveillance : la bienveillance salvifique qui est le cœur de toute la *Heilsgeschichte*. En Jésus, la bienveillance divine s’objective et se concrétise par des biens concrets dont l’Esprit Saint qui recrée tout (la re-création). La Communion, dans cette optique, est d’abord une attitude de Dieu comme souligné en filigrane plus haut avant de s’objectiver.

3.1.a. La bienveillance de Dieu dans l’Ancienne Alliance

J.-M. Tillard l’aborde en trois temps, il s’en tient d’abord au vocabulaire, ensuite il procède à une synthèse théologique pour enfin situer la grâce, comme tous les éléments de l’Alliance, dans la tension.

3.1.a.1. Le vocabulaire exprimant la bienveillance salvifique dans l’Ancien Testament

Admettre que la Communion renvoie à la grâce chrétienne, c’est accepter que, dans la Bible, ce terme n’a pas la même connotation dans les deux parties de l’Alliance. Mais J.-M. Tillard rappelle avec justesse que « puisque – selon [sa] pédagogie […] – Dieu conduit l’Histoire du Salut selon un plan unique, marqué par la loi non pas de la brisure mais de “l’accomplissement” par dépassement, il est clair que nous allons découvrir dans l’Ancien Testament les premières ébauches, puis la lente élaboration des divers éléments rentrant dans ce fort complexe concept chrétien de grâce¹⁰⁰⁴. » Il propose donc de se situer dans l’Alliance afin de découvrir cette lente évolution jusqu’à la personne du Christ. Comment procéder ? « Puisque c’est à travers un Livre, la Bible, que nous devons saisir cette expérience et cette foi d’Israël, il nous faudra pour parvenir à ce but étudier attentivement le vocabulaire employé, vocabulaire chargé de toute la richesse de signification de la parole où s’exprime l’expérience intérieure¹⁰⁰⁵. » Il découvre, pour ce faire, que dans l’Ancienne Alliance, la bienveillance divine (la grâce chrétienne) est exprimée par cinq termes : Hen, Hesed, Rahamin, Emet et Sedeq.

a. **La Hen divine**

Ce mot est issu du verbe *Hanan* dont la racine originelle signifie se pencher, abaisser le regard. « Et il semble, note J.-M. Tillard, bien que son emploi primitif au plan non pas physique (se pencher par la fenêtre) mais moral soit à lier au contexte de la vie des cours royales : il signifie alors faveur, le regard plein de complaisance qu’un personnage influent et puissant ‘‘abaisse’’ sur un privilégié qu’il s’est choisi. Par extension il signifie la faveur, la bienveillance, la condescendance. C’est là on le voit un sens subjectif*. Il y aura par la suite un glissement vers le sens objectif. En fait, *selon les contextes de cette faveur, de bienveillance, [ce mot] se charge de divers harmoniques. Parfois ‘‘trouver grâce’’, ‘‘acquérir la faveur’’, signifie simplement, à en croire J.-M. Tillard, ‘‘se faire agréer’’ (Ruth 2, 2) ; parfois ‘‘susciter un intérêt’’ (Ruth 2, 10). *Dans cette logique, la visée de cette bienveillance, qui en est un des sens les plus riches, est de « plaire positivement ». Selon J.-M. Tillard, il y a ici alors une certaine dose d’amour de complaisance.

Or, estime-t-il, cet amour de complaisance peut être envisagé sous deux de ses implications. D’une part sous l’angle de son efficacité, de ce qu’il amène celui qui le ressent à faire pour l’intéressé : aussi la formule ‘‘si j’ai trouvé grâce’’ est-elle dans la Bible la formule d’introduction aux pétitions de toute sorte (Nomb. 32, 5 ; 1 Sam. 25, 8 ; 27, 5 ; 1 Rois 11, 19 ; Esther 5, 8 ; 7, 3 ; 8, 5) et aboutit-elle souvent à un effet, à quelque chose d’objectivement accompli à cause de cette Hen (Gen. 19, 19 ; Ex. 3, 21 ; 2 Sam. 14, 22 ; 16, 4) ; d’où un certain transfert vers un sens objectif lié indissolublement au premier, celui de bienfait, de don gracieux, toujours vu comme apanage du supérieur vis-à-vis de l’inférieur, signe de condescendance, de ‘‘faveur’’, ayant pour point d’appui une certaine complaisance, une certaine estime du bénéficiaire. *Le bénéficiaire est gracié. Si tel est l’effet de la Hen comme amour de complaisance, il a une base, un motif, un fondement, une motivation qui attirent à son bénéficiaire cette attention particulière. Telle est sa seconde implication qu’enseigne J.-M. Tillard. Ce fondement, de la part du bénéficiaire, peut être ‘‘soit sa beauté (cas d’Esther), son charme, sa séduction. […] Nous passons là, poursuit J.-M. Tillard, à un second sens objectif, apparu assez tard semble-t-il dans l’évolution sémantique de la Hen, celui de valeur esthétique (comme on parlera en français d’une femme gracieuse, d’une fleur pleine de grâce) [cf. Ps. 45, 3 ; Prov. 1, 9 ; 31, 30 ; Nahum 3, 4].* En clair, J.-M. Tillard reconnaît deux choses : on est gracié parce que le

---

1006 J.-M. Tillard, *Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion…*, p. 15. Comme références qui expriment cette bienveillance subjective, il mentionne Gn. 32, 6 ; 33, 8 ; 47, 25 ; 39, 4 ; 1 Sam. 1, 18 ; 16, 22 et 20, 3.29.


supérieur est motivé. Même si la notion de gratuité demeure, l’on sent ici la question des dispositions pour recevoir la grâce. Et de cette seconde implication, J.-M. Tillard tire, en s’inspirant des livres sapientiaux, une dérivation objective. La « Hen a le sens [dans ces livres] d’estime du fait que ce qui est beau, agréable, gracieux, est ordinairement respecté et estimé. [cf. Prov. 22, 1 ; Eccl. 9, 11]1011. »

On voit sans peine que ce sens objectif, surtout dans sa seconde application, risque de biaiser son emploi religieux. Quand il s’agit de Dieu, comme dans l’Alliance qui gracie, comment entrevoir les motivations (beauté, charme, etc.) qui « conditionneraient » son agir. J.-M. Tillard suit, sans le répéter, alors ici Reed1012 qui invite à ne pas déprécier cet emploi religieux. C’est Dieu qui a toujours l’initiative et accorde ses bienfaits dont le grand « est surtout celui de sa miséricorde. » Dans ce contexte d’Alliance, cette Hen est en tension. Son aspect eschatologique surgit dans le fait que le bienfait que Yahvé accorde finalement c’est son Esprit (Ruah) de bienveillance. J.-M. Tillard, en partant des textes du Ps. 84, 12 et de Zach. 12, 10, comprend cette tension en ce sens : « Dieu promet qu’aux derniers temps la Ruah de la Vie Nouvelle sera donnée ; cette Ruah sera esprit de grâce. Évidemment il ne faut pas fausser ce texte [Zach. 12, 10] en y lisant déjà l’affirmation de la “grâce de l’Esprit Saint” au sens que le Nouveau Testament nous révélera ; pourtant il y a là une ouverture, une mystérieuse préparation1014. » En réalité, ce don eschatologique renvoie dans ce contexte au retournement intérieur, à la conversion pour revenir à Yahvé. Ainsi, J.-M. Tillard conclut cette étude : « La Hen gratuite et miséricordieuse de Yahvé produit dans l’homme un changement, en liaison avec les temps eschatologiques1015. »

---

1010 Cf. J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion..., p. 16, à la page 17, on lit « Aux observations que nous avons faites sur ce point ajoutons (et cela est important) une dimension de gratuité dont est toujours prégnant le terme Hen (traduit normalement par “faveur” ou “grâce” : car ce regard bienveillant est fait par le supérieur sans que celui-ci songe en le faisant à une contrepartie. Cela est bien exprimé par l’adverbe dérivé, Hinnam, qu’il faut traduire par “gratuitement”. »


b. La Hesed

De même ici, J-M. Tillard propose de « suivre la même méthode : étudier les emplois profanes du terme, puis ses emplois théologiques dans la ligne de l’expression des relations homme-Dieu. » En fait, dans son sens profane, « Hesed, selon J.-M. Tillard, désigne la bienveillance, la douceur, la disposition toute favorable qui s’impose entre deux personnes unies par un lien quelconque (lien naturel, lien familial, lien d’amour, lien matrimonial, etc…). [Contrairement à la Hen liée au supérieur], la Hesed sera commune et au supérieur et à l’inférieur, aux deux personnes impliquées dans un lien quelconque. » Au-delà de ces liens, la question qui se pose est celle de savoir « comment se traduit ce terme ».

Pour J.-M. Tillard, il y a plusieurs expressions qui le traduisent dont quatre lui semblent les plus expressives : la simple bonté, l’obligeance, la miséricorde et la compassion, et le respect des droits (cf. respectivement 2 Sam. 9, 7 ; Gen. 40, 14 ; Dan. 1, 9 et Jer. 9, 23). Si c’est le supérieur qui en est le principal acteur, cette attitude constitue un gage de succès pour son trône : « Elle affermit son trône et son autorité ». Elle est en fait l’expression de l’amour de ces « deux » partenaires. « La Hesed, écrit J.-M. Tillard, n’est pas un simple sentiment, elle est toujours liée à une attitude, non pas tant à telle démarche précise qu’à un certain comportement. » L’attitude et le comportement transparaissent dans un cadre de réciprocité. Et celui qui donne et celui qui reçoit agissent dans une sorte de « communion ».

Retenons que « la Hesed (au plan profane) est l’ensemble complexe des gestes, des attitudes, des comportements, sur lesquels repose toute vie sociale, i.e. toute vie entre des hommes mis de quelque façon en relations les unes avec des autres. C’est un climat de confiance, de loyauté, de servabilité non pas froide ou affectée mais vraie, provenant de l’estime réciproque, et qui est la fine fleur des sociétés civilisées permettant à la vie de s’épanouir. » Il va de soi que le Peuple de Dieu, dans sa religion, en fera beaucoup plus usage que la Hen car elle exprime le climat d’Alliance.


J.-M. Tillard en décrit alors quelques-unes des caractéristiques car il la considère comme « l’attribut privilégié de Yahvé en égard à son Peuple choisi. »

La première caractéristique concerne la Hesed non comme un comportement mais une attitude. « Dieu, écrit J.-M. Tillard, n’a pas la Hesed, mais il “fait Hesed” , il agit en Hesed. Celle-ci est active, mais d’une activité généreuse, prégnante de bonté, de sympathie, d’affection tout à la fois. »

---

1021 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion..., p. 24. Cf. Dt. 7, 9.12 ; Dan. 9, 4 ; 1 R. 8, 23; 2 Chr. 6, 14; Neh. 1, 5; p, 32).
Quant à la deuxième, elle en présente l’effet premier et principal. Il s’agit en réalité du Salut lié à la Rédemption (pardon des péchés et insertion dans l’amitié).

« Cette Hesed de Yahvé n’est pas chiche ; elle est sans limite aussi bien qualitativement que temporellement. En effet, décrit J.-M. Tillard, la Hesed de Yahvé est un débordement de bienveillance (Ex. 34, 6 ; Neh. 9, 17 ; Joel 2, 13 ; Jonas 4, 2 ; Ps. 86, 5 ; Ps. 103, 8) exprimé par la si belle formule “Yahvé est tendresse et pitié, lent à la colère, riche en Hesed, il a regret du mal1024. » Telle en est la troisième caractéristique qui n’est pas passagère mais éternelle de sorte que « la Hesed est […] intimement liée à la continuité et à la préservation de la Berit, de l’Alliance1025. » Cette caractéristique, comme on le remarque vise à pérenniser la Hesed divine dans l’Alliance.

La quatrième est liée à la précédente. En effet, selon la loi de la concentration, le Dieu de l’Alliance accorde au sein du Peuple sa Hesed particulièrement à la dynastie royale, au Roi. « Si bien que, s’exprime J.-M. Tillard, toute l’espérance d’Israël, toute sa marche vers le Messie, prendra appui sur cette Hesed de Dieu envers le Roi1026. »

De tout ce qui précède J.-M. Tillard déduit une dernière caractéristique qui reconnaît en la Hesed divine son attribut privilégié sur lequel, à ses mots, éclot l’Histoire du Salut.

Cette Hesed divine étant éternelle, elle ne change pas. Dieu reste fidèle en tout ce qu’il fait. J.-M. Tillard trouve en l’expérience d’Osée (son mariage) l’exemple le plus expressif de cette fidélité de la miséricorde amoureuse de Dieu1027. De même Jérémie est considéré, à juste titre, comme le prophète qui a amplifié cette notion de la miséricorde toujours pardonnant. Il la situe dans un contexte de tension en évoquant « la nouvelle Alliance, une Alliance définitive entre Yahvé et son Peuple, l’Alliance des temps eschatologiques (Jer. 24, 7 ; 31, 31-35 ; 32, 38-40).

\[\text{1024 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion...}, p. 25.\]
Et cette Alliance Nouvelle se fera non plus dans des observances extérieures mais dans le cœur de l’homme, puisque ‘‘je leur donnerai un autre cœur et une manière d’agir (32, 39)”. Ces deux prophètes ne considèrent pas la Hesed de la même façon concernant ses acteurs. Jérémie la réserve à Dieu seul (c’est sa prérrogative comme le dit J.-M. Tillard) tandis qu’Osée la voit de la part de Dieu et de l’homme.

Du côté de l’homme, la Hesed suit deux directions : la Hesed pour Dieu et la Hesed pour ses pairs. Dans le premier cas, la Hesed exige de l’homme respect et loyauté dans la fidélité à l’Alliance. Elle se traduit dans une relation de dulie et de latrie. L’homme entre en lien avec Dieu dans une certaine dévotion et piété. (Cf. Ne. 13, 14 ; Ps. 5, 8 ; Is. 57, 1). « Aussi, soutient J.-M. Tillard, le fidèle serviteur de Dieu s’appelle-t-il un Hasid (de la même racine) […] Le peuple tout entier devrait être en cet état de Hesed, désireux de se trouver sans cesse en face de Dieu dans cette attitude. Car c’est tout ce qu’il peut faire en face du généreux pardon divin. » Il y a la notion de religion (lien de piété) qui sous-tend la Hesed humaine pour Dieu. Mais cette Hesed doit se concrétiser et se vivre dans sa dimension horizontale. J.-M. Tillard le résume ainsi :

Mais si cette Hesed de l’homme envers Dieu se manifeste par sa piété, sa fidélité à la Loi, sa justice ; son moyen le plus normal de se manifester est son exercice envers les autres hommes. Et ici encore nous sommes à un sommet de l’A. T. qui dessine déjà en filigrane la théologie de S. Jean. Cette Hesed envers les autres sera évidemment dans son expression minima la loyauté, la droiture dans les relations, en particulier l’observance scrupuleuse des règles de la justice. Mais elle devra tendre à dépasser ce plan. Elle devra tendre à s’approcher le plus possible de la Hesed divine, donc de sa dimension de miséricorde et de pardon.

En bref, l’homme imite la Hesed (miséricorde) divine dans sa vie horizontale en accordant le primat à l’agapé et non à la loi. C’est déjà à ce niveau que la communion commence à se dessiner dans le sens où l’entend toujours J.-M. Tillard, c’est-à-dire dans sa double dimension (verticale et horizontale). Elle est don de Dieu et son attitude à l’égard de son Peuple appelé à la faire rayonner dans la fidélité.

---

c. La Emet de Yahvé

Il est indubitable que la miséricorde divine et humaine est fortement liée à la fidélité et à la vérité. C’est dans cette optique que J.-M. Tillard peut retenir : « Par les termes “fidélité”, “vérité” on essaie de traduire un autre terme hébreu, essentiel lui aussi pour une théologie en profondeur de mystère de la grâce, le terme Emet. » Pour mieux l’examiner, J.-M. Tillard procède de la même façon (profane et théologique) tout en ajoutant dans le premier aspect son association à la Hesed. Il justifie sa méthode (le lien de ces deux termes) : « Cela est d’autant plus important que ce binôme passera dans l’évangile selon S. Jean lorsqu’il dira du Christ qu’il est “plein de grâce et de vérité”, i.e. “plein de Hesed et de Emet”. »

À l’origine, ce terme dérive de « ’Mn qui signifie ferme, stable, solide. Le verbe Aman semble bien avoir pour sens premier “supporter”, “soutenir”, ce que confirme un de ses emplois les plus primitifs : porter un nourrisson (Nomb. 11, 12 ; 2 Sam. 4, 4 ; Ruth 4, 16), puis de là en être le tuteur (Is. 49, 23 ; 2 Rois 10, 1.5). On l’emploie aussi pour désigner [...] la solidité telle que l’on peut s’y confier. »

Au-delà de ce sens, J.-M. Tillard estime avec raison que certaines applications de ce terme sont plus importantes dans l’optique qu’il a prise. Ce terme « signifie des paroles qui se vérifient de fait (Gen. 42, 20), des hommes qui sont intègres dans l’accomplissement de leur charge (Neh. 13, 13 ; Is. 8, 2, Prov. 11, 13 ; 2513 ; 27, 6). Aussi au sens actif (la mode hifil) le verbe Aman signifie-t-il avoir confiance en, croire en, s’appuyer sur (Gen. 15, 6 ; 45, 26 ; Is. 53, 1 ; Jonas 3, 5 ; Juges 11, 20 ; 2 Chron. 32, 15 ; etc...) ». De ce verbe conçu ainsi découlent deux termes : Emunah et Emet. Si le premier (la fidélité) est selon J.-M. Tillard plus psychologique, le second « est plus ontologique, désignant ce qui est la source de cette fidélité, la solidité, la fermeté essentielle, disons le mot, avec J.-M. Tillard, la vérité essentielle d’un être. Aliis verbis, Emet signifie que la chose ou la personne est ce qu’elle doit être, un peu comme lorsque nous disons de quelqu’un qu’il est “fidèle à lui-même”. »

1033 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion..., p. 34.
1034 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion..., p. 34. Au sens passif (le mode nifal) alors, il désigne le fait d’être solide, de résister à l’épreuve.
Au sens profane, ce vocable renvoie donc à la vérité en quatre sens précisés par J.-M. Tillard : au sens occidental (contraire de l’erreur) ; au sens de loyauté envers ses engagements (contraire au mensonge) ; la vérité d’un homme en ce sens qu’on est sûr qu’il accomplira sa tâche (homme de confiance, de droiture) et enfin la sécurité dans un pays. Pour J.-M. Tillard, par ces quatre sens, on peut alors reconnaître que «la Emet est la qualité qui fait que l’on peut s’appuyer avec sûreté sur quelqu’un1036. » C’est dans le deuxième sens que J.-M. Tillard, s’inspirant de J. Guillet, étudie la jonction, au sens profane, de la Hesed et la Emet. Celle-ci ajoute juste une notion de fidélité solide et sûre à celle-là.

Appliquant ce terme à Dieu, J.-M. Tillard retient que « Dieu a la Hesed et la Emet. En lui on peut se fier. Si bien que le terme Emet va devenir avec Hesed un des termes caractéristiques de l’Alliance1037. » Dans ce contexte d’Alliance, la Emet s’applique alors et à Dieu et à l’homme.

Du côté de Dieu, sa Emet transparaît clairement dans la façon dont il conduit son Peuple depuis la promesse faite à Abraham. Mais aussi et surtout parce qu’il comblera l’attente de son Peuple sans faillir. Il se comporte vraiment en Père fidèle à l’égard de son Peuple en général et de certains membres de ce Peuple en particulier. Ainsi, le Peuple le reconnaît comme le seul et unique vrai Dieu qui diffère des idoles des nations.

Du côté humain, comme pour la Hesed, il y a deux directions : verticale (par rapport à Dieu) et horizontale (à l’égard de ses semblables). « La Emet vis-à-vis de Dieu, souligne J.-M. Tillard, c’est une certaine fidélité de l’homme, lié à la constance, se manifestant surtout dans le zèle pour son culte et l’observance de la Loi, comme dans la fermeté à ne pas adorer les faux dieux. [cf. Jos. 24, 14 ; 2 Chron. 31, 20 ; 32, 1 ; 1 Sam. 12, 24 ; 1 Rois 4, 5 ; 3, 6 ; 2 Rois 20, 3 ; Is. 10, 3 ; Ps. 145, 18 ; 26, 3 ; 86, 11]1038. » De là, en imitant comme dans le cas précédent la Emet divine, l’homme doit la vivre vis-à-vis de ses semblables. Tel en est l’aspect interhumain. En somme, ce terme dans la théologie tillardienne va toujours avec la Hesed.

---

d. La Rahamim de Yahvé

J.-M. Tillard n’insiste pas sur ce terme car il pense qu’il est moins riche que les précédents. Toutefois, il découvre que dans son emploi profane, ce terme ajoute au binôme Hesed-we-Emet « une nuance de tendresse, d’émotion, du type de l’émotion d’une mère pour son enfant. […]. En effet, poursuit-il, le terme Rehem, au singulier, signifie uterus, sein maternel (Jer. 1, 5), et les verbes formés à partir de là expriment la réaction maternelle en face de l’enfant (Is. 49, 15). De là le sens s’élargit pour désigner la pitié mais toujours en gardant la référence à un lien de nature entre les êtres en question (Gen. 43, 30 ; 1 Rois 3, 26 ; Prov. 12, 10…1039 » Ce terme est traduit ordinairement, selon J.-M. Tillard, par « tendresse » ou « miséricorde ». L’accent ici est mis non sur la misère mais plutôt sur l’intimité chaude nous renseigne J.-M. Tillard1040.

Ce sens revient aussi dans l’optique théologique où Rahamim désigne Dieu comme un membre de son Peuple. Il est en lien de « parenté » avec les siens. Et pour J.-M. Tillard, la Rahamim est le paroxysme de l’amour de Dieu envers les siens. Ainsi, le Peuple est invité, dans la même logique, à imiter cette tendresse divine (cf. Zach. 7, 9 ; Dan. 1, 9).

e. La Sedeq de Yahvé

Plus haut en parlant de la Rédemption, nous avons rencontré ce terme exprimant la justice de Dieu. Au sens profane, elle signifie la conformité à une norme quelconque. Il s’agit en fait « de fidélité à un état ou à une manière d’être et de penser. […] On notera que cette justice est plus une action qu’un état ; on ‘‘fait la justice, la Sedeq’’1041.»

Théologiquement, ce terme appliqué à Dieu renvoie à ses relations avec les siens en lien avec le Michpat « le droit, le jugement » indique J.-M. Tillard. C’est surtout Isaïe et le Deutéro-Isaïe qui en sont les ténors. Contrairement aux termes précédents, la justice n’est pas un attribut divin par nature. Il se révèle comme son attribut par l’action même de Dieu. Autrement dit, c’est un attribut non a priori mais a posteriori. Au-delà de sa connotation fortement légaliste ou juridique, la Sedeq finit grâce aux prophètes par désigner le salut même de Dieu. J.-M. Tillard nous indique à ce propos qu’« ici le grand théologien est le deutéro-Isaïe. Chez lui la Sedeq est

devenue synonyme de salut, l’Exil a suffi comme châtiment et de plus le Deutéro-Isaïe est tout entier tourné vers l’époque eschatologique où se réalisera l’espérance d’Israël, où Yahvé donnera au Qahal tout entier le don d’une vie nouvelle, vie de grâce et de gloire. » On entrevoit déjà ici l’effusion définitive de la Ruah divine qui coïncide selon J.-M. Tillard à la Communion de Vie. Dieu comble son Peuple et l’univers tout entier du don messianique ou du Salut à en croire le même théologien. Il ne peut pas, en évoquant l’universalité du Salut, évoquer l’Ebed Yahvé qui est l’instrument de cette « Sedeq salvifique ».

J.-M. Tillard apprécie à sa juste valeur le texte d’Is. 53, 1-12 dans lequel le Deutéro-Isaïe considère que l’ennemi à détruire par l’Ebed Yahvé c’est le péché. Ainsi, il y a la re-création car Dieu offre à son peuple la conversion véritable exprimant l’accomplissement des temps messianiques. « Ici, reconnaît J.-M. Tillard, nous sommes à un sommet, où le Nouveau Testament se dessine en filigrane. Le jugement de Dieu s’accomplit dans le Serviteur Souffrant, l’Ebed Yahvé, source de Salut pour le monde. » De la sorte, la Sedeq finira par désigner « le bienfait gratuit et salvifique de Yahvé. »


Du côté de l’homme, toujours dans ses deux directions, la Sedeq trouve surtout des échos chez Amos et Isaïe. La loi précise la Sedeq que le Peuple choisi doit exprimer à l’égard de Yahvé. En trois grands points :

Israël est le Peuple qui souffre de la part des nations et cela en vue de l’accomplissement du dessein de Dieu ; cela lui donne certains droits (Is. 47, 6 ; 52,

---

3-5 ; 40, 27). Qu’il soit fidèle à cette vocation. Il doit vivre en accord avec la Loi de Yahvé (46, 12 ; 41, 7). Sa cause est de fait identifiée à celle de Yahvé, instrument pour la connaissance de Yahvé par les autres peuples, son Serviteur (Is. 43, 10-12 ; 44, 8 ; 41, 8-9 ; 42, 19), et c’est pourquoi le Serviteur de Yahvé, qui concentre en lui tout le Peuple-Serviteur, est instrument du Salut du monde1045.

Brièvement, nous pouvons dire que le Peuple est juste en respectant sa mission de peuple choisi et en vivant conformément à ce choix. Il doit imiter Yahvé pour faire régner au plan humain la même justice car le Messie viendra rétablir l’ordre en faisant régner cette Sedeq (cf. Is. 9, 5-6 ; 11, 1-9 ; 16, 5).

J.-M. Tillard reconnaît en fin de compte que cette entreprise lexicologique n’est pas une mince affaire. Retenons avec ses mots que « dans cette difficile, mais absolument nécessaire, réflexion sur le vocabulaire vétéro testamentaire de la grâce, nous avons rencontré plusieurs modalités de la bienveillance de Dieu à notre égard1046. » Nous voilà au terme de cette étude du vocabulaire exprimant la Communion de Vie, la Bienveillance ou la Grâce divine. C’est beaucoup plus le sens subjectif, grâce ou bienveillance comme attitude qui a émergé. Cependant, le sens objectif tel que le don de la Ruah, etc. n’est pas négligé. D’ailleurs, c’est surtout ce sens objectif qui exprime mieux la Communion de Vie comme terme positif du Salut.

3.1.a.2. Essai de synthèse théologique de l’approche vétéro-testamentaire

Dans cette section, il sera question « de voir, écrit J.-M. Tillard, comment ces diverses modalités [ que nous avons rencontrées dans la section précédente] ont toutes trait au même mystère, au mystère de l’action salvifique de Dieu dans l’Histoire du Salut, en d’autres termes au mystère de l’action bienveillante de Dieu visant à donner à l’homme les biens de la Promesse, biens communionnels, i.e. communion de vie, partage par les hommes des biens du Père1047. » La question principale se pose de cette façon : Qu’avons-nous appris de la Communion de Vie dans l’Histoire du Salut par l’étude des vocables analysés ?

---


Cet amour, insiste J.-M. Tillard, est présupposé à tout ce que nous avons scruté. […] le peuple de Dieu n’a découvert l’amour de Yahvé, la Ahabah en toute sa richesse, qu’au terme de son histoire, et précisément à partir de l’expérience de la Hesed, de la Emet, de la Hen, de la Rahamim, donc au plan de la découverte par Israël, la ’Ahabah est dernière. […] Mais de fait, au plan non plus de la découverte pédagogique mais des structures elles-mêmes, de l’ontologie, c’est cet Ahabah qui était premier ; de lui découlaient Hesed, Hen, Emet, Rahamim, Sedeq ; comme ses manifestations, les formes qu’il revêt lorsqu’il essaie d’atteindre l’homme.

En somme, la Communion de Vie (la grâce ou la bienveillance de Dieu) est l’épiphanie de son Agapè consistant à partager ses biens avec l’homme. Dans cette courte synthèse théologique, J.-M. Tillard, on le voit, lit tous les vocables à la lumière de cet amour inconditionné de Dieu.

---

3.1.a.3. La dialectique de cette grâce divine

C’est surtout du côté humain (de l’homme) que se situe cette dialectique ou tension. Car l’homme gracié est appelé à imiter Dieu, à l’égard de ses semblables après avoir rendu à Dieu un culte, lui avoir exprimé sa piété et sa dévotion. J.-M. Tillard énonce ce fait en ces mots : « Il y a “communion” entre l’attitude de Yahvé et celle de l’homme ; l’homme “communie” à l’attitude de Yahvé, il en épouse le dynamisme, il rentre en elle. […] Mais cette bienveillance que dorénavant possède l’homme, dont il est non plus seulement bénéficiaire mais auteur (à cause de la bienveillance) c’est une réalité objective dans l’homme \(1050\). » L’homme est dans l’activité, il est historique et dynamique.

Ainsi, J.-M. Tillard découvre que pour l’Ancienne Alliance, cette situation dynamique de l’homme est « en tension, c’est-à-dire non pas comme une réalité actuellement réalisée en plénitude, mais comme une réalité qui ne se réalisera en plénitude qu’aux temps eschatologiques, au jour où la Promesse faite aux Pères se réalisera parfaitement grâce à la personne et l’œuvre de (sic) Messie. Alors seulement cette “communion” parfaite aux biens divins se réalisera \(1051\). » Cette grâce objective eschatologique c’est le don de la Ruah divine sur tout le Peuple qui bouclera l’Histoire du Salut. Les trois prophètes majeurs (Isaïe, Ezéchiel et Jérémie) expriment mieux cette tension qui s’achèvera en une Vie de cœur à cœur entre Dieu et son Peuple. C’est Dieu qui change le cœur de son Peuple afin que celui-ci partage ses biens divins pour toujours. En résumé, la grâce, dans le contexte de l’Alliance, est donnée mais elle le sera pleinement au terme de l’Histoire du Salut. Ainsi, l’Ancienne Alliance a vraiment préparé l’épiphanie et la concrétisation plénière de la grâce de Dieu dans la Nouvelle Alliance.

3.1.b. La communion de Vie dans la Nouvelle Alliance

La Communion de Vie, la grâce divine dans ses dimensions subjectives et objectives a été accomplie pleinement par Jésus dans la Nouvelle Alliance. Cette section sera donc véritablement consacrée à cet accomplissement. Nous nous efforcerons, tout en respectant la méthode tillardienne d’approfondissement du même donné, d’éviter des redites. Ainsi, après avoir souligné les vocables néotestamentaires exprimant la grâce, nous démontrerons en deux temps qu’effectivement Jésus accomplit cette grâce subjective et objective.


3.1.b.1. Les vocabulaires du Nouveau Testament exprimant la Communion de Vie

Les cinq vocables étudiés ci-dessus sont en hébreu ; or le NT est rédigé en grec. Y a-t-il des correspondances ? J.-M. Tillard, à la suite de Bonnetain\textsuperscript{1052}, propose de fouiller d’abord dans la LXX. Il découvre alors avec cet auteur que Hen équivaut à Charis ; Hesed à Charis aussi ou généralement à Eleos ; Rahamim à Oiktirmos ; Emet à Aletheia ; Sedeq à Dikaiosune. Quant à leur signification, la Charis (du point de vue profane) renvoie surtout, selon cet auteur, au charme, à la beauté et par dérivation à la faveur bienfaisante. Dans la LXX, ce vocable « signifiera surtout la gratuité, la liberté absolue du supérieur distribuant ses bienfaits selon son bon vouloir. [Comme la Hen qu’il traduit], le mot Charis, gratia, grâce, souligne J.-M. Tillard, est le plus faible théologiquement\textsuperscript{1053} ». De son côté, Eleos signifie la miséricorde comme Hesed. La compassion pallie le manque d’équivalences de Rahamim et traduit Oiktirmos. Quant à Aletheia (veritas), il signifie simplement vérité. J.-M. Tillard remarque toutefois que la LXX emploie Pistis (fides), la foi comme la traduction de Emet. Enfin, dikaiosune a le sens d’une rectitude morale. Pour clore cette étude lexicographique, comme dans l’AT, J.-M. Tillard, en s’inspirant cette fois de Spicq, évoque le verbe Agapao (amour désintéressé) qui traduit Ahabah ou Rahamim. Concrètement, c’est ce dernier vocable qui fait l’unité de tous les autres. Autrement dit, tout est fruit de l’amour désintéressé de Dieu et le Peuple est invité à entrer dans cet amour.


De là, il tire une première conclusion : « Donc le vocabulaire clé de l’Ancien Testament demeure dans le Nouveau, et ces termes y conservent toute leur noblesse et leur richesse. Je répète, poursuit-il, qu’on ne pourra donc comprendre en profondeur le NT (dont ce sont des

\textsuperscript{1052}Cf. Bonnetain, « Grâce », Supplément Dictionnaire de la Bible, col. 742-746.
\textsuperscript{1053}J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la Communion..., p. 59.
termes centraux) que si sans cesse on lit sous ses termes le terreau vétéro testamentaire. Ce premier constat ne renvoie pas à un concordisme car le second précise bien que ces vocables « sont projetés dans un climat nouveau qui […] “accomplit” par dépassement l’attente de la Bible. Et ce climat nouveau est exprimé par deux termes vétéro testamentaires eux aussi qui reçoivent ici un ennoblissement, une promotion théologique à la mesure même du dépassement que le Christ fait opérer à tout l’Ancien Testament (sans l’abolir) : le mot Agapè (chez Jean) traduction de l’hébreu Ahabah.

En somme, il faudrait retenir que l’usage des termes demeure tout en exprimant l’accomplissement en la personne de Jésus de toutes ces significations. La conjonction de ces mots traduit le don suprême de Dieu à l’humanité par Jésus, donc son Salut.

3.1.b.2. Jésus, plénitude de la Communion subjective de Dieu

Avant d’aller plus loin reconnaissons avec J.-M. Tillard que « ce point n’est guère difficile (c’est pourquoi nous n’y insistons pas, d’autant plus que cela a été longuement scruté dans nos cours sur le Sauveur) » Il présente Jésus comme tel en suivant deux écrivains sacrés : Jean et Paul.


---

De son côté, exprimant le même fait, St. Paul approfondit le concept de « Charis ». Jésus est le paroxysme de la grâce de Dieu. Cette charis est gratuite, vient de l’initiative de Dieu dans sa fidélité et sa miséricorde. Elle s’accomplit parce que Dieu ne peut mentir. J.-M. Tillard l’articule ainsi : « On voit comment Paul voit dans le fait de Jésus Sauveur le point sommet de la bienveillance de Dieu qu’il appelle charis (subjective). Et cette charis assume en les faisant se dépasser les valeurs que l’Ancien Testament, sous divers vocables, tous jaillis d’une expérience différente, essayait d’exprimer. » De plus, J.-M. Tillard remarque que Paul ne fait pas de différence entre la charis subjective et la charis objective. Jésus accomplit la Charis de l’AT. Il trouve cette façon de faire excellente car elle montre que le mystère de la grâce de Dieu est intimement lié à l’Histoire du Salut qui, dans son dynamisme, s’accomplit en Jésus.

3.1.b.3. Jésus ressuscité, plénitude de la bienveillance objective du Père

Il s’agit de présenter Jésus comme un don de Dieu. Mieux, le Christ ressuscité en son corps pneumatique préfigure le don eschatologique de l’Esprit-Saint, Esprit de la Vie Nouvelle. Bref, « Nous allons voir, avec J.-M. Tillard, comment Jésus lui-même, et particulièrement Jésus ressuscité est cette concrétisation de la bienveillance objective qui transcende infiniment tout ce que pouvait entrevoir l’AT. Mais nous avons vu que celui-ci mettait surtout son espérance en une bienveillance objective caractérisée par le don de l’Esprit pour une Vie Nouvelle : ici encore Jésus va réaliser en les faisant se dépasser […] ces espérances. »

J.-M. Tillard procède en trois temps. Il l’étudie respectivement chez St. Jean, dans les Actes et chez St. Paul. L’on verra ici, surtout dans la théologie johannique, comment la communion de Vie que nous étudions s’identifie finalement à la grâce objective. En effet, dans sa façon de lire cette théologie, J.-M. Tillard retient : « Pour Jean, Jésus est non seulement celui qui, par son mystère de mort et de résurrection, nous a mérité et nous accorde la grâce, il est aussi celui qui (de par son propre Mystère) est devenu en lui-même “concentration” de tous les biens divins que le Père réserve aux hommes. En d’autres termes, il est devenu “le fruit de la bienveillance du Père”, “la grâce objective”, “la communion de Vie”... » Étant l’Unique grâce objective, c’est donc lui qui fait entrer les hommes dans cette Communion de Vie avec le Père.

Il importe de lever une équivoque à ce niveau avec J.-M. Tillard. En fait, nous retrouvons ici la perspective tillardienne de la christologie d’en bas. En effet, ce Jésus présenté comme grâce objective c’est Jésus non comme Dieu (qui n’a besoin de rien de divin dira J.-M. Tillard) mais comme homme. Ceci ne revient pas à dire que nous sommes pour la division en Jésus des deux natures. Le dogme chalcédonien demeure. Mais J.-M. Tillard reconnaît tout de même qu’« en cette humanité il [Jésus] n’a pas voulu que, durant sa vie mortelle se déversent les biens de la divinité : hormis le péché, son humanité est demeurée semblable à la nôtre. Le mystère du Christ “grâce objective” de Dieu va se dérouler dans cette humanité1061. »


St. Paul, de son côté, considère toujours Jésus comme le signe et la concrétisation de la Bienveillance du Père. Le présentant comme cette concrétisation, il distingue en Jésus (cf. 1 Cor. 15, 45-48) deux corps : psychique et pneumatique. En nous basant sur ce qui précède, nous pouvons affirmer que ce n’est pas par le premier corps lié à la vie naturelle de tous les hommes que Jésus offre l’Esprit mais plutôt par le second, le corps de gloire. L’Esprit offert est le principe alors de la Vie Nouvelle, de la re-création, de la Communion avec Dieu. Ce Christ pneumatique ne diffuse pas la Vie Nouvelle par multiplication (ce qui relève du corps psychique) mais par assimilation. Le Peuple participe à sa vie même en Communion avec le Père grâce au don merveilleux de l’Esprit Saint. Nous le verrons plus loin, cette intuition paulinienne est exprimée en terme de filiation adoptive (cf. Gal. 4, 4-7 et Tite 3, 4-7). En résumé, J.-M. Tillard retient de St. Paul que « c’est Jésus glorifié, pneumatique, qui est la Charis objective du Père aux hommes. C’est en Jésus que tout est donné ; et l’on peut dire que la grâce objective préparée depuis les Promesses à Abraham s’appelle Jésus Seigneur.» Un autre petit détail à souligner ici est d’insister sur le fait qu’avec St. Paul la Charis est trinitaire. L’aspect théocentrique revient à ce niveau. Dans l’optique dynamique, il soutient que la Charis vient du Père dans son dessein d’Amour qui envoie son Unique Fils l’accomplir. Signe et accomplissement parfait de cette Charis, Jésus est la Charis véritable. Et « enfin, mentionne J.-M. Tillard, puisque le but de la Charis divine, c’est cet Esprit Saint que de fait le Christ en sa Charis donne aux hommes ; nous avons ainsi la Charis de l’Esprit Saint, terme de l’Histoire du Salut.»


1067 J.-M. Tillard, EPÉ, p. 34.
3.2. La bienveillance de Dieu dans la Tradition vivante


Avant d’entrer en profondeur, signalons avec B. Sesboüé que « le désir de la divinisation, c’est-à-dire le vœu d’accéder à la condition et au bonheur divins, habite toute l’histoire de l’humanité. Le dossier de la divinisation dans l’Église ancienne est infiniment riche, car, pour elle, le salut apporté par Jésus Christ est conçu d’abord et avant tout comme notre divinisation grâce au don du Saint-Esprit. » Mais cette nomenclature est beaucoup plus orientale. Car « la théologie latine […] préfère le vocabulaire de la grâce. » Cette idée met en exergue l’intuition découverte chez J.-M. Tillard de présenter la Communion de Vie comme étant la bienveillance ou la grâce de Dieu.

3.2.a. La Communion de Vie dans la théologie de St. Irénée

Dans son cours sur « L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein… », J.-M. Tillard reconnaît que c’est « à Irénée (mort vers 202) qu’il faut recourir pour saisir la grande intuition qui court dans toute la patristique. Il est sans doute celui qui exprime avec le plus de densité l’identification entre dessein de Dieu et communion (il utilise les termes communio et communicatio, parfois adunitio, les verbes unitatem componere, colligere in). » Autrement dit, St. Irénée est le spécialiste de la Communion de Vie comme dimension positive du Salut.

J.-M. Tillard se contente de ne citer que « quelques phrases alors que tout le contexte dont elles sont tirées est communionnel. » Ceci corrobore l’idée selon laquelle la théologie irénéenne

---

est basée sur la communion. Or, ajoute J.-M. Tillard, en citant abondamment St. Irénée, cette « communion de Dieu c’est la vie, la lumière et la jouissance des biens venant de lui » (Adv, 27, 2). Elle est notre besoin le plus profond (V, 2, 1), l’appel le plus impérieux que nous faisons à sa bonté1072. » C’est à partir de là qu’il évoque la similitude des partenaires impliqués dans cette communion. Pour mieux saisir cette réalité, il convient de rappeler comme dans le chapitre précédent le contexte dans lequel s’est développée la théologie de St. Irénée.

Comme le suggère J.-M. Tillard, c’est P. Lebeau qui nous fournit d’amples éléments dans son article1073 incontournable pour saisir la communion dans son sens de la dimension positive du Salut que nous présentons ici. P. Lebeau présente le monde gnostique que St. Irénée combat comme étant celui de l’incommunicabilité. Il écrit à ce propos : « Il semble bien que ce que nous connaissons du gnosticisme nous autorise à y discerner un univers dont la cohérence est fondée sur le principe de l’incommunicabilité, ou, pour parler comme Jean Guitton, de la ‘‘dissociation’’1074. » En clair, cet auteur dégage cinq domaines où l’on constate cette dissociation : incommunicabilité de Dieu et ce qui s’en distingue, entre la matière et l’Esprit, entre le temps et l’éternité, entre les hommes et entre la connaissance illuminatrice et l’agir moral. Synthétisons ces dissociations avec P. Lebeau.

Dans la première, Dieu est considéré comme le « Pro Père ou propatôr ». Il est tellement transcendant qu’il ne peut communiquer avec la réalité extérieure au plérôme (plénitude). En conséquence, il y a une distinction entre le Dieu Père et le Créateur. Il s’ensuit que « le salut gnostique, relève P. Lebeau, n’est pas réconciliation, mais récupération, reconstitution de l’homogénéité du monde divin, jugé seul authentique1075. » La deuxième dissociation néglige

---

1072 J.-M. Tillard, L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein..., P. 31. Dans le même sens il cite le même livre (V, 14, 2 ; V, 1, 1 ; IV, 40, 1 ; IV, 18, 5 et V, 2, 2-3).
1074 P. Lebeau, « Koinônia. La signification... », p. 122. St Irénée écrit: “Blasphémaïve plus que tout autre est en effet leur système, puisqu’ils disent que l’Auteur et Créateur de l’univers, qui est le seul Dieu [...] fut émis à partir d’une déchéance. Mais ils blasphémaient aussi contre notre Seigneur, en coupant et séparant Jésus du Christ, le Christ du Sauveur, le Sauveur derechef du Verbe et le Verbe du Monogène. Et tout comme ils ont dit le Créateur issu d’une déchéance, de même ils ont enseigné que le Christ et l’Esprit Saint furent émis à cause de cette déchéance et que le Sauveur est le fruit des Éons qui tombèrent dans cette déchéance, si bien qu’il ne se trouve rien chez eux qui soit exempt de blasphème.” (Irénée de Lyon, Contres les hérésies, Dénunciation et refutation de la gnose au nom menteur, IV, pr. 3, (traduction française par Adelin Rousseau), Paris, Le Cerf (coll. Sagesse chrétiennes), 2001, p. 404.
1075 P. Lebeau, « Koinônia. La signification... », p. 122.
tout ce qui est matériel. Et pour P. Lebeau, « la matière, [dans la pensée gnostique], constitutive de l’univers empirique est irrécupérable pour le salut, et donc vouée à l’anéantissement1076. » C’est l’option selon laquelle « l’articulation des deux testaments et la Tradition sont étrangères à l’expérience gnostique du salut1077 » de P. Lebeau qui résume finement la troisième dissociation. Liée à la théorie des trois classes d’hommes, la quatrième dissociation gnostique concerne l’acceptation de l’incommunicabilité congénitale1078. Enfin, par la dernière, les gnostiques se croient naturellement spirituels et c’est par cette disposition qu’ils seront sauvés.

Face à ce monde non chrétien se trouve celui de St. Irénée, le monde chrétien. C’est le monde d’unité, de « communion, de communication, d’échange mutuel où chaque être, ou ordre de réalité, garde sa singularité ontologique tout en s’ouvrant aux autres1079. » Comme à l’opposé du monde gnostique, ce monde irénéen est présenté en cinq points. La communion est tout d’abord intratrinitaire (Adv. Haer. IV, 20 et 38, 3). Ensuite, elle concerne la relation entre Dieu et les autres êtres. P. Lebeau souligne que cette communion « est le sens même du Salut, dont le Christ est le médiateur. […] Cette initiative de Dieu pour entrer en communion avec l’homme est un acte de souveraine liberté ; mais elle ne constitue pas pour autant une intrusion, une violence faite à l’homme1080 » (Cf. Adv. Haer. IV, 20, 1 ; 14, 2 ; V, préface, fin ; 2, 1 et Dém. 6). On voit comment St. Irénée situe ici la Communion de Vie dans son ancrage d’Alliance des deux libertés dans le respect mutuel. P. Lebeau reconnaît en cela que Dieu n’agit pas par violence mais par persuasion. Autrement dit, il communique pour convaincre. Puis, c’est le symbolisme nuptial qui évoque la troisième caractéristique, c.-à-d. l’union entre l’Esprit et la chair (cf. Adv. Haer. V, 9, 4 et 12, 4). Avant de présenter la dernière, P. Lebeau révèle avec St. Irénée que la Communion entre le temps et l’éternité renvoie au thème de la croissance. Il trouve en Adv. Haer. IV, 20, 7 qui stipule : « La gloire de Dieu c’est l’homme vivant, et la vie de l’homme, c’est la vision de Dieu » la magnifique synthèse de cette réciprocité communionnelle (cf. Adv. Haer. IV, 38, 34 ; 39, 2 ; 14, 2 ; III, 17, 1 et V, 36, 3). Enfin, « l’Esprit Saint, qui opère cette communion entre Dieu et la créature en quoi consiste le salut,
poursuit P. Lebeau, donne par le fait même aux hommes de se rejoindre, de se rencontrer en vérité. […] Grâce à lui qui intérieurise en eux la grâce du Fils bien-aimé, les hommes se découvrent comme les fils d’un même Père\textsuperscript{1081}. » Voilà globalement, la conception que se fait St. Irénée de la Communion dans la perspective sotériologique.


\section*{3.2.b. La Communion de Vie ou la Grâce de Jésus selon St. Thomas}

J.-M. Tillard comme mentionné distingue dans la théologie de St. Thomas deux aspects que nous pouvons découvrir sans peine dans la présentation qu’il fait de la grâce d’union :

Il s’agit d’un problème à ne pas confondre avec celui de la grâce capitale (beaucoup plus important, puisqu’il est au cœur de la sotériologie thomiste). L’expression « grâce d’union » (dans la ligne directe de l’Écriture) signifie le don absolument gratuit que Dieu fait à l’humanité de Jésus sans que aucun (sic) mérite ne l’ait « exigé ». Il ne s’agit donc pas d’un « habitus » de grâce du type de notre « grâce sanctifiante » (ce qui sera le cas pour la « grâce capitale »)\textsuperscript{1085}.

Dans le chapitre précédent, nous avons eu à souligner ces deux grâces succinctement. Nous allons à ce niveau approfondir surtout la grâce d’union (cf. IIIa, 7, 1) avec J.-M. Tillard.

\begin{footnotes}
\footnotetext[1081]{P. Lebeau, « Koinônia. La signification… », p. 123.}
\footnotetext[1082]{J.-M. Tillard, \textit{L’Église témoin du Dieu communion…}, p. 33.}
\footnotetext[1083]{P. Lebeau, « Koinônia. La signification… », p. 126.}
\footnotetext[1084]{P. Lebeau, « Koinônia. La signification… », p. 127.}
\footnotetext[1085]{J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le mystère du Sauveur…} Livre second, p. 47.}
\end{footnotes}
D’abord la grâce d’union. Il s’agit de l’union hypostatique considérée par St Thomas à la suite des Pères comme l’œuvre de la grâce divine. Dans son appréhension, J.-M. Tillard estime qu’afin de bien saisir cette problématique, il convient de rappeler les différents sens théologiques du mot « gratia ». Il écrit :


Brièvement, il y a trois sens évoqués par le mot « grâce » : bienveillance, don gratuit et habitus (sens scolastique). Ainsi, la grâce d’union en Jésus Christ renvoie aux deux premiers sens. J.-M. Tillard le découvre dans la théologie de St Thomas. Ainsi, il peut écrire avec justesse :

« Je fais relever à la fin de cet ad 2 un petit texte qui est de fait très important pour S. Thomas : en Jésus la divinité habite de trois façons s’incluant : l’une l’autre : “per essentiam, praesentiam et potentiam” comme en toute créature ; “per gratiam gratum facientem” comme dans les Saints ; “per unionem personalem” (ce qui lui est propre). C’est pourquoi en lui le mystère de la “grâce divine” atteint son sommet. » Comment comprendre cette union dans la perspective de la Communion de Vie ? La réponse est fort simple. L’union hypostatique est en lien avec le Salut, elle est le don gratuit de la Bienveillance de Dieu. Et, comme nous l’avons souligné plus haut, c’est l’humanité de Jésus qui accomplit subjectivement et objectivement la Grâce de l’Ancienne Alliance car sa divinité n’a pas besoin d’une grâce objective non plus que subjective. Concrètement, cette grâce d’union permet à l’humanité, tout en respectant le réalisme de sa double nature, de communier avec Dieu. Car sans cette grâce « les facultés humaines du Christ ne peuvent atteindre Dieu en lui-même. Car les éléments essentiels de la nature humaine ne sauraient d’aucune façon être transmués. Répétons-le, poursuit-il, laissées à

---

1086 J.-M. Tillard, Leçons sur le mystère du Sauveur... Livre second, p. 47.
elles-mêmes toutes les facultés humaines du Christ, même son intelligence et sa volonté, sont radicalement incapables de communier au mystère de la vie trinitaire{1088}.

La grâce comme habitus souvent évoquée par St Thomas est à comprendre dans l’optique de la sainteté. J.-M. Tillard le retient ainsi : « C’est, nous semble-t-il, par la ligne de la “sainteté” que nous trouverons une approche biblique à notre notion actuelle de “grâce habitus” dans le cas de Jésus{1089}. » En fait, pour St Thomas, le Christ Jésus a possédé dans son âme la grâce habituelle. Nous n’allons pas approfondir cette affirmation de peur de nous éloigner de notre propos. Retenons seulement avec J.-M. Tillard que « cette grâce habituelle du Christ découle de sa grâce d’union (art. 13) : la grâce d’union précède la grâce habituelle dans le Christ, non pas chronologiquement, mais ontologiquement et logiquement{1090}. » Tel est le sens de cette première vision de la grâce de Jésus en sa personne même (grâce d’union de laquelle dépend la grâce habituelle). Concernant la seconde conception (la grâce de Jésus comme Tête de l’Église), nous l’avons approfondie et y reviendrons plus loin. Soulignons toutefois ici une inquiétude de J.-M. Tillard à ce propos. En effet, il remarque que les commentateurs, anciens et récents de Saint Thomas – même lorsqu’ils se targuent d’inquiétude ecclésiologique – n’ont pas assez souligné combien sa conception de la grâce que possède le Christ en son humanité personnelle est cruciale pour une saine vision de l’Église de Dieu. Car il affirme que le Christ possède en son humanité personnelle la grâce sanctifiante, une grâce de même nature que celle que reçoivent, dans la foi et les sacrements de la foi, tous ceux et celles qui vivent en communion avec Dieu{1091}.

Concluons cette section en reconnaissant que la grâce d’union est propre au Christ Jésus tandis que la grâce capitale associe les hommes à leur tête et leur permet de communier avec la divinité. Tel est le but de la mission de Jésus. Sa grâce capitale est donc à juste titre le gage de la communion eschatologique. En bref, nous avons démontré que pour J.-M. Tillard,

à un premier registre, la koinônia désigne cet état du Salut, c’est-à-dire cette saisie de la multitude des sauvés dans l’unité infrangible de la personne et de l’œuvre du Seigneur Jésus. Elle est la multitude non seulement rassemblée mais unifiée dans et par l’Unique Dieu. Ce que dans l’Ancienne Alliance le qahal Yahweh – et on sait que les LXX traduisent cette expression par ekklesia tou Theou (Église de Dieu) – c’est-à-dire le rassemblement devant Dieu de tous les enfants d’Israël et de toutes

---

les tribus unifiées par la foi en la Parole, voilà ce qu’est la koinônia chrétienne, mais dorénavant unifiée dans la personne de celui que la tradition johannique désignera comme la Parole faite chair.1092

Conclusion


Telle est enfin la dimension positive du Salut que nous avons présentée en termes de Communion de Vie. Le Salut introduit à la Communion de Vie comme son terminus ad quem. Nous l’avons examinée ici comme étant la grâce. De même ici, du donné révélé à la Tradition (St Irénée et St Thomas), nous avons en terme de grâce souligné que Dieu fait faveur à son peuple gratuitement au nom de son Amour en l’introduisant dans son intimité. La Communion nous est apparue de prime abord non comme quelque chose mais plutôt comme une attitude de Dieu. Se situant dans la même perspective d’Alliance, cette dimension également est en tension. La notion de Communion de Vie dans la Tradition a souligné en filigrane son lien intime avec l’Église. Si l’évêque de Lyon ne l’a pas soulevé clairement, c’est St Thomas avec la notion de grâce capitale qui le soutient. Ainsi, J.-M. Tillard pourra affirmer que « Cette Communion c’est l’Église. » On a vu, en filigrane, que cette dimension positive a beaucoup influencé son ecclésiologie et son œcuménisme. D’ailleurs, J.-M. Tillard enseigne : « En effet, nous persistons à affirmer que l’Église est impensable sans une référence envahissante au dessein salvifique de Dieu. Elle est réponse de Dieu à la tragédie humaine. Église de Dieu et Évangile de Dieu sont radicalement inséparables1093. » Nous insistons, dans notre conclusion, sur ce fait car il nous permet d’aborder l’écclésiologie tillardienne dans cette optique. « La communion est la forme du Salut, enseigne-t-il. Telle est la grande affirmation traditionnelle. […] Elle est évidemment au fondement même de toute éclésiologie1094. » Pas seulement au fondement de l’écclésiologie mais de toute la réflexion théologique de J.-M. Tillard comme il le souligne dans la conclusion du cours qui porte sur le mystère de la « Communion de Vie » (sens positif du Salut) : « C’est pour dire l’importance de ce cours que nous avons approfondi cette année : il est au centre de toute notre synthèse théologique, et il faudra sans cesse y revenir pour approfondir ce qui a précédé et ce qui suivra1095. » Nous pouvons multiplier des références ici dans les cours dispensés par J.-M. Tillard tant il y insiste. C’est aussi ce qu’a découvert John J. Markey lorsqu’il écrit : « Tillard, who may well be the most important Catholic ecclesiologist during the latter part of the twentieth century, similarly identifies communion with salvation and regards this assertion as the foundational starting point underlying Roman Catholic ecclesiology1096. » En fait, « in this essay (I will) examine the soteriology of communion of J.-

1094 J.-M. Tillard, Sur la Croix, Dieu refait la communion, p. 5.
M.R. Tillard, particularly as it is described in his masterful work *Church of Churches*. Il révèle que J.-M. Tillard identifie l’Église à la Communion de Vie.

Un dernier point à souligner, à ce niveau, c’est que J.-M. Tillard identifie la Justification à la rédemption comme au concile de Trente. Mais, il lui est arrivé d’employer la justification comme synonyme du Salut en général. Il enseigne par exemple : En quoi consiste exactement cette « justification » ? Il répond :

On peut résumer ainsi : introduction de l’homme fidèle dans un état réel de pureté et de « sainteté », ce que nous appelons « l’être chrétien », le complexe réseau de dons, de vertus, formant la personnalité chrétienne. […] Pour replonger cette phrase dans le contexte de ces cours disons : la justice est la réalisation concrète dans l’homme de la Promesse, le don à l’homme des « biens divins » promis et dont Jésus est pour nous la source en sa Résurrection et dans le don de son Esprit. Présence déjà dans l’homme de réalités divines.

Nous reviendrons sur ce lien entre la sotériologie et l’écclésiologie de J.-M. Tillard. Le chapitre suivant qui aborde l’écclésiologie dans cette vision relèvera davantage ce lien. Avant d’aller plus loin, il nous faut indiquer que nous avons scindé l’écclésiologie en deux chapitres. Nous avons à plusieurs reprises découvert que J.-M. Tillard parle de deux aspects de l’Église. Ce qu’il dit de cette distinction, en partant de ce qui est au cœur de la vie ecclésiale, est éloquent. En effet, J.-M. Tillard fait une remarque judicieuse :

C’est ainsi que la distinction entre Église Institution et Église mystère, assez fortement marquée par la problématique de la Réforme protestante, s’est peu à peu substituée une autre distinction qui, sous nos yeux s’impose lentement quoiqu’elle ne soit pas encore la distinction dominante. On ne distingue plus entre Église Institution et Église mystère mais entre Église en son être intérieur de grâce et Église en la manifestation extérieure de cet être de grâce, entre Église *koinônia* avec le Père, le Fils, l’Esprit, tous ceux et celles qui vivent en union avec ce Dieu Trinité et Église communion (ou *konônia*) visible qui manifeste, traduit, fortifie, nourrit, fait croître, atteste cette communion (ou *konônia*) intérieure, entre Église *res* et Église *sacramentum* de cette *res*. Alors que la distinction classique entre Église Institution et Église mystère avait l’inconvénient de conduire souvent soit à une réduction de l’Église à la seule Institution visible elle-même réduite à l’institution cléricale (l’Église c’était souvent le clergé, les « hommes d’Église »), soit (par réaction) à un refus de tout ce qu’implique l’Institution et en particulier de l’institution sacramentelle et du lien avec la communauté en tant qu’elle est sous l’épiscopat des

---


ministères ordonnés, la distinction que je viens d’évoquer est une distinction intégrante. En effet, d’une part il est évident que dans l’être intérieur de grâce tous sans distinction sont inclus, d’autre part dans la manifestation visible de la communion laïcs et clercs sont aussi importants et essentiels les uns que les autres [...], la différence entre eux est une différence de fonctions ou de services, non pas de dignités.1099

Cela étant précisé, le chapitre suivant présente l’Église, en lien direct avec le Christ et son œuvre, Église en son être intérieur de grâce : l’Église-communion.

Chapitre quatrième

In facto esse, l’Église-communion, terme positif de l’Histoire du Salut et communauté de personnes selon J.-M. Tillard


Pour être réaliste, dans un second point, ce chapitre montrera que cette Église-communion, réconciliée, est composée des différents fidèles. Elle n’est pas une communauté d’individus « solitaires » marqués par l’individualisme et l’égoïsme, mais plutôt une communauté de personnes avec tout ce qu’elles connaissent et vivent comme péchés. Elle est donc mixta. Ainsi, nous découvrirons la base philosophique de cette doctrine des personnes qui constituent la communion. De même, nous dégagerons que la communion qu’est l’Église a son origine en Dieu qui l’a appelée depuis l’Ancien Testament. D’où la théologie du Peuple de Dieu sera étudiée. La notion de « déconcentration » que nous avons rencontrée dans la christologie et la sotériologie sera évoquée ici. Elle permettra de dépasser l’aspect nationaliste ou tribal pour intégrer tous les hommes dans cette Église-communion, le Véritable Peuple de Dieu. Cette ecclésiologie tillardienne a pour référence principale la théologie du Corps du Christ de Paul.


Nous pouvons synthétiser le lien entre ces trois points avec Tillard :
Être d’Église c’est alors, au sens le plus plein du terme, être dans la communion de
partage, de prière, d’engagement, de souffrance, de persécution, que crée
l’appartenance commune au Christ Jésus. Ce premier mouvement était
contemporain d’un autre mouvement, le mouvement liturgique lui-même tributaire
du mouvement de retour aux Pères de l’Église. Or ce mouvement liturgique tout en
remettant en pleine lumière la nécessité de la « participation » et de la célébration
« communautaire » en venait à réaffirmer la place de l’Eucharistie comme
événement dans lequel la communauté ecclésiale exprime à la fois son être profond
de communion et sa relation au Christ Jésus comme à celui dont tout le mystère
ecclesial dépend radicalement précisément parce qu’il est la Tête dont tous sont les
membres, et parce que si tous sont un seul corps ecclésial c’est parce qu’ils sont
inscrits dans son unique Corps de Ressuscité glorifié et vivifié par l’Esprit Saint100.

1. L’Église-communion, don de Dieu

Nous étudions ici la signification et l’évolution lexicales du concept de communion en lien avec
celui de koinônia. Il convient de préciser avec J.-M. Tillard les sens qu’il accorde au terme
communion. L’analyse que nous proposons est importante car la notion de communion est
polysemique. C’est à partir de cette analyse que nous pouvons aborder l’aspect ecclésiologique
et sotériologique de cette réalité « communion » telle que J.-M. Tillard l’entend.

1.1. De la koinônia à la communio. Étude lexico-théologique dans la théologie tillardienne

Il existe un lien intrinsèque entre la communion et la koinônia. Précisons directement avec
Tillard que

parler de la koinônia – nous employerons le terme grec, non par prétention mais
pour éviter les équivoques causées par l’utilisation trop large du mot communion
dans la langue habituelle de nos Églises – c’est évoquer à la fois et inextricablement
une grâce merveilleuse et une exigence terrible. Car la koinônia est ce en quoi Dieu
nous introduit par le baptême, en nous donnant part à la réalité du Salut, et c’est
aussi ce que Dieu nous demande de rayonner dans le monde, qui dit exigence dit
beaucoup plus qu’une tâche. Car l’exigence dit référence à une fidélité à ce qu’on
est : ne pas accomplir l’exigence revient à se tenir en deçà de ce que l’on est censé
être101.

C’est ainsi que nous commençons par étudier la koinônia qui semble être à la racine de
la communion. Ce terme est hérité de la culture grecque (Pythagore, Platon, Aristote, les Stoïciens,
etc.). J.-M. Tillard en est conscient. En effet, il enseigne dans cette perspective : « Le mot, hérité
de la culture grecque mais enrichi à la lumière de l’expérience évangélique, a toutefois

100 J.-M. Tillard, L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie de communion, Ottawa, Faculté

l’avantage de dire d’un seul trait ce que nous aimons appeler l’arête vive du Salut de Dieu. Il est de bonne méthode de commencer par préciser le sens néo-testamentaire du mot koinônia. S’il faut en croire les meilleurs spécialistes, Aristote avait légué à la pensée grecque une intuition déjà très riche de la koinônia, sans toutefois la définir. En fait, ce philosophe insiste sur le commun. Il enseigne par exemple qu’entre les amis tout est commun.

Avant d’analyser plus loin les sens que le NT donne à ce terme, il nous faut d’abord dégager brièvement le sens général de ce vocable. Nous voyons déjà que le NT a reçu ce terme de la culture grecque spécialement des philosophes tout en lui conférant des significations théologiques liées à l’Histoire du Salut. Dans la culture grecque, la koinônia renvoie à ce qui est commun, qui appartient à tous.

Après avoir procédé à l’analyse de cette réception des auteurs païens, J.-M. Tillard en donne la raison. Autrement dit, il souligne le pourquoi de cette assise « païenne » dans sa réflexion. Il écrit :

Pourquoi ainsi insister sur cette signification païenne de koinônia ? Pour une raison importante. Lorsque les traducteurs de l’Ancien Testament (les LXX), notre ami Philon (mort vers 50 après J. C. et donc contemporain de la communauté apostolique) l’utilisent pour traduire en grec plusieurs termes hébreux importants, ils utilisent ainsi un vocabulaire extrêmement riche qui passera dans le Nouveau Testament. Les termes formés à partir de koinos sont des termes prégnants de l’espérance humaine haletante et souffrante. Dans la Révélations c’est donc la quête humaine de sens qui se trouve ainsi assumée pour être illuminée par l’intervention de l’Agapè divine. En d’autres termes, il ne s’agit pas d’un langage pieux, vide de résonnances concrètes et de chair humaine. Que Philon aime ce terme, on s’en rend compte par un simple coup d’œil jeté sur l’index. Or par ce terme Philon traduit l’un des termes essentiels de la tradition juive, que la communauté de Qumrân et celle des Esséniens mettaient au cœur de leur projet de foi, Yahad.

Il s’agit donc d’insister sur la « réception » de ce terme. Nous n’abordons pas cette notion théologique capitale dans la théologie en général et de J.-M. Tillard en particulier. Toutefois, en analysant ce constat, retenons déjà avec J.-M. Tillard qu’

un terme grec, koinônia, a donc été dès le Nouveau Testament chargé des valeurs que l’appartenance au Christ apporte à la vie humaine saisie en sa dimension sociale. Ce sont : participation de tous au même don de Dieu qu’actualisent le Corps

et le Sang du Seigneur (1 Co 10, 16 et 1, 9), association à la vie de Dieu que ce don offre (2 P 1, 4 ; 1 Jn 1, 3 ; voir 2 Co 13, 13), union au Christ qui en résulte (Ph 3, 10 ; 1 P 4, 13), liens fraternels qui en sont la conséquence (1 Jn 1, 7 ; 1 Co 10, 18-20 ; 2 Co 1, 7 ; 8, 23 ; Ga 2, 9 ; Ph 1, 5-7 ; Phm 6, 17), forme de la vie communautaire qui les actualise (Ac 2, 42), esprit désintéressé de partage (Rm 15, 27 ; 2 Co 9, 13 ; He 13, 16) manifesté dans l’aide matérielle aux Églises pauvres (2 Co 8, 4) et aux missionnaires de l’évangile (Ga 6, 6 ; Ph 4, 14), association aux souffrances et aux promesses de l’Évangile (Rm 11, 17 ; 1 Co 9, 23 ; He 10, 33)\textsuperscript{1104}.

Le terme \textit{koinònia} est polysémique comme il se dégage de cette idée. Or certaines significations de ce mot renvoient à la communion.

Il faut maintenant se demander, soutient J.-M. Tillard, pourquoi le choix de ce terme et ce qui incitait à le prendre plutôt que d’autres pour exprimer des points d’une telle importance. […] Dans la culture grecque profane, les mots dérivés de \textit{koinos} (\textit{koinònia}, \textit{koinôn ein}, \textit{koinònos}, \textit{koinònikos}) et leurs composés sont assez amplement utilisés. La racine \textit{koinos} a un champ opposé à celui de \textit{idios}. Alors que \textit{idios} signifie ce qui est particulier à chacun, propre, privé, \textit{koinos} évoque ce qui est partagé entre tous, ce qui est commun, ce qui est l’objet d’une participation commune. C’est pourquoi parfois on lui associera une harmonie de vulgareté, de « commun », voire d’impureté ou tout au moins de « non distingué ». Le terme \textit{koinònia} formé sur cette racine signifiera de façon ordinaire le partenariat, l’association, la communauté\textsuperscript{1105}.


\textsuperscript{1104} J.-M. Tillard, \textit{L’Église, pourquoi ?...}, p. 59
\textsuperscript{1106} J.-M. Tillard, \textit{L’Eucharistie fait l’Église. Leçons d’une ecclésiologie de...}, p. 16.
Il s’agit d’un problème linguistique qui a influencé le passage de la *koinônia* à la communion. Mais J.-M. Tillard reconnaît que la *koinônia* est un terme théologiquement plus riche. Petit à petit l’on voit comment s’opère le passage de la *koinônia* à la communion. J.-M. Tillard écrit :

Dans le latin patristique, et surtout celui de Jérôme dans sa Vulgate, les termes issus de la racine *koinos* seront d’ordinaire traduits par des termes issus de la racine latine *munus* (*communio, communicatio, communicare, communicator*) et par d’autres termes tels que *participatio-particeps* (1 Co 9, 23 ; 10, 16. 18. 20 ; Rm 15, 27 ; Ap 1, 9 ; 18, 4), *consors* (2 p 1, 4), *societas-socius* (Mt 23, 30 ; 1 Jn 1, 3, 6, 7). Mais ces termes latins sont aussi utilisés pour traduire d’autres termes grecs proches de ceux issus de la racine *koinos*, ainsi *metochos*. C’est ainsi que *koinônia*, traduit une fois par *communio*, une fois par *participatio* (lequel traduit *metoche* en 2 Co 6, 14).

Ici encore impossible de s’en tenir aux concordances. Dans la Vulgate *koinônia* est traduit par *communio* en Hb 13, 16 (selon l’édition Paul VI aussi en Ph 2, 1 ; 3, 10 ; 2 Co 9, 13, Ph 1, 5 ; Phil 1, 6 ; 1 Co 1, 9 ; 1 Jn 1, 3, 6, 7 ; Ga 2, 9), par *communicatio* en 1 Co 10, 16 (2 fois dans l’édition Paul VI, 1 fois dans les autres éditions), 2 Co 13, 13 ; Ac 2, 42 ; Ph 1, 5 (selon les anciennes éditions mais l’éd. Paul VI a ici *communio*) ; par *societas* en 1 Co 1, 9 (selon les vieilles éditions, l’éd. Paul VI a *communio*), 1 Jn 1, 3, 6, 7 (selon les vieilles éditions, l’éd. Paul VI a *communio*), par *collatio* en Rm 15, 26 (l’éd. Paul VI a *communicatio*), par *participatio* en 1 Co 10, 16 (l’éd. Paul VI a *communicatio*). Est-ce que la nouvelle édition de la Vulgate, en remplaçant quasi systématiquement tous les vocables par *communio* n’a pas appauvri la richesse qu’évoque en grec *koinônia* ? Nous en sommes convaincu.

L’essentiel à ce niveau est de reconnaître que de sa souche profane grecque *koinônia* appelle la notion de don et de commun. Les auteurs du NT, surtout Paul et Jean, héritent de *koinônia* de la culture grecque. Et J.-M. Tillard en est conscient. C’est ainsi qu’il appelle à maintenir la richesse de ce concept grec : *koinônia*. Il nous faut analyser brièvement avec notre auteur la signification ou les significations du concept de *communio*.

Le sens ecclésiologique du concept de communion ne se dégage pas de ce passage linguistique mais plutôt de son étymologie comme le montre J.-M. Tillard :

Le mot latin *communio* ne vient pas, comme on le pense spontanément, de l’association de *cum* (avec) et *unio*, mais de *cum* et *munis*. […] *Munis* est un adjectif dérivé de *munus* (charge, devoir), donc est *com-munis* ce qui partage la charge, et en un sens dérivé ce qui est partagé entre tous, donc ce qui est commun. C’est pourquoi le mot évoquera parfois la banalité, la vulgarité, parfois l’impureté. Dans la langue classique, la *communio* désignera la mise en commun, la possession commune, parfois la communauté.

---

1107 J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 67-68. On voit que *koinônia* comprend *communio* tout en la dépassant comme l’indiquent d’autres concepts signifiés par *koinônia*.

La communion comme communauté où les charges sont partagées, la communion comme un don partagé ensemble. Telle est nous semble-t-il la signification ecclésiologique de ce concept qui se précise dans le NT. Sachant que la communion est liée à la communication, ce qui est commun est reçu par tous comme un don communiqué. J.-M. Tillard enseigne également les sens étymologiques de *communicare/communicatio*. Il écrit : « *Communicare* et *communicatio* dérivent d’un adjectif, *municus* lui-même dérivé de *munis*. *Communicare* a un sens actif (faire part de) et un sens passif (prendre part en commun). Il en résulte la *communio*. C’est pourquoi *communio* et *communicatio* seront très voisins, non pas totalement synonymes mais néanmoins souvent interchangeables. » J.-M. Tillard démontre clairement que le latin chrétien des premiers siècles préfère *communicatio* à *communio*. Cela atteint son sommet au Moyen Âge dans la théologie de saint Thomas qui inspire J.-M. Tillard. Cependant, J.-M. Tillard n’oublie pas que c’est surtout le terme communion qui sera le plus utilisé même dans ce contexte des premiers siècles. À titre illustratif, il enseigne : « Il reste que le terme *communio*, ainsi lié à la *communicatio*, peut être considéré comme le terme le plus typique et celui qui deviendra classique. On le trouve déjà chez Tertullien, comme traduction de 1 Jn 1, 7 (*De Pudicitia*, XIX, 11, SC 394, 257), ou encore pour évoquer l’union de l’âme et du corps (*De Paenitentia*, III 6, SC 316, 153).

Il se dégage de cette idée que la communion résulte à la fois de la *koinônia* et de la communication. Il se peut que ce soit pour cette raison que J.-M. Tillard présente l’Église communion comme la finalité de l’Histoire du Salut, mieux comme le fruit de l’Histoire du Salut c’est-à-dire comme un don de Dieu partagé par tous les hommes (sens objectif de la grâce).

En réalité, cette idée d’ensemble, de communauté, de commun s’applique à l’Église dans sa réalité statique ou finale. Elle est là comme une communauté des fidèles. Dans la suite de cet héritage « païen », J.-M. Tillard souligne :

L’Église, pourquoi ? Pour la *koinônia*. Nous pouvons maintenant préciser que cette *koinônia* dont l’Église a conscience de réaliser l’idéal (en dépit de ses propres misères et de ce qu’Augustin appellera son état de Corpus *permixtum*, répond à ce que dans sa recherche la plus sérieuse l’humanité a considéré comme le secret profond de son bonheur et de sa paix. Qu’il s’agisse de Platon, d’Aristote, des

---

Stoïciens, de Philon, les plus significatifs des penseurs des siècles antérieurs au christianisme (sauf Philon qui lui est contemporain) ont vu, avec des nuances différentes mais qui s’enrichissent mutuellement, dans la koinônia l’état qui répond le mieux aux aspirations les plus authentiques de la personne humaine. Il s’agit d’associations de personnes rassemblées par une valeur commune et en quête d’une fin commune qu’ils atteignent l’un avec l’autre, l’un par l’autre, l’un pour l’autre. Comme le soulignait Aristote, la koinônia relie entre eux tous les membres dans une sorte de large parenté, habitée par la philanthrôpia, ce sentiment d’humanité dont l’hospitalité est l’un des signes les plus parlants. Les Stoïciens ajoutaient que tout cela se fonde sur le fait essentiel qu’un homme ne peut pas être un étranger pour un autre, que l’homme est né non seulement pour son propre bonheur mais pour « la protection et le salut de ses semblables ». Philon – s’appuyant sur la vie des croyants rattachés à l’Ancienne Alliance que sont les Esséniens nous faisait comprendre le lien entre cet idéal humain comme tel et ce que Dieu cherche à accomplir, déjà avant le Christ. 

On le voit, la koinônia peut être considérée comme le désir de Dieu pour l’humanité et l’Église est l’expression de ce souhait divin qui devient un vœu des hommes comme le décrit J.-M. Tillard : « L’Église pourquoi ? Pour que l’humanité réalise son vœu le plus profond et le plus noble. » Dans la même optique, il découvre cet objectif dans les textes du NT. Il insiste déjà sur le fait que la koinônia est la marque de l’homme comme une personne relationnelle :

Le Nouveau Testament précisera trois points essentiels. D’abord il dira que Dieu a pris l’initiative en envoyant le Fils briser les murs de la haine que l’akrasia avait construits. Puis il dira que dans le tissu de la koinônia la personne se construit mais toujours en construisant la communauté, et qu’ainsi elle est associée au mystère du Fils. Enfin il insistera sur cette association au Christ qui implique pour la communauté et ses membres l’engagement contre la puissance des forces du Mal qui ne cessent de déferler sur l’humanité et le cosmos entier. Mais tout cela est comme gravé dans le roc d’un désir humain aussi vieux que la Création. Il s’agit de la réalisation du désir le plus profond de la création dont la Révélation dit qu’elle est réalisée. 

1111 J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 66. J.-M. Tillard résume cet héritage grec dans son article sur la communion : Dans le grec classique, les mots dérivés de koinos sont largement utilisés pour désigner ce qui concerne les divers groupements ou associations de citoyens (État, famille, rencontre sexuelle, société de commerce, union aux dieux). Il s’agit toujours de signifier la communauté que crée le fait d’avoir part ensemble aux mêmes réalités (koina pasi panta, dit Pythagore, in Jamblique, Vie de P., 30, 168), de participer ensemble à un bien commun, et corrélativement d’y faire participer. Association et participation sont ici inséparables. Aussi la k. est-elle la forme de vie répondant à la nature sociale de l’être humain. Elle a sa fine fleur dans l’amitié (philia) : « Entre les amis, tout est commun. » Platon n’hésite pas à associer les dieux eux-mêmes à la k. parfaite qu’il souhaite (Gorgias, 508 a). Aristote donne à la dimension d’amitié imprégnant toute k. une large place (EN VIII, 11, 1159 ; IX, 12, 1171). Dans la Politique, il emploie le mot en y voyant presque le synonyme de communauté (Gauthier-Jolif [1959], 696-697). Il faut surtout rappeler l’idéal des adelphoi que rassemble Pythagore de Samos (v. 580 avant le Christ) : la certitude de l’appartenance au même Dieu les pousse au dévouement mutuel concrétisé dans une mise en commun et un partage des biens que le néopythagorisme accentuera. Signalons aussi la façon dont les stoïciens voient dans l’être humain un koinônikon zôon, un être communautaire. Il est certain que ces idéaux, en particulier celui des petits groupes ou fraternités assoiffés d’authentique k., demeureront vivants dans les cités grecques où l’Évangile sera proclamé (Popkès 1976). (p. 287, c. 2).

est « l’image et ressemblance de Dieu », donc n’existant comme personne que dans et par la relation aux autres, prosopon et non individu enroulé sur lui-même\footnote{J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 66.}.

En ce sens, l’Église, comme communauté de ces personnes vivant dans et de la koinônia, soutient la marche vers cet objectif noble : la communion parfaite de tous les membres. Elle n’est donc pas n’importe quelle société ou association. Selon J.-M. Tillard, « alors que nos sociétés sentent de plus en plus naître en elles – face à la sclérose de l’individualisme – la morsure de la peur, la koinônia réapparaît de nouveau comme l’espérance. L’Église pourquoi, Pour l’Espérance\footnote{J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 66.}.

Nous voyons qu’en dépit de ce fameux passage linguistique, les deux termes restent liés même s’ils ne sont pas synonymes. En plus, ce passage linguistique n’oublie pas le concept de koinônia qui est encore d’usage. En résumé, en employant koinônia, dans ce chapitre, nous sous-entendons la communion et vice-versa. D’ailleurs, ce qui suit souligne ce lien profond.

De tout ce qui précède, J.-M. Tillard tire cette conclusion ecclésiologique :

L’Église pourquoi ? Pour la communio. Au terme de notre enquête nous pouvons affirmer qu’elle existe pour que la puissance du Christ puisse être communiquée à l’humanité pour y réaliser une unité profonde toute tissée d’Agapé, de complémentarité, de mutualité et par laquelle d’une part chaque « personne » s’accomplit en brisant ses murs de solitude et d’autre part l’humanité cesse d’être une jungle où l’on se suspecte, se hait, s’agresse et finalement se massacre mutuellement\footnote{J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 75.}.

En somme, nous venons de découvrir que linguistiquement, la communion peut être considérée comme le résultat de la koinônia. J.-M. Tillard tient à la distinction de ces deux termes. Ils ne sont ni synonymes ni opposés. Ils ont un point commun : les deux renvoient à l’aspect commun ou communautaire voire public. J.-M. Tillard conclut qu’« il est maintenant admis de la plupart des spécialistes que l’idée dominante impliquée dans le terme koinônia est celle de participation en commun à un même bien, de possession en commun d’une même réalité. Mais cette quasi définition montre que deux éléments sont ainsi impliqués, d’une part la réalité ou le bien auquel on participe ainsi et qui cause une unité, d’autre part cette unité elle-même ou cette expérience de la participation commune à une unique réalité\footnote{J.-M. Tillard, L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie..., p. 20.}. » L’usage ecclésiologique de ce terme ou
son emploi pour désigner l’Église, n’apparaît pas clairement. Nous insistons simplement sur l’aspect de bien commun. D’ailleurs, dans une série des leçons, J.-M. Tillard enseigne : « Il est évident que puisqu’elle est, dans sa visibilité, une société, l’Église a elle aussi un bien commun. Il a un nom propre : la communion, selon ses deux dimensions de communion à l’Autre (le Dieu et Père du Seigneur Jésus Christ) et aux autres (les membres du Corps du Christ). C’est dans cette koinônia (communion) que la personne s’accomplit vraiment selon sa nature authentique d’image de Dieu. »

Nous voulons, dans les lignes qui suivent, souligner avec J.-M. Tillard l’aspect sotériologique et ecclésiologique qu’exprime la communion en étudiant les textes du NT. Petit à petit, nous voyons que ce chapitre est vraiment au cœur de nos recherches. Il souligne le lien entre la christologie, la sotériologie et l’Église. C’est donc à partir de cette entrée sotériologique que l’ecclésiologie, la christologie, la théologie des sacrements de J.-M. Tillard s’éclairent. Il nous faut dégager avec J.-M. Tillard l’orientation à la fois ecclésiologique et sotériologique de ce concept dans le NT.

1.2. La koinônia dans le Nouveau Testament. Perspective ecclésiologico-sotériologique

Plus haut, nous avons reconnu que le terme koinônia qui a donné naissance à celui de communion est un héritage « païen ». Le Nouveau Testament comme l’Ancien le reçoit tout en lui conférant des valeurs théologiques liées à la fois à l’Histoire du Salut ou au Salut et à l’Église considérée comme communauté de personnes. En étudiant la Croix comme réalité théologique du rassemblement, J.-M. Tillard écrit : « La communion est la forme du Salut. Telle est la grande affirmation traditionnelle que nous nous proposons de scruter. Elle est évidemment au fondement même de toute ecclésiologie. Mais nous la relierons à la signification et à l’efficacité de la Croix. » C’est ce que nous allons découvrir avec J.-M. Tillard, en étudiant les textes du NT tout en insistant sur les valeurs ecclésiologico-sotériologiques de la communion. Notre ecclésiologue dominicain enseigne : « Or s’il est certain que dans le Nouveau Testament tout

1118 Avant d’aller plus loin, dans le cadre de notre hypothèse, retenons que ce que Tillard enseigne ici a été amendé et publié dans le Dictionnaire Critique de la Théologie sous le titre de : « Communion ». Nous maintenons donc que Tillard passait de ses cours/leçons aux articles voire ouvrages. Dans son dernier cours cité, il écrit : « Nous nous permettons de résumer ici notre position qui sera publiée dans le Dictionnaire de théologie des Presses Universitaires de France, sous le vocable koinônia. » (J.-M. Tillard, L’Église de Dieu servante d’un monde en détresse..., p. 28).
entier l’expérience de la koinônia est contemplée surtout en fonction de la réalité à laquelle les chrétiens participent, c’est-à-dire des biens divins dont l’Esprit leur fait part, il est tout aussi sûr que les diverses traditions apostoliques attachent une très grande importance à l’être-ensemble des disciples du Christ Jésus\(^\text{1120}\). » Nous verrons le lien entre cette communion, le rassemblement comme communauté, l’Église et le Salut. D’ailleurs, en présentant le rassemblement, J.-M. Tillard écrit : « Le second point que nous avons perçu est que ce rassemblement est la forme même du Salut, les saluts individuels sont tous saisis dans ce Salut de la communauté sauvée. Ils ne sont pas oubliés, et les lois du Deutéronome et du Lévitique sont là pour l’attester. Tout membre du Peuple Saint doit obligatoirement obéir personnellement aux exigences de l’Alliance. Pourtant ce Salut individuel est accompli dans la solidarité du Peuple tout entier\(^\text{1121}\). »

La notion de communion est polysémique même dans les textes néotestamentaires (alliance, unité, partage, participation, association, union, partage, vie communautaire, etc.). L’analyse de quelques-uns de ces derniers nous permettra de vérifier cette hypothèse. Toutefois, nous pouvons déjà regrouper ces harmoniques en deux catégories intimement liées : la sotériologie et l’ecclésiologie. L’Église étant considérée comme fruit du don de Dieu. J.-M. Tillard est conscient de la difficulté liée à l’emploi de ces termes dans le NT. Ainsi, il veut savoir ce que le témoignage apostolique enseigne là-dessus. Il remarque que ce dernier « dit d’abord que depuis toujours le dessein de Dieu n’a jamais été autre chose qu’un dessein de communion. Certes […] le terme koinônia apparaît assez rarement dans les traditions apostoliques (Ac 2, 42 ; Rm 15, 26 ; 1 Co 1, 9 ; 10, 16 ; 2 Co 6, 14 ; 8, 4 ; 9, 13 ; 13, 13 ; Ga 2, 9 ; Ph 1, 5 ; 2, 1 ; 3, 10, Phm 1, 6 ; He 13, 16 ; 1 Jn 1, 3, 6, 7), est absent des récits évangéliques et n’est jamais explicitement donné comme synonyme de ekklesia\(^\text{1122}\). » Nous n’avons pas à faire une statistique relative à l’emploi de ces termes. En effet, J.-M. Tillard n’ignore pas le danger qui guette les théologiens de vouloir se limiter à l’emploi explicite d’un mot, d’une expression ou d’un théologoumène. Il invite alors à faire attention en ces mots :

> Et il faut reconnaître que parfois le terme n’a pas de signification religieuse (ainsi en Rm 15, 26 : 2 Co 8, 4). Mais il importe de ne pas se laisser enfermer dans les strictes limites de l’usage d’un mot. L’idée de base exprimée par le mot grec koinônia est un fait omniprésent dans le Nouveau Testament mais réfractée en plusieurs autres notions (comme celle d’alliance ou diathékè, d’unité vécue ou hen


\(^{1122}\) J.-M. Tillard, L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein..., p. 17.

323
einai, de situation de partage ou metalambanein, de participation ou metechein) et plusieurs images. Le mot hérité de la culture grecque mais enrichi à la lumière de l’expérience évangélique, a toutefois l’avantage de dire d’un seul trait ce que nous aimons appeler l’arête vive du Salut de Dieu\textsuperscript{1123}.

On le voit, ce que J.-M. Tillard dit de la koinônia ne diffère pas de ce qu’il dit de la communion. Celle-ci, nous l’avons découverte au chapitre précédent comme la dimension positive du salut. Nous pouvons donc, à ce niveau, réaffirmer que la communion englobe la majorité des notions théologiques. La communion est une réalité théologique extraordinaire. J.-M. Tillard le résume ainsi :

En effet, d’emblée la communauté chrétienne fixe son regard sur la réalité extraordinaire dont Dieu (le Theos, le Pater de la foi des Pères Abraham, Isaac et Jacob) a gratifié ceux et celles qui accueillent la Bonne Nouvelle. « Cet Évangile qu’il avait déjà promis par ses prophètes dans les Écritures Saintes, concernant son Fils issu selon la chair de David, établi selon l’Esprit Saint Fils de Dieu avec puissance par sa Résurrection d’entre les morts » (Rm 1, 2-4) : il leur donne l’Esprit Saint, l’objet de la Promesse, l’Esprit des temps eschatologiques. Sur cette identification du don ultime de Dieu avec l’Esprit Saint, les diverses traditions apostoliques concordent (Rm 8, 15-17 ; 5, 5 ; Ga 4, 6 ; Ac 2, 33, 38 ; 10, 44-47 ; 11, 15 ; Jn 7, 39 ; 167 ; 20, 22 ; Ep 1, 13 ; 2, 22 ; 4, 30 ; 1 P 1, 2). Mais cet Esprit, anuncié pour les derniers temps par l’Ancien Testament (ainsi Jl 3, 1-5 ; Ez 11, 19 ; 36, 26-27 ; 37, 14 ; 39, 29 ; Is 32, 15-19 ; cf Za 12, 10), est un don divin de communion. Et il l’est à plusieurs titres. Il est d’abord étroitement lié au pardon divin (offert par la miséricorde, la fidélité et la tendresse du Père) qui renoue l’intimité avec Dieu brisée par la faute, et on sait comment on verra là un retour à la communion initiale voulue par le Créateur. Il est ensuite lié à ce qu’Ézéchiel (et dans un autre contexte Jérémie 31, 31) décrira comme un principe intérieur de conformité totale à la Loi divine dans un Israël purifié et rassemblé (de tous les pays étrangers) sur la terre de la Promesse, communion donc dans la fidélité de Dieu et du Peuple en l’Alliance. La communauté apostolique comprendra que dans le Christ Jésus ce don divin de communion atteint une profondeur insoupçonnée, à la mesure de ce qu’implique de la part du Theos le don du Fils (Jn 3, 16 ; 1 Jn 4, 9-10 ; Rm 8, 31-33) et de la part de celui-ci le don de sa propre vie (Jn 13, 1 ; 15, 13 ; Rm 5, 6-8). Le sens de sa destinée humaine en est changé\textsuperscript{1124}.

\textsuperscript{1123} J.-M. Tillard, L’Église témoin du Dieu communion et de son dessein..., p. 17.

Cette affirmation nous pousse à préciser le contenu de ces termes polysémiques dans le NT. Dans la perspective qui est la nôtre, J.M. Tillard est conscient que deux blocs de textes du NT sont insurpassables comme sources premières la Lettre aux Éphésiens et les textes johanniques :

« Les deux grands documents du Nouveau Testament qui servent de point d’appui à l’ecclésiologie de communio (koinônia) sont deux textes où le terme koinônia n’apparaît pas explicitement. […] La réalité ecclésiologique est plus large que les termes qui l’expriment et c’est une bien mauvaise méthode que de s’accrocher aux mots1125. » Et il précise davantage le rôle central de la lettre aux Éphésiens :

Nous sommes depuis bien longtemps convaincus que cette lettre aux Éphésiens est le document biblique où la réalité de l’Église de Dieu est comprise d’une façon nulle part égale. […] Car là le rôle cosmique du Christ est comme inversé sur l’Église qui revêt elle aussi plénitude. La grande anakephalaiôsis (récapitulation) de l’œuvre entière de Dieu (Ep 1, 10) se trouve en fait identifiée à la réconciliation entre Juifs et païens, d’où naît l’Homme Nouveau1126.

Il insiste sur l’idée principale de cette lettre de l’Apôtre des Gentils : « Il ne nous semble pas outré d’affirmer que sinon le cœur tout au moins une des lignes de force de la lettre aux Éphésiens est l’union des juifs et des gentils en Christô, dans le Christ1127. » Ceci ne signifie pas qu’il ne tient pas compte d’autres textes du NT qui sont aussi riches que ces deux-là. Notre étude ne se limite donc pas à ces deux textes. La preuve en est que J.-M. Tillard reconnaît que c’est en 1 Co 1, 9 que le terme communion est explicitement mentionné dans sa connotation sotériologique comme nous l’avons déjà rencontré plus haut. Il écrit :

La réalité ainsi associée au don de l’Esprit et qui fonde la koinônia – le mot même est explicitement utilisé alors pour exprimer la communion – appartient au mystère même du Dieu vivant. Pour le Paul de 1 Co 1, 9 la koinônia est avec le Fils de Dieu, Jésus Christ notre Seigneur, qui est le seul et unique Seigneur (8, 6). Elle a son foyer « sacramentel » dans le partage de la coupe (« koinônia au sang du Christ ») et d’un unique pain rompu (« koinônia au corps du Christ »), dans l’association à l’autel de son sacrifice (10, 14-22)1128.

Nous pouvons abonder dans la même vision avec J.-M. Tillard de la richesse d’autres passages du NT. En effet, en analysant les premiers écrits de saint Paul, le dominicain reconnaît qu’

1126 J.-M. Tillard, Sur la Croix, Dieu refait la communio…, p. 58.
1127 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que…, p. 39.
il est donc indubitable que l’ekklesia telle que présentée dans les lettres aux Thessaloniciens se perçoit d’abord comme une communauté de Salut et que ce Salut est inconcevable sans sa dimension communautaire dans laquelle les individus sont non pas niés mais inscrits dans un ensemble dont ils ne peuvent se détacher. L’auteur n’emploie pas de terme technique pour décrire cette situation, sauf le mot ekklesia (traduction de l’hébreu Qahal) signifiant la « communauté de Dieu ». C’est tous ensemble qu’ils se construisent (devant Dieu) dans l’amour (oikodomeô, 1 Th 5, 11). C’est tous enzembled (sic) qu’ils rencontreront le Seigneur au jour de sa Venue même ceux qui seront déjà morts et qui pour cela ressusciteront. »

Examinons alors avec J.-M. Tillard ce que ces textes nous enseignent de la communion. Nous commençons par la tradition paulinienne. Tillard insiste sur le contenu sotériologique de ce concept de communion dans les écrits de saint Paul :

Ce n’est donc pas fausser l’intuition paulinienne que de dire que – quoi qu’il en soit de la fréquence de l’emploi du mot précis koinônia – pour lui la communion est le contenu positif du Salut. La koinônia de l’Esprit (2 Co 13, 13 ; Ph 2, 1) opère une communion au lien profond qui unit le Christ Jésus à son Père, car « à la plénitude des temps Dieu a envoyé son Fils, né d’une femme et sujet de la Loi, pour payer la libération de ceux qui sont assujettis à la Loi, pour qu’il nous soit donné d’être fils adoptifs, et fils vous l’êtes bien : Dieu a envoyé dans nos cœurs l’Esprit de son Fils qui crie : Abba, Père, tu n’es donc plus esclave mais fils et comme fils tu es aussi héritier : voilà l’œuvre de Dieu » (Ga 4, 4-7).

Cet aspect sotériologique est extrêmement lié à son aspect ecclésiologique comme son résultat :

« Tous ceux et celles qui sont les bénéficiaires de ce don de Dieu sont du fait même unis dans un “état de communion”. Juifs et païens sont maintenant sunkoinônoi puisque les païens ont part à la richesse “de la racine” (Rm 11, 17), tous ont en koinônia dans l’Évangile en ce sens que tous ont part ensemble à l’œuvre de Dieu (Ph 1, 5) et à la foi (Phil 1, 6), tous sont koinônoi dans les mêmes souffrances pour l’Évangile et la même consolation venant de Dieu (2 Co 1, 7). » Il nous faut noter l’expression « état de communion » que J.-M. Tillard emploie pour désigner l’Église. Chez saint Jean, Tillard découvre l’emploi de l’expression « état de disciple » ou « unité des disciples » pour désigner la communion dans son approche ecclésiologique. Cet état de communion évoque en réalité l’aspect de l’Église comme Corps du Christ, Corps des sauvés. Pour J.-M. Tillard,

Dire avec la lettre aux Colossiens et la lettre aux Éphésiens qui ignorent le terme koinônia que l’Église est le Corps du Christ (Col 1, 18 ; Ep 1, 22) en mettant en

relief la place souveraine du Christ Jésus Tête de ce Corps (Ep 4, 5-16 ; 5, 23), c’est donc bien (sans utiliser le mot mais en employant une image qui en incarne le contenu) dire que l’Église est communion. Reliânt cette affirmation à ce que nous disions plus haut du contenu de la Bonne Nouvelle (Euaggelion tou Theou) on est amené à en conclure que l’Église est en sa profondeur l’espace d’humanité où le Salut (le contenu de la Bonne Nouvelle) commence à rejoindre le monde et l’histoire. Il importe de préciser que cette communion n’est pas uniquement la relation personnelle de chaque croyant avec le Christ et son Père que Paul traduit par l’idée de filiation adoptive. Elle est aussi la ressoudure (qui est, en fait, une réconciliation) que leur commune relation à Dieu opère entre les diverses fractions de l’humanité saisies dans l’infrangible unité de ce que la tradition paulinienne relayée par la lettre aux Éphésiens nomme le Corps du Christ.1132.

Voilà découverte la communion ecclésiale dans sa double dimension verticale et horizontale. J.-M. Tillard invite à considérer d’abord cette communion, bien qu’ecclésiale, dans son aspect catabatique. Il affirme : « Le lien de communion reliant Dieu à l’Église n’est pas d’abord le lien qui monte de l’Église vers Dieu. Il est d’abord le lien qui vient de Dieu vers l’Église. Penser l’Église sans respecter cette priorité de la relation à Dieu – comme on le fait trop souvent dans le christianisme occidental – débouche nécessairement dans une caricature de la nature de l’Église. Car celle-ci est fondamentalement l’œuvre de Dieu. » Ce point est tellement fondamental que ce théologien dominicain insiste : « On devine ce que cette dernière affirmation a d’important pour une ecclésiologie de communion (koinônia) du type de celle que nous proposons. En effet – et c’est un point que jusqu’ici nous n’avons fait que souligner dans toutes nos études sans l’avoir encore approfondi – la communion par laquelle se définit l’Église de Dieu n’a de réalité que dans l’étreinte de la démarche divine qui l’instaure. » Autrement


1134 J.-M. Tillard, Un Dieu qui est grâce..., p. 4.
1135 J.-M. Tillard, Un Dieu qui est grâce..., p. 3
dit, « avant d’être communion d’hommes et de femmes avec Dieu et entre eux, elle est communion de Dieu lui-même à la situation réaliste de l’humanité blessée. » Ou encore :
« La forma vitae de l’Église, c’est-à-dire son existence sous la grâce, n’est autre que sa conformité à cette démarche divine. […] La forma de la communion ecclésiale est inséparable de la forma de la démarche divine. » Voilà comment s’opère ce lien entre la sotériologie et l’ecclésiologie par la communion comme leur dénominateur commun.

J.-M. Tillard approfondit davantage cet aspect ecclésiologique. En fait, en étudiant Ep. 2, 18-22 ; 3,6, il souligne que

La fréquence en ce passage de mots tels que sunkleronomia (héritiers ensemble), sussôma (corps ensemble), summetocha (participant ensemble), sumpolitai (citoyen ensemble) montre bien qu’il s’agit de communion, causée par l’entrée de tous dans l’œuvre réconciliatrice de la Croix, non d’addition, d’agglomérat. Et cela est l’Église (3, 10) qui, précisément par cette communion des juifs et des païens, est l’ultime manifestation (une manifestation en acte) de la profondeur du dessein de Dieu, contenu de la Bonne Nouvelle.

Voilà la grande affirmation que nous voudrions découvrir. Elle met en scène la communion, le Salut et l’Église. C’est vraiment l’un des points centraux de notre recherche. La communion est une réalité sotériologico-ecclésiologique. En d’autres mots, la communion dans la théologie tillardienne renvoie à la fois au Salut et à l’Église. Donc, ce texte paulinien est fondamental pour comprendre l’ecclésiologie de communion proposée par J.-M. Tillard. Celui-ci induit la doctrine néotestamentaire de la communion par ce texte :

Parlant ainsi de la communion en scrutant et le don de Dieu qui la fait être et le tissu de relations et d’engagements interpersonnels où elle s’actualise, c’est de l’Église que nous parlions. Jamais le Nouveau Testament ne donne une définition de cette Église, qu’il s’agisse de sa réalisation première et fondamentale (dans l’Église locale) ou de sa présence dans l’universalité des communautés locales. Pourtant un texte comme 1 P 2, 4-10 montre que (dans la ligne des LXX) le Nouveau Testament voit dans l’Ekklesia le Qahal rassemblé par l’appel de Dieu tel qu’il a trouvé dans le Christ Jésus sa teleiôsis. L’Ekklesia est le rassemblement par Dieu du Qahal des derniers temps, ouverts par l’effusion de l’Esprit eschatologique. La communion – celle que traduit le terme koinônia et ses dérivés, celle aussi que cernent des expressions concernant l’être-ensemble ou l’expérience communautaire, celle enfin qu’évoquent de grandes images – est la chair vivante de ce rassemblement.

1136 J.-M. Tillard, Un Dieu qui est grâce..., P. 3.
1137 J.-M. Tillard, Un Dieu qui est grâce..., P. 3.
Voilà une idée fondamentale qui nous permet d’affirmer que pour J.-M. Tillard, le concept de communion est central pour désigner et le Salut (dans son aspect positif) et l’Église. Si l’Ekklesia est le rassemblement et que le rassemblement est la forme du Salut comme la communion, nous pouvons alors conclure que l’Ekklesia est la forme du Salut. C’est ce que J.-M. Tillard ne cesse d’enseigner depuis le début de sa carrière. Il enseigne dans cette ligne que : « Une seconde conclusion, elle aussi importante, est que dans la conscience profonde du Peuple Saint, ce rassemblement doit entraîner avec Israël les peuples étrangers, les nations. Car dans le vaste dessein de Dieu – dont la promesse aux Patriarches révèle l’ampleur – celles-ci aussi sont appelées à entrer dans la Bénédiction de Dieu et à servir celui que l’Écriture proclame comme le seul, unique et vrai Dieu de toute la terre1140. »

Cette « identification » de la communion avec le rassemblement, et donc de l’Ekklesia avec le Salut appelle la déconcentration dont nous avons parlé avec J.-M. Tillard. Ce dernier exprime cette identification en ces mots : « Bien que nous ne soyons pas encore au terme de notre réflexion sur ce que l’Événement du Christ Jésus apporte à cet euaggelion du “rassemblement” dans la bénéédiction de Dieu, nous pouvons mettre en lumière un point qui dorénavant nous est évident. Le Salut est communion, et c’est cette communion qui est l’Église. Or le livre de l’Apocalypse dans ses chapitres les plus centraux voit cette communion du rassemblement de toutes accomplie dans ce qu’elle présente comme la Jérusalem Nouvelle1141. » Il s’agit de l’ouverture du Salut aux étrangers pour qu’advienne « l’Humanité-que-Dieu-veut ». Par-là, nous voyons que l’Église-communion n’est pas à identifier à une certaine « église » et donc de revenir à l’adage « hors de l’Église, point de Salut ». C’est vraiment une perspective eschatologique qui se dessine : « Certes l’objet de ce Salut est avant tout l’association au Christ dans la communion du Royaume eschatologique1142. » Conscient du danger (la question du Salut dans le dialogue interreligieux, ne perdons pas de vue que J.-M. Tillard est pour une approche inclusive du Salut) que comporte cette doctrine, J.-M. Tillard insiste pour qu’il soit


bien compris. D’où, il écrit : « Nous espérons être bien compris car ce point est, pour nous, essentiel. Nous mettons un espace, un écart entre le Salut (par la communion) donné dans la personne même du Christ (en sorte que si la Parousie avait eu lieu le soir de Pâques et avant Pentecôte l’humanité nouvelle aurait bel et bien existé concrètement) et l’actualisation de ce Salut dans la communion ecclésiale en laquelle on entre par le baptême. »

J.-M. Tillard reconnaît tout de même la place d’Israël, le Qahal dans ce rassemblement ou encore la place de l’Église. Il ne s’agit pas d’un œcuménisme de retour mais plutôt d’une simple reconnaissance de cette place :

Certes, cette ouverture du Salut – et donc du rassemblement – ne renvoie pas aux oubliettes la vocation privilégiée d’Israël. Nous avons découvert comment Jérusalem est le centre, la matrice de ce Salut de tous les peuples. […] C’est autour d’elle – elle-même rassemblée autour de Yahvé – que se rassemblent toutes les nations que Dieu sauve. Son histoire et le déploiement de la fidélité de Dieu à son endroit ont été le creuset du rassemblement de toute la terre autour de Dieu. […] Israël doit, dans la communion à son Dieu, devenir l’instrument du rassemblement de l’humanité dans la Promesse faite à Abraham et à sa descendance. Jérusalem est le centre de cette destinée.

L’idée qui s’en dégage est que c’est Dieu qui rassemble tout en associant Israël à son œuvre. Dans le NT, c’est donc le Christ, personnalité corporative qui rassemble en lien avec son Père. On revient sur la place du Père dans cette doctrine tillardienne de communion comme Salut et comme Église. Il écrit : « Le Salut sera donc rassemblement de tous ceux que Dieu visait en appelant Abraham de la nuit des peuples. Ainsi se précise la nature de l’Église de Dieu : elle est dans les divers lieux du monde la communion de ceux que rejoint la promesse à Abraham, grâce au Messie d’Israël. » Cette place de Dieu, le Père, est importante pour J.-M Tillard à telle enseigne qu’il insiste là-dessus en enseignant :

De ce que nous avons dit de la nature de ce Salut communion, il est également possible de déduire que ce don divin n’est pas le don venu d’une divinité vague ou abstraite, d’une Trinité dans laquelle les agents ou personnes seraient interchangeables. Il est clair que la source et la fin de la communion est le Père, comme la tradition paulinienne le dit sans cesse en parlant de Dieu notre Père (ainsi Rm 1, 1-7 ; 8, 3 ; Ga 1, 1-5 qui est un texte très important ; Ga 4, 4-7 ; 1 Co 1, 9 ;

1143 J.-M. Tillard, Un Dieu qui est grâce..., p. 34.
etc.), en plein accord avec la tradition johannique (Jn 3, 16 ; 1 Jn 4, 9-10) et la théologie de Luc (Ac 23, 2-36 ; 3, 13. 26 ; etc.). C’est toujours – même lorsqu’il est question de l’association au Christ Jésus – en référence au Theos ou au Pater que l’on évoque dans toutes les traditions apostoliques la réalité de la communion et sa signification\textsuperscript{1146}.

\textit{Ce Pater} est le Père de tous les hommes et voudrait avoir naître une Humanité Nouvelle. J.-M. Tillard emploie fréquemment l’expression « l’Humanité-que-Dieu-veut. » Il s’agit en réalité, de l’Humanité réconciliée dont le modèle est dans le NT la réconciliation des Juifs et des « Païens ». « Avant de considérer pour elle-même la relation de la Croix à l’humanité ‘réconciliée’ » (dans ce que nous nommerons la koinònia), écrit J.-M. Tillard, il est préférable de scruter ce que le Nouveau Testament dit de ce rassemblement, de cette koinònia. Ceci n’est pas sans importance pour la réflexion sur l’Église de Dieu\textsuperscript{1147}. » Dans cette optique, l’Église communion, réconciliée, est la fraternité nouvelle. En étudiant l’Église dans le Corpus paulinien, J.-M. Tillard découvre : «Elle l’est comme communauté ainsi soudée dans la fraternité, comme frères au milieu d’une fraternité. [...] La grâce divine du Salut est radicalement inséparable de cette philadelphia et de cette agapè dans laquelle introduit la foi. Unité et pourtant respect de la multiplicité des membres. Ceux-ci sont simultanément unis et distincts, et c’est cela qui les introduit dans le Salut de Dieu et du Seigneur Jésus Christ\textsuperscript{1148}. » Ceci nous permet de revenir sur la lettre aux Éphésiens qui présente le prototype de cette Nouvelle Humanité ou de cette fraternité nouvelle dans la réconciliation des Juifs et des Païens.

Avant cela, retenons que cette doctrine est capitale car elle nous permet de découvrir l’importance œcuménique de cette notion de communion vue comme fraternité. J.-M. Tillard affirme, à titre illustratif, que « dans la situation de division créée par la faiblesse humaine des

\textsuperscript{1146} J.-M. Tillard, \textit{L’Église, témoin du Dieu communion et de son dessein...}, p. 28.
\textsuperscript{1147} J.-M. Tillard, \textit{Sur la Croix, Dieu refait...}, p. 32.
\textsuperscript{1148} J.-M. Tillard, \textit{L’Église, témoin du Dieu communion...}, p. 27-28. G. Routhier reconnaît l’importance de cette notion pour l’ecclésiologie lorsqu’il écrit : « La fraternité n’est donc pas un ajout ou une annexe au salut. La communion avec Dieu nous introduit dans une communion entre nous qui n’est pas d’abord de caractère moral, mais théologal. La ‘communion horizontale’ n’est pas le salut vécu à un autre registre. C’est pourquoi, seul le traitement de la communion dans une perspective globale de la sotériologie nous évite de dissocier ces réalités – fraternité et filiation – qui ne doivent pas être considérées comme des plans différents de la communion, mais comme des éléments qui se retrouvent ensemble dans la protologie, la sotériologie et l’eschatologie qui appartiennent à une même réalité globale et synthétique : le salut. L’homme nouveau dans le Christ, c’est l’homme en paix avec Dieu et réconcilié avec les autres. Il est à la fois un fils et un frère. Seule l’approche de la communion dans l’économie du salut nous permet d’éviter de déconnecter ces réalités corrélatives. » \textit{(Le défi de la communion. Une relecture de Vatican II.} Paris/Montréal, Médiaspaul (coll. Brèches théologiques 18), 1994, p. 28.
croyants sa gloire éclatera avant tout par la récréation de la fraternité des siens. Le dynamisme vers l’unité est donc doxologique1149. » Par cette idée, nous redécouvrons la finalité de l’acte liturgique, dans la perspective tillardienne de tout ramener au Père de qui tout vient, la gloire de Dieu liée à la communion. Le centre de l’action liturgique est l’Eucharistie, la messe. J.-M. Tillard use souvent de l’idée de division comme le « plus grand péché » contre la communion. Donc, l’œcuménisme tillardien, vu comme la ressoudure, se fonde sur cette idée de communion vue comme fraternité. Cette perspective se dégage surtout de son étude de la lettre aux Éphésiens.

À en croire, J.-M. Tillard, dans cette lettre,

l’Ekklesia, perçue cette fois en ce qu’ont de commun toutes les Églises locales – donc en sa « catholicité » (et non seulement son universalité) – se conçoit dorénavant essentiellement non plus simplement comme une communauté d’Agapè mais comme une forme bien spécifique de cette communauté d’Agapè : elle est communauté de réconciliation. Car elle se sait en quelque sorte enserrée dans l’espace ouvert par le Christ en sa Croix, espace où les murs de séparation sont abolis afin de constituer ainsi le kainos anthrôpos, l’homme nouveau qui est l’homme de paix dont le cœur est totalement changé (C’Ez 36, 26-27 ; Ps 51, 12), reconduit à l’authenticité de l’humanité-que-Dieu-veut, au-delà de toutes les barrières que dresse la haine lorsqu’elle transforme les différences en divisions, séparations, ruptures1150.

Cette perspective ecclésiologique de la communion démontre que l’Église-communion est le fruit de la Croix du Christ ou de son sacrifice. Or le résultat de la Passion, Mort et Résurrection du Christ est le Salut offert. En ce sens, nous redécouvrions le lien intrinsèque entre le Salut et l’Église-communion. J.-M. Tillard ajoute : « L’Ekklesia – car c’est d’elle qu’il s’agit explicitement, si l’on rapproche [Ep.] 2, 18 et 1, 23 – naît de la victoire de Dieu sur la haine. Victoire de Dieu sur la fatalité de la haine. Victoire de la paix, le grand bien messianique (Is 9, 5-6 ; Mi 5, 4). L’Église s’inscrit dans ce que j’aime appeler ‘l’avenir de la Croix’1151. » Si telle est l’Église-communion, elle est donc le reflet de ce Salut ou son signe. Nous ne revenons pas sur la question d’identification ou non de l’Église et du Royaume de Dieu. C’est ainsi que le théologien dominicain peut ajouter : « À notre question l’Église pourquoi, une première réponse est ainsi apportée : pour que l’œuvre de la Croix gagne le monde et que le Corps rende présente dans toutes les cellules humaines le fruit de la réconciliation, qu’il s’agisse de la

cohésion universelle, de la paix dans les relations quotidiennes et suprêmement de la relation à Dieu qui commande tout\textsuperscript{1152}. »

Il faut une fois de plus reconnaître que même si nous parlons avec J.-M. Tillard d’Église-communion ou koinônía, « le terme koinônía n’est pas employé mais des termes explicitant sa signification abondent, ainsi cohéritiers et incorpôrés et coparticipants (sugkleronomy, sussôma, summetochara 3, 6), faire de deux réalités une seule chose (o poièsas ta amphotera hen 2, 14), réconcilier avec Dieu les deux en un seul corps (apokatallaxê tous amphoterous en heni sômata tô Theô 2, 16), concitoyens (sumpolitai 2, 19), être co-édifié (sunoikodomeiste 2, 22), etc.\textsuperscript{1153} » Ces mots et expressions nous servent de base pour appuyer l’idée d’une Église-communion où tous les membres sont égaux comme cohéritiers ou coparticipants. L’Église-communion renvoie ici aux personnes qui la composent moins à sa nature ou à sa mission. Parler des personnes qui la constituent, dans la vision tillardienne de cette lettre aux Éphésiens renvoie au-delà des personnes physiques. En fait, il enseigne : « Ce ne sont pas les individus (juifs ou païens) qui forment la résidence où Dieu est glorifié mais l’unité, la communion d’eirêné des Juifs et des païens ensemble, tous étant pierre dans l’unique et indivisible Temple dont la pierre maîtresse est le Christ ([Eph] 2, 20-22). Ils sont temple de Dieu, sanctuaire de Dieu, don de leur communion, bien qu’ici (répétons-le) le terme koinônía ne soit pas employé\textsuperscript{1154}. »

C’est un autre mot, lui aussi lié à la communion qui exprime la nature et la mission d’Église-communion : le plérôma. Pour J.-M. Tillard,

Le mot plérôma a un sens à la fois passif et actif : ce qui remplit (l’eau) et ce qui est rempli (le bassin), le domaine que vient occuper une puissance, la puissance qui prend possession de cet espace. L’Église est plénitude (plérôma) du Christ dans la mesure où il l’anime pleinement. Mais elle devient ainsi sa manifestation, son achèvement de Tête. […] Donc d’une part le Christ est le plérôma de l’Église (il la remplit de sa plénitude), d’autre part l’Église est le plérôma du Christ (elle est la pleine actualisation et manifestation de sa puissance de Tête\textsuperscript{1155}.

De là, J.-M. Tillard peut alors ajouter que « l’Église nous apparaît ainsi comme la plénitude du Christ en ce sens qu’elle est, par l’Esprit Saint, remplie de lui ‘‘afin d’en combler l’univers en

\textsuperscript{1152} J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., P. 49.
\textsuperscript{1153} J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., P. 49.
\textsuperscript{1154} J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 46.
\textsuperscript{1155} J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 50.
attendant que l’univers lui-même, comblé de la présence divine, devienne l’expression de la gloire. (Elle est) réceptacle de la grâce afin de la faire partager… instrument de cette grâce communiquée aux hommes''1156. » Il déduit de là une définition de l’Église-communion. Il enseigne : « Qu’est-ce que l’Église ? Elle est l’espace de l’action réconciliatrice du Christ et de son influence sur le monde. En elle le Christ exerce sa Seigneurie, c’est-à-dire sa puissance de libération en vue d’un monde de paix, d’amour, répondant à l’humanité-que-Dieu-veut. Et il veut que d’elle cette puissance se répande jusque dans les sphères qui enserrent l’humanité dans un état de souffrance et parfois d’horreur1157. » On le voit, la nature de l’Église de Dieu est d’être un lieu de réconciliation qui combat la haine ou la division. Elle est le lieu du Salut ou de la Communion. Cette nature est liée à la présence du Christ, le Réconciliateur, dans l’Église. Pour J.-M. Tillard, « depuis Pentecôte, en effet, le Christ n’existe pas sans son Corps et son autorité passe par ce Corps ecclésial. Voilà donc l’humanité tout entière “récapitulée”, saisie souverainement, dans un des siens qui est son Seigneur (Ep 1, 10), son pantocrator, parce que dans sa Croix il a scellé la réconciliation. Il amène à un dépassement mais en son être immanent à l’humanité comme telle. L’humanité n’est pas “humiliée en sa dignité.”1158. »

Comment assure-t-elle alors cette charge ? C’est la question de sa mission liée à sa nature. Il s’agit en réalité de ce que nous avons déjà découvert plus haut avec J.-M. Tillard qui écrit : « L’Église pourquoi ? Avec la lettre aux Éphésiens nous avons vu l’Ekklesia se percevoir comme la communauté à laquelle Dieu a confié la grâce et la mission de la réconciliation, en en faisant le Corps de Celui (sic) Dieu a mis la puissance de sa victoire sur les forces du Mal et de la haine. L’Église se sent ainsi non pas simplement comme le lieu du Salut de ses membres mais avant tout comme celle qui a une mission dans la tragédie de l’Histoire humaine1159. »

En somme, nous pouvons réaffirmer avec J.-M. Tillard au sujet de l’Église-communion dans la lettre aux Éphésiens que « sa mission a pour axe le dépassement de l’égoïsme meurtrier en une solidarité où tous doivent s’intégrer. Le terme koinònia n’est pas employé, mais la réalité que chez Paul et Jean ce terme cernait est partout présente. Bien plus, elle est qualifiée par la réalité de la réconciliation. L’Église ? Celle qui, avec le Christ dont elle est l’Épouse (6, 21-33)
engendre un monde réconcilié\textsuperscript{1160}. » Cette Église-communion est à la fois l’Épouse et le Corps du Christ. C’est ainsi que J.-M. Tillard peut ajouter :

Dire que l’Église est \textit{koinônia} c’est donc dire avec la lettre aux Éphésiens – toujours elle, ce petit chef d’œuvre ecclésiologique – que l’Église est le Corps du Christ, « la plénitude de Celui que Dieu lui-même remplit totalement » (Ep 1, 23 ; cf. 3, 19 ; 4, 13 ; Col 1, 19 ; 2, 9-10). On notera comment dans ces quatre communions qui se nouent ecclésiologiquement l’Esprit Saint est présent et joue un rôle important, celui-là même que nous avons découvert en scrutant le témoignage apostolique. J’espère que l’on comprend comment tout cela donne à la réalité qu’est l’\textit{Ekklesia tou Theou} (et non \textit{tou Christou}) toute une profondeur insoupçonnée de nos ecclésiologies christomonistes. L’Église est pour le croyant le « lieu » où, inséparablement des autres chrétiens (et avant tout à la synaxe eucharistique), il entre dans la communion du Dieu communion\textsuperscript{1161}.


Dès les premières lignes, citons ce texte clé de J.-M. Tillard qui souligne l’essentiel de cette doctrine de saint Jean :

C’est la tradition johannique qui, bien qu’elle soit plus attentive à la relation personnelle du disciple avec le Christ et son Père, saura le mieux montrer la richesse de la \textit{koinônia} qu’est l’Église. Dans la première lettre johannique, utilisant par trois fois le mot \textit{koinônia} infiniment plus profonde et dont elle est inséparable, « notre \textit{koinônia} est avec le Père et son Fils Jésus Christ » (1 Jn 1, 3. 6-7). Sans employer le terme \textit{koinônia} mais l’expression « être un », l’Évangile johannique ira jusqu’à fond de cette intuition, en la liant explicitement à l’être-en-commun des chrétiens. Il met sur les lèvres de Jésus une prière pour que les disciples soient un, mais en montrant que cette unité dont il est le lien est comme leur passage dans sa propre unité avec le Père. Il est en eux comme le Père est en lui et ainsi ils se trouvent entraînés dans la communion divine venant de ce que le Père est en lui et lui dans le Père (Jn 17, 21-23). Ainsi sont-ils un comme Père et Fils sont un. Et tout le contexte plonge cette unité du Père et du Fils dans la réalité éternelle de Celui qui glorifie le Fils « avant que le monde soit » et l’aime « dès avant la fondation du monde » (17, 5. 2). Car ils sont deux – avec aussi l’Esprit – en une unique vie divine\textsuperscript{1162}.

\textsuperscript{1160} J.-M. Tillard, \textit{L’Église, pourquoi ?...}, P. 52.
\textsuperscript{1161} J.-M. Tillard, \textit{L’Église témoin du Dieu communion...}, p. 45.
Après avoir décrit la situation de cette communauté johannique, ou l’être en commun des disciples, qui se trouve en face d’autres communautés non apostoliques et quelquefois en conflit, J.-M. Tillard souligne : « Notons l’expression, peu relevée par éxégètes (sic) et théologiens, avoir *koinônia* (et non pas être en *koinônia*). Notons aussi que le terme *ekklesia* n’est pas utilisé, mais nous. Notons enfin que la racine de la *koinônia* est dans la relation au Père et au Christ, mais qu’elle fleurit en quelque sorte dans la relation fraternelle. Celle-ci est réaliste. » Les deux dimensions de la communion ecclésiale (verticale et horizontale) sont bien mises en exergue par saint Jean. J.-M. Tillard n’explicite pas l’expression « avoir *koinônia* » dans cette optique ecclésiologique. D’ailleurs, dans certaines éditions, comme la Bible du Peuple, on utilise le verbe être et non avoir. Cependant, nous estimons qu’elle renvoie à l’aspect objectif de la *koinônia* comme don que nous avons étudié plus haut. Étudiant les lettres de saint Jean, J.-M. Tillard reconnaît que dans celles-ci, « la communauté chrétienne est donc celle qui vit dans une *koinônia* fraternelle (1 Jn 3, 22-24 ; 4, 21-5, 3 à lire en parallèle avec 2, 9-11 ; 3, 11-18 ; 4, 20), laquelle est *koinônia* avec Jésus Christ (3, 16. 23 ; 4, 2), laquelle est *koinônia* avec Dieu (1, 3. 6) le Père 3, 1 ; 2, 14. 15. 16. 23, etc.). Et il est dit que cela vient de l’Esprit Saint. » D’où l’importance d’approfondir avec J.-M. Tillard le contenu de la communion dans ce corpus de Jean.

De façon concise, il écrit : « Nous avons déjà noté que l’évangile johannique n’emploie ni le terme *koinônia*, ne (sic) le terme *ekklesia*, ni le terme *apostolos*. Il est pourtant l’un des documents les plus importants du Nouveau Testament sur le contenu de la notion de *koinônia*. Bien qu’elle soit la plus tentée par un certain “séparatisme sectariste”... » Cette apparence

---

1163 J.-M. Tillard, L’Église pourquoi ?..., p. 43. Dans son article sur « La communion », J.-M. Tillard revient sur l’essentiel de sa position sur cette idée en réfutant le christomonisme et en employant l’expression « avoir *koinônia* » sans pour autant l’expliciter clairement : « 1 Jn définit explicitement en termes de k. (sans dire qu’il s’agit de l’Église) cette double relation dont le nœud est le Christ, avec son sang : ‘Que vous aussi vous ayez k. avec nous, et notre k. est avec le Père et avec son Fils Jésus Christ […], si nous disons que nous avons k. avec lui tout en marchant dans les ténèbres nous mentons et ne faisons pas la vérité ; mais si nous marchons dans la lumière comme lui-même est dans la lumière nous avons k. les uns avec les autres et le sang de Jésus son Fils nous purifie de tout péché’ (1 Jn 1, 3. 6s ; noter la place du Père et l’expression « avoir k. »). L’auteur s’attardera sur les exigences d’une k. fraternelle (2, 10 ; 3, 10-20 ; 4, 11ss) jusqu’au partage (3, 17). Là s’actualise le dessaisissement de soi-même (3, 16), dans l’élan de la démarche du Fils et du Père (4, 9ss) qui demeurent dans les disciples (3, 24 ; 4, 12-16) avec leur onction ou leur Esprit (2, 20,27 ; 3, 24 ; 4, 13) et dans lesquels ceux qui ont la vraie connaissance demeurent (2, 24-27 ; 3, 24 ; 4, 16 ; 5, 20). La vie chrétienne est vie en c. » (p. 290, c. 1).

1164 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 37.

de sectarisme ne ternit pas la richesse de cette œuvre johannique qui insiste comme les lettres de saint Paul sur la base solide de cette notion. J.-M. Tillard écrit : « Et sans employer toutefois le terme koinônia, l’évangile johannique parlera de l’unité des disciples (hen ósin) dans un contexte où il est clair que cette unité est fondée dans l’unité même du Père et du Fils, une unité mise en œuvre dans la mission et l’obéissance du Fils mais enracinée dans une relation qui existait “avant que le monde soit.” (Jn 17, 5)1166. » Cette richesse réside dans les synonymes que J.-M. Tillard découvre : « Tout incite à penser que l’évangile johannique est ici dans la ligne de la Yahad, idéal de la communauté de Qumrân. Yahad signifie, en hébreu, la cohésion, la solidarité, l’unité, avec toujours une implication eschatologique. Le lien fraternel, issu de Dieu, est le lien de l’amour, qui contraste avec la haine du monde ambiant1167. » Il s’agit là de la doctrine paulinienne de l’Église-communion comme réponse à la haine ou à la division. Nous lisons en filigrane le verset 17, 52 de cet Évangile qui définit la mission du Christ dans « le rassemblement dans l’unité des enfants de Dieu dispersés ». J.-M. Tillard enseigne cette idée en ces termes : « Pour l’auteur du quatrième Évangile, la mort de Jésus a, dans le dessein de Dieu, pour but premier non un Salut atomisé, ou vu comme collection de saluts individuels et étanches l’un à l’autre, mais bel et bien le “rassemblement dans l’unité”, donc l’Ekklesia tou Theou. Jésus n’est donc pas tant le “sauveur de chaque croyant” que celui “d’où doit jaillir l’Église, humanité nouvelle, peuple nouveau.”1168. »

Et cette Église-communion est la Vigne du Seigneur et ses membres restent attachés au Christ le Grand Unificateur : « Pour l’auteur de l’évangile johannique, la communauté des disciples du Christ – jamais appelée Ekklesia – n’appartient au Christ que dans la mesure où elle est soudée dans l’Unité1169. » Car

La tradition johannique, pensant elle aussi à la réalité divine qui fonde la communion, saisira dans un seul regard la koinônia des chrétiens au Père et à son Fils Jésus Christ et la koinônia des chrétiens entre eux : « notre koinônia est

saurait oublier que cette tradition ignore le terme Ekklesia, qu’elle préfère insister sur l’état de disciple. Il faut en outre remarquer que, de toute évidence, cette communion ou cet état d’unité répondent à ce que cette tradition considère comme le Salut : « rassemblement dans l’unité des enfants de Dieu dispersés » (11, 52 sunagagè eis hen). Et la grande image de la « vraie vigne »... » (J.-M. Tillard, L’Église témoin du Dieu communion..., p. 22). Mais il y a quelques exceptions où l’emploi de ces termes est explicite comme dans : « La communion à Dieu de chaque disciple n’y est pas séparée de la communion mutuelle de ces disciples. Or c’est la simultanéité et l’osmose de ces deux communions (le terme koinônia est explicitement utilisé en 1 Jn 1, 3.6.7) que nous avons perçues si dessus comme contenu du mot Église. » (J.-M. Tillard, L’Église pourquoi ?..., p. 45).

1168 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 32.
koinônia avec le Père et avec son Fils Jésus Christ...si nous disons que nous sommes en koinônia avec lui tout en marchant dans les ténèbres nous mentons...si nous marchons dans la lumière nous sommes en koinônia les uns avec les autres » (1 Jn 1, 3.6.7)¹¹⁷⁰.

Ceci est fondamental pour notre recherche. En effet, si le fruit de la Croix est le Salut que Jean présente, ici, en termes d’unité des enfants de Dieu dispersés et que cette unité désigne l’Église, il y a donc un lien entre l’unité-communion et le Salut-l’Église. J.-M. Tillard écrit : « Un accord se fait parmi les exégètes pour admettre que l’unité en cause n’est pas purement spirituelle et qu’elle s’identifie avec l’Église déjà sur terre. [...] L’unité ici présentée par Jean a une dimension verticale et une dimension horizontale¹¹⁷¹. » Nous retombons sur la problématique de la nature de cette Église-communion. À en croire J.-M. Tillard, « l’Ekklesia tou Theou n’est pas l’addition, la somme des sauvés individuels, elle est le lieu du Salut, ce en quoi on s’insère en étant sauvé (le lieu tout à la fois de la grâce invisible, de la Parole et des sacrements, ce dont l’événement est l’Eucharistie)¹¹⁷². » La communion a donc une connotation sotériologico-ecclesiologique. Mieux, il faut ajouter cette précision :

Si l’unité que Jésus veut pour « ceux qui croient en lui » a les traits de celle qui l’unit au Père c’est parce qu’elle se fonde sur celle-ci, bien plus qu’elle en dérive, qu’elle en est l’épiphanie. Il ne s’agit pas de copier le lien entre Jésus et le père mais de l’exprimer en étant enraciné en lui. C’est l’union du Père et du Fils qui s’exprime à travers d’une part l’union de la communauté chrétienne avec le Fils, d’autre part l’union des fidèles entre eux, mais cela parce que le Fils donne communion à ce qu’il a de plus profond, sa relation au Père. Voilà ce qu’est l’Église. Alors celle-ci est vraiment ce qu’elle doit être : une réalité doxologique, tournée vers le Père. L’unité de la communauté des croyants proclame, annonce, atteste que tout a sa source dans le Père. Et le tout doit s’achever dans la gloire « là où je suis, moi... avec moi » (17, 24)¹¹⁷³.

C’est la même idée que véhicule le livre d’Apocalypse. Il y est question d’Église comme un don de Dieu, son choix depuis l’Ancien Testament comme Peuple de Dieu pour être le signe de sa victoire contre les forces du Mal ou le Péché dont la division est le grand signe. J.-M. Tillard enseigne :

L’Église se perçoit comme celle que Dieu choisit pour être son Peuple, dans l’accomplissement de ce qu’était la mission d’Israël, chargé d’être l’instrument de son Règne dans le monde. Ce lien entre Israël et l’Église, inséparable du dépassement qu’implique l’accomplissement (teleiôsis), explique pourquoi les liturgies qui forment comme la trame de toute l’Apocalypse (ainsi chap. 4, 5 ; 7, 9-

¹¹⁷¹ J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 33.
¹¹⁷² J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 34.
¹¹⁷³ J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., P. 34.
11 ; 14, 1-5 ; 21, 22) sont enracinées dans la liturgie juive. [...] Les églises ? L’actualisation hic et nunc de la grande lutte de Dieu contre les forces du Mal dans et par ceux et celles qui sont mystérieusement associés à la victoire du Christ. Les mots issus de koinônein sont employés pour l’association aux puissances du mal (sugkoinônein 18, 4) mais aussi pour la solidarité dans le Christ, puisque l’auteur se dit “moi, votre frère et votre sugkoinônos dans l’épreuve, la royauté et la persévérance en Jésus”1174.

Cette Église est intimement liée au Christ, le Grand Vainqueur du Mal qui l’associe à son œuvre. Ses membres doivent vivre en communion, en solidarité, en symbiose pour vaincre cette force de division : « Ce verset donne ainsi tout un sens à la koinonia qui unit les fidèles du Christ. L’auteur ne s’isole pas de ses frères. C’est ensemble qu’ils sont les associés de Dieu, tout comme le culte céleste est un culte collectif, celui de la foule immense ne faisant qu’une voix (7, 9-12), qu’une louange (19, 1-8), une seule cité (21, 10)1175. »

Pour clore ce point, nous pouvons retenir que la communion/koinonia a réellement une forte connotation ecclésiologique et sotériologique dans le NT. J.-M. Tillard emploie beaucoup d’expressions ou images pour désigner cette réalité. Cependant, il est hésitant sur certaines notions comme l’expression « avoir communion » qu’il emploie sans en préciser le contenu. Nous pensons qu’il l’utilise pour souligner que la communion est d’abord un don, un bien spirituel accordé par Dieu. Son ecclésiologie de communion en lien direct avec la doctrine du Qahal s’appuie surtout sur les corpus pauliniens et johanniques bien qu’il la découvre dans tous les écrits du NT. Il résume lui-même à grands traits son étude :

Ce que nous avons jusqu’ici découvert de la nature de la koinonia peut se résumer dans les propositions suivantes : – la koinonia est l’expression positive de la réconciliation avec le Père et entre humains accomplie par la Mort et la Résurrection du Christ ; elle est le contenu de la grâce du Salut ; – la koinonia donnée par Dieu veut nécessairement déboucher sur des relations tissées entre ceux et celles qui croient en Jésus Christ et sont habités par son Esprit ; – la koinonia fraterne ainsi enracinée dans la foi comme en Jésus Christ et en ses dons se traduit dans une association commune à l’engagement de ce Christ Jésus pour l’avènement du Royaume et la transformation de l’humanité en l’humanité que Dieu veut, un partage de sa souffrance messianique ; – la koinonia fraterne s’actualise en chaque communauté chrétienne dans un souci mutuel, un partage, une prise en charge commune, un don de ses biens aux autres, la promptitude à payer de soi-même, des actes communs ; – la koinonia fraterne déborde les limites de chaque communauté pour s’étendre aux autres et ainsi constituer une trame d’échanges, de

1174 J.-M. Tillard, L’Église pourquoi ?..., p. 54 et 56.
soutien mutuel, de démarches, d’entra’aide, actualisant l’unité de toutes les communautés dans la même foi au Christ Jésus ; — la koinônia, vue à la fois dans son enracinement en la Trinité de Dieu et dans son déploiement fraternel est la substance même de l’Église de Dieu\(^\text{1176}\).

Dans un autre cours, il revient sur ce résumé dans une perspective vraiment ecclésiologique :

Notre lente recherche nous a permis de saisir la conscience des Églises dans la variété de milieux et d’étapes qui constituent ce qu’on appelle grosso modo les temps de la Révélation néo-testamentaire. Peut-on, sans tomber dans le concordisme, en tirer une vision globale de la signification que l’Église de Dieu (telle qu’elle lit sa catholicité dans la lettre aux Éphésiens) donne à sa présence dans l’histoire, il nous semble que oui. Nous exprimons cette vue en une suite de propositions : - d’emblée les églises se saisissent comme communautés de Salut dans lesquelles les croyants sont liés par un réseau de relations ayant leur foyer dans la personne du Christ, et qui font qu’ils vont ensemble à la rencontre du Seigneur. (Thessaloniciens). — Bientôt on perçoit que ces relations sont celles de membres dans un Corps, membres les uns des autres de telle sorte qu’aucun ne peut construire sans l’autre son existence dans le Christ. Ces relations enserrent toute l’existence, parfois même jusqu’au registre matériel. On parle alors explicitement de koinônia au Christ et de koinônia fraternelle, en lien avec le baptême et le Repas du Seigneur. (Corinthiens). — On sait que cette koinônia n’est pas seulement entre membres mais aussi entre communautés associées à une unique mission mais l’accomplissant diversement. (Galates). — C’est l’Esprit de Pentecôte qui, dans la dépendance de l’écoute de la Parole apostolique, crée (sic) cette co-existence pacifique et mutuellement enrichissante de la diversité et de l’unité. La koinônia actualise l’Évangile dans la forme de vie de l’amitié fraternelle donnée par le Christ. (Actes). — La koinônia est une unité enracinée dans les relations mutuelles et éternelles du Père et du Fils. D’elle seule peut jaillir la vraie joie, fruit d’une Agapé authentique qui est dans le monde un signe du don que Dieu lui a fait en envoyant le Fils. (Jean). — L’Église comme telle, dans sa catholicité, apparaît alors comme l’espace de l’action réconciliatrice du Dieu vivant qui veut vaincre les puissances de la haine pour que naisse un « monde réconcilié ». Ces puissances sont celles qui enserrent l’humanité en un cercle de fatalité d’un destin qui est noircur et mort. L’Ekklesia est en pleine tragédie humaine celle que Dieu charge d’être, avec le Christ sa Tête, agente pour l’expansion de la plénitude du Christ à la totalité du monde créé. (Éphésiens). — Dans le sillage de la vocation d’Israël, cela jusque par le martyre où la conduisent souvent la Bête et ses alliés — c’est-à-dire la puissance du Mal sous ses formes les plus odieuses l’Église est le témoin (martus) à la fois du sens profond de la tragédie humaine et de la mystérieuse intervention de Dieu qui (dans le Christ) a déjà assuré la victoire du bonheur sur la détresse, du bien sur le mal mais qui ne sauve pas l’humanité sans qu’elle « participe » à sa propre lutte. Il l’engage dans son propre engagement, ses propres tourments (ceux de son Fils), ses propres anathématisations du mensonge et de la haine sanguinaire. (Apocalypse)\(^\text{1177}\).


Voilà en résumé la communion comme don et comme expression à la fois du Salut et de l’Église. Que ce soit du point de vue étymologique que dans le NT, l’aspect de vie communautaire est clairement mis en évidence. Et les personnes qui constituent la communauté et l’Église qui est cette communauté (assemblée ou rassemblement) reçoivent la communion de Dieu-communion et doivent la faire rayonner. Les expressions de cette réalité sont nombreuses comme nous l’avons découvert avec J.-M. Tillard. Ce dernier insiste sur la réconciliation dans le Christ. L’Église que Dieu veut, l’Église réconciliée ici-bas en germe est composée des « membres » différents. Même si cette Église actualise le Salut ou l’Évangile de Dieu, il reste que ses membres sont « libres » et donc différents d’une différence qui peut être réconciliatrice comme séparatrice. La liberté des membres est, à titre illustratif, traduit par Ananias et Saphire des Actes des Apôtres. Le point qui suit tâche d’examiner cette Église-communion, sainte, réconciliée car liée au Christ qui en est l’Époux, la Tête ou le modèle, dans ses membres.

2. L’Église-communion, Ecclesia corpus mixtum et permixtum

Précisons tout d’abord que cette expression « Ekklesia corpus permixtum » vient de saint Augustin. J.-M. Tillard l’enseigne ainsi : « Sainte et sanctifiée par sa Tête, l’Église de Dieu a en son sein des pécheurs, si bien que la miséricorde (qui est au cœur de la sainteté de Dieu de la foi) trouve toujours à s’y exercer en toute sa force. Elle est donc toujours dans une situation de confession de sa misère. […] Dans une de ses grandes intuitions Augustin dira, pour exprimer cela, que l’Ecclesia est un corpus permixtum1178. » Ce point est consacré donc aux membres de l’Église. La question à laquelle il répond est : « De qui se compose l’Église-communion ? » C’est pour lui l’occasion de revenir sur la base philosophique de la communion et d’insister sur son appui vétéro-testamentaire comme Peuple de Dieu. Telles sont les deux sous-sections de ce point.

2.1. De la philosophie de communion à la théologie de communion selon J.-M. Tillard

Dans cette section, nous voulons souligner avec J.-M. Tillard que l’Église-communion, don de Dieu appelé à se réaliser, est composée des personnes qui ont « quelque chose en commun » ou

qui visent « un bien commun » ou encore qui « partagent un bien commun. » Elles sont donc censées abandonner l’égoïsme, caractéristique de l’individualisme au profit de ce bien commun caractéristique des personnes. « Sous la plume de Paul et dans la lettre aux Philippiens, affirme J.-M. Tillard, ce sont les termes koinônia et l’adjectif koinônos dérivé de la même racine qui sont d’ailleurs employés pour exprimer cette dimension essentielle de l’être chrétien. Les chrétiens ont vocation d’être ensemble (cf. 2 Co 1, 7 ; Ph. 1, 5) en koinônia avec le Christ Jésus dans son engagement difficile et exigeant pour l’avènement du Royaume. Ils ne le sont pas individuellement mais en koinônia. » Tel est l’objet de cette section. Elle souligne le fondement philosophique de cette notion de « personne » avant d’aborder son noyau pentecostal. Il ne s’agit donc pas d’une lecture philosophisante ni sociologisante mais théologique.

2.1.a. Une communion de personnes et non d’individus

Dans les lignes qui précèdent, au début de ce chapitre, nous avons découvert que chez Aristote comme chez Platon, la communion/koinônia renvoie à l’association d’une communauté dont les membres sont en quête d’un même et unique objectif, « l’unique bien », en œuvrant ensemble. Précisons alors avec J.-M. Tillard qu’

une telle communauté a sa fine fleur dans l’intimité des cœurs et des esprits qui fait goûter la joie de vivre, bonheur profond des êtres. Une telle koinônia répond au vœu profond de la personne (ainsi Éthique à Nicomaque VIII, 1157 b 6-24, 1160 a 9 ; IX, 1171 b 32-33, 1172 a 3). Et Aristote voyait l’humanité comme structurée de koinôniai plus ou moins parfaites (VIII, 1160 a-b). Platon avait été moins précis. Mais déjà chez lui se voyait cette notion de la koinônia comme « participation avec d’autres à une même réalité », donc à la fois la dimension d’expérience (subjective) d’un lien interpersonnel plus ou moins profond et l’arrêt sur la réalité objective fondant cette expérience et lui donnant son assise. Là jouera toute la nouveauté chrétienne.

Cependant, nous verrons qu’il y a un danger permanent lié à la « liberté » des membres de l’Église-communion. Et cette liberté joue beaucoup dans la conception de la personne et de l’individu en général et des membres de la communauté-communion en particulier. Notre objectif n’est pas de distinguer la personne de l’individu mais d’insister sur la grandeur de la personne comme membre de la communauté ecclésiale. À en croire J.-M. Tillard,

l’Église de Dieu est communion de personnes. L’un des éléments de la crise que nous évoquions dans notre introduction [ des leçons portant sur Comment devrait

---

se vivre la communion...] est sans nul doute, en Occident, une comparaison entre ce que dans une société démocratique les citoyens adultes possèdent comme pouvoir de choix et de décision (du moins théoriquement) par le moyen surtout de la détermination des majorités déterminant les choix communs et la façon dont l’Église de Dieu règle les relations entre ce qu’on appelle sa hiérarchie et son laïcat.  


Sa source, ici, c’est surtout Alexis de Tocqueville, comme il le reconnaît :

Pour bien saisir les implications profondes de ce qu’on appelle de plus en plus l’individualisme (au sens philosophique et non habituel du terme) rien de mieux que de commencer par citer les lignes prophétiques de Alexis de Tocqueville. Après avoir analysé avec une grande lucidité et un remarquable esprit de finesse la démocratie américaine il conclut : « les nations de nos jours ne sauraient faire que dans leur sein les conditions ne soient pas égales ; mais il dépend d’elles que l’égalité les conduise à la servitude ou à la liberté, aux lumières ou à la barbarie, à la prospérité ou aux misères. » Ce sont les dernières lignes. Or pourquoi cette inquiétude ? À cause du problème de l’individualisme. 

On le voit, c’est donc à partir de la notion de vie sociale que J.-M. Tillard aborde l’individualisme. Ce n’est pas pour rien. En effet, l’individualisme, vu sous cet angle, a

\[1181\] J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 27.  

Qu’est-ce donc que l’individualisme ? Le fait que chaque être humain refuse d’être comme sacrifié sur l’autel de valeurs qui le transcendent. Il est son propre maître. Tout est subordonné à l’épanouissement de son moi propre. La relation aux autres, l’ouverture aux autres est totalement subordonnée à la réalisation de ce moi. Au plan des décisions, l’auto-détermination de chaque être humain est souveraine. L’idéal à rechercher est d’être auto-déterminant, de ne se relier aux autres que par choix libre. La pleine autonomie voilà l’idéal, la dépendance des autres voilà le mal à éviter. Il faut couper de plus en plus les liens de dépendance, s’auto-suffire. Ne rien devoir aux autres. C’est pourquoi sont mises en cause les hiérarchies traditionnelles et même les structures familiales. La première implication de l’individualisme est une révolte contre la hiérarchie au nom de l’égalité de tous les êtres humains.

Considéré ainsi, l’individualisme, dans l’autonomie et l’égalité, est compatible avec l’Église communion. Mais quand cette autonomie devient monadique tout en rejetant la hiérarchie au nom d’une certaine égalité, l’individualisme n’est plus compatible avec l’Église communion comme Corps. Après avoir analysé cette notion, J.-M. Tillard conclut :

de tout ce que nous venons de dire se dégage une première impression (mais que nous aurons à nuancer voire à corriger, disons-le d’emblée). Cette impression est que bien des malaises et des angoisses de nos sociétés (tant au Nord qu’au Sud) ont leur source dans cet individualisme (que nous avons bien distingué de l’égoïsme, avec Alexis de Tocqueville, afin précisément de ne pas moraliser mais d’analyser objectivement). Selon une belle formule que reprend Pierre Manent, […] , « l’individu est condamné à être libre ». Et cette condamnation est lourde de risques. Il faut en énumérer quelques-uns, reliés à notre recherche essentiellement ecclésiologique.

Ces risques nous permettent de réaffirmer que l’individualisme ne concorde pas avec l’ecclésiologie de communion telle que proposée par J.-M. Tillard, qui insiste sur le commun sans être une ecclésiologie communautariste. Nous ne faisons que citer avec notre auteur quelques risques de l’individualisme. Il enseigne :

Commençons par l’intuition vraiment prophétique de Alexis de Tocqueville : l’individu est renvoyé à la solitude de son propre cœur. C’est le terrible danger de l’intimisme. On entend par là la tendance à placer l’essence et le sort de l’humanité


à l’intérieur de chacun, dans l’introspection, l’absorption en soi, au subjectivisme spirituel. Ceci aboutit presqu’immanquablement à ce qui est la grande maladie de tous les piétismes : l’irrésistible besoin de « confession de son moi profond », d’autobiographie. Ce qui implique, évidemment, un mépris de la dimension politique. À l’engagement on préfère l’épanchement. L’indifférence, la démotivation face au bien dit bien commun rendent impossible l’intégration des citoyens ou des membres de la société dans un projet construit, imposant des fins. Comment rassembler en un projet commun des « machines qui ne sont que désirantes », …1187

Cet intimisme, comme on le voit, ne peut être une caractéristique d’Église-communion car il ne privilégie pas l’esprit « commun » ou communautaire. Cet intimisme frôle le capitalisme individualiste. C’est ainsi que J.-M. Tillard arrive à ajouter qu’« un autre point doit être souligné […]. Dans son grand livre Karl Polanyi, La Grande Transformation, […], a magistralement montré comment peu à peu a émergé une catégorie nouvelle et autonome, émancipée de toute dimension morale, la catégorie économique1188. »

La notion de don reçu ensemble disparaît avec la vie économique ou financière comme critère de tout. C’est tout le contraire de la communion comme don reçu. J.-M. Tillard n’hésite pas à se demander :

Face à cette situation – qui s’enclenche dans celle de l’individualisme – on se sent aujourd’hui à la fois mécontent et démuni. On sait […] que cette référence à la monnaie comme valeur suprême et cette suprématie des choses commerciales sur les relations personnelles est un des cancers rongeant nos sociétés. Un courant grandissant (et qui n’est pas toujours pur) veut redonner à la nature ses droits, à la terre « son avenir », à l’utilisation de la création sa modestie, aux considérations économiques leur juste et suffisante mesure dans l’élaboration des politiques, à la fuite en avant dans la croissance et le progrès sa finalité. Que faire d’un monde où le critère de sélection économique l’emporte sur tous les autres, où toute la vie sociale tourne autour de l’économique ? À l’individualisme se pose cette question : le « minable confort » que donne l’argent justifie-t-il qu’on limite à la sphère économique les relations humaines ?1189

Avec cette référence à l’individualisme, J.-M. Tillard remonte à l’individu, comme un être a-social ou a-relationnel. C’est donc un être qui ne vit pas en communion. Il écrit :

Dernier point que nous voulons soulever : l’individualisme (tel que décrit ici) ramène la personne à l’état d’individu. Selon l’expression très fine de Pierre Manent, art. cit., elle implique comme un retour à l’état de la nature, « cet état où il n’y a que des individus », et cela alors que le but poursuivi est l’auto-achèvement, l’auto-perfection, l’auto-réalisation. Alors que pour la grande civilisation marquée

par le christianisme [...] l’idéal est de devenir de plus en plus un centre de rayonnement et de don, pour l’individualisme l’idéal est de devenir de plus en plus un être fermé sur soi. Individu, certes, mais non plus individu-humain comme l’exprime le mot personne. Car la personne est l’individu en tant qu’humain\textsuperscript{1190}.

Une notion importante pour notre recherche, celle de l’individu-humain ou de la personne, émerge. Le christianisme a joué un rôle important dans la conception de la personne. Pour J.-M. Tillard, « il faut reconnaître qu’il y a dans l’idéologie [...] individualiste, sous forme certes caricaturale, un apport important du christianisme. La notion de la personne (non de l’individu) comme hapax, unique et irréductible à un autre être humain, centre de décisions et de liberté, est une longue conquête où le christianisme a joué un rôle capital\textsuperscript{1191}. » Il nous faut découvrir ce rôle car c’est à ce niveau que J.-M. Tillard, en s’appuyant sur l’aspect « commun » fait la distinction entre l’individualisme et l’égoïsme. Il montre aussi le passage de l’individu à la personne. Il enseigne que

le public (to koinon) fait émerger en son sein l’individu. Cela se vérifie à deux plans. D’abord le plan religieux : participation aux mystères, appartenance à des groupements religieux. [...] Puis le domaine du droit : l’individu devient sujet de délit et objet de jugement, il peut faire un testament. [...] Ainsi donc perce, on le voit, le dynamisme vers l’individu, conscient de ses droits, de ses pouvoirs, de sa liberté respectés par la société. L’individu est poussé à la « jouissance de soi », à la maîtrise de soi (en soumettant en lui-même l’inférieur au supérieur), à la conquête de sa perfection grâce à l’askèsis morale, mais cela dans la cité. C’est là une grande noblesse, et cette vision de l’individu ne saurait être qualifiée d’égoïsme. On se possède soi-même mais sans s’exclure du tout. Bien plus on sait que le commun (to koinon) a tout à gagner de cette conquête de l’individu\textsuperscript{1192}.

C’est ailleurs en étudiant la théologie orientale que J.-M. Tillard exprime clairement cette différence. Il découvre que

la différence entre la personne ainsi conçue et l’individu est frappante. Car l’individu désigne l’être humain en tant que porteur des propriétés objectives de la nature commune. Yannaras a raison d’écrire que « d’un certain point de vue la personne et l’individu ont une signification opposée », puisque l’individu est l’ignorance de l’altérité de la personne [...] L’individu renvoie l’être essentiellement à la nature commune, il l’enclôt en quelque sorte dans ce commun et cette auto-suffisance (puisqu’il a tous les attributs qu’exige la nature humaine, je suis un individu humain complet et parfait)\textsuperscript{1193}.

\textsuperscript{1190} J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 15.
\textsuperscript{1191} J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 16.
\textsuperscript{1193} J.-M. Tillard, L’Église née du cœur du Christ..., p. 4.
La personne peut être considérée, on le voit, comme l’individu vivant librement dans une communauté des relations tout en sauvegardant sa dignité de « créée à l’image et à la ressemblance de Dieu ». Tel est un apport non seulement du christianisme mais aussi de l’AT.

J.-M. Tillard le reconnaît :

Ici la tradition judéo-chrétienne va apporter un élément décisif, qui marquera toute la culture de l’Occident, de l’Oikumenè au sens de Constantin. Il est clair que dans l’enseignement des prophètes – surtout Jérémie, Ézéchiel – l’intimité même de l’individu croyant est objet important du message révélé : pour Ézéchiel, c’est dans la transformation du leb, du cœur, de cœur de pierre en cœur de chair que tout se joue (voir Jr 17, 9 ; 31, 33-34 ; 32, 39 ; 24, 7 ; Ez 36, 24-26). La prédication de Jésus lui-même tourne autour d’un accueil du Royaume qui s’accomplit dans l’intimité des fidèles. Bien que aussi bien chez les prophètes que dans les écrits apostoliques (Paul, lettres johanniques, lettres de Pierre) cet accueil soit toujours inséparable de la relation au grand tout qu’est l’humanité comme telle à rassembler, l’engagement individuel de chacun est alors essentiel. Comment relier cet accent sur l’essentielle attention à l’individu et l’essentielle attention à l’humanité comme telle dans son ensemble ? Comment éviter à la fois individualisme retourné sur lui-même où il s’asphyxie et un communisme où l’individu se noie et s’annihile ? La tradition judéo-chrétienne a sa propre réponse : en reconnaissant que l’homme (et la femme, évidemment) est créé à l’image et ressemblance de Dieu et que comme tel il est une Personne ne pouvant se réaliser que dans la relation aux autres. L’Ekklesia tou Theou sera précisément le lieu de cette réalisation. Et elle le sera parce qu’elle est communion, koinônia. Nous voilà dans notre sujet, non d’une façon abstraite ou apologétique mais à partir d’un regard sur la destinée humaine. Mais il faut encore quelques considérations préliminaires.  

Telle est l’idée de l’Église-communion comme communauté des personnes. Voulant préciser davantage cette notion, J.-M. Tillard puise sa signification chez les Pères de l’Église. Il condense cette doctrine patristique en ces termes :

Il faut, en effet, commencer par rappeler la notion patristique de personne, en la distinguant de la notion philosophique d’individu. Nous l’avons déjà fait en d’autres cours, donc nous serons bref. Nous renvoyons à l’article Communion, à paraître dans le Dictionnaire de Théologie des Presses Universitaires de France. Au terme d’une longue période de tâtonnements et de réflexion dogmatique suscitée par la naissance de courants peu orthodoxes concernant le Christ Jésus et la Trinité, la tradition orientale (surtout et cappadocienne) se donne une notion de la personne, dans laquelle elle apporte au terme grec courant prosopon une couleur formellement chrétienne. […] Plus nous réfléchissons sur cette question, capitale pour nos recherches en ecclésiologie, plus nous donnons raison à M. Nédoncelle. Déjà dans la pensée « populaire » on a l’intuition d’une distinction entre le fait pur et simple d’avoir la nature humaine (nous dirions être un individu) et celui d’être Je, Tu, Il, Elle. Le mot prosôpon, désignant la face, le visage, puis le masque sera utilisé pour rendre cette nuance. Car dans le théâtre, le masque sert à souligner les traits forts,

caractéristiques d’un « personnage », inséparables du rôle qu’il joue soit dans la pièce de théâtre, soit dans la vie. Le prosopon ce ne sera pas L’individu mais Tel individu, l’individu particulier. Le grec du Nouveau Testament est dans cette ligne (Ac 10, 34 ; Rm 2, 11 ; Ga 2, 6 ; 2 Co 1, 11 ; Je 2, 9 ; Jd 16 ; etc.). Le mot prosopon est composé de pros (face à, devant) et d’un dérivé de ὀψ (regard, vue, œil) : ce qui est face aux yeux d’autrui, ce qui est le vis-à-vis de quelqu’un. Chez les latins, le sens du mot persona est d’emblée celui de masque. On accentue alors l’idée de type ou de caractère observable du dehors, parfois ce qu’il y a d’unique dans un être195.


la foi judéo-chrétienne tient que l’Adam est créé à l’image et ressemblance de Dieu, et la foi chrétienne précise « du Dieu Trinité ». Il y a donc une nature humaine commune mais qui n’existe que dans des individus (ayant tout ce qu’exige la nature) qui sont des personnes, c’est-à-dire autres, différents, irremplaçables, irrépétitifs (sic), donnés une-fois-pour-toutes mais qui ne sont tels que de par leur relation aux autres. Car il n’y a pas de personne authentique sans la communion (κοινονία) et le tissu de relations qu’elle implique. Comme il n’y a pas de Père divin sans Fils divin, il n’y a pas d’individu « image de Dieu » sans le vis-à-vis des autres. Et ces autres sont à la fois Dieu (le plus essentiel des vis-à-vis de l’être humain) et les autres êtes humains. La personne est l’être humain se réalisant dans et par la communion à autrui. Elle est l’être humain brisant le mur de l’individualité qui l’enferme sur elle-même et la pétifie. Elle est l’être humain n’existant pleinement que par la rencontre de ses yeux avec les yeux des autres (« tu m’aimes, tu me reconnais donc Je Suis). Elle est l’être humain qui regarde (avec les yeux du cœur si chers à Augustin tout autant que ceux du corps) et qui est regardé se délivrant ainsi de l’enchaînement à lui-même, dans l’altérité et la liberté. Un monde sans « autrui » est un monde mort parce que les êtres humains consentent à l’affaissement dans l’individu, dans la possession auto-suffisante du « vous serez comme des dieux » qui domine le drame de l’humanité dans la Genèse. Le merveilleux récit de la création d’Ève est le point d’appui le plus expressif de cette part essentielle que joue la relation à l’autre dans la plénitude humaine : la femme est pour l’homme l’égal lui permettant d’être lui-même, car « il n’est pas bon que l’homme soit seul il faut que lui fasse une ézèr (aide) qui lui soit vis-à-vis » (Gn 2, 18). Chacun des deux est ainsi créé l’un vers

l’autre (2, 18-24), sujet ouvert sur l’autre en une relation qui appartient à sa nature. Ils ne sont « image de Dieu » que dans et par cette ouverture : « à l’image d’Elohim il Le créa, mâle et femelle il Les créa » (1, 27). Leur identité est inséparable de l’altérité qui fait de l’un et de l’autre un sujet qui l’est pleinement mais ne saurait s’accomplir sans la communion de son Je et d’un Tu dans un Nous. Déjà à ce niveau primordial, ils sont personne dans leur communion, koinônia. Ils le sont devant Dieu et l’un devant l’autre1197.


Selon J.-M. Tillard, « au plan philosophique, en Occident, il nous semble que c’est Jacques Maritain qui a le mieux perçu et exprimé cette différence [entre l’individu et la personne]1199. »

« Dans le contexte d’une philosophie juive, inspirée des œuvres d’Emmanuel Levinas, Alain Finkielkraut, La sagesse de l’amour, Paris 84, 27 a cette belle expression : « à la base de la conscience de soi il n’y a pas la réflexion mais le rapport à l’autre. La réalité humaine est sociale avant d’être raisonnable ». Et il explique : « autrui est la puissance éminente qui brise l’enchaînement du moi à lui-même, qui désencombre, désennuie, désoccupe le moi de soi et délivre ainsi l’existant du poids de sa propre existence. Avant d’être regard, autrui est visage » (p. 29) Si bien que « rencontrer un homme c’est être tenu en éveil par une énigme » (E. Levinas, En découvrant l’existence avec Husserl et Heiddeger, Paris 1974, 125), l’énigme du dépassement dans l’altérité et la liberté qui appartient à ce que nous désignons comme le prosopon, la personne. Un monde sans autrui est un monde mort, une collection d’individus, une botte d’asperges. On est une personne par qu’on regarde (avec les yeux du cœur tout autant qu’avec ceux du corps) et qu’on


est regardé, parce qu’on est énigme ou mystère vis-à-vis d’énigmes et de mystères, parce qu’on est « devant Dieu et devant les autres » et que « Dieu et les autres sont devant nous ». Si le précepte évangelique de la charité avec ses deux objets (Dieu et le prochain) est la charte du Salut de l’être humain c’est précisément parce qu’il l’arrache à l’affaissement dans l’individu (où il s’emprisonne et s’asphyxie) pour le replonger dans la communion où il trouve sa véritable identité de personne (prosopon)1200. »

D’une façon succincte, nous découvrons les bases philosophiques qui ont permis à J.-M. Tillard d’insister sur la notion de personne comme l’un des points fondamentaux de l’ecclésiologie de communion qu’il développe. Cependant, c’est surtout l’événement pentecostal qui est plus capital dans l’ecclésiologie tillardienne.

2.1.b. Une communion née de la Pentecôte

L’idée fondamentale qui émerge ici est au fond celle que nous avons découverte dans les chapitres qui précèdent. En effet, c’est le lien entre l’Église et le Christ. Plus encore, c’est la relation entre Dieu et son Peuple comme Corps que la Pentecôte accomplit.

J.-M. Tillard rappelle :

Dans notre livre l’Église d’Églises, nous avons longuement montré (d’une façon qui a été bien « reçue » des spécialistes) comment au jour de Pentecôte tel que Luc le présente dans sa théologie particulière, la communauté apostolique apparaît comme l’accomplissement (teleiôsis) c’est-à-dire la venue à pleine maturation de ce que le Deutéronome présentait comme l’assemblée du Peuple de Dieu, convoqué par le Dieu Saint au Sinaï pour la promulgation de la Loi et le renouvellement de l’Alliance, cette assemblée était le Qahal (Dt 9, 10 ; 10, 4, 18, 16 et surtout 9, 6-15)1201.

S’il s’agit d’une maturation c’est que cette communauté a commencé avant la Pentecôte. Voilà pourquoi, nous évoquons le lien avec le Christ. Avant de souligner ce lien, il nous faut insister sur le sens de la Pentecôte. J.-M. Tillard ajoute :

Or dans LXX le terme Qahal était traduit par Ekklesia, terme qui n’a pas d’autre équivalent hébreu et n’est en outre utilisé pour traduire Qahal que lorsqu’il s’agit d’un rassemblement centré sur un appel du Dieu Saint en acte de sanctification de « sa part personnelle parmi les peuples ». Dans le feu de l’Esprit et le bruit de l’Esprit le « rassemblement apostolique de Pentecôte » apparaît comme l’accomplissement de la théophanie du Sinaï elle aussi dans le feu et le bruit. Voir Ex 19, 18-19. Bien plus, le signe des langues qui se divisent vient des vieilles traditions juives de cette promulgation de la loi transmise par le chapitre 19 de l’Exode1202.

1201 J.-M. Tillard, La communion aux..., p. 60.
1202 J.-M. Tillard, La communion aux..., p. 61.

Il nous faut alors souligner, dans cette optique, la base christologique de cette naissance pentecostale. En fait, c’est l’idée que « l’Église est le rayonnement universel de la grâce personnelle du Ressuscité. Et cela est à comprendre en trois moments radicalement inséparables. » Quels sont alors ces trois moments ?

L’un est la communion, enseigne J.-M. Tillard, à toute l’épaisseur du drame humain, dont la lettre aux Hébreux a l’intuition « il convenait, en effet, à celui par qui et pour qui tout existe et qui voulait conduire à la gloire une multitude de fils, de mener à l’accomplissement par ses souffrances l’initiateur de leur salut ; car le

1203 J.-M. Tillard, La communion aux..., p. 61. Il souligne le fondement vétéro-testamentaire de la promesse divine : « Déjà certes en deux passages de l’Ancien Testament (ls 63, 10-11 ; Ps 51, 11) perçait l’idée de l’Esprit Saint (la Ruah sainte) de Dieu comme associée plus formellement à la sanctification du Peuple Saint, cette Ruah qui inspirait les prophètes (Mi 3, 8 ; ls 61, 1 ; etc.), reposait sur les responsables du Peuple (ainsi Gn 41, 38 ; Jg 3, 10), devait accompagner le Serviteur de Yahvé (ls 42, 1), aux temps eschatologiques être répandu sur « toute chair » (Joël 2, 28 ; Ez 37, 1-14), mais qui n’était pas liée à la grande théophanie du don de la Loi au Sinaï car elle agissait d’une façon sporadique, temporaire, ne reposant que sur quelques-uns. ls 63, 10-11 marquait une tension vers une perception plus profonde de son rôle dans la sainteté du Peuple. » (J.-M. Tillard, La communion aux..., p. 61-62).


1205 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 4.
sanctificateur et les sanctifiés ont tous une même origine, aussi ne rougit-il pas de les appeler frères… Ainsi donc, puisque les enfants ont en commun la chair et le sang, lui aussi, pareillement, partagea la même condition… Car ce n’est pas à des anges qu’il vient en aide mais à la descendance d’Abraham. Aussi devrait-il en tous points se faire semblable à ses frères […] » (He 2, 10-18). […] Moment qui rejoint ce que toute une tradition patristique avait exprimé dans sa vision de l’*homo assumptus*, de l’homme saisi par Dieu et plongé par sa Résurrection dans le feu de la Divinité, de l’homme dans son drame et sa détresse dont la source profonde est au plan humain la haine fraternelle et la division (Caïn et Abel, Babel) et que Dieu s’unit dans une communion à ce point radicale que dans cet homme il reconnaîtra en Jésus son Fils Éternel et Bien-Aimé. En un mot, il s’agit du moment d’Incarnation que nous avons analysé plus haut en étudiant la christologie et la sotériologie enseignées par J.-M. Tillard. L’idée sur laquelle nous pouvons insister est celle de partage en commun de l’Humanité. Le Christ ne devient pas un individu mais plutôt une personne humaine libre.

Ce premier moment appelle le deuxième qui lui est directement lié. J.-M. Tillard l’appelle moment de mission. Il écrit :

Sur ce moment (qui, pour la division thomiste, est fondamental) se greffe un second moment, celui de la vocation de Jésus, dont la vraie nature est lentement découverte par les premières générations chrétiennes, ce qui (comme l’a montré dom J. Dupont) forme la trame du Livre des Actes des Apôtres. Pour les premiers disciples, dont Pierre est le porte-parole et le témoin, Jésus est chargé d’une vocation messianique ne concernant que le Peuple d’Israël. C’est le sens du kérygme de la Pentecôte, premier sermon chrétien (Ac 2, 22-36), mais c’est aussi le sens de paroles que les évangélistes mettent sur les lèvres de Jésus lui-même : « ne prenez pas le chemin des païens, n’entrez pas dans une ville de Samaritains, allez plutôt vers les brebis perdues de la maison d’Israël » (Mt 5, 24 ; Voir J. Jérémias, *Jésus et les païens*, Paris 1956) tout en laissant entendre que, cependant, Jésus n’aurait pas été étranger à l’idée déjà avancée par les prophètes d’une participation des Juifs au Royaume eschatologique (cf. Mt 8, 5-13 ; 21, 33-44 ; 28, 16-20). Et, peut-être pour quelques décennies, les chrétiens se considérèrent comme une secte juive (aussi fréquentent-ils le Temple, cf. Ac 2, 46). C’est l’épisode de la rencontre de Pierre et de Corneille, à Joppé (Ac 10, 1-48) qui ouvrira l’Église à une réception de la vocation messianique universelle de Jésus, ce dont Paul sera le grand témoin. Et les Actes insistent sur le fait que l’initiative de cette ouverture du messianisme vers les païens vient de Dieu lui-même, non des Apôtres (cf. Ac 10, 28-29. 34-43. 47 ; il faut lire avec soin 10, 34-43). Quoi qu’il en ait été de Jésus dans son ministère personnel, il est dorénavant clair que dans le plan de Dieu sa vocation concernait tous les hommes, sans aucune exception. Il est clair que là s’origine la mission.

1207 J.-M. Tillard, *L’Église n’est vraie que…*, p. 4-5.
Il est clair qu’il s’agit de la concentration et de la déconcentration de la mission. C’est vraiment la communion universelle qui transparaît dans la mission de Jésus. Ces deux moments appellent un dernier, celui de l’effusion de l’Esprit.

J.-M. Tillard y parvient en ces termes :

Sur ces deux moments – moment d’incarnation et moment de mission – s’articule un troisième moment qui est comme leur aboutissement, ou mieux leur raison d’être. Si Jésus, à la Résurrection, est fait Seigneur et est mis par le Père en possession de « l’Esprit de la Promesse » (Ac 2, 33), c’est pour tous les hommes. La Pentecôte et les effusions de l’Esprit au moment de l’épisode de Corneille (Ac 2, 1-5 pour les juifs ; 10, 44-45 pour les païens) en sont la preuve. Mais cet Esprit de Pentecôte, qui fait l’Église – en guérison du drame de Babel comme l’indique Ac 2, 4 par opposition à Gn 11, 1-9 – est inséparable des deux autres moments. D’une part eux ne s’expliquent que par lui qui est leur but, leur raison d’être ; d’autre part il ne livre sa signification et cette raison d’être que par eux.

Ce troisième moment, nous l’avons rencontré et présenté comme étant celui de l’Église. Il s’achèvera par la parousie. J.-M. Tillard dégage trois conséquences de ce lien entre le Christ et l’Église. Il affirme :

Il en découle trois conséquences capitales pour la notion de l’Église, conséquences que l’on s’étonne de voir si peu soulignées, même depuis Vatican II (qui a assumé dans Lumen Gentium le thème de l’Ecclesia ab Abel, cf. LG 2). La première est que, rayonnement de la grâce personnelle du Seigneur Jésus Christ, l’Église doit comme lui et en lui demeurer dans le premier moment que nous avons souligné, le moment d’incarnation. À la lumière de l’Évangile de Dieu on découvre, en effet que l’incarnation est plus large que l’union hypostatique, ou (pour dire les choses de façon plus paradoxale) que l’Incarnation se présente comme un sommet dans un large mystère d’incarnation. C’est ce que montrent les si importantes généalogies que Matthieu et Luc accueillent en tête de leur présentation du ministère de Jésus : Matthieu 1, 1-17 remonte à Abram en passant par les rois de Juda, Luc 3, 23-38 remonte à Seth (celui qu’Ève engendra pour remplacer Abel, cf. Gn 4, 25) et par lui à Adam. Pour eux, surtout pour Luc, Jésus vient de l’incarnation de la grâce de Dieu (la hesed-we-emet) dans toute l’histoire humaine (voir Ac 17, 26). Et il est clair que l’Église, si elle est dans le Christ, n’est fidèle à sa vocation (i. e. n’est vraie) que si par elle la grâce de Dieu continue de s’enfouir dans le terreau humain, d’être en communion avec toute l’épaisseur de celui-ci. De là vient d’ailleurs la notion de catholicité, que nous avons odieusement ratatinée en en faisant le propre de certaines églises alors qu’elle vaut pour l’Église comme telle : l’Église de Dieu est catholique ou elle n’est pas. Et cette catholicité n’est pas uniquement géographique. Elle est aussi culturelle et existentielle : la grâce de Dieu veut être présente et à l’œuvre dans toutes les situations humaines, qui sont toutes (aux yeux de la foi) comme des répliques des situations qui « depuis l’origine » blessent la vocation humaine : drame de Caïn et Abel, drame de Babel, drame du Déluge. L’Ekklesia...
tou Theou n’est donc pas simplement un club de « ravis » chantant l’Alléluia de leur salut jusqu’à ce que le Seigneur « vienne » (et non pas revienne) – comme le dit en un contexte solennel 1 Co 11, 26, achri ou elthè- pour « remettre la royauté à Dieu le Père, après avoir détruit toute domination, toute autorité, toute puissance » (1 Co 15, 24), i. e. les forces ennemies de Dieu (1 Co 2, 6 ;Col 2, 15), elle est le Corps du Christ ayant à perpétuer cette communion de Dieu au drame humain. Dorénavant – et nous verrons pourquoi et comment – c’est par son Corps ecclésial que le Seigneur actualise la communion de Dieu lui-même à la détresse humaine, donc accomplit l’Évangile de Dieu1209.

Bien qu’il s’agisse du lien avec le Christ, même à ce niveau, J.-M. Tillard insiste avec st Thomas pour que cette Église soit celle du Père et non du Fils. « Dans la vision thomiste, écrit-il, dominée par la théologie de la grâce capitale, l’Église de Dieu (car c’est l’Église de Dieu dont il s’agit, l’Ekklesia tou Theou, et il faut éviter de parler d’Église du Christ, cf. 20, 28 ; 1 Co 1, 2 ; 2 Co 1, 1 ; 1 Co 10, 32 ; 11, 16 ; 11, 22 ; 15, 9 ; 1 Th 2, 14 ; 2 Th 1, 4 ; 1 Tt 3, 5.15) est tout simplement la réalisation, l’accomplissement (dans et par l’Événement de la Pâque du Seigneur Jésus Christ) – donc la teleiôsis – de l’Évangile de Dieu1210. » Nous redécouvrons l’Église comme le terme de l’Histoire du Salut ou l’accomplissement de la Bonne Nouvelle. Et pourtant la seconde conséquence situe l’Église dans son dynamisme, comme étant l’instrument de cette Bonne Nouvelle du Salut.

J.-M. Tillard apporte une précision de taille en dégageant la seconde conséquence des moments rencontrés ci-dessus :

Ceci nous conduit à la deuxième conséquence que nous voulons souligner. Elle dérive du second moment de la grâce de Jésus, la grâce d’une vocation universelle. Il s’agit ici du messianisme, donc de Salut. On sait que l’expression a d’abord désigné l’espérance millénaire, et toujours teintée de politique, du Peuple juif tendu vers le Roi (un « oint », donc un Messie ») qui rétablirait la dynastie davidique. Le sermon de Pierre à la Pentecôte s’enracine là. La tradition apostolique relira le sens du messianisme juif à la lumière de la Pâque. Elle en fera l’expression d’un Salut atteignant « toutes les nations » (Ac 11, 18) […] l’Église de Dieu est objet et instrument de ce règne1211.

C’est à ce niveau qu’intervient la notion de permixtum et de mixtum qui renvoie à la notion du péché. J.-M. Tillard y tient et ainsi il invite à s’y arrêter. Il écrit :

Ici une halte s’impose (avant de passer à la troisième conséquence, plus facile). Nous parlons de pardon et de re-création. Ceci a pour objet deux situations humaines que la tradition dominicaine (dont bien sûr dépend saint Thomas d’Aquin) a, depuis les origines, nettement distinguées : la culpa et le peccatum, la

---

1210 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 6.
faute et le péché. Cette distinction rejoint (au moins pour l’essentiel) la distinction entre l’*hamartia* et les *paraptôma* (les chutes, appelées encore *parabasis* transgressions)\(^{1212}\).

Tillard est conscient, à ce niveau, que les termes utilisés ne sont pas clairs. Ainsi, il écrit :

« Quoiqu’il en soit des recoupements des termes, de l’imprécision de leur usage […] ce n’est certainement pas forcer la réalité que de dire au moins ceci : l’aspect faute et l’aspect péché représentent deux dimensions, étroitement liées mais néanmoins différentes, du Mal de l’homme\(^{1213}\). » Pour bien saisir ce qu’il enseigne ici, il nous faut voir ce qu’il précise dans la même optique ailleurs. En effet, en parlant de la relation du Christ avec les siens qui constituent l’Église, J.-M. Tillard est réaliste. On le voit, c’est donc du côté de ses membres, hommes, que l’*Ekklesia* est *permixta* et non du côté de Dieu.

Elle est sainte, reconnaît J.-M. Tillard, dans son « à Dieu », comme le Christ Jésus, elle ne l’est pas dans la qualité éthique ou morale de ses membres de par les péchés que le Christ portait sur la Croix et qui l’enlaïdissaient. Elle croit en sainteté de l’intérieur vers l’extérieur, de l’Eucharistie vers la périphérie de la vie. Jusqu’à la Parousie du Seigneur, le déchirement de l’humanité entre l’acte de Dieu qui sanctifie et l’expérience de son propre péché n’est apaisé dans l’Église que pendant le bref laps de temps de l’Eucharistie\(^{1214}\).

Dans la même optique, le même théologien enseigne ailleurs : « Or l’Église est-elle autre chose que la communion de tous ceux et celles qui, par la foi et les sacrements, accueillent le Nouvel Adam et se laissent habiter par sa puissance pascale ? Une lecture intégrale de l’évangile johannique crée (sic) bien l’impression – sans utiliser l’image du Nouvel Adam – que pour cette tradition quiconque demeure dans le Fils et par lui dans le Père, avec la puissance de l’Esprit Paraclet, appartient à un univers où le péché n’a plus de place\(^{1215}\). » Et cette sainteté de l’Église n’est pas éthique mais spirituelle. Et J.-M. Tillard a raison d’enseigner : « Il est au moins un point qui est devenu pour nous une évidence : on fait fausse route en envisageant la sainteté formellement sous son jour éthique et psychologique. Elle est d’ordre christologique, ecclésiologique, sacramentel. Elle ne peut être comprise selon sa vraie nature que dans la perspective du baptême et de l’Eucharistie\(^{1216}\). » C’est donc à travers les sacrements, sa Parole, et surtout par la Résurrection de Jésus que Dieu sanctifie l’Église. Mais cette situation de *permixtum* et *mixtum* n’est pas l’idéal de l’Église, dans sa mission et dans sa nature. « Sans cette

\(^{1213}\) J.-M. Tillard, *L’Église n’est vraie que...*, p. 10.
\(^{1214}\) J.-M. Tillard, *L’Église n’est vraie que...*, p. 10.
naïveté nous devons, nous, écrit J.-M. Tillard, nous poser la question : l’Église telle que nous aussi nous la voyons et surtout connaissons du dedans est-elle à ce point en contradiction avec l’Évangile que nous devons la qualifier de « mensongère », prêchant un message dont sa propre vie est la contradiction flagrante ? Par son péché ne rend-elle pas le Christ et l’Évangile de Dieu qu’il incarne inacceptables par les hommes et les femmes lucides ? En conséquence, elle est appelée à une conversion perpétuelle. Notre théologien découvre que « le grand principe de l’Église semper reformanda se fonde là. » Et le plus grand péché de cette Église reste la division. Toutefois, J.-M. Tillard précise : « Nous parlons des ruptures de koinônia, parce que dans le registre ecclésiologique qui est le nôtre elles sont la désobéissance principale à la volonté du Christ, mais on pourrait aussi parler des compromissions avec les païens, des mœurs non conformes à la “vie nouvelle dans le Christ”, des drames de la discorde à l’intérieur de chaque communauté. » Nous maintenons que cet état est du côté des hommes et non de Dieu qui sanctifie l’Église. Autrement dit, « l’Église naît inséparablement comme Église de Dieu et comme Église faite des pécheurs. Cette jonction du “de Dieu” et du “des pécheurs” nous apparaît de plus en plus comme l’un des points essentiels de l’ecclésiologie. On ne l’a guère scruté. Aujourd’hui il prend une importance nouvelle. »

Il nous faut relever l’image utilisée par J.-M. Tillard pour décrire ces membres de l’Église. Il écrit : « L’image des fidèles est celle de Sisyphe condamné à faire parvenir au sommet de la montagne la lourde pierre qui inévitablement roule de nouveau vers le bas. Ils sont en soif de bonté. » En d’autres mots, les membres de l’Église ne doivent pas se décourager. La conversion pour la communion est perpétuelle.

Et alors, une autre image évoque ce qu’est l’Église :

Dès l’origine l’Église de Dieu soit constituée d’hommes et de femmes pécheurs, sans cesse rongés par la tentation de céder au poids de leur faiblesse qui les fait

1219 Dans les mêmes leçons, J.-M. Tillard renchérit : « Mais avant de parler de ce fameux corpus permixtum, évoquons la question de la division. Pour Augustin, ce péché de la division prend plusieurs formes : le schisme, la discorde, la séparation, la déchirure, la division, la rupture, la coupure. Son analyse est subtile. D’une part il y a une communion venant de Dieu scellée dans le baptême et que le péché humain ne saurait atteindre : c’est la marque de Dieu lui-même. » p. 59
rouler parfois vers le plus bas, loin d’être un état en contradiction avec sa nature la plus profonde me paraît en pleine harmonie avec ce que Dieu veut qu’elle soit : un *refugium peccatorum*, un lieu d’accueil divin, comme une extension de la margelle du puits de Jacob. Elle ne serait pas l’Église de Dieu sans cette présence en elle de la misère.

Que doit être alors sa vocation à la suite du Christ ? J.-M. Tillard la décrit ainsi :

Sa vocation [de l’Église] est – à la suite de ce que fut le ministère du Christ – de manifester, nourrir, libérer la nappe de bonté qui demeure dans le cœur humain. Découvrir, puis révéler ce fond de bonté, ce fut me semble-t-il la toile de fond du ministère de Jésus et [...] ce qui constitue l’assise du pardon qu’il accorde dès qu’une étincelle de bonté apparaît chez un être, qu’il s’agisse de la samaritaine, de la pécheresse qui lui répand le parfum sur ses pieds, du bon larron, de tous les autres personnages pécheurs qu’il rencontre et qui ont encore de la bonté dans le cœur.

Ainsi, les membres de l’Église, pécheurs, doivent compter sur la Bonté et la Miséricorde divines, mieux sur la grâce de Dieu. Pour dire comme J.-M. Tillard sur sa *Hesed-we-Emet* qu’elle demande : « L’Église doit ne jamais oublier qu’elle est faite de pécheurs et qu’elle ne peut durer que dans la certitude d’être toujours mendiane de la miséricorde de Dieu. Il s’agit moins d’une obsession de la faute ou de la pureté que de la confession de ce que chacun de ses membres est devant Dieu. » C’est Dieu qui sanctifie. Voilà l’idée profonde.

Revenons alors à notre deuxième conséquence qui insiste sur cette idée de Dieu qui purifie son Peuple :

Par la Pâque de Jésus, Dieu réalise une Nouvelle Création, qui germe dans la première. Et cela s’opère à deux niveaux : il va restaurer la faiblesse humaine en faisant des croyants des « enfants adoptifs » dont 2 P, 1, 4 osera dire qu’ils sont *koinônoi theias phuseôs* « dans la communion de la nature divine », et il va pardonner les péchés (*peccata*) personnels (dans la ligne de Jr 31, 34). Ainsi s’expliquent d’ailleurs les deux effets du baptême (qui est plongée dans ce mystère) : il pardonne les péchés personnels, il guérit de la faute en greffant le croyant sur le Seigneur Ressuscité dont il devient un membre (membre du Nouvel Adam, tout en demeurant lié au premier tant que dure l’Histoire)...

La nature de l’Église est décrite alors en lien avec cette deuxième conséquence par J.-M. Tillard : « Qu’est-ce que l’Église ? Elle est, dans cette perspective, le rassemblement par la Croix de tous ceux et celles qui, dans la puissance de l’Esprit de Dieu, acceptent de vivre non pas de la loi du monde déchu que travaillent les forces de la haine et de barbarie qui déchirent

---

l’humanité en en faisant un champ de souffrance mais de la force du crucifié, dans lequel ils reconnaissent par la foi le Fils de Dieu. C’est ainsi qu’elle est communauté de la Résurrection. »

Nous reviendrons sur cette conséquence en évoquant, le messianisme de l’Église liée au Christ, dans notre dernier chapitre. Pour ne pas nous disperser, revenons aux conséquences que nous évoquions. J.-M. Tillard poursuit son raisonnement ainsi :


Cette conséquence sera traitée largement dans le chapitre suivant. Mais elle souligne clairement l’effet de la déconcentration grâce à l’Esprit reçu. C’est donc à la Pentecôte que ce Peuple vivant dans la communion et préparant la communion est né. Quel est donc le rôle de l’Esprit reçu ?


L’Esprit reçu le jour de la Pentecôte est l’acteur de la communion des Personnes entre elles dans l’Église et avec Dieu. C’est donc lui qui fait naître le Peuple de Dieu que le Père convoque et purifie par son Fils. Et J.-M. Tillard corrobore son idée : « L’Église de Dieu a – pour reprendre une image de Péguy – un Porche que le Christ en sa Pâque a ouvert et que lui seul

1227 J.-M. Tillard, Sur la Croix, Dieu refait la communion..., p. 5.
1228 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 18.
pouvait ouvrir ; et qui passe par ce Porche entre dans la communion du Christ en-acte-de-victoire-sur-le-Mal. L’existence chrétienne est donc – on le voit – ce qu’Augustin désignait comme l’existence du Corps total du Christ, un Corps tout entier saisi dans la victoire de sa Tête mais qui est associé au combat de celle-ci1231. » Mais c’est ce Corps qui nous intéresse dans sa composition. Concluons cette section, par une expression sur laquelle nous reviendrons, en retenant avec J.-M. Tillard que

L’Ecclesia in s’étend jusqu’au dehors des frontières visibles de la communauté, et elle est dans le secret de Dieu. C’est l’Ecclesia ab Abel, l’Église de Dieu accompagnant l’exécution (sic) de son dessein de grâce pour l’humanité entière. Par contre in Ecclesia – l’Église visible qui se rassemble pour les sacrements ou qui accomplit des gestes chrétiens, il y a des « mauvais chrétiens » dans lesquels l’Église vraie n’est pas. Doctrine précieuse, on le devine. Donc sur terre l’Église est un Corpus Christi mixtum. D’ailleurs c’est de là, du sein de cette Église permixta que naîtront les hérétiques, les schismatiques souvent bien plus dangereux que les incroyants du dehors. L’Église authentique est permixta, mélangée ; mais le Corps du Christ est mixtum, mêlé à la masse des mauvais chrétiens qui dans la gloire ne lui appartiendront pas1232.

C’est ce Peuple de Dieu qui sera étudié dans la section qui suit.

2.2. Une communion sous forme de Peuple de Dieu

La communion, que nous étudions dans ce chapitre a, dans la théologie de J.-M. Tillard, une signification sotériologico-ecclésiologique. Elle se situe dans la perspective de l’Histoire du Salut. Nous nous limitons surtout ici à son sens ecclésiologique. Nous voulons donc relever son fondement dans l’AT avant d’aboutir à la notion de Corpus Christi qui l’exprime le mieux dans le NT. Autrement dit, nous voulons montrer avec J.-M. Tillard que « l’Église se perçoit comme celle que Dieu choisit pour être son Peuple, dans l’accomplissement de ce qu’était la mission d’Israël, chargé d’être l’instrument de son Règne dans le monde. Ce lien entre Israël et l’Église, inséparable du dépassement qu’implique l’accomplissement (teleiôsis), explique pourquoi les liturgies qui forment comme la trame de toute l’Apocalypse (ainsi chap. 4, 5 ; 7, 9-11 ; 14, 1-5 ; 21, 22) sont enracinées dans la liturgie juive1233. »

1231 J.-M. Tillad, L’Église de Dieu, un peuple de..., p. 11.
1232 J.-M. Tillad, L’Église de Dieu, un peuple de..., p. 66.
1233 J.-M. Tillard, L’Église de Dieu, un peuple de..., p. 54.
2.2.a. Le Mystère du Peuple de Dieu et ses grands thèmes

Dès l’aube de sa carrière professorale, J.-M. Tillard insistait sur la relation entre Dieu et son Peuple marquée par son choix libre, élection et lien, alliance qui s’ensuit. Il enseigne :

Nous avons longuement l’an dernier étudié le phénomène de l’élection et celui de l’Alliance. Pour réaliser son dessein de Salut, Dieu au sein des Peuples puissants qui, à cette époque, se partagent l’univers civilisé, se choisit un tout petit Peuple, pauvre, sans renom. Ce sera le Peuple de Dieu, le Qahal Yahvé, Israël. Peuple extérieurement séparé des autres afin de l’être aussi intérieurement. Car c’est le Peuple qui porte en lui la destinée du Salut du monde.1234

Nous voilà de nouveau dans ce que nous avons qualifié de « concentration ». Il convient alors d’expliciter avec notre théologien le sens que revêt cette notion de Peuple de Dieu, le Qahal et de relever ses images. À en croire J.-M. Tillard, « qu’entendre par l’expression Qahal Yahvé ? Le terme se traduit le plus simplement par celui d’« assemblée » de Yahvé, de « rassemblement » de Yahvé et aussi de « totalité ». Au sens strict (et l’Histoire d’Israël elle-même en est la meilleure illustration) le Qahal c’est le rassemblement des israélites opéré par la Parole de Dieu afin de pouvoir (dans l’Alliance) répondre à cette Parole.1235 » Cette notion de « rassemblement » ou d’« assemblée » est très riche dans la théologie tillardienne. Grâce à elle, J.-M. Tillard insistera sur le vœu de Jésus « que tous soient un ». De même, comme nous l’avons analysé ci-dessus, cette notion sert de soubassement solide à la réconciliation de tous les peuples de Dieu dispersés.


C’est au désert, autour de Moïse, héraut et prophète de Yahvé, que ce rassemblement trouve sa consistance définitive. En effet, jusque-là, la promesse et l’Alliance avec Abraham avaient lancé sur les pistes des déserts puis conduit dans les souffrances purificatrices de l’Égypte des tribus sans grand lien entre elles. De l’Exode au contraire, et cela sous la forte personnalité de Moïse choisi par Dieu à cet effet, va sortir un Peuple et non plus un amalgame informe de tribus plus ou moins rivales. Peuple conscient de sa valeur de Peuple au sein du monde : il a réussi à vaincre l’hostilité du puissant peuple de l’Égypte. Peuple conscient surtout de ce qui est la raison d’être et le centre de son existence : Yahvé. C’est au sens strict le « Peuple de Dieu » qui sort des eaux de la Mer rouge. Peuple que « Dieu s’est


360
acquis » par un exploit qui restera dans les annales d’Israël comme l’exploit par excellence, la « merveille » de Yahvé par excellence, Peuple aussi que Dieu continue à guider vers les destins mystérieux pour lesquels il l’a choisi.\footnote{J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de l’Église présence actuelle...}, p. 4.}


Mais il faut encore préciser. Tout Peuple a un chef, un guide. Ici, c’est Moïse, groupant autour de lui les énergies, excitant le zèle, donnant la Loi ; mais Moïse est là au nom de Yahvé ; il est choisi et envoyé par Yahvé, un peu comme son vicaire. […] Peuple de Dieu donc d’abord au sens de Peuple commandé par Dieu, après avoir été rassemblé par Dieu. Car c’est la Parole de Dieu qui a vraiment rassemblé ce Peuple : elle qui s’est fait entendre aux Patriarches puis à Moïse. Tout Peuple a aussi sa Loi, une Loi qui règle sa destinée, et qui l’adapte à sa vocation. Ici c’est encore Dieu qui donne la Loi, sur le Sinaï (Ex. 20, 1-21). Et cette Loi est toute centrée sur le grand mystère de l’Alliance : elle est la façon par laquelle le Peuple manifestera sa fidélité au pacte conclu avec Dieu dans l’Alliance\footnote{J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de l’Église présence actuelle...}, p. 5.}.

Revenons sur cette notion d’Alliance en reconnaissant l’activité de ce \textit{Qahal} vis-à-vis de son « partenaire ». Dans son enseignement, J.-M. Tillard le décrit en ces mots :


Ce \textit{Qahal} est donc différent des autres peuples. Il est la part de Dieu. Par cette expression, vivre pour Dieu, J.-M. Tillard entend souligner l’Alliance qui doit guider toute sa vie : « Nous venons donc de voir comment l’Israël de l’AT, le \textit{Qahal} Yahvé était le Peuple de Dieu : Peuple rassemblé par Dieu, guidé par Dieu, régi par Dieu, au service de Dieu par le culte et la Liturgie. C’est au fond l’aspect « communion de vie » entre Yahvé et lui que nous venons de souligner\footnote{J.-M. Tillard, \textit{Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de l’Église présence actuelle...}, p. 5-6.}. » Si ce Peuple évoque déjà cet aspect communionnel, il reste \textit{permixtum}. Ainsi,
il prépare le véritable Peuple eschatologique au service duquel il est. De même, ce Qahal ne renvoie pas tout à fait à l’Église communion du NT : « Voici, rapidement évoquées, les composantes essentielles de cette notion biblique de Peuple de Dieu. On devine déjà comment les traits majeurs du Mystère de l’Église y sont dessinés. Toujours ce phénomène de la typologie et de l’approfondissement progressif des réalités du Salut tout au long de l’Histoire1241. »

Quant à la relation de ce Qahal à l’Église, J.-M. Tillard suit la pensée d’autres théologiens majoritairement protestants, comme il le reconnaît : « Pouvons-nous aller plus loin, et avec beaucoup d’auteurs […] dire que ce Qahal Yahvé (expression que les LXX traduiront par Ekklesia tou Théou, Église de Dieu) c’est déjà toute la réalité de l’Église ? Mgr Cerfaux a bien montré que non1242. »

En fait, le dépassement de la notion de nationalisme à celle d’universalisme pour évoquer l’Église est central dans cette approche de J.-M. Tillard. C’est surtout là qu’il trouve la différence entre le Qahal et l’Ekklesia. Il se demande : « Dans ce cas peut-on dire que le Qahal Yahvé est une Église au sens strict ? Évidemment non. Nous avons vu […] comment le messianisme était pour Israël une réalité proprement nationale, comment aussi la Loi était conçue par le Peuple comme la constitution que Dieu donne au Peuple en même temps que comme une charte morale. Les perspectives sont nettement nationalistes et matérielles1243. » J.-M. Tillard en déduit : « Bref c’est vraiment comme un Peuple (Peuple doté d’une vocation spéciale et d’un amour spécial de Dieu) et non comme une Église au sens strict (« l’Église juive ») qu’Israël apparaît. Peuple charnel dominé par des inquiétudes qui sont celles d’un Peuple authentique et qui se définit lui-même comme Peuple sans songer à s’appeler

---

1242 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de l’Église présence actuelle..., p. 6. Il compare la vision catholique et la vision protestante concernant cette relation : « À condition qu’au point de départ on s’entende sur les termes. Pour les protestants, en effet, le mot Église évoque le lien d’une religion sans doute universelle, mais qui se plie très facilement aux contraintes nationales, qui est tout à la fois Cité céleste et cité terrestre. Pour la théologie catholique au contraire l’Église est une institution essentiellement distincte de l’État, d’un ordre radicalement transcendant ; elle est uniquement la Cité de Dieu, et elle n’est parfaite, authentiquement « catholique » et universelle que lorsqu’elle s’est détachée de tout lien national pour rejoindre l’universalité des hommes, au-delà des frontières de langue, de politiques et d’États. Toutefois, le protestantisme contemporain abandonne la vieille conception de la religions (sic) locale (penser aux problèmes du « cujus regio, cujus religio ») pour s’ouvrir à une vue qui rejoint la vue traditionnelle des catholiques. » (p. 6-7.) Il mentionne L. Cerfaux, La théologie de l’Église selon saint Paul, Paris, Le Cerf (coll. Unam Sanctam 10), p. 3-30.
Église. » Mieux, notre théologien dominicain enseigne dans la même optique : « Ne parlons donc pas encore d’Église de l’Ancien Testament, mais de Peuple de Dieu, dessinant déjà mystérieusement les contours de l’Église. Il n’y aura Église au sens strict que lorsque le judaïsme se sera désolidarisé de sa race et de ses frontières. Lorsqu’il aura saisi la profondeur de la Promesse. »

Succinctement, retenons que le Qahal est véritablement le Peuple de Dieu appelé à s’ouvrir à d’autres nations. Comme une réalité marquée par l’élection et l’Alliance, il est exprimé par quelques images et figures.

J.-M. Tillard retient surtout trois images de ce Qahal dont la plus importante lui semble celle de l’Épouse. C’est l’expression de l’Alliance. Il écrit : « Le thème de l’Époux et de l’Épouse : c’est sans aucun doute le thème le plus profond et qui traduit le mieux à la fois l’amour de Yahvé pour son Peuple, d’autre part leur collaboration dans le don au monde du Salut, de la Vie eschatologique. » Une autre image de l’Alliance c’est le Qahal considéré comme Vigne de Dieu :


signe du Temple ou de la présence de Dieu, Paris, 1942. C’est tout le thème de l’habitation de Dieu au sein de son Peuple qu’il faudrait ici évoquer. Au milieu de tous les peuples qui l’entourent Israël est le Peuple qui seul possède en son Temple la présence sensible de Dieu. J.-M. Tillard est conscient que ces trois images n’expriment pas la totalité du Qahal. Aussi, en ajoutant d’autres qui seront reprises dans le NT.

La plus importante aurait été celle [du] troupeau et pasteur déjà présente chez Osée (13, 4-8), Isaïe (63, 11) ; Michaël (7, 14-17) ; Jérémie (23, 1-8 ; 50, 6-8), Ézéchiel (34, 1-31 qui lui donne toute son ampleur), dans le psautier (Ps.23) et qui montre à la fois la tendresse de Yahvé pour son Peuple et l’entièreté dépendance du Peuple vis-à-vis de lui. Parmi les autres images signalons celle du potier (Is. 29, 16 ; 45, 9 ; 64, 7 ; Jer 18, 1-6 ; 19, 1-13) et surtout celle de l’héritage qui montre comment le Peuple est l’héritage de Yahvé, celui dans lequel il a mis son espoir ; et aussi comment Yahvé se donne en héritage à son Peuple infidèle (Ex 34, 9 ; 1 Sam 10, 1 ; Jer 12, 7-10 ; Ps 28, 9 ; 33, 12 ; 74, 2 ; 78, 62. 71 ; 94, 5 ; 106, 5. 40). Nous pouvons ajouter, en tenant compte de ce que nous venons de découvrir avec J.-M. Tillard, que deux images importantes n’y figurent pas : la fraternité et la famille. Si le Qahal tient au lien de sang, nous estimons que ses membres se considèrent comme des frères et de là comme une famille. J.-M. Tillard n’ignore pas ces images. Nous y reviendrons en traitant du Corps du Christ. Retenons cette conclusion de J.-M. Tillard :

De tout cela nous pouvons dégager une conclusion générale. Par les grands thèmes que nous venons de développer et qui seront la grande armature de la théologie de l’Église, on voit d’une part comment il est radicalement impossible de penser en profondeur le Mystère de l’Église sans chercher ses racines dans l’Ancien Testament. D’autre part on voit comment ici encore l’Ancien Testament est en tension vers une réalité qu’il prépare mystérieusement, dont il dessine déjà les contours, et qui en définitive lui donne son sens. Il en va ici comme du Messie. […] nous allons voir […] comment le thème de la vigne, celui de l’Épouse, celui du Temple, sont eux aussi des lignes de tension dont l’accomplissement sera l’Église, elle-même contenue mystérieusement […] en Jésus qui « concentre » en lui toute la Promesse. Au fond il s’agit ici de voir comment le Peuple du Messie se réalise dans le Peuple de Jésus, l’Église.

Tous ces thèmes ou figures ainsi que tout ce que nous avons rencontré concernant le Qahal s’éclairent à la lumière du Christ par qui la déconcentration arrive et dont Moïse a été la skia

---

ou l’ombre ou encore la préfiguration. Nous allons nous concentrer sur la notion du Corps du Christ que nous avons déjà rencontrée en étudiant la grâce capitale du Christ.

2.2.b. L’Église est le Corps du Christ. Point central de cette théologie de l’Église-Communion

Cette section n’ignore pas ce que nous avons découvert de l’Église comme permixta et mixta. J.-M. Tillard nous le rappelle : « L’Église n’est pas une communauté de parfaits mais la communauté de ceux et celles qui, du profond de leur expérience humaine, souvent confuse et où dort toujours un vieux fond de paganisme résistant à l’Évangile, disent au Christ un “oui” sincère mais pauvre, celui d’une créature “ni ange ni bête” disait Pascal¹²⁵¹. » C’est cette Église en lien direct avec sa Tête, le Christ, que nous étudions ici car cette notion du corps est fondamentale et dans l’approche de notre travail et pour comprendre une eculésiologie de communion du type de J.-M. Tillard. Toutefois, il nous faut rappeler avec J.-M. Tillard que « ce serait n’avoir qu’une conception trop étroite du mystère de l’Église que de ne scruter ce mystère qu’à partir du Christ. Le mystère de l’Église comme celui du Christ a déjà ses origines dans les premières lueurs de la Heilsgeschichte qui d’ailleurs est en montée vers lui¹²⁵². » Voilà la raison pour laquelle nous avons étudié le Qahal. Néanmoins, c’est le lien direct avec le Christ qui sert de base solide à cette notion. En effet, « l’image du Corps du Christ dont tous sont membres met merveilleusement en relief ce lien radical (communion) avec le Christ Jésus et entre eux de tous ceux et celles qu’anime et dote de ses dons “le seul et même Esprit” (1 Co 12, 11)¹²⁵³. » Donc parler du Corps c’est avant tout approfondir ce lien (de communion) vertical qui aboutit au lien horizontal. J.-M. Tillard le dit en ces termes : « Dire avec la lettre aux Colossiens et la lettre aux Éphésiens qui ignorent le terme koinônia que l’Église est le Corps du Christ (Col 1, 18 ; Ep 1, 22), en mettant en relief la place souveraine du Christ Jésus Tête de ce Corps (Ep 4, 5-16 ; 5, 23), c’est donc bien (sans utiliser le mot mais en employant une image qui en incarne le contenu) dire que l’Église est communion¹²⁵⁴. » Ce Corps ne supprime pas les libertés personnelles. Voilà pourquoi nous avons présenté plus haut la notion de permixtum et mixtum.

Le Corps du Christ qui respecte les libertés « personnelles » est conçu ainsi : « Le Corps du Christ dont tous sont les membres (1 Co 12, 27) n’a rien d’une pure addition de personnes, d’une foule, d’une multitude simplement rassemblée. Mais il n’a rien non plus d’une fusion en un *tertium quid* qui raboterait les différences. » Tout en respectant les différences, au nom de son lien avec sa Tête, nous pouvons le considérer, avec notre théologien dominicain comme la communauté des sauvés. Pour Tillard, « elle l’est comme communauté ainsi soudée dans la fraternité, comme frères au milieu d’une fraternité. » Voilà l’une des images majeures de cette Église qui émerge : la fraternité.


1257 Cf. J.-M. Tillard, *L’Église, pourquoi ?…*, p. 31 : « Ici, dans la lettre aux Romains, le mot Église et le mot *koinônia* ne sont pas employés ; *koinônia* le sera en un autre contexte (15, 26). […] [Dans la lettre aux Romains], tous ceux qui sont dans le Christ sont le Corps du Christ. Qu’ils soient « juifs ou grecs, esclaves ou hommes libres, » (12, 13), par le baptême les croyants entrent dans l’appartenance au Christ. » p. 31
(ecclésial). Elle n’est pas la somme des sauvés : les sauvés sont dans le Christ et le Christ en eux. Elle est, comme conséquence de cette réciprocité, inclusion, Corps vivant du Christ au sein de l’histoire concrète de l’humanité. Si elle est Corps du Christ et au service de ce Corps, que signifie ce concept de Corps ?


De là, J.-M. Tillard souligne que cette théologie est typiquement paulinienne. Et ce langage ne peut être compris que dans le sillage de saint Paul : « Avant d’expliciter cette position,

1261 J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?..., p. 33. Il précise : « L’Église est dans la multitude et la diversité de ses membres Le Corps du Christ parce qu’elle est faite d’hommes et de femmes saisis dans le pouvoir réconciliateur du Christ, par l’Esprit. C’est pourquoi d’une part l’Église ne vit que de ce que, à la Croix et à la Résurrection, Dieu a opéré dans le corps physique du Christ Jésus ; d’autre part elle ne peut vivre ainsi que dans l’amour mutuel des membres et de leur service mutuel. » p. 32.
1262 J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la communion de Vie..., p. 25. Pour bien comprendre cette notion, il renchérit : « Il faut montrer le lien de ce chapitre avec tout ce qui précède. Nous avons vu que le Christ ressuscité « concentrait » en lui les biens de l’Alliance, qu’il était en communion avec le Père réalisé. Et aussi que de lui les biens du Salut devaient se « déconcentrer » dans l’univers. Or cette « déconcentration » faite par l’Église, Peuple de Dieu, s’opère par une rentrée de l’humanité dans le Christ. Au moment de son sacrifice le Christ « contenait » en lui tous les hommes, par l’Église chaque homme arrivant à un moment précis du temps et du lieu vient prendre sa place dans le Christ. C’est cet ensemble qui constitue le Corps Mystique, si bien que l’Église c’est le Christ ; phénomène de rentrée des hommes, de quasi absorption des hommes par le Christ. L’Église c’est le Christ qui attire à lui les hommes, qui les fait s’intégrer à son Mystère. Et tout le Mystère de l’Église se déroule ainsi dans le Christ. C’est cette vue paulinienne qui va donner à la théologie de l’Église sa profondeur. Nous avons vu que l’Église semble avoir été vue d’abord comme une diffusion de la communauté de Jérusalem. Unité en quelque sorte horizontale. Quand on aura saisi que chaque chrétien est agrégé (sic) au Christ, devient membre de son Corps, qu’ainsi le Peuple de Dieu devient en commun « le Corps du Christ », le vocabulaire et la théologie se modifient en conséquence. Au lieu de parler de l’Église de Dieu (de Jérusalem, prolongée par les autres églises qui la contiennent en quelque sorte) on parlera de ‘unique Église du Christ. »
rappelons que la théologie du Sôma tou Christou est typiquement paulinienne1264. » Tillard commence par reconnaître qu’« un premier groupe d’affirmations pauliniennes regardant l’Église peut se résumer en cette proposition « l’Ekklesia est le corps (Sôma) du Christ ». Voici ces affirmations : 1 Cor. 6, 12-20 ; 1 Cor. 10, 17 (« puisqu’il n’y a qu’un pain à nous tous nous ne formons qu’un corps puisque tous nous avons part à ce pain unique » ; 1 Cor. 12, 12-27 ; Rom. 12, 3-8 ; Col. 1, 24 ; Col. 3, 15 ; Ephes. 1, 23 ; Ephes. 2, 16 ; Ephes. 4, 4-6 ; Ephes. 5, 23 ; Ephes. 5, 301265. » Et sans hésiter il s’interroge : « Évidemment une première question se pose : qu’est-ce que la littérature paulinienne entend par le mot Sôma, que nous traduisons par Corps ?1266. »

Comme à l’accoutumée, Tillard procède par une analyse lexicale afin d’éviter toute confusion. Il écrit :

Car de nouveau il ne faut pas embrouiller le sens des termes. Un même mot hébreu bâsar est traduit par deux termes grecs sarx et sôma, chair et corps. Or sarx signifie non pas simplement les parties molles ou musculaires du sôma, mais l’homme tout entier vu dans son extériorité, avec une pointe sur l’opposition existant entre celle-ci et l’homme intérieur (le cœur). Il s’agit de la personne en son entièreté, saisie sous l’angle de ce qui la relie extérieurement à la « mondanité », c’est-à-dire au sort des existences créées, faibles, mortelles, abyssalement distinctes de Dieu, soumises à des « puissances » ou des « forces mystérieuses » qui cherchent à l’entraîner loin de la communion avec Dieu1267.

Si tel est le sens de sarx, qu’en est-il de Sôma ? On le devine, le Sôma est plus riche que la sarx. Autrement dit, le Sôma comprend la sarx tout en la dépassant. « Le sôma dit autre chose. Lui aussi traduit l’hébreu basâr, et il “récapitule tous les attributs de sarx” mais “afin d’en diverger” […] Comme la sarx, le sôma c’est la personne en tant qu’elle est “dans le monde”,


mais « tandis que *sārḥ*… désigne l’homme solidaire de la création mais séparé de Dieu, *sōma*, lui, désigne l’homme solidaire de la création mais en tant que fait pour Dieu » [...]

Nous pouvons déjà retenir que l’Église n’est pas la chair mais le Corps du Christ. Pour bien saisir la nuance entre ces deux termes, J.-M. Tillard ajoute : « Le fruit du Salut sera précisément le passage du *sōma* de l’esclavage de l’*hamartia* – qui le rend “*sōma tēs ἅμαρτιας*” (Rm 6, 6, “*sōma de mort*”(Rm 7, 24), “*sōma de faiblesses*” (1 Co 15, 43), “*sōma animal*” (1 Co 15, 44, corps psychique), en un mot “*sōma tēs sarkos, sōma de la sārḥ*” (Col 2, 11) – à l’esclavage de Dieu où l’homme se retrouve. » Petit à petit, l’on remarque que cette notion appelle celle de la « personnalité » de l’Église. Disons simplement que l’Église agit comme un sujet ou une personne « libre » en jonction avec sa Tête et son Époux. Ce langage de St Paul confère à l’Église une certaine « personnalité » qui transcende celle de ses membres. Dans cette perspective de la « personnalité » ecclésiale, Tillard relève une seconde nuance capitale :

   Pour nous, le corps est ce qui sépare les hommes, en fait des individus distincts. Nous admettons que les individus communiquent par l’esprit, par la pensée, par l’affection ; nous concevons plutôt le corps comme ce qui emmure chacun en sa propre individualité, la « carapace » difficilement perméable. Or pour les sémites, la *basār* est au contraire ce qui relie les individus entre eux, au-delà de leurs différences [...] ce par quoi chacun se révèle à l’autre [...] et chacun communique avec l’autre [...] au point que sans la *basār* il n’y a plus de vie sociale ni même de vie humaine *simpliter*.

Or ces relations inter personnelles n’ont pas toujours été authentiques ou vraies. D’où l’appel à la purification des « corps » :

   Or nous avons vu que la faute (l’*hamartia*) et le péché – depuis l’aurore de l’histoire, avec le drame de Cāïn puis celui de la tour de Babel – séparaient les hommes, dressaient un mur de division, créaient la « haine » (Ep 2, 14, 16), donc atéignaient l’homme en son être même de *sōma*. L’accomplissement de l’*Euaggelion tou Theou* dans le mystère du Christ doit donc aboutir à remettre les *sômata* dans leur relation authentique : Paul dira « vos *sômata* sont les membres (ta *melē*) du Christ » (1 Co 6, 15) et plus radicalement « vous êtes le *sôma Christou*, membres chacun pour sa part » (1 Co 12, 27).

Après avoir préparé le terrain, J.-M. Tillard exprime son résultat :

Nous avons maintenant en mains tous les éléments pour une intelligence en profondeur du mystère de l’Ekklesia tou Theou. Commençons par une constatation. Si dans la lettre aux Éphésiens (et celle aux Colossiens qui en est l’ébauche semble-t-il) l’auteur (qui est peut-être Paul lui-même) appelle le Christ Kephalè de l’Église (avec la hiérarchie de sens dégagée plus haut), c’est pour souligner la fonction du Christ pour son sôma (Ep 1, 23; Col 1, 18). Mais cela ne met pas le Christ hors de l’Église : la kephalè Tête fait partie du Sôma ! Nous avons ainsi comme deux affirmations qui se compètrent au point de devenir ecclésiologiquement inséparables : d’une part les chrétiens (individuellement 1 Co 6, 12-20 et collectivement 1 Co 12, 12-27) et le Seigneur Jésus ne sont qu’un Sôma, en quelque sorte fondus en un seul Sôma comme l’homme et la femme (Ep 5, 28-32, cf. 1 Co 6, 16) et hélas le débauché et la prostituée (1 Co 6, 15-20), d’autre part de ce Sôma la Kephalè unique est le Christ en tant que « dans sa chair il détruit le mur de séparation » (Ep 2, 14), que « au moyen de la Croix il tue la haine, réconciliant les hommes avec Dieu, juifs et gentils, en un seul sôma » (2, 16). Cela c’est l’Ekklesia tou Theou, définition même du Salut1272.

C’est ce que nous avons découvert en parlant de la communion. Si l’Ekklesia est le Salut et que ce dernier positivement est la communion, donc l’Ekklesia Corpus Christi est la communion. Telle est son expression la plus fondamentale. J.-M. Tillard précise : « cela ne peut se faire qu’en relation explicite à l’Événement du Christ en acte même de réconciliation. Car c’est là, nous l’avons vu, qu’il est Kephalè Tête. Le Sôma tou Christou n’est rien d’autre que l’acte de Dieu (Theos, le Père) qui, par son Esprit Saint, insère l’humanité labourée par la culpa et déchirée par les peccata, dans l’Événement même du Christ accomplissant l’anakephalaiôsis1273. »

Il convient d’ajouter qu’une telle conception de l’Église, en lien avec le Christ et visant la réconciliation, ne peut que vivre des sacrements et spécialement de l’Eucharistie. « C’est pourquoi […] », écrit J.-M. Tillard, l’Eucharistie y jouera un rôle. Et dans ses développements dogmatiques ultérieurs […] une telle ecclésiologie ne pourra qu’être eucharistique. […] En fait, en 1 Co 10, 17 et 11, 23-29 Paul […] relie cette vision du Sôma tou Christou au mystère du Sôma eucharistique, lui-même relié à l’Événement de la Mort du Seigneur (donc du Ressuscité puisque Kurios est le Nom que Jésus reçoit à la Résurrection)1274. » Ne perdons pas de vue que J.-M. Tillard ne qualifie pas son ecclésiologie de sacramentelle mais d’eucharistique. Il

---

reconnaît que son professeur J. Hamer qualifiait l’écclésiologie de communion de sacramentelle

En conséquence, il poursuit la clarification de cette expression en enseignant :

Dans l’expression Sôma tou Christou, le terme sôma renvoie donc non à un « corps social » (comme le pensera Bellarmin et comme le redira Pie XII) mais au sôma personnel du Christ, transperçant par l’Esprit de sa Résurrection le sôma tès sarkos (Col 2, 11) ou le sôma tès hamartias (Rm 6, 6) des croyants pour les associer à ce qu’il est devenu. Cela, d’une part en les arrachant à l’esclavage de l’hamartia les faire vivre « pour Dieu » (Rm 6, 11) et d’autre part en les réconciliant avec les autres hommes au-delà de la haine qui est le fruit de l’hamartia et sa réactualisation en paraptômata.

Voilà comment cette théologie du Corps du Christ nous replonge dans le lien entre le Christ et l’Église. Ce Corps du Christ, sans prolonger l’Incarnation, est le reflet du messianisme de Jésus. J.-M. Tillard écrit :

Dans le rayonnement du messianisme de Jésus, l’Église de Dieu doit être ainsi le témoin non d’une espérance vague, irréaliste, abstraite mais de celle qui part de la situation d’une humanité s’asphyxiant dans sa faute [...] L’Église a comme « vocation » de croître dans l’humanité – d’y faire tache d’huile – mais comme nappe d’Espérance. Une Espérance cependant qui n’a rien d’un laisser faire mais qui débouche sur une conversion : le Salut de Dieu est sur vous, il vous est donné, mais alors changez de vie. […] L’autre qualité majeure du « messianisme » de l’Église de Dieu est d’ailleurs, précisément, de manifester la réalité de la re-

---

1275 Cf. J.-M. Tillard, Église d’Églises. L’écclésiologie de communion, Paris, Le Cerf (coll. Cogitatio Fidei, 143), 1987 où il est écrit : « Mais dès notre premier livre, L'Eucharistie Pâque de l'Église, paru en janvier 1964 dans la collection "Unam Sanctam", nous avons eu la conviction que l’écclésiologie de communion (ou eucharistique, au sens large de cette expression qui ne correspond pas exactement à celui d’Afanassief) était celle qui répondait le mieux au donné biblique et aux intuitions des grandes traditions ecclésiales. Depuis, nous n’avons cessé de creuser cette vision, qui alors n’était jamais guère prise. Un de nos vieux professeurs du Saulchoir la trouvait "trop sacramentelle". » Ailleurs, dans Soyez ce que vous recevez, devenez ce que vous êtes, J.-M. Tillard présente l’écclésiologie eucharistique pour conclure que « C’est cette ecclésiologie eucharistique qui permet à la tradition patristique, surtout en Occident, de voir l’Église de Dieu non pas d’abord comme une societas que soude l’obéissance au pape – caricature qui, hélas, s’imposera et que Vatican II lui-même en dépit de ses fortes affirmations n’est pas parvenu à écarter – mais comme la communauté dans laquelle passe en s’actualisant en toutes les situations humaines la vie du Christ Jésus » (p. XXII).

1276 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 63. Il renchérit : « L’Ekklesia tou Theou n’est donc vraie que dans le Christ Képhalé. Elle est l’entrée des croyants dans le mystère du Sôma glorifié du Seigneur (qui dans la totalité ainsi constituée a le rôle vivificateur de la Képhalé mais ne l’a que parce que c’est sa qualité de Sôma ressuscité qui se diffuse !), par l’Esprit. » p. 63 J.-M. Tillard est influencé dans cette approche par L. Cerfaux et H. Schlier. En abordant ce lien entre l’Église et l’Eucharistie, toutes deux comme Corps du Christ, il écrit : « Ce qui est remarquable, c’est que Paul identifie cette personnalité avec l’Église. Mais dire que l’Église est le Corps du Christ n’est pas plus une métaphore que de dire que la chair de Jésus incarné ou que le pain eucharistique sont (sic) le Corps du Christ. Aucune de ces trois réalités, Église, chair, pain n’est « comme » son corps (jamais Paul ne dit cela) : chacune est le Corps du Christ, parce que chacune est le complément physique, l’extension de son unique et même Personne, de sa vie ; elles sont toutes trois l’expression d’une seule et même christologie... » p. 57.
création, qui est ce qui rend possible cette entrée dans la nouveauté et dans l’exigence. C’est ce qu’on appelle le témoignage de la sainteté. Mais ici encore il faut bien s’entendre. [...] La re-création dont l’Église témoigne ne doit donc pas être confondue avec l’apparition d’un monde à part, tout rempli d’extraordinaire et de merveilleux, totalement étranger à l’aspiration foncière de l’homme. Elle est l’apparition d’une guérison, d’une possibilité authentique et susceptible de passer à l’acte, au cœur de la nature humaine blessée par la faute. C’est la gratia sanans. Mais la foi – ce qui suit n’est acceptable que dans la foi et transcende l’expérience – dit que la gratia n’est ainsi sanans, guérissante, que parce qu’elle est radicalement elevans : elle fait du croyant un membre du Corps du Seigneur Ressuscité, et c’est la grâce « capitale » (i. e. grâce de la Tête) qui passe ainsi en lui 1277.

C’est donc cette grâce capitale que nous avons étudiée plus haut qui nous permet de considérer cette ecclésiologie du Corps comme vraiment le plus haut point de l’ecclésiologie de communion. C’est par cette grâce qu’est né ce Corps : « En créant le monde Dieu avait voulu associer l’homme à son bonheur. La brisure du péché n’a pas réussi à vaincre la bonté du dessein de Dieu. Dans le Christ tout est redonné à l’humanité, mais à une humanité nouvelle qui est passée dans le Christ au point d’être son Corps Mystique. Voilà l’Église. Voilà Abraham, Moïse, David le Roi, même Jésus Parfait Ebed, Christ et Barnascha 1278. »


Cette image du Corps éclaire les images découvertes dans l’AT avec le Qahal. Nous énumérons avec Tillard ces images ou thèmes. C’est dans ses « Leçons sur le mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la communion de vie avec le Père dans le Christ, ou Mystère de la grâce divine » que J.-M. Tillard évoque ces thèmes en lien avec cette approche ecclésiologique : « Le thème de l’Époux et l’Épouse a atteint son ultime profondeur. Par lui Dieu voulait nous illustrer les noces éternelles que constitue ce Paradis où il se livre à tous ceux qui, rassemblés par sa Parole,

---

1277 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 15 et 17.
1279 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 65.
ont été fidèles dans le Christ. Et ce rassemblement eschatologique, c’est cela l’Église réalisée par le Christ1280. » Et cette Église est le Corps du Christ.

Le thème de la Vigne. Lui aussi va trouver son ultime signification en son application à l’Église. En Mat. 21, 33-44 la parabole des vignerons homicides y apportera quelques précisions. […] C’est en Jean 15, 1-17 que le thème passe à un nouveau registre. Car il va exprimer non plus simplement l’amour de Dieu pour sa vigne (l’Église), ce que Dieu en retour attend de celle-ci, mais plus profondément l’union intime du Christ et des chrétiens. En effet Jésus ne dit pas « je suis le tronc », mais « je suis la vigne », il ne dit pas du sarment qu’il est « sur moi » mais « en moi ». Le Christ est donc la vigne totale, le tronc et les sarments ; il n’est plus éloigné, séparé de sa vigne comme le Maître et le Fils du Maître de Matthieu, il est lui-même la Vigne. En d’autres termes […] il est celui en qui les hommes sauvés (les sarments) sont passés. C’est le point sommet de l’image de la vigne1281.

Le Corps comme reflet du messianisme du Christ ou son signe résume mieux ce thème de la vigne. De même l’image du temple.

Le thème du Temple. Nous avons déjà rencontré ce thème dans le NT. En scrutant l’A. T. nous avions vu que le Temple était vraiment le lieu de la présence de Dieu au milieu de son Peuple et que celui-ci parce que possesseur de l’unique Temple du vrai Dieu était l’unique dépositaire de la présence sensible du vrai Dieu dans le monde. On devine les approfondissements que le fait de l’Incarnation de Jésus va amener à ce thème. Car dorénavant Dieu habite avec nous non plus simplement dans le signe sensible de la Shekinah mais dans l’humanité du Christ, personnellement puisque le Christ est la Personne même du Fils de Dieu1282.

C’est surtout ici que J.-M. Tillard révèle le lien entre ce thème et le Corps du Christ :


---

De même, « on sait que le thème du Bon Pasteur trouve lui aussi (surtout chez Jean) son vrai sens à la lumière du mystère de Jésus1284 » qui prend soin de son Corps. Et Tillard déduit de ces images :

De tout cela concluons. On voit comment il est ridicule et même d’une certaine façon faux, de faire commencer une étude de l’Église au moment où Pierre est fait par le Christ Chef de celle-ci. L’étude que nous venons de faire nous a montré que l’Église ne peut être saisie en toute la profondeur de son Mystère que si nous la considérons comme la réalisation définitive et éternelle des approches peut-être lointaines, mais pourtant bien importantes, qui depuis les premières lueurs de la Heilsgeschichte courent dans le monde. Ici encore c’est un mystère dynamique et non statique. Tout comme le Christ l’Église est la réalisation d’une longue attente et d’une lente préparation mûrie au long des siècles de l’Histoire d’Israël. Elle est l’Épouse définitive, l’authentique Vigne, le Temple définitif. Et le tout se noue dans le Christ1285.

Comme nous l’avons reconnu ci-dessus, il convient de redire que J.-M. Tillard n’exploite pas à ce niveau toutes les images (les thèmes) qu’exprime la notion du Corps, qui lui est fondamentale pour son ecclésiologie. Nous ajouts donc l’image de la fraternité et de la famille. Ces images appellent une autre, celle de la maternité que nous étudierons plus loin. En 1965, en présentant l’Église comme Corps du Christ, Tillard indique : « L’Église est la famille de Dieu ; nous l’oublions trop facilement. Sa charité ne se porte pas seulement vers “ceux de l’extérieur” pour que, venant à elle, ils retrouvent le Salut. Elle s’exerce aussi envers “ceux du dedans”, envers les baptisés, pour rayonner près d’eux toute l’affection humaine du cœur de Jésus1286. » En fait, il lie ces deux images (famille et fraternité). À en croire ce théologien dominicain, l’Église famille doit agir pour faire accroître l’amour fraternel ou la communion fraternelle. Il insère alors, à ce niveau, la question de la division dans la famille chrétienne comme signe que les frères sont des pécheurs. Nous pouvons retenir que l’Église communion est vraiment permixta et mixta même si elle reflète le messianisme du Christ en étant son Corps. Elle est faite non d’individus mais des personnes réconciliées et qui ont un objectif commun. Elle est le signe du

Royaume qu’elle vit déjà dans un lieu précis, appelé l’Église locale, qui se nourrit du Corps eucharistique du Christ.

3. Une communion vécue dans une Église locale rassemblée autour de l’unique table et de l’évêque d’un lieu

L’Église-communion se vit déjà sur cette terre dans tel ou tel autre lieu : « Quand on dit : “rejoindre l’Église” il ne faut pas entendre une Église abstraite, l’Église ut sic des manuels d’apologétique, transcendant tous les temps et les lieux. Mais l’Église telle qu’elle se réalise hic et nunc dans le monde ; d’abord dans la paroisse, puis dans le diocèse, puis dans le pays, puis dans l’univers. » Cette Église locale est vraiment communion : « Et par Église de la paroisse ou du diocèse n’allons pas simplement entendre une sorte de cadre juridique, mais la “congregatio fidelium”, l’ensemble des baptisés de la paroisse, avec leurs problèmes de foi et leurs actions de grâces au Seigneur. » Elle se construit et vit du Corps du Christ. Tillard parle de la grâce de l’Eucharistie. Pour lui, Orient et Occident « la voient d’emblée comme une grâce d’unité ecclésiale, de koinônia. Pour eux le pain et la coupe du Seigneur sont le foyer de la vie en communion. » C’est peut-être la raison pour laquelle d’aucuns considèrent Église-communion comme plus eucharistique, surtout les Orientaux. Disons tout simplement qu’elle est le fruit de l’Eucharistie du Seigneur. « La vie en koinônia, enseigne Tillard, perçue sous l’angle dynamique que nous avons mis en relief, trouve ici toute sa profondeur. Elle est comme le fruit de l’Eucharistie. [...] Le réalisme de la koinônia dépend de l’Eucharistie. » Plus loin, il déduit : « L’acte eucharistique est l’acte où l’Église locale émerge en quelque sorte de la masse des milieux humains à la fois dans la pluralité de ses membres et leur soudure. En sorte que si l’on veut savoir quelle est l’Église en tel lieu, la façon la plus sûre est d’aller à la synaxe eucharistique. » Dans ce point, nous voulons aborder cet aspect de sa réalisation locale sans la laisser enfermée sur elle-même. Elle s’ouvre à la communion universelle. Elle est née œcuménique et connaît une multitude de crises qui « menacent » la communion. Ce sont là, ses trois sections. Ce point aborde successivement les crises constatées dans l’Église communion locale, la façon dont cette communion est vécue et enfin l’aspect œcuménique de cette Église communion locale.

1288 J.-M. Tillard, Le visage évangélique..., p. 58. pour la définition de l’Église locale, on lira LG 26 ; CD 11 et CIC, c. 368.
1289 J.-M. Tillard, Soyez ce que vous recevez, devenez ce que vous êtes..., p. XXXV.
3.1. Crises dans l’Église locale et de l’Église locale

Pourquoi parler de ces crises dans notre recherche ? Il nous semble que la communion, bien qu’elle soit une réalité eschatologique, est déjà vécue dans le présent par des personnes « fragiles ». L’expression « corpus permixtum et mixtum » est éloquente dans cette perspective.

J.-M. Tillard part d’un constat :

De toute évidence, la communauté chrétienne est en crise. Cette crise a deux volets. L’un des volets, peut-être le plus évident, est celui de la baisse des effectifs. Dans certaines régions il ne s’agit pas surtout d’une baisse du nombre des baptisés, car on continue de tenir à ce que la « famille » soit catholique […] Il s’agit de la disproportion croissante entre le nombre des baptisés et le nombre des pratiquants.

C’est à ce niveau que J.-M. Tillard souligne ce qu’il comprend par Église locale et Église universelle : « La question essentielle de la nature de l’Église locale se pose ici. Sans répéter ce que nous avons développé ailleurs, rappelons que la notion d’Église “universelle” est l’une des plus difficiles à bien interpréter, car elle traduit l’adjectif grec katholikos qui signifie infiniment plus que l’extension géographique (« présente dans le monde entier » comme on traduit parfois) et même plus que “ présence à tous les temps et dans tous les lieux ”1293. » Sans entrer dans les détails, J.-M. Tillard précise ce qu’il entend par « universelle » :

*Katholikos* signifie plénitude, kath’olou (selon le tout), intégrité et intégralité, présence de tout ce qui doit être offert pour que l’Église soit elle-même. Dans la singularité de chaque Église locale se trouvent à la fois la plénitude du mystère du Salut offert en Jésus Christ et la plénitude de communion avec toutes les Églises de Dieu dans le temps et dans le lieu. Certes cette catholicité transcende toutes les barrières humaines, toutes les diversités qui s’incarnent dans la variété des Églises locales, mais elle ne s’actualise précisément que dans cette diversité et cette variété qu’elle transcende ainsi1294.

Chaque Église locale est invitée à découvrir ces nœuds qui lui permettront de vivre dans la communion et de faire face à sa crise multidimensionnelle. Quant à lui, J.-M. Tillard estime :

« Je suis pour ma part profondément convaincu que la crise dont nous venons de percevoir les lignes majeures vient pour l’essentiel de ce que ces nœuds ont été défaits. Pas plus que durant

---

les siècles précédents l’Église d’Occident post-conciliaire n’a su résister à la tentation de choisir entre ces composantes de la catholicité, brisant ainsi la plénitude de celle-ci, morcelant la richesse du et…et, *kai*…*kai* dans le morcellement appauvrissement du *aut*… *aut*, *hè*… *hè*, ou bien…ou bien.«

En résumé, nous venons de découvrir avec J.-M. Tillard qu’en réalité, la communion doit se vivre localement avant de s’ouvrir au niveau universel et de préparer le terme de l’Histoire du Salut. Cependant, localement, cette communion est confrontée à certaines crises dont la première que nous avons présentée concerne la façon de participer à ce qui est au cœur de la communauté locale, l’Eucharistie. Nous voulons revenir sur cette communion vécue localement autour d’un évêque et de l’Eucharistie.

### 3.2. La Communion dans une Église locale

Dans cette section, nous nous concentrons sur une manifestation de la communion. Elle se vit d’abord dans tel ou tel autre lieu précis. Elle concerne donc les personnes et non des individus de ce lieu. Il nous faut alors revenir sur la communion des personnes et non d’individus. Les personnes sont relationnelles. Et cet aspect est à découvrir déjà dans la Bible comme nous l’avons analysé plus haut. À en croire J.-M. Tillard, « l’exégèse actuelle des récits de la Genèse souligne que le thème de l’image de Dieu est éminemment relationnel, évoquant un rapport tout à fait particulier et personnel à Dieu, celui d’un interlocuteur et d’un partenaire. L’Adam est par nature un être de dialogue. C’est pourquoi Dieu lui donne un vis-à-vis, Ève. Le terme que nous traduisons par “une aide” (je veux lui faire “une aide qui lui soit accordée” dit Dieu) *(Gn 2, 18)* doit être bien compris. » Quelle en est la signification claire et précise ?

En effet, affirme J.-M. Tillard, *ézèr*, l’aide, est l’un des rôles de Dieu lui-même comme on le chante dans le « Seigneur viens à mon aide » de l’office, que complète le « Seigneur, à notre secours » […] L’être humain est ainsi créé dans la relation à l’autre qui est son secours parce qu’elle sacramentalise en quelque sorte la relation à Dieu qui le fait nôtre. On comprend donc que le drame de ce que la Bible nomme le péché soit précisément la rupture de ces relations qui cause la détresse humaine, la perte de la finalité même de la Création par Dieu.

---

Ce qui est intéressant à ce niveau et dans notre optique, c’est ce que J.-M. Tillard enseigne par la suite. Cette relation doit s’incarner ou se vivre d’abord dans un cadre précis. Il écrit :

Mais ces relations ne sauraient être abstraites, vaguement insérées dans un réseau de solidarités universelles. Elles ne trouvent leur réalisme que dans le contact direct d’un authentique face à face, dans le vis-à-vis d’une autre personne ou d’un autre groupe. Qui ne sait la différence entre signer un chèque pour les habitants de Sarajevo […] et faire un don (même discret et anonyme) à une personne que l’on connaît ? Qui a pu se satisfaire d’un échange de lettres même chargées d’intimité avec un correspondant lointain et n’a pas senti le besoin de voir, de toucher, de sentir, d’expérimenter en son contexte de vie ce personnage sympathique ? La communauté humaine que nous désignons par l’expression Église locale est le lieu normal de ces rencontres de l’existence sociale où la personne s’ouvre à l’autre et échappe ainsi à la gangue d’individualité qui l’étouffe.

Voilà une définition simple de ce qu’on entend par Église locale. Il s’agit vraiment d’une communauté des rencontres des personnes ayant un objectif commun. Dans une telle communauté, on est sensé se connaître et connaître les besoins de chacun comme dans l’Église primitive des Actes des Apôtres. Pour saisir cette réalité ecclésiologique, nous devons contempler avant tout l’Eucharistie car « l’acte eucharistique est l’acte où l’Église locale émerge en quelque sorte de la masse des milieux humains à la fois dans la pluralité de ses membres et leur soudure. En sorte que si l’on veut savoir quelle est l’Église en tel lieu, la façon la plus sûre est d’aller à la synaxe eucharistique. Il faut d’emblée souligner que la communauté s’y manifeste dans sa “catholicité”. »

« L’assemblée eucharistique […] est tout d’abord le rassemblement en un même lieu et le même laps de temps de tous ceux et celles qui constituent l’Église locale. On reconnaît là le epi to auto, le être-ensemble, des sommaires des Actes des Apôtres (2, 42-47), avec sa référence probable à la yahad. »

Cependant, cette communauté ne s’enferme pas sur elle-même : « “La communauté doit s’ouvrir à tous les besoins même de ceux et celles dont elle ignore les visages, ne parle pas la langue, ne comprend pas la culture. Pourtant c’est dans l’entrelacs des relations “en un même lieu” de tous ceux et celles qui sont “un cœur et une âme”, s’entr’aident dans leurs besoins immédiats, priant ensemble, d’une certaine façon vivant ensemble, qu’est le noyau de l’Église.

1298 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 23.
Il s’agit à vrai dire d’un accueil tout autant physique que spirituel. On découvre ici la différence d’une communauté locale avec une Église locale. Loin d’être juste une communauté philanthropique ni avoir juste comme horizon l’aspect physique, l’Église locale comprend cette dimension physique, conviviale ou interhumaine tout en ayant en propre l’aspect spirituel. « Ici encore nous tâcherons, écrit J.-M. Tillard, de donner forme à ce qui est devenu pour nous une conviction majeure : l’Église de Dieu est tout autre chose qu’une société dont la cohésion et l’unité seraient à chercher fondamentalement dans une éthique commune, une norme d’action commune, un déploiement commun de générosité au service de l’humanité. » Il ajoute clairement :

Nous aimons dire qu’elle est autre chose qu’une société philanthropique qui pourrait résumer son essence en « Red Cross plus prayers », qu’elle n’est pas un institut de bienfaisance qui sanctifierait ses membres en en faisant tout simplement des agents de bien-être pour les autres et pour le monde en général. Et pour entrer d’emblée dans le champ ecclésiologique disons que proclamer dans le Credo « je crois en la Sancta Ecclesia » implique infiniment plus que confesser que l’Église est fidèle à la praxis évangélique. La sainteté n’est pas facile à cerner.

On le voit, l’Église locale est au-delà de ce simple aspect (interhumain) grâce à l’aspect spirituel ou sacramentel. C’est grâce à ce second aspect que le premier se nourrit et vit : « Sur le don que nous venons de décrire à trop larges traits, vient se greffer une exigence. Il ne suffit pas d’être ensemble pour réaliser la koinônia. Il faut aussi vivre dans une certaine attitude, celle qu’évoquent les mots partage, souci mutuel, prise en charge réciproque, relation mutuelle. Un terme anglais les résume fort bien, le sharing. » Nous pouvons alors questionner cet aspect « spirituel ou sacramentel » qui produit ces effets dans les relations interpersonnelles. Car J.-M. Tillard insiste sur le fait que

Nous avons souvent dit que pour saisir sur le vif la foi ecclésiale c’est à la synaxe eucharistique qu’il fallait participer. Cela vaut de façon éminente pour la foi en Dieu Trinité. Mais ici il importe dès le départ de bien s’entendre. L’Eucharistie nous révèle cette foi trinitaire mais dans sa complexité même. Et c’est cette complexité, à première vue déroutante pour nos esprits occidentaux, habitués à un schème trinitaire fixe et net – celui d’une Trinité triangulaire – que nous allons d’abord nous efforcer de saisir.

*Synaxe* n’est pas synonyme de synode, bien que les deux termes soient proches et que leur signification se recoupe au point que parfois on emploie l’un pour l’autre. Mais *synaxis* semble désigner surtout un rassemblement à but liturgique et cela jusque dans sa transcription latine […] Or la *synaxe* eucharistique est laconcélébration de l’acte par lequel, rassemblé dans le don du Christ Seigneur, sacramentellement ré-actualisé par la puissance de l’Esprit, le Corps du Christ en ce lieu se tourne vers le Père pour le glorifier (dans une eucharistie jaillissant de son expérience de la grâce) et l’implorer (pour l’accomplissement plénier de son dessein), en communion avec toutes les Églises locales dispersées dans les lieux et les temps\footnote{1307 J.-M. Tillard, *Comment devrait se vivre la communion...*, p. 28-29.}.

Il nous semble que cette idée nous permet de re-découvrir la finalité de l’acte eucharistique que nous avons découverte plus haut : la glorification du Père. Mais ici, l’idée d’une participation commune avec un objectif commun est clair : « La *synaxe* est à la fois et inséparablement un acte du sacerdoce baptismal auquel tous sans exception ont part parce qu’ils sont tous membres du Corps du Seigneur, égaux en dignité et divers en leurs fonctions, et un acte du sacerdoce du Christ Tête qui, ne faisant qu’un avec son Corps, donne à celui-ci ce que lui seul a le pouvoir de lui donner dans l’Esprit, c’est-à-dire précisément ce sacerdoce baptismal\footnote{1308 J.-M. Tillard, *Comment devrait se vivre la communion...*, p. 29.}. » Nous reviendrons sur cette idée de toute la communauté sacerdotale. Retenons tout de même avec J.-M. Tillard :

Or nous avons découvert que l’Eucharistie est, comme son nom l’indique, aussi tournée vers le Père, qu’elle est la communion de deux attitudes : l’attitude de l’Église qui bénit Dieu, le glorifie, lui rend grâces pour tout ce qu’elle reçoit de lui, l’attitude de Dieu qui dans son Esprit répond aux besoins de cette Église et lui prodigue les biens de la Pâque du Christ. À l’Eucharistie l’Église est celle qui reconnaît dans l’action de grâces comme « la gratifiée de Dieu ». Elle célèbre Dieu. Or il est clair que cette célébration de Dieu n’est pas l’affaire du seul ministre, fût-il l’évêque du lieu. Elle est l’affaire de toute l’assemblée\footnote{1309 J.-M. Tillard, *L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie...*, p. 11.}.
C’est donc dans cette assemblée eucharistique que la communion se révèle comme l’enseigne J.-M. Tillard : « À l’Eucharistie la structure de l’Église locale révèle sa nature communionnelle : elle se fonde sur le double dynamisme de la réception du don de Dieu qui fait de tous un unique Corps et de la réponse de tous, dans le Christ, telles sont comme la systole et la diastole qui font de l’Église locale le Corps vivant du Seigneur1310. » Cet aspect communionnel est exprimé par le mot « amen » ensemble :

Nous avons souvent évoqué la théologie du Amen de l’assemblée, en soulignant – à l’encontre de plusieurs auteurs – que ce Amen est double. Il y a d’abord le Amen que l’assemblée dit à la grande action de grâce, tissée d’intercession, qu’est l’Anaphore ; il y a aussi le Amen que les fidèles disent en recevant dans leurs mains le Corps et la coupe eucharistiques. Il s’agit de dire Amen – communautairement et personnellement – au double et indissociable dynamisme de systole et diastole dont vit l’Église, donc de le faire sien en s’y insérant1311.

Un autre point intéressant à souligner est que dans cette Église locale réunie autour de l’Eucharistie, se dégage le lien Christ-Église. En effet, J.-M. Tillard écrit : « Il n’y a donc qu’un unique et indivisible acte eucharistique, qui est l’acte du Christ inséparable de son Corps ecclésial, où certes la démarche du don (dans laquelle le ministre est sacramentum du Christ Tête) et celle de la réception sont nécessairement distinctes mais néanmoins en communion1312. » Dans une Église locale c’est donc la logique du don et de la réception qui domine. Chaque membre reçoit un ou plusieurs don (s) et le (s) met au service de tous. Et cela en participant à la fonction sacerdotale et royale du Christ. Concernant l’exercice de cette fonction royale, J.-M. Tillard préconise le travail en commun :

Nous avons, en outre, souligné à maintes reprises que, selon nous, ce que nous appelons le dynamisme synodal est la forme spécifique que prend le dynamisme communionnel de l’Église locale lorsqu’il s’agit du registre selon lequel le Corps du Christ participe à la fonction « royale » du Christ, tout comme le dynamisme de la synaxe est la forme spécifique que prend ce dynamisme communionnel de l’Église locale lorsqu’il s’agit de la participation à la fonction « sacerdotale » (au sens strict) du Christ, et le dynamisme de Magistère-réception la forme spécifique que prend ce dynamisme communionnel lorsqu’il s’agit de participation à la fonction « prophétique » du Christ1313.

La communion ne se vit dans l’Église locale. Et grâce à l’Eucharistie, les membres sont soudés et reçoivent le même don, celui de l’Esprit car :

1310 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 29.
1311 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 29.
1312 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 29.
1313 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 41.
L’Esprit « sanctifie » le pain et la coupe afin que ceux qui y communient soient en communion fraternelle, mais cette communion en un seul Corps du Christ est en fait communion à l’unique Esprit. Et il ne nous paraît pas exagéré (sic) d’affirmer que l’Esprit est la grâce même de la synaxe eucharistique et de la présence du Seigneur. Dire, plus radicalement encore, que le Christ Jésus est pour le Salut, lequel est réconciliation dans la communion, c’est dire que le Christ Jésus est pour « la communion à l’unique Esprit ». Mais cette communion elle-même est en définitive (dans le dynamisme de la vie et de la mission du Theos kai Pater, de l’Esprit et du Fils) « pour la glorification éternelle » du Theos kai Pater, car « toutes choses sont à (son) service »\textsuperscript{1314}.

C’est ainsi que la Tradition vivante souligne efficacement le lien entre l’Eucharistie et l’Église communion locale : « Le lien entre communion ecclésiale (koinônia) et Eucharistie sera très nettement perçu par la grande Tradition\textsuperscript{1315}. » Comment se vit la communion dans l’Église locale ? Elle se vit autour de l’Eucharistie. J.-M. Tillard exprime cette idée ainsi :

Nous retrouvons notre point de départ : par la communio eucharistique c’est la communio trinitaire (mais vue dans l’oikonomia du Salut) qui, saisissant l’humanité en cette communio, en fait une communio de vie, de partage, de mission, de destinée. Cette dernière communio est toute à l’image de la communio trinitaire (kathos) : elle a son cœur dans le don de soi et de ses biens pour que ce soit la Vie (i. e. pour l’Écriture l’unité, la justice, la paix, la joie, l’amour ici-bas, et dans l’eschatologie la vision de Dieu) et non la mort qui triomphe, donc pour que devenus membres du Fils incarné les croyants fassent comme lui et en lui (kathôs) triompher le dessein du Père qui est que tous soient comblés des biens de l’Esprit\textsuperscript{1316}.

Exprimant la même idée ailleurs, J.-M. Tillard enseigne :

Mais la koinônia fraternelle n’a pas à s’actualiser simplement à ce registre d’une solidarité dans l’engagement commun pour la percée du Règne de Dieu en ce monde et en cette histoire humaine qu’entrent un unique dessein divin. Elle doit aussi se vivre dans une communauté de partage où les dons des uns sont mis au service des autres, où s’établit un courant de mutuel intérêt de l’un pour ce que vit l’autre, où l’on se soucie l’un de l’autre, où l’on porte les soucis et les peines de l’autre en s’efforçant d’y remédier en payant de sa personne voire de ses biens personnels\textsuperscript{1317}.

Cependant, ne négligeons pas ce que nous avons présenté ci-dessus sur le corpus permixtum et mixtum. L’Église locale est le « rassemblement non de sosies mais de frères et sœurs gardant leurs traits d’humanité\textsuperscript{1318}. » Ainsi, l’Église locale, consciente de cet aspect « fragile » de ses

\textsuperscript{1314} J.-M. Tillard, L’Église, témoin de Dieu communion et de son dessein..., p. 41.
\textsuperscript{1315} J.-M. Tillard, L’Église, témoin de Dieu communion et de son dessein..., p. 34.
\textsuperscript{1316} J.-M. Tillard, L’Église, témoin de Dieu communion et de son dessein..., p. 55.
\textsuperscript{1317} J.-M. Tillard, L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie de communion..., p. 29.
\textsuperscript{1318} J.-M. Tillard, L’Église locale face au défi..., p. 2. Ailleurs, il précise : « Car les membres d’une assemblée eucharistique normale sont des hommes et des femmes de toute culture, de toute race, de toute condition, de
membres, ne doit que compter sur la miséricorde divine. Or nous avons découvert celle-ci en abordant la communion comme grâce. Donc, la communion ne se vit que sous la grâce divine ou sa faveur. Nous voilà une fois de plus dans le lien Christ-Salut-Église. En fait, pour J.-M. Tillard, « à l’intérieur des sociétés humaines, les Églises locales apparaissent ainsi comme des communautés d’hommes et de femmes qui comme leurs contemporains ou leurs concitoyens sont aux prises avec les forces mauvaises qui travaillent le cœur humain, mais qui savent que la miséricorde de Dieu leur est offerte dans deux buts, à la fois pardonner leurs propres concessions à ces forces et donner la force pour y céder de moins en moins1319. » Cette miséricorde ne s’impose pas. Ainsi, il ne suffit pas de participer à l’Eucharistie pour produire des effets dans le concret de la vie. Il faut le vouloir. J.-M. Tillard a une façon simple de le dire :

La koinônia au corps et au sang du Christ ([1 Co]10, 16) ne produit pas son effet d’une façon magique ou mécanique, comme un talisman. Elle exige une droiture, une volonté vraie de répondre à l’exigence de koinônia fraterno planée en chaque croyant et chaque communauté par le Corps du Seigneur. Nous en avons détaillé ci-dessus le contenu essentiel. Cette droiture et cette volonté sont toujours possibles, dans la puissance de l’Esprit ; et la koinônia donnée par le Corps et le Sang du Seigneur n’est pas une récompense, un couronnement des mérites. On est, tout simplement, en contexte d’Alliance (11, 25) et l’attitude exigée n’est guère autre chose que la disponibilité de la liberté face au don de Dieu, l’ouverture de la volonté pour que l’existence soit en harmonie avec ce dont on la gratifie. Dieu respecte la liberté ; tout le drame de la faute et du Salut l’atteste. On ne saurait être enserré malgré soi dans la puissance unificatrice du Corps du Christ. [...] Aussi est-il crucial de découvrir quels sont les pré-requis à une Eucharistie commune vraie, créatrice et signifiatrice authentique de koinônia entre les Églises1320.

Revenons sur la synaxe eucharistique qui non seulement soude la communion des membres et les pousse à vivre la communion fraterno. Elle révèle la nature profonde de cette communauté réunie : « Mais la synaxe eucharistique n’a pas seulement pour effet de manifester devant le monde certains traits de la koinônia ecclésiale. Elle est aussi ce qui révèle à l’Église locale sa propre identité de koinônia, en lui indiquant la source profonde et unique de l’unité que nous venons de décrire1321. » En révélant cette nature de communion, l’Eucharistie a donc un lien
toute langue. La koinônia à laquelle ils appartiennent est donc celle qui étreint dans l’unité du Christ toutes les situations humaines. Elle est la communion de personnes qui, hors d’elle, seraient probablement éloignées par les barrières qui s’élèvent dans nos sociétés, s’ignorant les unes les autres, peut-être même hostiles les unes des autres. Mais elles sont unies dans une koinônia de réconciliation, au sens large du terme, faisant que ce qui normalement serait divisé ne l’est pas, que (selon la belle expression de la lettre aux Ephésiens) ce qui est loin « est rendu possible » (Ep 2, 13), que tout homme et toute femme deviennent « le prochain» de l’autre, que les hiérarchies sociales sont à ce point relativisées que sur le visage de mon voisin le plus pauvre et le plus misérable je puis reconnaître les traits du Christ Jésus. » (L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie..., p. 49).

avec le Salut, et dans son aspect négatif et dans son aspect positif. Dans l’enseignement tillardien, nous lisons :

La koinônia du pain et de la coupe renvoie ainsi à la nature du Salut. Parce qu’à la Table du Seigneur on n’est pas seulement compagnon du Christ mais « nourri du Christ », le Salut chrétien ne consiste pas simplement à être associé au Christ mais à « vivre du Christ ». L’existence devient ainsi une existence dérivée du Christ, habité par ce que la Tradition appellera les mœurs du Christ, tendue vers le but qui est celui du Christ. L’Eucharistie rend ainsi « visible » – dans la lumière de la foi – le lien infrangible qui existe entre Salut « dans le Christ » et koinônia fraternelle voulant s’étendre aux dimensions mêmes de l’humanité.

C’est la même idée qui traverse l’enseignement de J.-M. Tillard. L’Eucharistie n’est pas un acte statique mais plutôt dynamique. Elle construit la communion et prépare la communion. Bref, la vie en koinônia, souligne notre théologien dominicain, perçue sous l’angle dynamique que nous avons mis en relief, trouve ici toute sa profondeur. Elle est comme le fruit de l’Eucharistie. Il faut noter que Paul, dans les versets que nous étudions, parle de « la coupe de bénédiction (tès eulogias) que nous bénissons ». Dans la ligne de la tradition juive, la bénédiction en cause est l’expression de l’émerveillement tout prénant de gratitude du Peuple de l’Alliance face à ce dont son Dieu le gratifie. L’Église est koinônia au Corps du Seigneur et est soudée en koinônia fraternelle dans le mouvement même où elle proclame les merveilles de Dieu. Son sacerdoce spirituel et sa nature de koinônia sont inséparables. D’autre part – et cela est sans doute plus important – l’Église n’est pas seulement sous la Parole de Dieu, elle est aussi le Corps Ressuscité du Seigneur « mort pour les péchés » ; elle est aussi la koinônia de ceux et celles qui ont été « sanctifiés » en entrant dans la koinônia du Seigneur. Peut-être subtile, la nuance nous paraît pourtant capitale.

Avant de clore cette section avec J.-M. Tillard, précisons que nous parlions de la communion autour de l’évêque d’une Église locale mais au fond, nous n’avons pas mentionné l’évêque comme tel. Tillard, à ce niveau, évoque l’episkopein, episkope dans le sens des gardiens comme ministres. Or nous savons que dans une communion ecclésiale ces gardiens doivent être en lien avec le Pasteur de leur Église locale pour qu’ils célèbrent validement. Mieux, « Dans tel ou tel contexte, aux prises avec des situations qui lui sont propres, c’est l’Église locale soudée autour de sa sedes épiscopale qui discerne des facettes de la Parole de Dieu directement reliées à des options à prendre, des valeurs à affirmer, tout en demeurant dans la communion de toutes les éléments de ces Églises locales. »

Églises. Ainsi elle permet à toutes celles-ci de percevoir ce dont seules elles auraient difficilement pris conscience. Concluons avec J.-M. Tillard qui rappelle :

De ce que nous venons de préciser il résulte que le réalisme de la koinônia dépend de l’Eucharistie. Et de même que les membres d’une communauté chrétienne ne sont pleinement en koinônia – et donc ne constituent pleinement entre eux une Église de Dieu – que dans la mesure où ils sont unis par le partage eucharistique, de même des communautés chrétiennes ne sont pleinement en koinônia – et donc ne constituent pleinement toutes ensemble une Église de Dieu – que dans la mesure où elles sont unies par le partage eucharistique. Dans cette perspective, tout l’effort de l’œcuménisme doit tendre vers l’Eucharistie commune. Mais il est clair que ce caractère commun doit s’enraciner dans plus fond qu’une communauté de rites, voire de doctrines. Il ne suffit pas de célébrer ensemble. Il nous faut à présent examiner l’aspect œcuménique de cette Église communion locale. Nous préciserons dans quel sens nous prenons le mot œcuménique avec J.-M. Tillard.

3.3. L’Église-communion est née œcuménique

Cette section est comme le résumé de tout ce que nous avons découvert concernant l’Église de Dieu qui est communion. Elle met en exergue la relation de cette Église à son origine trinitaire, la relation de ses membres vivant dans la réconciliation, la relation entre les différentes Églises locales. En un mot, c’est la notion de la catholicité et celle de la diversité qui seront étudiées. Cette Église communion commence depuis la création et s’achèvera lors du retour du Christ car là elle sera complète. De même ici, les deux méthodes employées fréquemment par J.-M. Tillard lui servent de guides : la méthode positive et la méthode spéculative.

D’abord, la méthode positive. Il procède à une analyse biblique. Il découvre alors que « dans ces perspectives bibliques, et à l’écoute de ce que l’Église de Dieu porte dans sa mémoire depuis ses plus lointaines origines, la question œcuménique apparaît sous un jour nouveau. Elle est partie intégrante du mystère de l’Église et plus particulièrement du mystère de l’unité de celle-ci dans sa tension avec la catholicité. » Quelle signification donne J.-M. Tillard au concept d’œcuménique dans cette optique ?

1324 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 19.
1326 J.-M. Tillard, L’Église est née..., p. 22.
Avant d’en donner le sens précis, soulignons qu’il s’agit d’un œcuménisme au niveau de l’Église communion. J.-M. Tillard le présente ainsi : « C’est l’œcuménisme ad intra. Il est aujourd’hui l’un des impératifs les plus malaisés. Car il faut d’abord assumer chez soi la diversité en radicalisant les éléments essentiels sur lesquels se fonde l’unité. C’est ce que les prophètes cherchaient en rappelant sans cesse et de diverses manières les exigences de l’Alliance. » Il ressort en filigrane de cette idée que le mot œcuménique ici renvoie à la diversité.

C’est vraiment un impératif car il est un présupposé pour qu’il y ait communion de tous souhaitée par le Christ. Prendre conscience de ses diversités est nécessaire. C’est dans ce cadre que J.-M. Tillard rappelle : 

Et nous sommes maintenant convaincu que sans lui tout œcuménisme ad extra est radicalement impossible, voire tué dans l’œuf. Une communauté chrétienne qui ne parvient pas à mettre en communion authentique ses propres diversités et ses propres tensions, en affirmant en elle-même les elementa communs qui l’enracinent dans le roc de la foi révélée et non dans quelque (sic) d’une sablonneuse se déplaçant selon les vents et les marées, ne peut que s’égarer et égarer les autres si elle se lance dans l’œcuménisme ad extra.

Cette façon de considérer l’« œcuménisme » n’ignore pas le sens courant reconnu à ce terme. Mais, J.-M. Tillard voudrait y mettre une touche particulière. Ce n’est pas lui qui a inventé l’expression « œcuménisme ad intra ».

Nous élargissons donc, écrit-il, le sens qu’au début du siècle on a donné à la tâche et à l’esprit œcuménique. Tout en maintenant que l’œcuménisme (au sens que lui donne notre siècle) est essentiellement orienté vers la ressoudure de la communion entre les communautés séparées les unes des autres et que c’est là sa finalité ultime pour la gloire de Dieu, nous ajoutons que l’œcuménisme est l’effort de communautés déjà soudées à l’intérieur d’elles-mêmes dans une authentique communion de foi et de sacrement. Une telle définition fait de l’œcuménisme une entreprise très exigeante.


---

pas soulignée par tous les théologiens. Ainsi, il insiste pour qu’elle soit bien éclairée afin de bien vivre la communion et de préparer la communion eschatologique. Il écrit au sujet de cette approche :

Voilà que s’ouvre ainsi un nouveau chapitre de la catholicité telle que depuis de longues années nous en expliquons la nature […] Non pas simplement question d’expansion géographique mais saisie de toute la réalité humaine (kath’olou) dans l’une-fois-pour-toutes de Pentecôte. Et voilà que, du fait même, s’ouvre un nouveau chapitre de la nature de l’Église comme koinônia (ou communion). Il importe de bien percevoir ce point, fort oublié par les théologiens. […] On voit la difficulté de l’entreprise. Dans un domaine comme celui-ci qui touche à ce que la foi a de plus précieux et de plus inviolable (Jésus Christ, son Salut, l’Église de Dieu), personne ne peut agir et écrire à la légère.

Pour éviter cette légèreté théologique, J.-M. Tillard présente comme modèle l’ecclésiologie de communion qu’il défend :

C’est ici que, de nouveau, l’ecclésiologie de communion que nous développons […] apparaît précieuse. Osons dire qu’apparaît comme la seule capable de montrer comment une telle « réception » de l’Évangile de Dieu, loin de « faire éclater l’Église de Dieu » en une poussière de groupes syncrétistes réalise au contraire sa pleine catholicité d’Église de Dieu, c’est-à-dire d’Église embrassant toute l’œuvre de Dieu, depuis la Création, l’eclesia ab Abel justo, celle du Dieu qui selon la remarquable expression de Thomas d’Aquin praesentialiter attingit omnia loca et tempora.

Cette Église communion trouve donc sa source en Dieu Trinité des diverses Personnes. Cette origine fonde sa diversité. Autrement dit, « l’Église de Dieu est communion parce qu’elle naît de la communion, cette communion que la foi chrétienne traduit en disant que Dieu est en lui-même Trinité. Et il est évident que l’événement sacramentel central de la vie ecclésiale – celui qui à la fois soude et célèbre précisément la koinônia – est dans toute sa structure l’acte le plus explicitement trinitaire de la grande expérience chrétienne, et cela dans toutes les traditions. » Voilà déjà un aspect de cette naissance œcuménique dans le sens de diversité.

Toutefois, J.-M. Tillard est conscient qu’une telle conception ne néglige pas la liberté et les péchés des membres de cette Église née « plurielle ». Pour lui,

si cette fois nous prêtons attention aux questions qui viennent de l’extérieur, nous entendons une autre sorte de rumeur. Elle a comme deux registres. L’un – qui n’a

rien de nouveau – s’attache aux scandales que les médias révèlent, et qui démontrent (on le savait déjà) que l’Église est un peuple de pécheurs, qu’elle l’est même dans ceux qui ont charge de la diriger. Bien que ce registre soit le plus orchestré, il n’est pas le plus tragique. L’autre registre, lui, met en cause directement le lien entre l’Église et le Christ. En effet, alors qu’elles se présentent comme les témoins de l’Évangile de la réconciliation universelle, les Églises sont divisées. Elles sont incapables de célébrer ensemble le sacrement de la réconciliation, incapables de prêcher ensemble toutes les vérités de la foi, incapables de former dans leurs cités une unique communauté, incapables de se considérer comme un unique témoin de la vérité évangélique. Le cri que Paul poussait devant le drame de la communauté de Corinthe – « le Christ est-il divisé ? » (1 Co 1, 13) – est aujourd’hui repris hors de l’Église comme une démonstration de ce qu’on a appelé « l’échec du Christ ». Lui, le grand prophète de l’Unité, il n’est pas parvenu à faire même des siens une seule communauté de réconciliation. Les Églises ne seraient-elles donc que le fruit d’un rêve utopique, contredit par les faits ? Ne seraient-elles que des groupes d’« enthousiastes » refusant d’admettre la réalité ? On revient sur les deux sortes d’œcuménisme. Il convient de revenir, pour bien saisir cette théologie, sur les sens du vocable « Église ». Car à en croire J.-M. Tillard, ce problème a son importance au plan théologique. Le voici. Le Nouveau Testament a deux emplois du mot Ekklesia. D’une part il l’emploie pour désigner la communauté chrétienne toute entière, d’autre part pour désigner la communauté chrétienne d’une ville donnée. On parle par exemple de l’Église de Dieu, et de l’Église de Corinthe, de Philadelphie, etc. Quel est l’emploi qui a priorité ?

J.-M. Tillard, L’Église, pourquoi ?,... p. 2-3. Ce qu’il ajoute est éclairant : « Il est vrai que l’on cherche à l’intérieur des Églises une réponse apaisante à cette question brûlante. D’une façon trop légère pour être prise au sérieux, il arrive que l’on se résigne à proclamer que l’Unité de réconciliation voulue par le Christ n’est qu’eschatologique et que dans l’histoire la division est appelée à demeurer le pain quotidien des disciples du Dieu vivant. S’il faut chercher une unité ce ne peut être que dans le champ de l’action en commun au service du monde (ce champ qui, nous l’avons vu, se rétrécit de jour en jour). Tout projet visant à une unité de ministère et de sacrement est vu comme utopique. L’Église de Dieu devient ainsi, pour le mieux, une confédération de petits groupes plus ou moins imperméables mais dont la vie interne est une vie chaleureuse que la préoccupation d’une unité ecclésiale plus large ne doit pas perturber. Quand donc il arrive que des membres de diverses communautés font l’expérience de la communion qu’exige tel ou tel projet important appelé par un authentique amour évangélique de l’humanité, ils le font en restant enracinés dans leurs propres groupes confessionnellement (sic) différents. Il y a unité (parfois très dense) au registre de la pratique, mais on ne s’attarde pas à une recherche institutionnelle (au sens positif de ce terme). C’est ce que, d’une façon très technique et fort intelligente, le Secrétaire général du Conseil œcuménique des Églises, Konrad Raiser, expose dans ses articles ou son important ouvrage Ecumenism in Transitio, ; Genève 1991. Bien qu’en désaccord avec la thèse centrale de ce dernier ouvrage, nous devons reconnaître qu’il jette dans la mare œcuménique une grosse pierre qui provoque des remous dont il faut dorénavant tenir compte. Selon Konrad Raiser, il faut admettre l’irréductibilité des diversités qui caractérisent la communauté chrétienne elle-même. C’est pourquoi le concept d’unité lui-même est devenu un obstacle et non un foyer d’inspiration pour la tâche œcuménique. Selon lui, la plupart des divisions qui ont marqué l’histoire de l’Église sont le fruit d’une conception rigide de l’unité pour laquelle la diversité est la menace principale. On en épouse, pense-t-il, une vision gréco-romaine de l’unité (la vision dite “classique”) en oubliant que dans les Écritures il n’y a guère de concept d’unité ou tout au moins que le terme n’y est pas utilisé comme concept. Pour Raiser, l’unité selon la Bible n’est pas une donnée empirique mais une démarche (sic) constante présupposant la valeur et la nécessité des diversités et des différences communautaires. Il va jusqu’à voir dans l’image du corps et des membres une sorte d’avertissement contre ce qu’il appelle les tendances hiérarchiques. Il demande donc que l’on renverse la question traditionnelle. » p. 3-4.
L’emploi local ou l’emploi total ? La réponse sera importante pour la théologie. Nous verrons c’est l’emploi total qui a priorité.\footnote{J.-M. Tillard, Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de la communion de Vie..., p. 24. Ailleurs, il affirme la même idée : « C’est parce que le terme Qahal sera traduit dans les LXX par le mot Εκκλησία chaque fois qu’il s’agira précisément du rassemblement centré sur un appel de Yahvé et ainsi relié à la gloire de Dieu. Dans les cas où la signification de Καθαρός est avant tout sociologique les LXX le traduisent par συναγωγή. Même lorsque le mot Εκκλησία n’est pas suivi du génitif Εκκλησία του Θεοῦ, Εκκλησία ΑΓΙΟΥ (ainsi 2 Corinthiens 1, 14 ; 1 Thessaloniciens 2, 14 ; 2 Thessaloniciens 1, 4). En deux cas seulement (Rm 16, 16 et Ga 1, 22) on parle d’Εκκλησία του Χριστοῦ, Église du Christ. Ceci, qui est sans doute le signe d’une intuition théologique fondamentale, implique que le regard que l’Église des Apôtres porte sur sa propre identité est le regard que le Peuple de Dieu portait sur lui-même. Elle sait, d’instinct et dans la puissance de l’Esprit, que en (sic) elle c’est la réalité même du Qahal Yahweh que le Dieu des Pères amène à son éclosion eschatologique. » (L’Église est née œcuménique, p. 21).}

En d’autres termes, le vrai problème réside dans la relation entre le local et le total ou la catholicité. En procédant par une analyse des textes biblique, J.-M. Tillard résume sa découverte que nous citons en intégralité :

Les Actes des Apôtres. Ils parlent souvent de l’Εκκλησία (2, 47 ; 5, 11 ; 7, 38 ; 8, 1. 3 ; 9, 31). En certains de ces textes (8, 1-3) on pense à l’assemblée locale de Jérusalem. En d’autres, le mot désigne les églises, mais alors le plus souvent on le met au pluriel (9, 31 dans le texte occidental ; 15, 41 ; 16, 5). Pourtant dans les Actes l’emploi le plus courant est l’emploi au singulier (11, 22 ; 13, 1 ; 18, 22 ; 20, 17). À lire tous ces textes se pose vraiment le problème : pour les Actes y-a-t-il une Église ou des églises, chaque communauté méritant le nom d’Église ; en d’autres termes, l’idée de l’universalité de l’Église unique présente sous toutes les communautés locales existe-t-elle ? On saisit l’enjeu du problème... Un texte clé sera ici 20, 28, texte le plus dense et déterminant ; lire dans sa lumière 7, 38. Il semble clair actuellement que les deux sens existent. Mais il faut rejeter toute solution qui verrait dans les petites églises locales le fractionnement de l’unique Ekklesia ; ou celle qui verrait dans l’Ékklesia la somme des petites églises locales ; il ne s’agit pas d’une fédération. L’Église unique se trouve en plusieurs lieux : là où surgit une communauté locale, là est présente l’Église, là est le Peuple de Dieu ; la communauté locale n’étant qu’une manifestation de cette Église totale. En d’autres termes dans la communauté locale c’est la communauté totale qui est présente. Nous sommes dans la ligne du Qahal Yahvé et les premiers chrétiens ont cette conviction d’être non pas des peuples de Dieu, mais le Peuple de Dieu, le Qahal (traduit en grec par Εκκλησία). La traduction la plus juste semble donc non pas l’Église de Jérusalem mais l’Église qui est à Jérusalem. Question de nuances. Et le terme Ekklesia semble désigner d’abord l’assemblée faite par Dieu de son Peuple. [...] Karl Ludwig Schmidt que Cerfaux suit [...] affirme qu’ici encore il n’y a pas
à distinguer entre l’Église (qui est toujours l’Église universelle) et des communautés multiples, toute communauté si petite soit-elle représente toujours l’ensemble des chrétiens i. e. l’Église. La formule « l’Église de Dieu qui est à Corinthe » ne signifie donc pas l’Église corinthienne, à côté de laquelle se place une église romaine, puis une église antiochienne, etc. mais elle peut se traduire ainsi « l’Église telle qu’elle est présente à Corinthe ». Voir Rom. 16 ; 1 Cor. 16, 19 ; Col. 4, 15 qui parlent d’une « église domestique » i. e. de l’assemblée réunie dans telle maison. Voir aussi 1 Cor. 1, 2 ; 6, 4 ; 11, 18 ; 14, 34 ; 2 Cor. 1, 1 ; 1 Tim. 5, 16 (important)\textsuperscript{1335}.

Il est clair qu’en parlant de cette Église née œcuménique, nous nous concentrons avec J.-M. Tillard sur l’Église locale ouverte à la catholicité. C’est ainsi que J.-M. Tillard écrit :

« Voilà que l’Église locale trouve ici sa place, dans la communion de toutes les Églises, non dans un isolement qui ne ferait plus d’elle en toute vérité l’Église-que-Dieu-veut. En effet, il est évident que la lecture collective ci-dessus évoquée ne saurait se faire à partir d’une expérience abstraite de la vie ecclésiale\textsuperscript{1336}. » Cette Église-que-Dieu-veut est liée à son plan de Salut qui commence, comme nous l’avons présenté, depuis l’Ancienne Alliance. Cette Église est donc née depuis Abel le juste car c’est déjà là que l’on découvre la diversité (Abel et Caïn).

Pour J.-M. Tillard, « il y a donc Église de Dieu là où l’Évangile de Dieu est accompli. C’est pourquoi les Pères de l’Église, dans le sillage desquels se situe saint Thomas d’Aquin, n’hésitaient pas à tenir que l’Église commence \textit{jam ab Abel justo}, et que la Bonne Nouvelle est annoncée pour la première fois dans le signe mis sur le front de Caïn\textsuperscript{1337}. » Si déjà là il y a la diversité entre les deux fils d’Adam et que l’œcuménisme signifie dans notre cadre diversité, nous pouvons alors affirmer sans crainte avec J.-M. Tillard que l’Église est née œcuménique. Ce qui est intéressant pour nous, c’est la conclusion que tire J.-M. Tillard et la démonstration qu’il en fait.

Il en découle trois conséquences capitales pour la notion de l’Église, conséquences que l’on s’étonne de voir si peu soulignées, même depuis Vatican II (qui a assumé


\textsuperscript{1337} J.-M. Tillard, \textit{Comment devrait se vivre la communion dans une Église locale ?…}, p. 6.
dans Lumen Gentium le thème de l’Ecclesia ab Abel, cf. LG 2). La première est que, rayonnement de la grâce personnelle du Seigneur Jésus Christ, l’Église doit comme lui et en lui demeurer dans le premier moment que nous avons souligné, le moment d’incarnation. À la lumière de l’Évangile de Dieu on découvre, en effet que l’incarnation est plus large que l’union hypostatique, ou (pour dire les choses de façon plus paradoxale) que l’Incarnation se présente comme un sommet dans un large mystère d’incarnation. C’est ce que montrent les si importantes généalogies que Matthieu et Luc accueillent en tête de leur présentation du ministère de Jésus : Matthieu 1, 1-17 remonte à Abram en passant par les rois de Juda, Luc 3, 23-38 remonte à Seth (celui qu’Ève engendra pour remplacer Abel, cf. Gn 4, 25) et par lui à Adam. Pour eux, surtout pour Luc, Jésus vient de l’incarnation de la grâce de Dieu (la hesed-we-emet) dans toute l’histoire humaine (voir Ac 17, 26). Et il est clair que l’Église, si elle est dans le Christ, n’est fidèle à sa vocation (i. e. n’est vraie) que si par elle la grâce de Dieu continue de s’enfouir dans le terreau humain, d’être en communion avec toute l’épaisseur de celui-ci. De là vient d’ailleurs la notion de catholicité, que nous avons odieusement ratatinée en en faisant le propre de certaines églises alors qu’elle vaut pour l’Église comme telle : l’Église de Dieu est catholique ou elle n’est pas. Et cette catholicité n’est pas uniquement géographique. Elle est aussi culturelle et existentielle : la grâce de Dieu veut être présente et à l’œuvre dans toutes les situations humaines, qui sont toutes (aux yeux de la foi) comme des répliques des situations qui « depuis l’origine » blessent la vocation humaine : drame de Cain et Abel, drame de Babel, drame du Déluge. L’Ekklesia tou Theou n’est donc pas simplement un club de « ravis » chantant l’Alléluia de leur salut jusqu’à ce que le Seigneur « vienne » (et non pas revienne) – comme le dit en un contexte solennel 1 Co 11, 26, achri ou elthè- pour « remettre la royauté à Dieu le Père., après avoir détruit toute domination, toute autorité, toute puissance » (1 Co 15, 24), i. e. les forces enemies de Dieu (1 Co 2, 6 ;Col 2, 15), elle est le Corps du Christ ayant à perpétuer cette communion de Dieu au drame humain. Dorénavant – et nous verrons pourquoi et comment – c’est par son Corps ecclésial que le Seigneur actualise la communion de Dieu lui-même à la détresse humaine, donc accomplit l’Évangile de Dieu1338.

Voilà qu’émerge l’autre notion qui exprime l’aspect œcuménique : la catholicité. Cette notion est inséparable de la première, la diversité. J.-M. Tillard montre que cette Église née œcuménique, à des époques différentes, est toujours menacée des divisions tout en restant liée à Dieu et à son dessein de Salut. Il écrit au sujet de l’AT :

Il n’est pas fortuit que pour la Genèse lorsque l’histoire humaine commence, après le récit « merveilleux » des temps paradisiaques, elle soit souillée ab origine par la rupture de Caim et d’Abel qui débouche dans le crime (Gn 4, 1-16) et dans laquelle Caim prononce la fameuse parole : - suis-je le gardien de mon frère ? Puis il y aura rupture entre les fils de Jacob [qui] se sépareront de Joseph. Le roi Saul se séparera de David. Le fils de celui-ci, Absalon, se séparera de son père. Plus largement – et ce sera la grande fracture de l’histoire du Peuple Saint – après Salomon le Royaume de Juda et le Royaume d’Israël se sépareront. Cette histoire de séparations est en fait une histoire de souffrance et de tragédies. Le grand drame d’Israël – inséparable

de cette situation de rupture – sera son effritement et sa dispersion parmi les peuples de la diaspora\textsuperscript{1339}.

Dieu qui est à l’origine de la diversité « réconciliable ou tolérable » ne peut abandonner son œuvre, ainsi intervient son plan déjà dans l’AT pour sauver cette Église.

Le dessein de Dieu sur son Peuple, dessein de sa fidélité et de sa miséricorde, sera dessein de Salut de cette situation par le rassemblement de son Peuple dispersé. Mais l’Écriture ne séparera pas ce dessein d’un projet plus vaste, celui de rassembler l’humanité entière, de faire que la séparation dont l’histoire de Babel est devenue le symbole soit vaincue et que l’unité l’emporte. Car dans la tradition biblique Babel (qui vient de la tradition Yahviste) est présentée comme interpellant la conviction de l’unité de la race humaine, issue d’un couple unique et devenue fractionnement de peuples au langage différent formant barrière et causant rupture fraternelle, et cela à cause de l’orgueil hostile et coupable des hommes. Le Dieu de la foi judéo-chrétienne est le Dieu qui rassemble ce que l’orgueil (le péché) humain disperse et fragmente. Ses attributs de miséricorde-fidélité-tendresse-pitié-pardon s’actualisent tous ensemble dans cette volonté de rassembler, et celle-ci équivaut à sa volonté de Salut\textsuperscript{1340}.

Nous découvrons le lien entre la sotériologie et l’écclésiologie sans omettre la christologie car Dieu rassemblera cette Humanité par la Croix de son Fils. D’ailleurs, J.-M. Tillard est conscient que ce qu’il découvre dans l’AT ne peut vraiment être qualifié d’intention œcuménique au sens large car tout s’éclaire par la Personne du Christ. Il soutient que

Il serait anachronique de parler d’intention profonde de l’œcuménisme : il n’est ici question ni de l’universalité des peuples, ni de la totalité du monde habité. Et les merveilleuses ouvertures du Second-Isaïe sur l’association de l’univers entier à l’intervention eschatologique de Dieu pour son Peuple ne saurait être extrapolée. […] La notion et le terme d’œcuménisme ne naîtront qu’en contexte spécifiquement chrétien. […] Néanmoins ce que nous venons de déceler est, sans nul doute, l’ultime fondement de ce qui s’exprimera dans l’inquiétude et la tâche œcuménique. Il s’agit d’abord et formellement du dessein de Dieu et de la doxa tou Theou telle qu’elle éclate dans son œuvre\textsuperscript{1341}.

Et cette œuvre est créatrice et rédemptrice. Tel est le projet divin. L’Église au seuil de la Création est œcuménique comme elle le sera grâce à sa Tête, le Christ.

C’est petit à petit dans le NT que la notion du monde habité ou d’universalité dans le sens de catholique apparaît. En effet, selon J.-M. Tillard,

\begin{itemize}
  \item \textsuperscript{1339} J.-M. Tillard, \textit{Sur la Croix, Dieu refait la communion...}, p. 6.
  \item \textsuperscript{1340} J.-M. Tillard, \textit{Comment devrait se vivre la communion dans une Église locale ?...}, p. 6.
  \item \textsuperscript{1341} J.-M. Tillard, \textit{Quand l’inquiétude œcuménique réveille l’Église...}, p. 17.
\end{itemize}
Si la qualité de Celui qui enserre ainsi en lui la multitude (au point d’en apparaître comme la *corporate personality*) est essentielle à la nature de la *koinônia* en cause, la qualité des composants de cette multitude ne l’est pas moins. Or, et cela pour l’ensemble du Nouveau Testament et en dépit de différences profondes quant au jugement porté sur les juifs qui n’acceptent pas le témoignage apostolique sur la messianité de Jésus, cette multitude est composée de deux groupes. Il y a d’une part « les fils des prophètes et de l’Alliance conclue avec les Pères » (Ac 3, 25), « les Israélites à qui appartennent l’adoption, la gloire, les alliances, la loi, le culte, les promesses et les Pères » (Rm 9, 4), « ceux qui ont d’avance espéré dans le Christ » (Ep 1, 12), donc ceux et celles qui viennent du Peuple de l’Ancienne Alliance. Il y a d’autre part « les nations païennes » (Ac 10, 45), « l’olivier sauvage greffé parmi les branches restantes de l’olivier » (Rm 11, 17), « ceux qui portaient le signe du paganisme dans leur chair, ... qui étaient sans Messie, privés du droit de cité en Israël, étrangers aux alliances de la promesse, sans espérance et sans Dieu dans le monde (Ep 2, 11-12), qui « jadis n’étaient pas Peuple de Dieu » (1 P 2, 10), donc ceux et celles qui appartenaient au monde des Gentils. On sait que pour la tradition juive l’humanité se divise entre « fils de la Promesse » et païens. La multitude qui constitue la *koinônia* chrétienne est donc la totalité du monde humain.

Réaffirmons alors ici que la koinônia chrétienne qui constitue l’Église communion œcuménique ne supprime pas la diversité ou les différences. Mieux, même dans le NT, le jour de la Pentecôte, contrairement à l’expérience de Babel, qui marque la naissance de l’Ekklesia du NT, ces différences « unificatrices » demeurent. En analysant la lettre aux Éphésiens et le corpus de saint Jean, J.-M. Tillard découvre que

la même lettre aux Éphésiens ne présente pas cette unité « nouvelle » comme une fusion, l’apparition d’un *genus tertium* dans lequel Juifs et Gentils perdraient leurs différences. Il s’agit d’une communauté où la réconciliation trouve précisément sa grandeur dans le fait qu’on se réconcilie en demeurant différent. Un des groupes n’est pas absorbé par l’autre ; les deux ne sont pas engloutis dans une réalité où ils se dissoudraient ; ils ne sont pas broyés pour devenir une entité toute nouvelle (*neos*). Dans la langue d’aujourd’hui on dirait que cette communauté est une communauté de pluralisme. D’ailleurs l’histoire des premières générations chrétiennes montre bien que, dès la mission aux païens, Églises judéo-chrétiennes et Église de la gentilité vivront de façon différente la même foi. Et la tradition johannique semble être un témoin privilégié de cette co-existence et des problèmes qu’elle pose à la *koinônia*. La réconciliation va de pair avec le maintien des traits propres à chaque groupe ; d’emblée elle est « catholique ».

Un dernier point à souligner est que J.-M. Tillard voit cette pluralité et cette catholicité même au-delà de la foi chrétienne. En effet, dans la perspective de la christologie inclusiviste dans laquelle il se situe, il va jusqu’à parler de la catholicité du Salut. Une notion qui lui permet de revenir sur l’expression *Ecclesia ab Abel Justo*. Il enseigne :

---

Depuis longtemps […] c’est dans cette ligne dite inclusiviste que nous nous situons, grâce surtout à notre étude des Pères de la grande Tradition. […] Notons toutefois que nous corrigeron plusieurs des orientations et surtout des implications des tenants de cette vision. En effet, nous nous situons, ici comme toujours, dans une perspective ecclésiologique. C’est pourquoi nous parlerons de la catholicité du Salut et non de son universalité. Car la notion d’universalité est une notion pauvre qui néglige les plus importants éléments de la catholicité du Salut pour tout traduire en fonction d’expression et de quantité. De plus nous rejoindrons ici notre thème de l’Ekklesia tou Theou et de l’Ecclesia ab Abel justo1344.

Concluons cette section qui insiste sur l’origine de l’Église comme œcuménique par cette longue citation de l’enseignement de J.-M. Tillard sur l’expression « Ecclesia ab Abel justo » :

Mais il ne faut pas oublier que Abel est au seuil de l’histoire de la race humaine, avant Enoch, avant le Déluge et Noé, avant donc l’Alliance avec Abraham puis avec le Peuple rassemblé sous Moïse au pied de la Montagne. Cela, Augustin l’avait explicitement affirmé dans l’Enarr. In Ps 128, 2 (CCL 40, 1882) : « depuis longtemps l’Église existe, l’Église d’où sont appelés les saints, l’Église sur la terre. À un certain moment l’Église était dans le seul Abel et elle fut combattue par Caïn, le frère mauvais et perdu ; à un certain moment l’Église était dans la seule maison de Noé et elle a beaucoup enduré de ceux qui périrent dans le Déluge et seule l’Arche flotta sur les flots et parvint au sec ; à un certain moment l’Église était dans le seul Abraham et ce qu’elle a enduré des méchants nous le savons. À Sодome, l’Église était dans le seul fils de son frère Lot et dans sa demeure et elle endura les iniquités et les perversités des gens de Sодome jusqu’à ce que Dieu la délivre de leur milieu. L’Église commença à être aussi dans le Peuple d’Israël et elle a enduré le Pharaon et les Égyptiens. Il commença à y avoir dans cette Église c’est-à-dire dans le Peuple d’Israël un certain nombre de saints : Moïse et les autres saints endurèrent les juifs iniques du Peuple d’Israël… » Ceux qui avant le Christ (et même avant l’Alliance juive) servent le Dieu vivant appartiennent à l’Église où les disciples du Christ entrent par le baptême. L’institution visible est toute relative à cette réalité. Dans ses sermons sur les psaumes, Augustin revient plusieurs fois sur cette Église présente dans l’histoire humaine dès Abel le juste. Dans le beau commentaire du psaume 118, sermon 29, […] il va jusqu’à proclamer : « l’Église n’a pas été absente de notre terre depuis le début du genre humain, le saint Abel en constitue les prémices, immolé lui-même en témoignage rendu au sang futur du Médiateur qui devait être versé par le frère impie. » Avec Abel la Cité de Dieu, qui est le Corps du Christ diffusé par toute la terre, qui est non seulement aujourd’hui mais qui va d’Abel jusqu’à ceux qui naîtront à la fin des temps, qui est totus populus sanctorum ad unam civitatem pertinentium, qui a comme Chef et Tête le Christ, cette Cité est déjà dans l’histoire, déjà aux prises avec la Cité du Mal dont Caïn est le premier citoyen. Voir ici Enarr. In Ps. 90, sermo 2 […] : « la cité du bien a son point de départ en Abel tout comme la cité du mal a ce départ en Caïn » […] Mais elles existent toutes deux depuis l’origine. Le Royaume eschatologique a dans l’histoire humaine un enracinement aussi lointain que la personne d’Abel — et le Saint qui inaugure la communion des saints. Et ainsi les deux sociétés sortent d’Adam, la Cité de Dieu […] C’est dire le lien de l’Ecclesia ab Abel avec la totalité de

1344 J.-M. Tillard, L’Église est née..., p. 22.
l’histoire humaine. En d’autres termes, l’Église de Dieu émerge déjà ab initio generis humani1345.

Voilà l’Église de Dieu née à la fois dans la diversité et catholique. Elle dépend de sa source trinitaire et vit dans la communion et dans la diversité réconciliatrice.

Conclusion

Nous avons analysé dans ce chapitre l’Église-communion comme la finalité de l’Histoire du salut et la communauté de personnes. Elle est un don de Dieu. Cependant, par ses membres, elle est un corpus mixtum et permixtum. Elle se nourrit et vit de l’Eucharistie présidée par l’évêque du lieu où elle s’insère. Tels en étaient les trois aspects :

Être d’Église c’est alors, au sens le plus plein du terme, être dans la communion de partage, de prière, d’engagement, de souffrance, de persécution, que crée l’appartenance commune au Christ Jésus. Ce premier mouvement était contemporain d’un autre mouvement, le mouvement liturgique lui-même tributaire du mouvement de retour aux Pères de l’Église. Or ce mouvement liturgique tout en remettant en pleine lumière la nécessité de la « participation » et de la célébration « communautaire » en venait à réaffirmer la place de l’Eucharistie comme événement dans lequel la communauté ecclésiale exprime à la fois son être profond de communion et sa relation au Christ Jésus comme à celui dont tout le mystère ecclésial dépend radicalement précisément parce qu’il est la Tête dont tous sont les membres, et parce que si tous sont un seul corps ecclésial c’est parce qu’ils sont inscrits dans son unique Corps de Ressuscité glorifié et vivifié par l’Esprit Saint1346.

Dans un premier moment, nous avons examiné et conclu que le terme communion en lien avec celui de koinônia est polysémique. En effet, avec J.-M. Tillard, nous avons souligné cette polysémie :

Parler de la koinônia – nous employerons le terme grec, non par prétention mais pour éviter des équivoques causées par l’utilisation trop large du mot communion dans la langue habituelle de nos Églises – c’est évoquer à la fois et inséparablement une grâce merveilleuse et une exigence terrible. Car koinônia est ce en quoi Dieu nous introduit par le baptême, en nous donnant part à la réalité du Salut, et c’est aussi ce que Dieu nous demande de rayonner dans le monde. Qui dit exigence dit beaucoup plus qu’une tâche. Car l’exigence dit référence à une fidélité à ce qu’on est : ne pas accomplir l’exigence revient à se tenir en deçà de ce que l’on est censé être1347.

L'idée majeure qui s'est dégagée de l'examen étymologique de ces concepts est celle de la participation commune. C'est cela qui constitue la vraie nature de l'Église. L'Église pourquoi ? Pour la communion, c'est-à-dire pour la participation commune à un Bien commun. Ce bien est un don de Dieu : le Salut. Cette perspective ecclésiologico-sotériologique transparaît clairement dans les textes du NT. Ainsi, nous avons retenu cette idée de Tillard :

Or s'il est certai que dans le Nouveau Testament tout entier l’expérience de la koinônia est contemplée surtout en fonction de la réalité à laquelle les chrétiens participent, c’est-à-dire des biens divins dont l’Esprit leur fait part, il est tout aussi sûr que les diverses traditions apostoliques attachent une très grande importance à l’être-ensemble des disciples du Christ Jésus. En d’autres termes, ces traditions ne se bornent pas à affirmer que dans le Christ l’unité humaine est restaurée. Elles ajoutent qu’il est essentiel de vivre en personnes ressoudées entre elles, croyants transformant leurs mœurs fraternelles, en disciples conscients de ne former qu’un seul Corps du Christ. La koinônia donnée par Dieu doit nécessairement déboucher dans des relations de koinônia entre chrétiens. [...] On est dans la koinônia de Dieu en vivant dans la koinônia fraternelle.

C’est dans l’Église-communion réalisant la communion eschatologique que l’on recherche l’épanouissement de ce don : le Salut. Cette recherche se fait en commun, d’où la notion de communauté. Le Concile Vatican II a mis en évidence cette idée de recherche en commun :

« Cependant Dieu n’a pas voulu sanctifier et sauver les hommes individuellement et sans qu’aucun rapport n’intervienne entre eux, mais plutôt faire d’eux un peuple qui le reconnaît vraiment et le serve dans la sainteté. » (LG 9, 1). L’Église accompagne alors ses membres dans cette quête commune afin qu’ils réalisent leur vœu le plus profond et le plus noble.

Cependant ces hommes, membres de l’Église, bien que « sauvés » ou sanctifiés par Dieu, restent attirés par le péché. D’où l’expression corpus mixtum et permixtum venue de Saint Augustin pour qualifier l’Église. Nous savons que ce Père de l’Église l’a employée dans un contexte de schisme et d’hérésies qui divisaient l’Église. Quant à nous, dans notre travail, nous l’avons évoquée pour souligner que la communion venant de Dieu est « fragile » par rapport à ses bénéficiaires : « Sainte et sanctifiée par sa Tête, l’Église de Dieu a en son sein des pécheurs, si bien que la miséricorde (qui est au cœur de la sainteté de Dieu de la foi) trouve toujours à s’y

1348 On retiendra avec attention cette idée congarienne : « Si l’on voulait s’exprimer en termes de bien commun, on dirait qu’au plan chrétien le bien commun est le salut (c’est-à-dire l’ordre vrai et réussi à Dieu et à la création) obtenu pour l’humanité en Jésus Christ. » (Y. Congar, Au milieu des orages. L’Église affronte aujourd’hui son avenir, Paris, Le Cerf, 1969, p. 69).


Dans cette Église-communion, présente localement (en paroisse, en diocèse, etc.), l’eucharistie célébrée par l’évêque du lieu entouré de son presbyterium est fondamentale. Autour de cette célébration, l’Église connaît des crises :

De toute évidence, la communauté chrétienne est en crise. Cette crise a deux volets. L’un des volets, peut-être le plus évident, est celui de la baisse des effectifs. Dans certaines régions il ne s’agit pas surtout d’une baisse du nombre des baptisés, car on continue de tenir à ce que la « famille » soit catholique […] Il s’agit de la disproportion croissante entre le nombre des baptisés et le nombre des pratiquants. De plus, entre la catégorie « baptisés non pratiquants » et la catégorie « baptisés irrégulièrement pratiquants1351. Ces crises ne l’empêchent pas de vivre et d’expérimenter la communion autour de l’évêque. L’eucharistie reste vraiment le lieu de cette communion. Toutefois, il ne suffit pas de la célébrer, il faut vraiment éradiquer ces crises grâce aux fruits de l’eucharistie qui est le sacrement de l’unité. Considérer l’Église dans cette perspective, c’est reconnaître qu’elle est née œcuménique.

Nous avons ici mis en évidence la relation de cette Église à son origine trinitaire, la relation de ses membres vivant dans la réconciliation, la relation entre les différentes Églises locales. Nous avons examiné la notion de la catholicité et celle de la diversité. Nous avons évoqué à ce niveau

1350 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion…, p. 79.
la notion d’œcuménisme *ad intra* et *ad extra*. Nous n’avons pas approfondi les notions de
synodalité ni de subsidiarité qui sont fondamentales pour le vivre-ensemble ecclésial. Bref, la
question de l’organisation d’une Église-communion locale n’a pas vraiment été approfondie
pour ne pas sortir du fil rouge de notre travail. Cette Église-communion n’est qu’une dimension
de l’*Ekklesia tou Theou*. Afin d’y aboutir, l’autre dimension dynamique est nécessaire.
Chapitre cinquième

In fieri, l’Église ministre du Salut selon J.-M. Tillard


L’Église en mouvement suggère qu’elle n’est pas une fin en elle-même mais plutôt elle tend vers la Communion avec Dieu et la communion de tous les hommes. CET aspect dynamique est lié au premier qui est surtout eschatologique. Il est moins fondamental. Pour le caractériser, certains théologiens parlent avec nuance d’instrumentalité, d’autres de sacramentalité tout court et d’autres encore de ministère ou des processus concrets instituant la Communion. Pour

1352 Cf. J.-M. Tillard, « L’Église détenteur des moyens de Salut », Leçons sur le Mystère de la Parole de Dieu. Le Mystère de l’Église présence actuelle de la Parole de Dieu salvifique et révélatrice, Ottawa, Collège dominicain de Philosophie et de Théologie, 1960, p. 1 où il enseigne : « Sur le mystère de l’Église ainsi conçu on peut porter un double regard. On peut la contempler pour ainsi dire « in facto esse », statiquement. À ce plan on scrutera l’unité de vie des chrétiens avec le Christ Tête, réalisée dans la charité, la communion de vie qui fait que dans le Christ Tête les biens du Père sont partagés par des hommes de tous les temps, de tous les lieux, de toutes les races. En d’autres termes, on contempler la Église comme « res » ultime de l’Économie du Salut. Et cette première considération rejoint la grande Tradition des Pères dans le prolongement de laquelle se situe S. Thomas. On sait que dans son traité de la gracie capitale (III, 8) celui-ci nous a laissé à ce plan un magnifique exposé de l’union des hommes avec le Christ Tête, malheureusement trop négligé par les auteurs des traités théologiques concernant l’Église : pour lui celle-ci est essentiellement et ultimement la « congregatio fidelium », la « communion » de tous les hommes dans la Vie reçue du Père « en » et « par » le Christ Jésus. Et c’est ce qui explique comment pour lui l’Église ne se réalise en toute sa perfection que dans la communauté du ciel : « ibi est vera Ecclesia quae est Mater nostra et ad quem tendimus, et a qua nostra Ecclesia militans est exemplata » (In Ephes. Cap. 3, lect. 3, Marietti n° 161) ; là est pour lui la cause finale de toute la Heilsgeschichte. Et c’est parce que la charité (venue du Père par et dans le Christ-Tête) demeure dans les trois étapes de la montée des hommes vers la Patrie céleste que l’Église militante, l’Église souffrante, l’Église triomphante ne font de fait qu’une seule Église, qu’un seul Corps du Christ, porteur de la même Vie dont pourtant l’Église triomphante jouit plus pleinement parce que fixée pour toujours dans la vision (voir III, 8, 3). Un texte résumera tout cela : « Ecclesia secundum statum viae est congregatio fidelium, sed secundum statum patriae est congregatio comprehendentium » (III, 8, 4, ad 2). À cette vue première et fondamentale nous n’avons pas à nous attarder ici. Mais tout ce que nous aurons à dire la présupposera. »


En plus de son lien à cette Communion de Vie, ce chapitre est en lien direct avec la christologie et la sotériologie. Nous y découvrons certaines idées abordées ci-dessus, surtout la grâce capitale du Christ. Illustrons ce lien par cette idée de J.-M. Tillard. En effet, après avoir souligné les deux premières conséquences du lien entre la grâce du Christ et l’Église, que nous avons rencontrées dans le chapitre quatrième, J.-M. Tillard enseigne cette idée déjà citée :


1357 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 18.
Tout est déjà dit dans cette idée enseignée en 1980 mais qui, en réalité, reprend l’enseignement de 1960 dans lequel après avoir souligné le fondement christologique de cette doctrine, Tillard écrit : « Ces moyens sont, répète saint Thomas, la foi (formée par la charité ; III, 49, 1, ad 5) et les “sacrements de la foi”. Ce sont eux qui nous incorporent au Christ comme membres vivants. » J.-M. Tillard est conscient que c’est le Christ qui agit à travers cette activité ecclésiale. Il écrit dans cette optique : « Mais pour bien saisir en profondeur à la fois les relations mutuelles de la “fides formata” et des “sacramenta fidei” et leur rôle respectif dans le don des “bona divina”, il faut au préalable rappeler brièvement la structure de l’acte salvifique par lequel l’homme pécheur est incorporé au Christ et reçoit ainsi en lui les biens divins. » Il ajoute : « Or, le Salut est formellement don de Dieu, don de l’Agapè du Père dans le Christ. Ce n’est pas seulement Dieu qui en a l’initiative, c’est encore Dieu lui-même qui le réalise et qui seul peut le réaliser. En un mot le Salut est une œuvre “formellement divine”. » Toute grâce sanctifiante passe par le Christ Tête des hommes.

Ce Salut divin situé dans le contexte d’Alliance appelle l’homme qui y « entre » ou l’accepte librement (l’engagement libre dans l’acte qui le sauve). C’est dans ce service à rendre à cet homme que J.-M. Tillard situe l’activité de l’Église. Toutefois, n’oublions pas que « seul Dieu peut causer la grâce […] l’opération d’une créature ne pouvant jamais parvenir à un effet divin. Aussi s’il exige une collaboration libre de l’homme […] l’acte salvifique exige-t-il plus radicalement encore une opération de Dieu lui-même. » C’est d’abord l’acte humain de Jésus, conjointement à son acte divin, ses « acta et passa » qui permet de parler de l’Église comme détentrice des moyens de salut. En effet, l’« activité de l’humanité de Jésus sous la motion de la divinité s’exerce de trois façons. Par voie de mérite d’abord […] Par voie d’efficience aussi […] Enfin […] par voie d’exemplarité. » La ministérialité ecclésiale dans le processus du salut se fonde avant tout sur la grâce d’union ou hypostatique du Christ dans sa deuxième façon : l’efficience. Ailleurs, J.-M. Tillard exprime, dans cette perspective, le lien entre la grâce hypostatique et la grâce capitale :

Le Christ est Tête de l’Église essentiellement selon la dimension humaine de son mystère. Pour employer le langage de la théologie de saint Thomas, qui nous paraît


401
ici d’une admirable précision, il l’est par la grâce capitale qui le fait “premier” selon l’ordre, la perfection, l’efficacité dans le don de la vie nouvelle. Et c’est bien là la pensée de Paul dans les lettres dites de la Captivité. Pourtant cette « priorité » est inséparablement liée à ce que l’on appelle la grâce d’union, et tout spécialement au fait que dans la vie trinitaire la personne que dans son être humain nous nommons Jésus est le Fils Unique et éternel du Père.

Ce chapitre étudie les deux moyens venant de St Thomas (la Foi, sous-entendue le service de la Parole, et les sacrements de la Foi) plus le ministère. Ce troisième instrument est lié aux deux premiers : « Par ses ministres (qui prêchent et président les sacrements) mais plus largement par l’ensemble de la vie des Églises locales, [l’Église] fait que les personnes se trouvent mises sous la “justice” du Christ, leur liberté étant interpellée, invitée à dire “oui” à l’offre divine. » C’est dans sa présentation du visage évangélique du prêtre que Tillard explicite son idée : « Car notre propre sacerdoce ministériel […] doit se situer lui aussi dans ce complexe théologique. Dieu nous choisit, dans le Christ […] pour l’achèvement de son dessein de Salut. Nous avons également réfléchi ensemble sur le fait que par notre triple ministère, celui de la Parole, de la Régence et des sacrements, nous avions nous aussi à faire passer, en tant qu’hommes choisis, que chrétiens choisis, dans nos frères, les biens du Salut. » Autrement dit, nous présentons les trois munera ecclesiae comme les instruments pour la Communion de Vie. « Or l’instrument a ce pouvoir de produire sous la motion de la cause principale un effet qui dépasse ses propres forces, mais atteint celles de cette cause principale. » C’est cette perspective ecclésiologico-christologico-sotériologique qui nous guide ici : « C’est en tant que Tête apostolique de l’Église qu’il remplit les trois fonctions de sanctification (pouvoir sacerdotal), de prophétisme (pouvoir de magistère) et de gouvernement (pouvoir royal ou pastoral) qui structurent son œuvre salvatrice. Ce sont donc déjà en lui des “pouvoirs apostoliques” rattachés essentiellement à son envoi par le Père. »

1364 J.-M. Tillard les présente ailleurs : « Il est donc impossible dès qu’on considère l’Église de Dieu en sa forme visible, de penser communion sans penser à la fois communion fraternelle dans la concorde ou l’amour et communion objective dans les biens de Salut qui en constitue le fondement. Et nous avons souligné que les “moyens de grâce” (Parole de Dieu, sacrements et, par tout un aspect, institutions) appartiennent à ces biens de Salut. » [“Une seule Église de Dieu. L’Église brisée », POC 30 (1980), p. 6.]
1365 J.-M. Tillard, EE, p. 309.
1. L’Église véritable ministre de la vraie foi, chargée du ministère de la Parole


En effet, grâce à la présence de l’Esprit évoquée dans le paragraphe précédent, le lien entre la Foi et la Parole dans l’Église apparaît clairement. J.-M. Tillard l’explicitait ainsi :

Si donc, avec la force en elle de l’Esprit l’Église est chargée de porter au monde l’authentique message de la Révélation dont le cœur est la Pâque du Christ, il est clair qu’elle est par le fait même chargée de garder et de propager la foi, s’il faut avec S. Thomas définir celle-ci comme l’adhésion de l’intelligence aux mystères de Dieu connus par la Révélation. Et comme d’autre part (de par la mission qu’elle a reçue du Christ) sa prédication de la foi s’ordonne au Salut des hommes, il en résulte également qu’elle est chargée de la foi dans le rôle que plus haut nous avons vu celle-ci jouer au sein même du dynamisme sanctificateur. En d’autres termes elle n’a pas charge uniquement de la « foi objective », des « vérités à croire », mais aussi de la « foi subjective », de la façon avec laquelle l’homme adhère à ces vérités1370. Si telle est, entre autres, sa vocation ou son activité : recevoir la Parole et la transmettre pour le Salut, J.-M. Tillard a raison de se demander :

Comment réalise-t-elle cette mission ? Ici encore il nous faut schématiser. Et nous nous contenterons de montrer rapidement comment d’une part c’est elle et elle seule qui a le pouvoir d’interpréter authentiquement les Écritures, i.e. de déceler le sens que l’Esprit Saint a voulu y mettre ; comment aussi dans la Tradition des Anciens et des Pères historiquement proches des origines cette interprétation et cette explicitation trouvent leur milieu privilégié ; comment enfin la vie des fidèles eux-mêmes, le « sensus Ecclesiae », est à sa façon porteur de la foi authentique. Bref, « l’Église du Christ est l’authentique ministre de la Parole et par là de la foi que suscite cette Parole. » C’est ce que nous tentons de développer dans ce point.

1.1. L’Église et la réception de la Parole de Dieu

Dès le point de départ, précisons que nous allons, dans cette section, d’abord présenter ce qu’entend J.-M. Tillard par Parole de Dieu, puis nous focaliser brièvement sur la réception et finir enfin sur la réception de la Parole de Dieu.

J.-M. Tillard est conscient que la « Parole de Dieu » a suscité beaucoup d’attention dans l’Église catholique au XXe siècle. Pour lui, le couronnement de tout, c’est le concile Vatican II dont l’un des documents les plus importants a pour objet la Révélation ou la Parole de Dieu. Ainsi, notre auteur dominicain nous avertit :

Bien plus, le climat de repensée et de ressourcement radical qui a préparé dans l’Église catholique romaine l’œuvre de Vatican II avait été profondément marqué par une redécouverte de la nécessité de donner à la Parole de Dieu sous toutes ses formes la place centrale qui lui revient tant dans la mission (par l’annonce kerygmaticque) que dans la vie liturgique (par une plus ample utilisation de l’Écriture et par l’homélie). Il est très éclairant de parcourir les titres des volumes collectifs consacrés à la pastorale ou à la liturgie depuis 1950 : la question de la Parole y revient sans cesse. Il n’est donc pas accidental que l’un des documents les plus importants de Vatican II – à notre avis personnel c’est le plus important – ait été la constitution dogmatique *Dei Verbum*. Contrairement à ce qu’on a souvent écrit à son sujet, l’importance de ce texte ne vient pas seulement de ce qu’il corrige le lien entre Écriture et Tradition que depuis plusieurs siècles la théologie latine avait gauché en parlant de deux sources de la Révélation. Elle vient surtout de ce qu’il permet de bien situer la place de la Parole de Dieu dans la vie des communautés ecclésiales et des personnes. D’ailleurs, c’est tout Vatican II, et non pas seulement cette constitution, qui a été habité par ce que nous appelons l’inquiétude de la Parole de Dieu. N’en donnons que quelques indices, très rapides. Dans la Constitution sur la Liturgie on lit ceci : …

---

Cette conviction l’a poussé à titrer ses leçons sur le Sauveur et son œuvre, sur l’Église et sur la Communion de Vie, comme nous l’avons remarqué dans notre premier chapitre, leçons sur la Parole de Dieu. Il n’ignore pas que ce concile ecclésiologique avait une visée pastorale qui se nourrit de la Parole de Dieu. Cette idée est également reconnue par les protestants.

Poursuivant son enseignement, J.-M. Tillard ajoute : « Il serait aisé de glaner dans l’ensemble des textes conciliaires quantité de phrases prenant pour acquis cette place essentielle de la Parole dans la vie ecclésiale tant au plan individuel qu’au plan collectif (ainsi Apostolat des laïcs 6 ; Ad gentes 13, 14 ; etc.). Il est donc exact de dire, avec certains observateurs protestants, qu’au cœur de Vatican II il faut placer la référence constante à la Parole de Dieu. » Dans la même optique, C. Théobald, en étudiant Dei Verbum, rapporte : « La deuxième exigence méthodologique, d’ordre intertextuel, est indiquée par le dernier rapporteur quand il affirme que la constitution dogmatique sur la Récvélation divine dit le lien même entre toutes les questions traitées par ce Concile. » Cette importance accordée à la Parole de Dieu et son ample usage dans l’Église ne vont pas sans poser problème.


En effet, J.-M. Tillard écrit :

Si l’on élargit l’enquête pour regarder et écouter ce qui se fait, s’écrit et se dit dans l’Église catholique, force est de constater que depuis Vatican II on y parle beaucoup de la Parole. Et au point qu’en bien des cas l’expression Parole de Dieu semble formule passe-partout, utilisée à temps et à contre-temps. Une rapide étude de quelques sermons nous a montré que l’expression est devenue la formule stéréotypée pour introduire des développements dont on ne sait pas très bien qui en est en fait l’auteur : Dieu, le Christ, l’Esprit, l’Église ou … l’orateur lui-même.

On le voit, l’expression Parole de Dieu appelle des éclaircissements. Mieux, affirmons avec J.-M. Tillard que

Ce glissement fréquent de sens est évidemment le signe d’une imprécision de la pensée. Et ceci oblige la théologie à poser la question fondamentale : que signifie l’expression « Dieu parle » ? « Comment Dieu parle-t-il », « que signifie pour la foi l’expression Parole de Dieu » ? Plus radicalement encore il faut se demander : « Dieu peut-il parler ? ». Ceci débouche sur une vaste question : « de quelle façon Dieu peut-il communiquer avec l’humanité », « comment Dieu peut-il parler à l’Église » ? Une phrase telle que « Dieu a parlé par Moïse » et même « Dieu a parlé en Jésus Christ » est-elle une phrase à prendre à la lettre ou une phrase à interpréter ? La question est extrêmement grave, puisqu’elle touche au fondement même de la foi telle que la tradition judéo-chrétienne l’a toujours conçue.

L’affirmation centrale, pour nous, est la reconnaissance du langage humain comme un support de la Parole de Dieu. Tillard l’explicite : « Donc, et cette conclusion est importante, si Dieu veut communiquer avec l’humanité il faudra passer par des médiations. Notons, sans nous y attarder, que la doctrine biblique des anges est une voie pour exprimer cette “médiation”, les anges étant très souvent perçus comme les envoyés de Dieu, ses intermédiaires (ainsi 1 Ch 21, 18 ; Jb 33, 23 ; Tb 3, 17 ; Dn 14, 33 ; Mt 1, 20 ; Lc 1, 11. 26 ; 2, 9-10 ; Ac 8, 26 ; etc.)


J.-M. Tillard enseigne alors :

1377 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 4. Il en donne quelques exemples : « “La Parole de Dieu dit aux chrétiens qu’il faut s’ouvrir au progrès des sciences et des technique”, “il faut suivre la Parole de Dieu qui demande que l’on respecte la religion bouddhiste”, “retournons à la Parole de Dieu, nous découvrirons alors ce qu’elle enseigne de l’utilisation des ressources de la création”, “il était pris dans les filets de la drogue, et il a entendu comme une Parole de Dieu qui lui soufflait…”. Dans un autre contexte, celui d’une littérature qui se dit “nouvelle mystique dans le baiser de l’Esprit”, les utilisations sont encore plus troublantes. » p. 4.

1378 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 5.

1379 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 16.
D’ailleurs […] le Peuple de la Bible a fondé toute sa « connaissance » de Dieu (Yahweh, Elohim, Theos, Pater) sur l’intervention de celui-ci pour et dans son histoire. Au sens le plus strict du terme, le Dieu de la tradition judéo-chrétienne est celui dont les traits spécifiques ne sont « dévoilés » ou plus exactement « manifestés » (la nuance est à retenir) que dans son intervention historique, une intervention qui a d’abord fait naître cette entité socio-politique d’Israël […] puis l’a conduit et guidé dans la fidélité à une promesse inscrite sur la trame historique de l’humanité, et enfin, depuis le Christ Jésus, poursuit cette « économie » dans l’Église jusqu’aux jours ultimes de l’histoire humaine.¹³⁸⁰

Toute l’Histoire du Salut est celle de la Parole de Dieu. Celle-ci passe par des instruments humains. Si tel est le cas ces instruments humains, membres de la communauté, de l’Église doivent au préalable recevoir ces événements à expliciter. C’est ce que nous appelons la réception de la Parole. Mais qu’est-ce que la réception ?

Nous ne faisons pas l’histoire de ce concept si riche surtout en œcuménisme. Nous voulons voir, brièvement avec notre auteur dominicain, ce que cette réalité théologique apporte dans la lecture de la Parole de Dieu. Mais avant cela, concentrons-nous sur la signification de ce vocable : « Mais qu’est-ce que cette “réception” ? […] Nous allons plutôt réfléchir sur le dynamisme de la “réception” dans son lien avec la Parole “proposée”¹³⁸¹. »

Ainsi, il rappelle quelques principes fondamentaux essentiels à la compréhension de cette notion théologique. Ces principes renvoient à l’Alliance, au Salut. En effet, à en croire J.M. Tillard, « la plupart des études consacrées à la “réception” de la Parole de Dieu ou des documents portant sur la foi ecclésiale négligent de tabler sur un aspect essentiel du Salut :

¹³⁸⁰ J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il…, p. 16.
quoique toujours blessée la liberté humaine a, dans la puissance de la grâce, un statut particulier. En effet Dieu l’associe, la ré-creant (sic) dans sa responsabilité. Seul Dieu sauve, mais selon la profonde remarque d’Augustin, il “ne sauve pas l’homme sans l’homme” c’est-à-dire sans la liberté. Il est évident que la réception touche la liberté de celui ou de la communauté qui doit « recevoir ». J.-M. Tillard insiste sur sa position car c’est la compréhension de cette notion de liberté qui est la clé de celle de la réception. Il en déduit : « Telle est la “réception” fondamentale. Il faut dire “oui” librement aux articulations essentielles du kérygme telles que nous les présentions. »

La réception ainsi saisie actualise la Parole de Dieu et la vivifie. Elle n’est pas seulement l’apanage des écrivains sacrés qui ont reçu la Parole de Dieu et codifié. Elle concerne l’Église d’aujourd’hui, les fidèles d’aujourd’hui. Pour dire simplement les choses, J.-M. Tillard écrit :

Ceci nous amène à parler d’une “réception” des situations concrètes (et profanes) dans la Parole de Dieu, grâce à leur lecture authentique. Ou, si l’on tient avec les traditions protestantes à n’employer le terme « réception » que pour la Parole, cela amène à parler d’une « re-réception » de la Parole dans la subjectivité des chrétiens d’aujourd’hui ou de la communauté d’aujourd’hui. Nous avons vu que la subjectivité apparaissait déjà au registre de la Parole apostolique […].

On s’approprie librement la Parole de Dieu. Déjà à ce niveau, nous pouvons mentionner avec J.-M. Tillard la réception de la Parole qui définit explicitement la réception.

J.-M. Tillard est convaincu que « nous décelons ainsi la dimension la plus essentielle de toute “réception” de la Parole, selon la Tradition judéo-chrétienne : l’accueil libre, dans l’action de grâces, de l’offre de Dieu qui forme l’axe de l’Évangile de Dieu. Cette “réception” n’est rien d’autre que la Foi contemplée sous son angle humain. » Voilà le lien entre la Parole, la réception et la Foi.

Ce lien est si profond que J.-M. Tillard insiste sur le fait que « sans cette “réception” fondamentale il n’y a pas de Foi mais un endoctrinemen, donc une violence en contradiction formelle avec ce que le christianisme met au cœur de la dignité humaine, la responsabilité du

1382 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 53.
1383 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 53.
1384 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 63.
1385 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 53.
choix1386. » Recevoir c’est choisir librement, c’est accueillir librement. Sans la liberté, l’on ne peut parler d’une réception. De là, il faudrait faire attention et éviter une conception caricaturée de la réception que dénonce J.-M. Tillard. En un mot, la réception n’est pas une obéissance passive. « Au contraire, souligne J.-M. Tillard, il s’agit de ce que nous venons d’appeler l’implication de la responsabilité dans la Foi1387. » Elle actualise la Foi, la Parole, et est une réalité écuménique parce qu’« on ne saurait “recevoir” en vérité la Parole de foi sans accueillir du même coup la rude responsabilité de la communion à restaurer. Il en va du dynamisme de la foi, radicalement inséparable de sa “réception” : on ne saurait accueillir le kérigme sans accepter la mission qu’implique le “oui” dit à la Pâque1388. » Se déroulant dans le temps de l’Église, il ne faudrait pas perdre de vue la présence de l’Esprit Saint qui contribue à ce choix libre, qui guide les communautés et les fidèles. J.-M. Tillard évoque alors la notion du sensus fidei et du sensus fidelium. Cela étant admis, abordons la réception de la Parole de Dieu.

La première chose importante à affirmer avec J.-M. Tillard est de savoir que « si […] Dieu “parle” c’est de toute évidence afin d’être non seulement entendu, non seulement compris mais accueilli. Et de même que sans Parole de Dieu (proclamant l’Évangile de Dieu) il n’y a pas l’Église que Dieu veut, de même sans une annonce de cette Parole visant à ce qu’elle pénètre les cœurs et les vies il n’y a pas la foi sur laquelle Dieu entend fonder son Église1389. » Cette relation étroite entre la Parole de Dieu, la Foi et l’Église n’est possible que grâce à la réception. Et à J.-M. Tillard d’enchaîner : « La Parole de Dieu ne trouve sa raison d’être que si elle est “reçue”. Autrement elle est incantation ou simple document littéraire. La réception est essentielle à la foi1390. » Si tel est le cas, la réception de la Parole de Dieu se fait d’abord dans une situation concrète, celle d’une Église locale.

Nous sommes d’avis avec J.-M. Tillard que

L’Église locale devient ainsi le carrefour, le nœud de la Parole de Dieu révélée et de son authentique lecture dans l’existence humaine pour laquelle Dieu lui-même “parle” à son Peuple. Car cette Parole donne un sens à l’existence. Elle ne peut toutefois atteindre son but que si elle trouve des résonnances, apparaît comme la réponse à une attente humaine. Elle vient de Dieu et a le sens que Dieu – par les

---

1386 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il…, p. 53-54.
1387 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il…, p. 54.
1388 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il…, p. 55.
1389 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il…, p. 52.
1390 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il…, p. 52.
complexes réseaux par lesquels elle rejoint les auditeurs – veut lui donner. Son origine est dans le mystère transcendant du Dieu vivant. Mais elle ne peut porter son fruit que si elle rencontre l’autre parole, celle qui est immanente « aux profondeurs de l’âme collective » avec « ses racines, son message et son sens », et qui y cherche son authentique finalité. Il faut donc la correspondance », voire « la communion entre ce qui grouille au cœur enténébré de la massivité sociale et ce qui a été remis, d’autel ou d’en haut.1391 Si nous insistons sur cette réception de la Parole de Dieu dans et par une Église locale, c’est parce que la Parole de Dieu s’incarne dans un peuple, avec ses problèmes et sa réalité historique. C’est grâce à l’Esprit qu’elle s’ouvre à la catholicité. Cela étant, « c’est l’Église locale soudée autour de sa sedes épiscopale qui discerne des facettes de la Parole de Dieu directement reliées à des options à prendre, des valeurs à affirmer, tout en demeurant dans la communion de toutes les Églises. Ainsi elle permet à toutes celles-ci de percevoir ce dont seules elles auraient difficilement pris conscience. » Par conséquent, « l’Église locale apparaît ainsi comme le lieu de ce que nous appelons l’exégèse (ou comme on préfère dire aujourd’hui l’herméneutique) de la Parole, en ouvrant le sens “catholique” c’est-à-dire la plénitude de sens par son imprégnation dans le tissu concret de son “lieu humain” au sens défini plus haut.1392 » La réception de la Parole comprend ainsi, dans une Église locale, nous permet de comprendre ce que J.-M. Tillard voudrait enseigner sur la responsabilité humaine dans l’éclosion de la Parole de Dieu. Et cela, depuis l’Ancien Testament. Faisant le lien entre les deux Alliances autour de la réception de la Parole, J.-M. Tillard enseigne :

Il y a ici un cercle herméneutique : la « parole » ainsi perçue fonde la foi, mais la foi permet de percevoir ainsi la « Parole ». Déjà dans l’Ancien Testament, c’est l’Ekklésia tou Theou (puisqu’elle commence jam ab Abel justo…) qui par ses prophètes et ses « inspirés » fait émerger la Dabar (Dabar Yahweh), l’articule, en découvre le sens, le proclame, l’explicite. Dans le cas du Nouveau Testament, le processus est encore plus complexe. D’une part, comme nous l’avons dit, le Logos tou Theou ne se fait entendre que dans et par l’humanité du Fils de Marie, cela est évident. Mais d’autre part, c’est la « communauté apostolique », noyau où s’opère le passage de la phase vétéro-testamentaire à la phase néo-testamentaire de l’Église avons-nous dit, qui (à la lumière de la Résurrection), dans « la puissance de l’Espirit », comprend, articule, proclame « ce que Dieu nous a dit en son Fils Jésus Christ ». Il n’est pas de « parole de Jésus » authentique ( !) que transmise par la « communauté apostolique », donc par le noyau central de l’Ekklésia tou Theou, il n’est de sens authentique ( !) que celui que la « communauté apostolique » donne à tel événement (ainsi le Baptême au Jourdain, le Dernier Repas de Jésus avec ses siens la veille de sa mort). Bien plus, s’il arrive à cette « communauté apostolique » d’insérer dans la trame du mystère de Jésus des éléments non-historiques (les

1392 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 19. 
1393 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 19.
chœurs angéliques des récits de l'enfance, l'étoile des mages, mille détails des premiers chapitres de Matthieu et de Luc) voire des paroles non historiques (le « trois jours après il ressuscitera » de Mt 17, 23) on ne peut les écarter avec dédain et les considérer comme « corps étrangers » : eux aussi appartiennent au sens de la Parole de Dieu. C’est d’ailleurs pourquoi l’Église de Dieu est apostolique, c’est-à-dire fondée sur la foi des Apôtres. Ils sont la norme.

Par-là, nous découvrons que la réception de la Parole de Dieu n’est pas un processus dans lequel l’Église ou la personne qui l’accueille est tout à fait passive. Elle participe à son écllosion. Et cette participation touche surtout la rédaction et le langage articulé.


Recevoir la Parole de Dieu c’est donc en découvrir le sens fondamental et pour la communauté ecclésiale la transmettre. Dans le Nouveau Testament, il y a avant tout, comme nous l’avons souligné ci-dessus, les Apôtres qui ont reçu la Parole de Dieu et l’ont transmise. Il est vrai que tous n’ont pas écrit, mais tous ont parlé (tradition orale). Et pour notre théologien dominicain, « de là vient la place primordiale de la parole apostolique, dans la vie de la communauté apostolique d’abord puis dans sa prédication et dans l’Écriture qui la fixa. La Parole de Dieu (de l’Événement central) n’a rejoint le monde et continue de rejoindre le monde que prêchée dans les mots humains de la communauté apostolique, exprimant la vision de cette communauté. » Recevoir la Parole de Dieu, même dans le cas de la communauté

---

1394 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion…, p. 19.
1396 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion…, p. 30.
1397 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion…, p. 34. Il appuie son idée par cet exemple : « En ce sens R. Bultmann a raison d’affirmer que l’événement de Jésus lui-même, comme Parole de Dieu, est aujourd’hui dans la prédication de l’Église en tant que celle-ci relaie la prédication apostolique. Ceci explique les affirmations,
apostolique, c’est opérer un tri et se laisser guider par l’Esprit Saint. C’est exercer une activité d’interprétation et de discernement. J.-M. Tillard explicite cette idée qui lui permet de présenter l’activité ecclésiale : « Or, la parole apostolique n’a rien d’un reportage virginalement objectif, d’un recueil de compte-rendus (sic) reconnus conforme à l’original. Elle contient une large part de subjectif. Et ce subjectif n’est rien d’autre que la façon dont le groupe apostolique d’une part comprend ou interprète l’Événement (dans son lien avec et la mémoire d’Israël et l’enseignement de Jésus), d’autre part fait un tri dans l’ensemble du dossier sur l’Événement central. » De là, la nécessité d’insister sur le choix personnel de l’interprète, le cas échéant, de l’Apôtre.

La question du tri étant la plus évidente, indique J.-M. Tillard, commençons par elle. Et remarquons d’entrée de jeu que dans les kérygmes des Actes des Apôtres, tout comme dans les confessions de foi primitives inscrites dans le tissu des documents néo-testamentaires on accorde fort peu d’importance aux détails de la vie de Jésus avant sa Passion. Cela est assez surprenant, d’autant plus que le corpus paulinien lui-même, la lettre aux Hébreux, les lettres attribuées à Pierre sont également d’une extrême sobriété. Comme indications « biographiques » on y trouve : « né d’une femme, né sujet de la loi » (Ga 4, 4), « issu selon la chair de la lignée de David » (Rm 1, 3), « Christ est mort pour nos péchés, selon les Écritures, il a été enseveli, il est ressuscité le troisième jour, selon les Écritures, il est apparu à Céphas puis aux douze » (1 Co 15, 4), « puisque les enfants ont en commun le sang et la chair lui aussi pareillement partagea la même condition » (Hb 2, 14), « il reçut du Père honneur et gloire quand la voix venue de la splendeur magnifique de Dieu lui dit : - celui-ci est mon Fils bien-aimé… nous étions avec lui sur la montagne sainte » (2 P 1, 17-18). Reconnaissons que c’est fort peu. Les Actes ajoutent ceci : « Dieu l’avait accrédité auprès de vous en opérant par lui des miracles, des prodiges et des signes au milieu de vous » (Ac 2, 22), …

En réalité, ce que nous présentons ici avec J.-M. Tillard, en langage biblique, concerne l’Inspiration et la Révélation. Dans le cas même des Apôtres comme récepteurs de la Parole de Jésus qui a vécu avec eux, il y a toujours un choix opéré. Dans son optique, J.-M. Tillard met en évidence ce tri subjectif : « C’est bien là un choix conditionné par le subjectif. Pour parler en paradoxes, disons que nous ne savons pas tout ce que Jésus, parlant au nom de Dieu, a dit, ses paroles et ses actes ne nous rejoignent que grâce à ce que la communauté apostolique a jugé bon de transmettre en fonction de sa propre vie. Quelle dépendance ! Toujours l’Église… »

à première vue étranges, des traditions johannique et paulinienne sur la prédication. Rappelons quelques textes plus incisifs. Ainsi « la foi vient de la prédication » (Rm 10, 17), « par nous (les prédicateurs) c’est Dieu lui-même qui en fait vous adresse un appel » (2 Co 5, 20), « nous vous annonçons la vie éternelle » (1 Jn 1, 2). » p. 34.

1398 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 34.
1399 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 34-35.
1400 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 36.
Et l’Église aujourd’hui reçoit cette Parole de Dieu dans l’Écriture et dans ce que la Tradition transmet. Il ne s’agit pas pour nous de revenir sur le conflit relatif à la relation entre l’Écriture sainte et la Tradition, mieux la Grande Tradition, comme deux sources de la Révélation. La Tradition a reçu des Apôtres, ces derniers appartenant eux-mêmes à la Tradition vivante, la parole écrite et orale, elle a opéré un choix sous la mouvance de l’Esprit et l’a transmise à son tour. L’Église d’aujourd’hui reçoit la Parole dans son état du déjà reçu :

En outre, ce qui est ainsi transmis l’est en étant nécessairement interprété. Telle est d’ailleurs la loi de toute communication humaine dans un discours où les orateurs se sentent compromis, comme c’est bien ici le cas. Non seulement nous ne sommes pas les témoins qui ont vu mais les auditeurs des témoins, plus encore nous ne sommes pas dans la position d’interroger ceux qui ont vu pour qu’ils précisent ou complètent « le texte » que nous « recevons ». Ce texte est une lecture interprétante. Il porte entre l’Événement et sa transmission un large espace d’interprétation, espace qui croît dans la mesure où on s’éloigne du lieu du premier témoignage. La preuve en est la différence qui existe entre les diverses traditions sur le même épisode ou le même récit1401.

Autrement dit, déjà en 1960, J.-M. Tillard soulignait ce fait d’une re-réception. Il invite alors à faire confiance à l’Esprit qui a conduit la réception :

Et il est bon de noter (contre des interprétations trop rétrécissantes de cette mission de l’Esprit) que nos Écritures, le texte même des récits évangéliques, surtout les lettres de Paul et des Apôtres, sont déjà une mise en œuvre de cette action de l’Esprit dans l’Église. L’Écriture telle qu’elle nous est transmise est tout simplement ce que l’Église primitive, sous la présence en elle de l’Esprit de Vérité envoyé par le Christ à cet effet, a saisi comme l’essentiel du Mystère de Jésus. Et cette action se poursuivra jusqu’au Retour du Seigneur dans le lent déroulement de la Tradition vivante1402.


1401 J.-M. Tillard, *Comment devrait se vivre la communion...*, p. 36.
Concluons cette section en reconnaissant avec J.-M. Tillard que « dans la langue traditionnelle, “recevoir” l’Évangile de Dieu ou la Parole de Dieu ce n’est donc pas “se faire imposer” l’Évangile, subir la générosité de Dieu, se faire prendre par Dieu. Le vocabulaire prophétique doit être utilisé avec nuances (ainsi Jr 20, 7). C’est au contraire – dans un mouvement tout autant du cœur que de l’intelligence – engager sa liberté dans un “oui” à Dieu. » C’est dans une optique ecclésiologique que nous avons abordé cette question biblique. L’idée, derrière tout cela, est que l’Église reçoit la Parole de Dieu et en est la ministre. Et ceci, pas passivement car, ne fût-ce que par les mots utilisés, elle participe à la naissance de la Parole de Dieu dont l’initiative reste la Révélation divine (événements de Dieu). L’Église reçoit librement la Parole de Dieu et exerce sa réception-transmission (cf. 1 Cor 11, 23) sous diverses formes qu’il nous faut présenter.

1.2. Les modalités concrètes de l’exercice de la fonction prophétique de l’Église

Nous parlons de la fonction prophétique de l’Église. Elle s’exerce à la suite de celle de sa Tête, le Christ, le Véritable Prophète de Dieu. J.-M. Tillard insiste sur cette activité prophétique du Christ : « Le Christ en effet a d’une part été le parfait Prophète du Père. […] C’est en cela que le Christ est Prophète : non pas en ce sens restreint qu’il annoncerait l’avenir mais en sens plein, qu’il est celui qui parle “au nom du Père”. Et on voit ce que vise son enseignement prophétique. Le Christ n’enseigne pas uniquement pour donner aux hommes des idées nouvelles sur Dieu, pour parfaire leur connaissance spéculative de l’être divin ou des lois du monde surnaturel. Non. » Il est clair qu’exercer cette activité c’est recevoir la Parole de Dieu et parler au nom de Dieu. Or, nous avons découvert avec J.-M. Tillard que Dieu n’est pas un bavard, Il parle en vue de la Rédemption-Communion de Vie avec son Peuple. Tel est aussi le but de la fonction prophétique du Christ. À en croire J.-M. Tillard, le Christ enseigne en vue du Salut, en vue de cette rentrée de ses frères dans le partage des biens divins venus du Père. Au fond on peut (sans trop durcir) dire que son enseignement prophétique vise à indiquer aux hommes où sont les biens du Salut, à leur rappeler ce qu’il faut faire pour entrer en possession de ces biens, mais cela dans l’explicitation définitive des profondeurs du dessein du Père. Pour parler dans les termes théologiques que nous présentions plus haut on peut dire que le ministère prophétique de Jésus vise à donner à ses frères la foi au Dieu Sauveur et à leur permettre une rentrée personnelle dans le dynamisme salvifique par un acte personnel de foi vive. Sa prédication bouleverse les cœurs, leur pose question et par

1404 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il..., p. 54.
là les amène à la seule vraie réponse « tu es le Christ, le Fils du Dieu vivant » avec toutes ses implications\textsuperscript{1406}.

L’activité prophétique est donc liée à la Foi comme moyen de la Communion de Vie. C’est alors qu’il nous faut saisir ce qu’est la foi, mieux que veut dire le verbe croire ?

Croire, enseigne J.-M. Tillard, c’est entrer dans le dynamisme de la transmission d’une certaine connaissance de Dieu, incarnée dans l’histoire toute humaine d’un Peuple. Mais cette connaissance a deux caractéristiques. D’une part c’est Dieu qui s’est fait connaître, qui a pris l’initiative, qui est venu, qui a envoyé son « ange ». D’autre part il s’agit d’une connaissance accomplie non par une communication de vérités abstraites mais par une expérience. Dieu est révélé dans les mots qui expriment le sens de l’histoire, donc dans les mots qui expriment un vécu dont Dieu a eu l’initiative\textsuperscript{1407}.

Pour exprimer simplement les choses, disons que croire c’est entrer dans l’intelligence de la connaissance de Dieu à travers sa Parole et y donner son acquiescement. Il convient de ne pas perdre de vue la relation entre l’Église, la Parole et la Foi. Croire est un « exercice » laborieux car la Foi doit être réfléchie. Poussons les choses plus loin, en ajoutant avec notre théologien dominicain que « puisque cette vérité de Dieu et de son Euaggelion est ainsi enfouie sous les mots d’un Peuple et d’une histoire qui embrasse des siècles d’aventure humaine, ce sont ces mots même qu’il faudra interroger. Mots précieux, puisqu’ils sont non seulement langage sur Dieu mais langage de Dieu : c’est ce qui est dit sur Dieu qui révèle qui est Dieu\textsuperscript{1408}. » Même le ministère prophétique de Jésus a consisté à entrer dans les méandres des analogies de la Foi pour l’actualiser. Signalons déjà à ce niveau qu’à la suite de Jésus qui interprète en accomplissant la Parole dans son activité, l’Église a la charge d’entrer dans l’intelligence de la Parole reçue. C’est le rôle reconnu à la théologie comme l’enseigne J.-M. Tillard :

La théologie a pour fonction d’opérer cette fouille dans le langage biblique afin de faire apparaître, une fois enlevées les alluvions, le sens authentique, entendons par là le sens vraiment voulu par les auteurs de cette petite bibliothèque, formée d’ouvrages d’époques différentes, de style différent, de traditions différentes que nous appelons la Bible. Il faut l’aridité de la recherche exégétique pour la joie de la contemplation de la Parole. Car si la Bible dit toujours une même chose, elle le fait constamment d’une autre manière\textsuperscript{1409}.

Après Jésus, les premiers interprètes dans l’Église, comme nous l’avons écrit plus haut, ce sont les Apôtres. Ces derniers l’ont fait par le mandat même de leur Maître. Car « c’est en effet au

\textsuperscript{1406} J.-M. Tillard, « L’Église détentrice... », p. 5.
\textsuperscript{1407} J.-M. Tillard, Pourquoi la théologie ?,..., p. 19.
\textsuperscript{1408} J.-M. Tillard, Pourquoi la théologie ?,..., p. 19-20.
\textsuperscript{1409} J.-M. Tillard, Pourquoi la théologie ?,..., p. 20.

C’est la raison qui a poussé J.-M. Tillard, au seuil de sa carrière professora de à insister sur le fait que « le Christ Prophète conduit les hommes aux sources du Salut en leur indiquant qui sont ces sources du Salut, où elles se trouvent, comment faire pour les rejoindre, comment faire pour ne pas s’en séparer lorsqu’on a pris contact avec elles. Dans son sillage l’Église est chargée du même ministère. Et là se réalise éminemment en elle la mission de l’Esprit Saint1413. » Voilà la Personne divine qui conduit cette activité, car elle se déroule dans le temps de l’Église. Et l’Esprit ne contredit pas l’activité prophétique du Christ. D’où l’Église a la même mission : donner la Foi centrée sur la Résurrection du Christ et favoriser la communion avec Dieu. Bref,

Si donc, avec la force en elle de l’Esprit l’Église est chargée de porter au monde l’authentique message de la Révélation dont le cœur est la Pâque du Christ, il est clair qu’elle est par le fait même chargée de garder et de propager la foi, s’il faut avec S. Thomas définir celle-ci comme l’adhésion de l’intelligence aux mystères de Dieu connus par la Révélation. Et comme d’autre part (de par la mission qu’elle a reçue du Christ) sa prédication de la foi s’ordonne au Salut des hommes, il en résulte également qu’elle est chargée de la foi dans le rôle que plus haut nous avons vu celle-ci jouer au sein même du dynamisme sanctificateur. En d’autres termes elle

---

n’a pas charge uniquement de la « foi objective », des « vérités à croire », mais aussi de la « foi subjective », de la façon avec laquelle l’homme adhère à ces vérités.\footnote{J.-M. Tillard, « L’Église détentrice... », p. 7.}

Après avoir présenté ces idées, la question fondamentale reste :

Comment réalise-t-elle cette mission ? Ici encore il nous faut schématiser. Et nous nous contenterons de montrer rapidement comment d’une part c’est elle et elle seule qui a le pouvoir d’interpréter authentiquement les Écritures, i.e. de déceler le sens que l’Esprit Saint a voulu y mettre ; comment aussi dans la Tradition des Anciens et des Pères historiquement proches des origines cette interprétation et cette explicitation trouvent leur milieu privilégié ; comment enfin la vie des fidèles eux-mêmes, le « sensus Ecclesiae », est à sa façon porteur de la foi authentique.\footnote{J.-M. Tillard, « L’Église détentrice... », p. 7.}

Quant à nous, dans cette recherche, nous soutenons que cette activité s’exerce avant tout dans une Église locale. J.-M. Tillard le reconnaît comme un des moyens de favoriser la communion dans une Église locale. Dans cette communauté locale, cette charge incombe en premier lieu à l’évêque. Telle est, selon J.-M. Tillard, la volonté du Christ. C’est ainsi qu’il rappelle :

Que l’Église seule soit interprète authentique des Écritures nous n’avons pas à le montrer. C’est elle et elle seule qui a été chargée par le Christ de prêcher au monde la vraie foi contenue dans les textes sacrés, c’est elle et elle seule qui a reçu l’Esprit Saint pour s’acquitter de cette tâche. Et le même Esprit qui parlait par les Prophètes, qui inspirait les auteurs des livres de la Bible, parle encore (quoique d’une façon différente) par le Magistère auquel a été de façon solennelle promise par le Christ lui-même cette assistance spéciale.\footnote{J.-M. Tillard, « L’Église détentrice... », p. 7. Cette charge du Magistère nous fait penser à DV, 10, § 2 qui stipule : « Mais la charge d’interpréter authentiquement la parole de Dieu écrite ou transmise a été confiée au seul Magistère vivant de l’Église, dont l’autorité s’exerce au nom de Jésus Christ. Ce magistère n’est pas au-dessus de la parole de Dieu ; il la sert, n’enseignant que ce qui a été transmis, puisque, en vertu de l’ordre divin et de l’assistance du Saint-Esprit, il écoute pieusement la parole, la garde religieusement, l’explique fidèlement, et puisse dans cet unique dépôt de la foi tout ce qu’il nous propose à croire comme étant divinement révélé. »}

Il en découle que l’Église, bien qu’elle soit libre, ne peut interpréter la Parole de Dieu reçue comme elle le veut. Elle tient compte toujours du mystère pascal à annoncer. Heureusement qu’elle est guidée par le Saint-Esprit. En d’autres mots, « on voit, affirme J.-M. Tillard, ce que veut dire cette exclusivité de l’Église concernant l’interprétation scripturaire. Il ne s’agit pas d’affirmer qu’elle pourrait l’interpréter à sa guise, en faisant fi du sens objectif des textes ; il s’agit d’affirmer que l’Esprit Saint cause première et principale des Écritures est en elle pour lui permettre de saisir ce qu’il voulait faire dire par l’écrivain sacré. Qu’il nous suffise de rappeler quelques textes du Magistère touchant ce point. » C’est ainsi que, pour éviter des interprétations « hérétiques » de ses ministres, l’Église peut intervenir pour cadrer telle ou telle...
autre interprétation en cohésion parfaite avec l’Esprit Saint : « Il en arrive au Magistère solennel d’intervenir (bien rarement d’ailleurs) et de définir l’interprétation authentique de tel passage scripturaire : il l’a fait à Trente à propos de Rom 5, 12, sur la transmission du péché originel (Denz. 791) et de Mat 26, 26 sur les paroles de l’institution de l’Eucharistie, au Vatican à propos de Mat 16, 18 et Jean 21, 16 concernant la primauté de Pierre (Denz. 1822-1823). Il lui arrive aussi de rejeter telle ou telle interprétation erronée1418. » Dans la ré-réception, l’Église sous la mouvance de l’Esprit exerce son activité prophétique en se référant aussi à ce que la Grande Tradition a enseigné en s’appuyant sur la Parole de Dieu :

Mais le plus souvent c’est par la force de la Tradition vivante que l’Église conserve et interprète sa foi. D’abord par la voie de ce que l’on appelle le “consensus Patrum”. Les Pères de l’Église sont les grands évêques et les docteurs des premiers siècles de la vie de l’Église (jusqu’au milieu du VIIIe siècle), non seulement témoins mais aussi artisans de la première élaboration des dogmes fondamentaux de notre foi à partir de l’Écriture sous la poussée des nécessités de l’histoire et surtout de la force de l’Esprit promise à l’Église dont ils sont à cette époque les chefs et les défenseurs1419.

Jusque-là, nous n’avons pas encore présenté les modes concrets de cet exercice. Et pourtant, ce que nous venons de découvrir a préparé ce terrain. Quelles sont les formes pratiques mises en œuvre par l’Église ?

J.-M. Tillard insiste sur son inquiétude concernant le ministère de la Parole. En effet, il est convaincu que « si l’ecclésiologie catholique accorde aujourd’hui de plus en plus d’importance au rôle irremplaçable et premier des sacrements comme sources de la “Communion de Vie” (Koinônia), donc comme moyens de Salut, elle est encore assez brève sur tout ce qui regarde l’action de la Parole de Dieu. Et il suffit de jeter un regard sur les meilleurs ouvrages traitant aujourd’hui de l’Église pour constater combien est maigre la part qu’ils font à ce que nous appelons le “service de la Parole”1420. » Ce service de la Parole est donc à considérer au même titre que les sacrements dans la médiations ecclésiale pour la Communion de Vie (cf. Mt 28, 19-20). Cette activité ecclésiale est à la fois ad intra et ad extra. La méthode utilisée diffère d’un auditoire à l’autre. J.-M. Tillard synthétise ces deux activités en enseignant :

Le service de la Parole revêt en effet plusieurs formes dont les principales sont : l’annonce aux non croyants (le kérygme au sens strict), la catéchèse à la fois doctrinale et morale aux croyants et aux baptisés, ce que l’on appelle de façon large

---

et très imprécise la prédication, la didascalie ou parole de perfectionnement visant surtout à introduire dans la contemplation amoureuse du Seigneur Jésus, la théologie réflexive en quête d’une intelligence plus approfondie et plus complète du donné de foi, la confession de foi du fidèle. […] (car la prédication au sens strict c’est le kérygme)1421.


1423 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 45.
Dès le point de départ, J.-M. Tillard soutient : « Par kérygme (au sens strict) nous entendons ici, d’accord avec l’ensemble des exégètes, l’annonce évangélique, c’est-à-dire la proclamation globale de la Bonne Nouvelle du Salut (en l’Événement-Jésus) à ceux qui n’ont pas encore la foi. Il s’agit donc de la toute première annonce. Le kérygme est essentiellement “missionnaire”, adressé essentiellement à ceux qui sont encore non-chrétiens. » C’est la mission ad gentes. Sa visée est donc de susciter la Foi qui sauve (Rm 10, 17). Partant d’un verset clé, J.-M. Tillard reconnaît qu’« en ce texte [1 Jn 1, 2-4], capital, il faut bien noter que le but de l’annonce évangélique est ici la koinônia elle-même mais explicitement saisie dans sa source. » Et une fois cet objectif atteint, conduire au Père par le Christ, le kérygme cède sa place à la préparation aux sacrements et à l’écoute d’une parole approfondie : c’est la catéchèse ecclésiale.

Mais, nous l’avons montré, l’intervention de Dieu exige une réponse. Le kérygme a proclamé les hauts faits par lesquels le Dieu et Père de Jésus a établi la Nouvelle Alliance, en en prenant l’initiative : en cette Alliance le « croyant » doit s’engager. Cela suppose deux choses : d’abord qu’il approfondisse le contenu de ce kérygme, de cette annonce globale (surtout s’il vient du paganisme), qu’on « complète » sa connaissance du « fait Jésus » et des implications de celui-ci telles qu’elles sont explicitement vécues dans l’Église, donc (pour employer un langage contemporain) qu’on lui donne un certain enseignement doctrinal, dogmatique. Ensuite, qu’on lui enseigne les principes moraux de l’agir de celui qui a dit à Dieu le Oui de la foi, les devoirs de l’existence chrétienne. Cela se fait sous forme d’instruction, de Didachè. La catéchèse est un forme de Didachè, d’Instruction : l’instruction qui vient comme épanouir, détailler, ce que cristallisait la Bonne Nouvelle du kérygme.

La catéchèse comme enseignement ou instruction approfondissant l’annonce kérymatique a deux parties : dogmatique et morale. Simplifions les choses avec J.-M. Tillard qui affirme : « Et cette catéchèse comporte comme deux plans, un plan doctrinal, dogmatique (que la “formule de foi” baptismale résumerait), et un plan moral visant à régler l’engagement chrétien de l’existence. » Ci-dessus, nous avons situé l’enseignement catéchétique dans la Didachè, comme instruction. Dans le souci d’explicitation, J.-M. Tillard invite à faire la part des choses concernant ces deux termes. « Avec A. Seeberg on peut, par souci de clarté, réserver le terme Didachè à la “catéchèse morale”, mais en sachant bien toutefois que le terme désigne normalement toute instruction, quoique le plus souvent cette instruction, dans le contexte juif, porte sur la vie morale. Pour notre part nous parlerons plus simplement de “catéchèse de foi”.

---

1424 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 45.
1425 J.-M. Tillard, Un Dieu qui est saint..., p. 4.
1427 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 46.
(ou dogmatique) et "catéchèse morale". La Didachè est donc une partie de la catéchèse. Cette saisie de la Didachè est conforme au livre rédigé au deuxième siècle (ou à la fin du premier) portant sur les règles de vie chrétienne. Et ce mot signifie enseignement ou doctrine.

Il nous faut, de la sorte, aller plus loin en précisant ce qu’est la catéchèse.

Cette catéchèse est donc un enseignement (non une annonce, ce qui la distingue du Kérygme), encore élémentaire, mais pourtant cherchant à être complet ; à donner tout ce qui est nécessaire pour vivre l’expérience chrétienne en croyant adulte et responsable. Historiquement cette catéchèse est immédiatement liée à l’événement baptismal : jusqu’au second siècle elle semble bien être uniquement post-baptismale, à partir de cette époque elle devient (lorsqu’il s’agit des adultes évidemment) surtout pré-baptismale. Mais la coutume du baptême des enfants remet bientôt en vigueur la catéchèse post-baptismale (conçue très souvent, dans les églises occidentales surtout, comme « préparation à la communion ou à la profession publique de foi »).

Dans la liturgie, le lieu ou le moment par excellence de cet exercice est la célébration eucharistique. Voilà pourquoi J.-M. Tillard enseigne :

Pourtant, et le kérygme et la catéchèse « baptismale » ne suffisent pas à une communauté chrétienne constituée. D’une part les membres de celle-ci ont sans cesse besoin d’être remis nettement en face du Mystère du Christ et de ses exigences, d’autre part ils ont le devoir de rechercher avec sans cesse plus de réalisme la perfection évangélique. Et, dans la pédagogie de Dieu, cela ne peut leur être donné que dans la conjonction « parole de Dieu – sacrements de la foi ». Au fond il s’agit ici de « l’enseignement ordinaire de la communauté ». À cet enseignement ordinaire plusieurs réservent le nom de Homélie. Mais c’est là, nous semble-t-il, trop limiter à une forme bien précise une fonction de soi très large. Car l’homélie est formellement une « instruction » sur le texte de l’Écriture proclamé durant la synthaxe liturgique ; elle est donc une forme (et à notre avis la forme privilégiée) de cet « enseignement ordinaire de la communauté », souvent même sa forme unique ; mais elle n’est pas la forme unique de cet « enseignement ». Nous préférons adopter un terme dont (nous le reconnaissons, mais il faut bien choisir un terme) nous gauchissons quelque peu le sens original : celui de Didascalie, que nous définissons ici comme « proclamation de la Parole de Dieu, dans l’Église, aux fidèles déjà catéchisés, donc d’une part déjà initiés aux mystères de la foi et familiarisés avec eux, d’autre part vivant déjà la vie chrétienne. C’est à l’intérieur de ce genre Didascalie que se trouvent les formes suivantes : homélie, sermon de mission, causerie de retraite, entretien spirituel, conférence sur un point du mystère chrétien, etc. Nous traduisons d’ordinaire ce terme par « prédication ordinaire », comme d’ailleurs nous l’avons fait jusqu’ici.

1428 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 46.
1429 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 46.
Quid de cette Didascalie ? Comme le Kérygme et la catéchèse dépendent de l’audience ou des destinataires, de même la prédication ordinaire en dépend. J.-M. Tillard s’interroge en précisant :

Quel doit être le contenu de cette « prédication ordinaire » ? Disons immédiatement qu’il variera suivant les diverses formes de cette Didascalie dans laquelle on peut distinguer comme deux groupes bien distincts : la didascalie aux communautés chrétiennes ordinaires, la didascalie aux petits groupes en recherche de la perfection sous des modes bien spécifiques (communautés religieuses, certains tiers-ordres). Ici encore il faut éviter d’imposer les cadres d’une scolastique rigide : on ne prêche pas de la même façon à une paroisse urbaine et à un cloître de contemplatives. Pourtant on doit, nous semble-t-il, affirmer que la Didascalie comme telle (compte tenu des adaptations nécessaires) est conduite par certaines grandes Lois.

Quelles en sont les Lois déterminantes ? Il s’agit avant tout de son contenu. À en croire J.-M. Tillard : « La première et la plus essentielle de ces Lois, est que toute prédication (au sens de la Didascalie) doit se centrer sur le contenu du Kérygme, donc sur l’Événement pascal conçu et présenté comme le lieu de la foi, la source de l’espérance, le nécessaire appel de la réponse profonde de l’homme. Et de fait le but de cette Didascalie pourra se résumer en ceci : rendre plus profonde et plus vécue la situation créée par l’accueil du Kérygme dans le cœur du chrétien. » Nous affirmons que la catéchèse s’appuie sur le kérygme et ici J.-M. Tillard enseigne que la prédication ordinaire s’appuie sur le kérygme. La différence entre les deux dans ce recours consiste dans la finalité, selon qu’on prépare à un sacrement ou qu’on édifie une communauté ou les fidèles.

Et à ce plan je crois qu’il faut affirmer avec force que toute prédication (au sens de la Didascalie) doit être kérygmatique, et (s’il n’y avait pas danger de causer une certaine confusion dans les esprits) je me rallierais volontiers au vocabulaire des théologiens de la Verkündigungstheologie qui appellent kérygme toute présentation dynamique du contenu de la Bonne Nouvelle évangélique (par opposition à la théologie qui considère ce contenu comme objet d’étude et de recherche). Car le kérygme est de fait la norme de la catéchèse et de la didascalie.

Il est clair, à la lumière de ce qui précède, que « le kérygme doit comme imbiber de son contenu et de son dynamisme toute la prédication de l’Église. » Ainsi, « la prédication, poursuit J.-M. Tillard, est donc “anamnèse”, rappel (mais explicité) de la Bonne Nouvelle qui a

---

1431 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 47.
1432 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 47.

422
provoqué le mouvement premier de la foi vivante\textsuperscript{1434}. » La prédication est pascale comme le kerygme l’est aussi. Cette prédication ordinaire est dans les mots de J.-M. Tillard théologique : « Je dis la Pâque. Mais la Pâque dans sa situation théologique. […] Une prédication non théologique n’a pas de sens, et elle se résume en une perte de temps pour l’auditeur, puis par la sécrétion en lui d’une sorte de carapace qui le rendra imperméable par la suite à toute “parole de Dieu.”\textsuperscript{1435} » Ici encore, J.-M. Tillard explicite ce qu’est cette prédication théologique :

Mais entendons-nous sur les mots. Par « prédication théologique » je n’entends pas celle qui débute en chaire des articles de la Somme ou des notices du Dictionnaire de vocabulaire biblique […] J’entends une prédication dont les paroles (de styles kerygmatiques) sont portées par une assimilation personnelle et approfondie, allant jusqu’au fond des choses, du contenu du Dessein de Dieu dont l’Événement pascal est le sommet\textsuperscript{1436}.

Cela étant éclairé, J.-M. Tillard se concentre sur les formes appartenant à la Didascalie. Tout d’abord l’homélie. Il est convaincu que « l’homélie représente le cas suprême de la fonction de la Parole dans une communauté de baptisés. Et cela à cause de sa liaison immédiate avec l’Eucharistie du Seigneur\textsuperscript{1437}. »

Il poursuit avec les sermons de mission. Cette désignation pourrait faire penser au kerygme dans les pays de Mission. Cependant, dans cette logique tillardienne, elle désigne autre chose : « Plus complexe est le cas de ce que nous appelons ici les “sermons de mission”. Nous les distinguons des retraites quadragésimales en ceci que leur but premier est beaucoup plus immédiatement lié à ce que nous désignons aujourd’hui sous le nom “grandes missions” : provoquer comme une grande vague de fond qui, reprenant à la base même la vie d’un diocèse ou d’un secteur, soit un peu comme une nouvelle prise de conscience globale du contenu essentiel de la foi\textsuperscript{1438}. » Il renchérit : « On pourrait dire : une ré-évangélisation, dans un milieu chrétien ou endormi dans sa foi, ou en grave crise vers la déchristianisation. Normalement cette “prédication de mission” (qui est d’ailleurs au cœur même de la “grande mission”) devra atteindre non seulement les croyants qui participent encore à l’Eucharistie dominicale mais aussi les non pratiquants, les simples sympathisants, les curieux, les non croyants\textsuperscript{1439}. » Il déduit : « Bref il s’agit de rejoindre non plus une communauté eucharistique déjà hic et nunc

\textsuperscript{1434} J.-M. Tillard, \textit{Le service de la parole...}, p. 48.
\textsuperscript{1435} J.-M. Tillard, \textit{Le service de la parole...}, p. 48.
\textsuperscript{1436} J.-M. Tillard, \textit{Le service de la parole...}, p. 48.
\textsuperscript{1437} J.-M. Tillard, \textit{Le service de la parole...}, p. 65. Il se réfère au SC 52.
\textsuperscript{1438} J.-M. Tillard, \textit{Le service de la parole...}, p. 66.
\textsuperscript{1439} J.-M. Tillard, \textit{Le service de la parole...}, p. 66.
rassemblée, mais un “milieu humain” afin de le remettre face au Seigneur Jésus. L’homélie et le sermon de mission ne sont pas les seules formes de la prédication ordinaire. Poursuivant sa réflexion, J.-M. Tillard s’intéresse aux autres formes et enseigne :

Quant aux autres formes de la prédication, retraite spécialisée (à des fiancés, à des époux), conférence spirituelle, entretien religieux, elles doivent tout simplement essayer de se mouler aux besoins spécifiques de leur auditoire, dans la fidélité aux grandes lois que nous avons dégagées durant ce chapitre : tout centrer sur l’Événement pascal, se laisser emporter par l’élan dynamique de l’Esprit qui veut par sa puissance faire la Parole pénétrer dans le cœur pour le rendre en parfaite situation d’accueil à l’Événement, de réponse aux exigences de celui-ci.

Voilà en résumé, les formes ou modalités concrètes de cette activité ecclésiale. Pour cet enseignant dominicain, « toutes ces diverses formes ne sont que diverses modalités d’une unique fonction, la Diaconie de la Parole. Elles se complètent l’une l’autre. Et l’Église en ce temps-ci de l’Histoire du Salut, a besoin de toutes pour accomplir avec fidélité son ministère “prophétique”. Il est donc vain et stérile de chercher à les opposer, de vouloir à tout prix faire triompher une forme plus que l’autre. Il faut cependant leur conserver leur hiérarchie. » On l’a vu plus haut, en vertu de son lien avec l’Eucharistie, J.-M. Tillard réserve une place importante à la prédication. De ce fait, il insiste sur cette activité et sur ses points d’appui en enseignant : « Après tout ce que nous avons vu jusqu’ici, il est clair qu’il nous paraît théologiquement nécessaire d’admettre une efficacité de grâce à la prédication. Quoique sensiblement différente notre position s’inscrit dans la ligne Bea, Semmelroth, Schillebeeckx. Évidemment, disons d’abord qu’il est hors de doute que l’on doit, dans la ligne ouverte par Saint Thomas, affirmer de la prédication au moins une causalité de type dispositif. »

Ce qui est intéressant pour nous, à cette étape de notre recherche, est le fait que J.-M. Tillard souligne clairement la médiation ecclésiale dans son activité prophétique. Les moyens concrets déployés à cette fin nous font penser surtout à l’annonce sous ses différentes formes ou la mission prophétique. Tout en étant thomiste, J.-M. Tillard analyse ce que saint Thomas a affirmé. Tillard appelle à un approfondissement de cette pensée thomiste. Il conclut :

1440 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 66.
1441 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 69.
1442 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 69.
C’est la position thomiste [affirmer de la prédication au moins une causalité de type dispositif ou admettre une efficacité de grâce à la prédication]. Elle nous paraît juste. Mais il faut, nous semble-t-il, la prolonger. Car elle ne rend pas encore totalement compte de tout le réalisme de l’Écriture. Il faut également affirmer que, au plan de l’efficacité elle-même la « parole de prédication » est directement associée à cette production de la grâce par Dieu, donc que la prédication tout en étant cause dispositive de la vie nouvelle est également assumée par Dieu comme « instrument » de ce don de grâce. Et cela, sans qu’on puisse identifier la « parole » à un huitième sacrement.1444


Plus haut, nous avons découvert chez St Thomas d’Aquin, deux moyens de la Communion de Vie : la Foi et les sacrements de la Foi. Autrement dit, eu égard au lien dégagé entre la Foi et la Parole, nous pouvons donc conclure que les deux moyens thomistes sont la Parole et les sacrements.

1444 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 75.
1445 J.-M. Tillard, Le service de la parole..., p. 75.
On l’aperçoit, ce point ne s’écarte pas de notre objectif qui est ecclésiologique. Nous avons abordé ce point dans cette perspective, celle d’Église ministre du Salut. « On voit comment l’Église est partout elle-même Prophète, à la suite du Christ. Comme il y avait le “fait Jésus” et les paroles de Jésus, il y a maintenant [à l’intérieur du mystère de Jésus] le “fait Église” et les paroles de l’Église, tous deux révélateurs de la vérité de Dieu concernant le Salut, et par là destinés à provoquer l’acte de foi qui […] sera l’entrée libre de l’homme, exigée par Dieu.»

L’Écclesia docens et discens est au service de l’Ecclesia credens. C’est dans celle-ci que se situent les sacrements de la foi. C’est pourquoi, il nous faut à présent traiter des sacrements comme moyens de grâce dans l’Église ou de l’Église.

2. L’Église, véritable porteuse des instruments de salut que sont les sacrements

Dès le point de départ, il importe d’indiquer que J.-M. Tillard exprime ce titre en d’autres mots : « Les sacrements de l’Église, “signes de Salut pascal” à triple dimension ». En concluant le développement précédent, nous avons relevé que la Parole comme « moyen ou instrument » ecclésial est en tension avec l’événement sacramentel qui, lui aussi, est un moyen efficace du Salut. « La Parole de Jésus s’oriente toute vers cet acte pascal de Mort-Résurrection ; elle a pour but de l’annoncer, de disposer les cœurs des hommes à entrer en lui pour y trouver la Vie nouvelle que le Père veut donner à tous ceux qui croient en son Fils. Or, cet acte sauveur de la Pâque demeure mystérieusement mais réellement présent et agissant dans l’Église par les sacrements de la foi. » Il est difficile d’en dégager d’emblée le sens. Nous suivons le raisonnement de J.-M. Tillard. Il nous semble important de souligner que J.-M. Tillard considère les concepts de moyen et d’instrument comme synonyme. En parlant de l’Histoire, Il écrit : « Nous venons de présenter l’Histoire comme “moyen de Salut”, comme “instrument pour le don de la Communion de Vie”1449. » Reconnaissions dès le départ que comme dans l’exercice prophétique, l’Église est en lien direct avec le Christ prophète, dans l’administration des sacrements, elle est dépendante du Christ prêtre. Seule une telle réflexion peut permettre de se situer face au Christ et de déceler l’importance de ces instruments ecclésiaux. C’est dans cette perspective que J.-M. Tillard nous rappelle : « En Tertia Pars nous découvrons que dorénavant toute grâce est christique, s’originant dans la grâce capitale de Jésus ; et nous apprenons que cette grâce nous est dispensée (en vue de notre identification au Christ) par sept

1449 J.-M. Tillard, Le mystère des sacrements..., p. 27.
moyens mystérieux, les sacrements\textsuperscript{1450}. » Une enquête auprès des Pères nous montrerait le même lien. Précisons qu’en réalité, ce point porte sur la munus sacrificandi dans laquelle les sacrements occupent une place primordiale. Pour ne pas nous disperser, et dans le cadre strict de notre recherche à visée ecclésiologique, nous voulons réfléchir et présenter ce qu’en pense J.-M. Tillard tout en relevant dans la mesure du possible ses sources. Afin qu’il soit fructueux, ce développement se subdivise en trois sections : les sacrements comme moyen de liaison avec le Christ, par celui-ci les sacrements confèrent la grâce pour la Communion de Vie tout en construisant l’Église et ainsi ils font partie de ce temps de l’Église.

2.1. Les sacrements nous rattachent aux mystères du Christ

Pour approfondir ce point, nous devons au préalable rappeler qu’il ne faut pas perdre de vue que l’instrumentalité de l’Église est à la suite de Jésus. Et comme les sacrements en sont l’un des moyens, ils ne peuvent qu’être liés au Christ : « Le chrétien ne réalise l’\textit{Eudaimonia} [le bonheur, la Béatitude] qu’en passant par le Christ, et il ne passe par le Christ que moyennant les sacrements\textsuperscript{1451}. » Ailleurs, il précise que c’est Dieu qui nous relie au Christ par ces événements : « Car par eux Dieu ne se contente pas de nous “livrer” la grâce à la façon d’une chose matérielle. Il nous associe concrètement et réellement au mystère de son Fils, nous faisant mourir-avec lui au péché, et passer-avec lui dans l’univers de la Vie nouvelle qui est une vie de Résurrection\textsuperscript{1452}. » Il se dégage de cette idée que les sacrements ne sont pas des robinets ou livreurs automatiques de grâce. Ils actualisent la Pâque du Christ : « Ils seront tous (mais pas de la même façon), analogiquement, et dans le rayonnement de l’Eucharistie, “mémorial”, Zikkaron, de l’Événement Pâque du Christ Seigneur. Si seule l’Eucharistie donnera une représentation “sacramentelle” de cet Événement, tous livreront aux hommes au moins son efficacité, et celle-ci passera comme par la médiation d’une certaine représentation, d’un certain symbolisme\textsuperscript{1453}. » Il est intéressant de souligner la place de ce traité des sacrements dans la \textit{Somme théologique} de St Thomas. En présentant les \textit{leçons sur les sacrements de la Foi}, nous avons situé avec Tillard les sacrements dans le Mystère de Jésus le Sauveur car ce traité se situe dans la III\textsuperscript{e} Pars après le traité du Sauveur du monde et de son œuvre.

\textsuperscript{1452} J.-M. Tillard, \textit{Le visage évangélique...}, p. 52.
\textsuperscript{1453} J.-M. Tillard, \textit{Le Mystère des sacrements...}, p. 63.
Les sacrements sont pour la vie. Ils dépendent du Christ dont ils actualisent la rédemption pour les fidèles du Christ et ils débordent le cadre de la Nouvelle Alliance. « Ils sont les moyens choisis par le Christ pour nous “relier” à ses mystères historiques vécus pour nous, et nous ayant de fait sauvés. » Tillard explicite son idée. Dans l’optique thomiste, il retient que « tout sacrement de la Nouvelle Alliance se rattacherà à la Pâque du Christ. […] Car de fait la seule raison d’être du sacramentalisme dans l’Economie de la Nouvelle Alliance est bien de servir ainsi de relais avec l’Événement pascal. […] Sous le signe, le symbolisme qu’il découvre […] la vertu toujours agissante de cet Événement pascal vient mystérieusement mais réellement toucher le sujet et lui donner les biens de la “Communion de Vie”1455. » Il se dégage que les sacrements dépassent la Nouvelle Alliance et qu’ils sont des signes. Ces derniers liés à l’homme dans sa relation avec Dieu font que J.-M. Tillard insiste sur le sacramentalisme naturel. On sent ici l’influence thomiste, mieux celle de la philosophie de St Thomas qu’il a étudiée dans sa thèse portant sur le bonheur.

Il s’intéresse à l’aspect symbolique des sacrements. Ainsi, il enseigne :

Qu’est-ce en effet qu’un signe ? Un signe est essentiellement dans l’ordre de la connaissance. Il est ce à partir de quoi on arrive à connaître quelque chose, ce qui fait penser à une réalité non directement perçue. Le signe a ce privilège insigne de mettre en contact avec une réalité actuellement inaccessible, de renvoyer à autre chose. D’où la transparence du signe : il ne bloque pas sur lui l’attention. Dès que l’attention s’arrête sur lui au point de ne plus le traverser pour rejoindre un signifié, il cesse d’être un signe1456.

Dans un autre cours, il revient une année après sur la même idée en l’approfondissant :

1455 J.-M. Tillard, Les Mystères des sacrements..., p. 63-64. Dans son ouvrage de 1964, il y revient en ces termes :
« Le sacrement a précisément pour but de mettre le croyant en contact avec le réalisme de cet Événement pascal, afin qu’il en perçoive l’efficacité. Jusqu’à la Parousie, point final de la glorification de Jésus, si tout est pascal, cela s’opère en effet selon un certain processus que l’on peut caractériser par le terme “déconcentration”, visant à faire la plénitude de Jésus ressuscité se diffuser dans les hommes. » (J.-M. Tillard, Le sacrement, Événement..., p. 30).
1456 J.-M. Tillard, Les Mystères des sacrements..., p. 10-11. Il illustre son idée : « L’univers est un “signe naturel” de Dieu. [...] Le tableau est signe de l’artiste parce qu’il me révèle son génie, voire ses impressions ; l’écriture est signe du caractère (on peut déceler les défaits et les qualités de quelqu’un de par sa simple écriture, sans le connaître autrement) ; l’enfant est signe de ses parents parce qu’il porte en lui des traits renvoyant à eux ; l’empreinte du chevreuil est signe du chevreuil. [...] Le seul être qui ne soit pas signe est Dieu, parce qu’il est le seul à n’être pas causé. » p. 11. Il retient ailleurs : « Car, contrairement à un usage assez courant dans la langue théologique spontanée, le symbole ne se confond pas avec le signe au sens habituel du terme. En lui s’exprime un au-delà de l’immédiatement perceptible, une réalité authentique (non un rêve ou un pur fruit de l’imagination) mais qui autrement demeurerait secrète, insaisissable. [...] Aussi est-on amené à penser que “symboliser, être appelé à symboliser, exister à l’état de symbole” sont “des données premières sur le plan existentiel, tout autant sinon davantage que être là”«. (J.-M. Tillard, L’Eucharistie fait l’Église. Leçons sur une ecclésiologie..., p. 42).
Le signe se manifeste d’abord à nous comme quelque chose à partir de quoi on arrive à connaître autre chose, quelque chose qui fait penser à une autre chose non directement perçue. Le signe appartient donc à l’ordre de connaître (qu’on désigne par l’expression « ordre formel ») et non à l’ordre de l’efficience. Car il ne construit rien, n’accompîtit rien, ne « fait » rien. Il présente à la connaissance un objet, le plus souvent en en offrant une ressemblance, une similitude qui rend manifeste à la puissance connaissante une réalité qui sans cela lui demeurerait cachée1457.

Au cœur de cette analyse, il apparaît clairement que les sacrements sont des signes d’un autre ordre car ils causent la grâce et préparent à la Communion de Vie. Cette remarque est lourde de sens pour notre recherche. En effet, J.-M. Tillard revient sur le sacramentalisme naturel pour essayer par la suite de présenter trois sens des sacrements « surnaturels ». Il conclut : « C’est donc un fait irréfutable : Dieu se fait connaître par le signe de l’Univers, par la “sacramentalité” des choses sensibles. Au plan descendant, celles-ci sont “intermédiaires”, “moyens sacramentels” entre lui et l’homme. Ce point n’est pas seulement philosophique, il est affirmé expressément par la Bible. D’ordinaire, le raisonnement des théologiens s’arrête ici. D’ailleurs peu songent à parler de “sacramentalité” en ce sens descendant…1458 » Pour trouver dans les emplois du mot sacrement celui et ceux qui cadrent avec les sacrements comme moyens, J.- M. Tillard montre que

le vocable théologique « sacrement » va ainsi se préciser : nous avons découvert plus haut son sens très large de « médiation significative et causale au profit de l’homme », nous venons de percevoir un sens plus restreint de « médiation significative et causale de toute la Heilsgeschichte au profit de l’homme à sauver », nous allons maintenant approfondir un sens encore plus précis de « signes assumés par Dieu dans la Heilsgeschichte pour la médiation significative et causale de celle-ci »1459.


Pour rendre compte de ce fait S. Thomas en appelle sans cesse à la métaphysique de la causalité instrumentale. L’instrument lorsqu’il se trouve placé sous la mouvance de la cause principale produit (en conjonction avec celle-ci, « cum communione alterius » dit III, 19, 1) un effet qui dépasse ses propres vertus et atteint le registre des vertus de la cause principale : le pinceau de l’artiste ne peut par lui-même faire une tache sur la toile, pourtant en « communion » avec le génie de l’artiste il peut parvenir à exprimer les impressions sensibles, les intuitions intellectuelles de cet être intelligent. De même ici. L’acte historique de la Résurrection du Seigneur par exemple est un acte limité dans le temps et dans le lieu, un acte fugitif qui plus jamais ne pourra ré-apparaître en sa réalité historique, un acte aussi qui dans sa réalité humaine ne peut pas produire l’effet surnaturel.

En somme, nous parvenons à une première conclusion : les sacrements relient les fidèles au mystère pascal comme moyen de salut voulu par Dieu. On peut également ajouter, pour clore cette idée tillardienne qui nous permet de rester dans l’objet de notre recherche, qu’

On se demandera sans doute : pourquoi ce relais ? Est-ce que Dieu ne pouvait pas sanctifier intimement le fidèle sans passer par la médiation du sensible ? Certes, Dieu le pouvait. Mais il nous suffit de rappeler tout ce que nous avons développé

---

1462 J.-M. Tillard, Les Mystère des sacrements..., p. 64.
au chapitre second [de ces leçons] : Dieu s’adapte amoureusement à la nature humaine qui est telle qu’elle ne peut avoir avec son Dieu un contact vrai et pleinement humain qu’en passant par la « sacramentalité » du sensible. De même ici : le contact des générations humaines avec l’Événement pascal s’adapte à cette condition humaine, et par là exige une médiation sacramentelle sensible 1465.

Ces relais non seulement préparent la Communion de Vie, ils construisent l’Église pérégrinante et Communion de Vie sans oublier qu’ils se célèbrent dans cette Église ministre du Salut.

2.2. Par le Christ, les sacrements sont le lieu du « salut appliqué » et celui où l’Église se construit elle-même

Dans ce travail, il faudrait entendre l’expression « salut appliqué » dans le sens de la sanctification. Cette section tente d’insister sur le fondement christologique de l’Église et du Salut comme son œuvre grâce aux sacrements. C’est encore l’écho de Jésus comme Tête qui revient ici. Il convient d’ajouter que dans ce cas-ci c’est surtout la grâce d’union qui entre en jeu 1466. Dans ce temps de l’Esprit, il faut avant tout retenir que « l’Événement pascal sera signifié comme point suprême de la Hesed we Emet ; il sera signifié en sa situation dans l’Histoire du Salut 1467. » Cet Événement central s’actualise au profit des sujets fidèles et les prépare à la Communion de Vie, comme événement final par le biais des sacrements. En fait, J.-M. Tillard enseigne : « Tout sacrement de la Nouvelle Alliance sera un événement salvifique accompli hic et nunc au profit du sujet. [...] Tout sacrement de la Nouvelle Alliance nourrira également dans le fidèle son espérance de l’Événement parousiaque 1468. » Nous redécouvrons le lien intrinsèque entre les sacrements et la Pâque du Christ.

Or depuis l’Ascension, le Christ agit par son Corps. Ce dernier, son sacrement ou ministre dans le sens d’instrument, poursuit son œuvre par l’administration des sacrements. Par le fait même, « il se construit ». Pour mener à bien son idée, J.-M. Tillard recourt à l’image d’Église comme Corps du Christ :

1465 J.-M. Tillard, Les Mystères des sacrements..., p. 64.
L’étude de contexte biblique de la Révélation du Mystère de l’Église a montré comment au terme de la Révélation, avec Paul, le Peuple de Dieu apparaît comme le Corps du Christ. Ce Corps aux membres multiples, chacun doté d’une place spéciale, d’une « vocation » spéciale, se construit (toujours selon S. Paul) par le contact vital avec le corps ressuscité du Seigneur lors du baptême et de l’Eucharistie. Et c’est cette grande intuition paulinienne qui va permettre à la théologie de l’Église de se construire. Car le mystère de l’Église c’est fondamentalement le mystère de la diffusion de la vie divine – vie nouvelle, vie pneumatique – à partir de celui qui est la Tête, le point de jaillissement de toute grâce, de tout don divin fait aux hommes, Jésus, Fils unique du Père, mais aussi fils authentique des hommes par Marie sa Mère.

Dans ce contexte, la conception des sacrements se précise. Ce théologien dominicain enseigne alors que « nos sacrements de l’Alliance Nouvelle sont des signes vraiment homologues à tout le Mystère du Salut tel qu’il culmine dans la Mort-Résurrection du Christ. Ils ne sont pas de simples “robinets sur-naturels” qu’on ouvrirait mécaniquement pour donner la grâce. Ils sont les signes de l’action efficace du dessein de Dieu, atteignant le fidèle à travers le Mystère pascal de Jésus. » Et nous avons découvert plus haut avec J.-M. Tillard que « depuis le départ du Christ, pour maintenir un contact sensible avec l’unique source de la Vie, l’Église est à son tour chargée de procurer aux hommes ces instruments séparés à travers lesquels sera appliquée aux hommes l’efficacité (sic) de l’instrument conjoint : les sacrements de la foi. » On le voit, par les sacrements il y a une relation profonde entre le Christ et son Événement pascal, l’Église et le Salut (présent et parousiaque).

Ainsi J.-M. Tillard révèle ce lien par l’action sacramentelle, sans mentionner explicitement le mot Église, en enseignant : « Maintenant nous allons voir comment par eux se réalise concrètement ce que la foi annonçait, à savoir que par le Christ Dieu sauve les hommes, les introduit dans le partage des biens divins. Car signes de la foi, ils sont aussi cause instrumentale de la réalisation du contenu de cette foi, cause instrumentale assumée par le Christ pour atteindre hic et nunc tous les hommes. C’est par eux que le mouvement descendant Dieu-hommes va se réaliser. » C’est alors qu’il renchérit : « Dans le sacrement le mystère du Salut se noue, par l’Église. » Autrement dit, J.-M. Tillard entend découvrir l’efficacité des signes sacramentels célébrés dans l’Église en vue du Salut. Il creuse son idée pour conclure :

Voilà donc introduits nos sacrements. Alors que tout à l’heure ils nous apparaissaient comme proclamations de foi, ils nous apparaissent maintenant comme instruments du don de la grâce. Ils sont les moyens sensibles (adaptés à la psychologie et à la faiblesse humaine, III, 61, 1) par lesquels la vertu salvifique des actes historiques de la Pâque du Christ descend jusqu’à nous pour nous atteindre ; ils sont les moyens choisis par le Christ pour nous « relier » à ses mystères historiques vécus pour nous et nous ayant de fait sauvés. C’est pourquoi S. Thomas peut dire « virtus Passionis Christi copulatur nobis per fidem et fidei sacramenta » (III, 62, 6) ; « virtus », c’est-à-dire la vertu de la divinité du Fils en tant que « modifié » par le fait historique de la Passion afin de produire un effet qui « assimilera » les hommes à ce mystère (exemplarité).1474

Ce sur quoi nous avons insisté plus haut, le lien entre la Parole de Dieu et les sacrements, apparaît à ce niveau plus clairement. Ce point étant fondamental, J.-M. Tillard y revient en ces mots :

À cette étape de notre recherche nous pouvons déjà faire une constatation de la plus haute importance pour une compréhension authentique du mystère sacramental dans l’Église. Le double registre par lequel la « virtus » des mystères salvifiques nous rejoint (« copulatur nobis »), foi et sacrements de la foi, dans lequel nous avons vu se réaliser les deux dimensions qui intègrent l’acte normal de sanctification de l’homme […] se rejoignent de fait dans l’acte sacramentel. On voit alors comment c’est vraiment dans le sacrement que se réalise normalement le Mystère du Salut, comment par conséquent c’est par le sacrement que l’Église est éminemment détentrice des biens du Salut. Là, la foi qu’elle proclame par ses signes (« res et verba » parmi lesquels il faut entendre – au moins par extension – la prédication elle-même, partie intégrante de la célébration de l’Eucharistie), objectivement, passe dans le cœur de ses fidèles pour les faire produire un acte de foi vive, sensiblement manifesté par le simple fait de s’approcher du ministre pour recevoir de lui la grâce.1475


D’ailleurs, c’est J.-M. Tillard qui insiste sur cette idée : « Mais il faut encore dépasser cette vue. Dans le sacrement l’Église se construit elle-même comme détentrice des biens divins du Salut. Traiter ce point en profondeur exigerait trop de temps et trop de distinctions pour que nous puissions y songer. Il nous faut toutefois esquisser les grandes lignes du problème.1476. » Ces

---


On sait comment pour S. Thomas l’ensemble de nos sept sacrements s’articulent en un « organisme sacramentaire » dont l’Eucharistie forme le cœur rayonnant et la fin. Pour lui en effet « Eucharistia est quasi consummatio spiritualis vitae et omnium sacramentorum finis » et par les autres sacrements s’opère une préparation des fidèles « ad suscipiendam vel consecrandam Eucharistiam » (III, 73, 3 ; voir III, 79, 1, ad 1). Dans les autres sacrements c’est l’Eucharistie qui opère déjà, à la façon d’une cause finale : l’enfant baptisé reçoit la charité parce que dans le baptême, de par l’ordination de celui-ci à l’Eucharistie se fait comme un « votum », un désir objectif de l’Eucharistie (III, 73, 3 ; III, 79, 1, ad 1). Donc de même que lorsque je prends le bateau pour Paris c’est déjà Paris qui par son attrait cause en dernière analyse tous les pas, toutes les démarches que je fais (aller d’Ottawa à Québec), de même tous les pas que fait le chrétien dans la vie sacramentaire sont causés et sont efficaces de par l’Eucharistie. […] Nous avons parlé de charité, d’union vitale de l’homme au Christ et par le Christ à son Père. Mais cette union vitale de l’homme au Christ n’est-ce pas ce qui définit l’Église comme corps du Christ ? […] Unissant vitalement les hommes au Christ-en-acte-suprême-de-charité, l’Eucharistie fait l’Église en acte, cette Église que les Pères déjà voyaient signifiée par les grains de blé broyés et les grappes pressées.  

Intervient alors une nouvelle définition du concept de communion à la fois ecclésiologique et sacramentelle. En fait, J.-M. Tillard établit le lien entre l’Eucharistie et l’Église par sa conception de communion. « C’est là, écrit-il, je tiens à le signaler, le sens profond du terme “communion” dont nous avons fait uniquement la désignation de l’acte matériel de réception du corps du Seigneur. La “communio” est au sens strict la “res” de l’Eucharistie, cette union de tous les hommes entre eux dans le partage de la même vie venue du Père par le Christ, en un mot la “communio” eucharistique c’est l’Église. » De là, il conclut : « Il faut déduire en stricte logique que par les sacrements, l’Église se construit d’abord sous son aspect de “congregatio fidelium” mais aussi sous son aspect de dispensatrice des biens du Salut. Car autour de l’Eucharistie et pour elle rayonnent les six autres sacrements jaillis d’elle.  

1479 J.-M. Tillard, « L’Église détentrice… », p. 12. Il ajoute : « Le baptême lui donne ses membres, la confirmation fait de ces membres des “témoins du Christ” chargés “ex officio” de rendre témoignage au Christ auprès de ceux qui ne le connaissent pas ou le connaissent mal et par là de propager la foi (première fonction que nous avons
Pour terminer, cette section a montré que J.-M. Tillard maintient le lien entre les sacrements, le Christ, le Salut et l’Église. Tout se noue autour du Christ dont le mystère pascal est au centre de tout : du salut, de l’Église et des sacrements. En un mot, notre conclusion simple est que ces signes sont les sacrements de l’Église. En définitive, « Il nous reste un point, soutient J.-M. Tillard, à préciser. Construite par les sacrements et éminemment par l’Eucharistie, l’Église est l’unique détentrice des sacrements, si bien que ceux-ci sont au sens strict les “sacramenta Ecclesiae”’. Après tout ce que nous venons de dire cela ne peut guère faire de doute 1480… »

2.3. Tous les sacrements de la Nouvelle Alliance sont les « sacrements de l’Église de Dieu »

Dès le point de départ, rappelons que les sacrements se référant à la Pâque, ils tendent vers la Parousie. De l’Événement pascal à l’avènement final de l’Histoire du Salut, tel est le temps de l’Église que nous avons présenté plus haut. En suivant cette logique, nous sommes en droit de déduire que les sacrements appartiennent à ce temps de l’Église. Pour ne pas aller vite en besogne, essayons de découvrir cette idée avec J.-M. Tillard. En effet, en étudiant ces réalités sensibles, il enseigne : « Et voilà où vont se situer nos sacrements de l’Église : dans cette tension, entre l’Événement Pâques et l’Événement Parousie, livrant à l’homme les biens de la Pâque pour leur floraison ultime à la Parousie, rendant l’homme de jour en jour davantage passé dans la Communion de Vie, donc de plus en plus proche de la grande manifestation au Jour du Fils de l’homme. Et ainsi ils vont ‘accomplir’ ce dont les sacrements de l’Ancienne Alliance n’était (sic) que de type 1481. » Soucieux d’éclairer ce point sensible, ailleurs, J.-M. Tillard note :

Nous disons bien (après S. Thomas) « sacrements de la foi ». Tout à l’heure en effet ils nous étaient apparus comme des « signes » et des « proclamations » du contenu objectif de la foi au Christ Sauveur. Et nous avions constaté comment dans leur célébration de par leur nature même de signes symboles se réalisait comme une profession de la foi au Christ Sauveur. Puisqu’ici encore nous ne pouvons pas tout expliciter comme il le faudrait, nous allons nous contenter d’une part de saisir leur jonction avec le mystère du Christ instrument-conjoint, puis de montrer comment


par eux (et éminemment par celui qui est leur cœur, l’Eucharistie) se fabrique dans
la charité l’Église elle-même, enfin comment ils sont au sens strict la propriété de
l’Église, les « sacramenta Ecclesiae ».

Nous ne nous écartons pas de l’objet de notre recherche. C’est dans une perspective
ecclesiologique que nous abordons cette question. On le voit, même ici, il y a le fondement
christologique de cette appartenance des sacrements à l’Église. Dans l’effort de cerner
davantage ce lien, J.-M. Tillard insiste sur l’initiative qui est divine. Il y a ainsi la gratuité de
ces dons (grâces) par ces moyens :

Nos sacrements de l’Alliance Nouvelle sont donc les signes de toute l’Agapè de
Dieu, de la Hesed we Emet que cet Agapè suscite en lui. Et par là ils nous
apparaissent comme les sacrements de la foi au sens le plus fort de le plus
traditionnel du terme. Et cela pour trois raisons :
− d’abord parce qu’ils sont
homologues au statut actuel de l’Église pérégrinante qui est l’Église de la foi, et non
de la vision face-à-face ;
− puis (et surtout) parce qu’ils sont en tout eux-mêmes
une proclamation vivante du dessein de Dieu, i.e. du donné fondamental de la
Révéltaion, i.e. de ce que notre foi nous fait écouter de la part de Dieu : la Bonne
Nouvelle du Salut, l’Évangile, non pas de façon abstraite et livresque, mais tel qu’il
nous atteint hic et nunc. Chaque sacrement proclame : Dieu te sauve en
l’Événement de la Pâque de son Fils envoyé dans sa Hesed we Emet ;
− enfin parce que (on le devine maintenant) pour accueillir leur action, il faut croire dans le Christ
eux mêmes
et le dessein du Père. Nous avons souligné qu’ils étaient des actes cultuels de
l’Église. Tout comme dans le cas des sacrements majeurs de l’Ancien Testament,
le fidèle est atteint par l’Agapè de Dieu dans l’instant même où lui-même se tourne
religieusement vers Dieu. L’homme ayant accueilli la Parole de Dieu (donc ayant
la foi) s’engage personnellement vis-à-vis du Dieu de l’Histoire du Salut. La
théologie la plus sûre a toujours enseigné que pour que le sacrement produise son
fruit de grâce la foi, les dispositions personnelles du sujet étaient requises.
Entendant la Parole de Dieu lui révéler, dans le signe sacramentel lui-même, que
Dieu hic et nunc l’appelle au Salut, le fidèle adhère à cet appel et librement, dans la
spontanéité de son propre amour (sa Hesed à lui, réponse à la Hesed divine), il se
livre à cette merveilleuse action divine. Ainsi le sacrement apparaît comme le
moyen d’une merveilleuse Communion de Vie, d’un mystérieux échange entre
Dieu et le Christ Pascal.

Toutefois, insistons sur le fait que même cette gratuité divine se déroule dans l’Église, Corps
du Christ et Temple de l’Esprit. Donc, tout sacrement de l’Alliance Nouvelle est un sacrement
de l’Église de Dieu : « Cet événement sacramentel s’opère nécessairement dans l’Église de
Dieu, Corps du Christ Tête. Il est “d’Église”.
Nous revoilà sur la grâce capitale du Christ.
Le Christ agit efficacement dans l’Église. C’est ainsi que J.-M. Tillard rappelle :

Il n’est plus difficile de le montrer. En effet, depuis la Pentecôte, dans l’économie normale des choses […] le Christ en ses mystères ne rejoint plus les hommes sans passer par la médiation de l’Église, dotée à cet effet de la puissance de l’Esprit. […] la Parole du Christ ne frappe les oreilles humaines que par la bouche du ministre mandaté, ou ne tombe sous les yeux du lecteur, dans notre civilisation du livre, que par les livres sacrés dans lesquels l’Église a fixé sa foi et qui portent pour cela le titre de Livres canoniques. De même […] l’événement sacramental ne peut devenir contemporain de l’Événement pascal que moyennant l’intervention nécessaire de l’Église Peuple de Dieu. Dieu sauve par le Qahal dans l’Ancien Testament et est Père du Qahal comme tel avant d’être le Père de chaque israélite en particulier ; de même dans la Nouvelle Alliance, il sauve par l’Ekklesia. Nous avons au paragraphe précédent montré que l’événement sacramental ne s’accomplissait que moyennant les signes de l’Église (Parole de l’Église, signes sensibles de l’Église). Or ceux-ci ne sont de fait ainsi salvifique que lorsqu’ils sont accomplis d’abord par le ministre mandaté pour cela par l’Église, ensuite par ce ministre en tant que par son intention il rejoint la grande intention de l’Église entière passée dans celle du Christ1485.

On le voit, nous sommes en présence d’un texte clé qui résume toute sa conception de la sacramentalité de l’Église et répond à l’accusation relative à l’étouffement de la personne par l’Église. Cela suffit à montrer ce terroir ecclésial des sacrements. Nous découvrons alors que non seulement les sacrements ou la Parole sont les moyens de grâce, mais aussi l’Église, dans son ensemble est ministre de grâce. Par conséquent, « la relation entre l’événement sacramental et l’Église est encore plus étroite. Non seulement le fidèle ne reçoit la grâce sacramentelle que de l’Église et dans l’Église, mais encore cette grâce a pour effet de l’enraciner davantage dans l’Église1486. »

Pour souligner ce lien entre l’Église et les sacrements, J.-M. Tillard va relever l’« autorité » de la première sur les seconds. Il est convaincu qu’en « 1947, le pape Pie XII, dans la Constitution Sacramentum Ordinis (où il décidera que l’ordination presbytérale se fait par l’imposition des mains et non par la porrcrion de la patène et du calice) redira que l’Église a pouvoir (étant sauf ce qui vient de l’intention du Christ) de « mutare et abrogare » ce qu’elle a elle-même décidé (DS 3858) en matière de rites, de traductions de cette intention du Christ. C’est celle-ci qui est essentielle. Et cette intention peut être traduite en un nombre variable de sacrements1487. »

---

1487 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 20. Y. Congar parlera de la « substance » des sacrements qui ne peut être modifiée. Cette idée tillardienne est à comprendre à la lumière de ce qu’il écrit ailleurs : « L’Église nous apparaît ainsi comme le milieu du sacrement. Et, là surtout, elle joue à plein son rôle merveilleux de Mater Ecclesia, qui n’est que la floraison de sa nature d’Épouse du Seigneur. Selon la belle expression d’Augustin, “toute célébration nuptiale : on y célèbre les noces de l’Église” (In lam Epist. Joan., trac II, 2). Cyrille de Jérusalem, lui, disait à ses néophytes : “la sainte Église est notre Mère à tous, elle qui est l’Épouse de Notre Seigneur Jésus Christ, le Fils Monogène de Dieu... Elle a commencé par être stérile, mais maintenant elle a beaucoup d’enfants”»

le voit, l’administration ecclésiale n’a pas de mainmise sur l’intention du Christ, mais plutôt sur tout ce qui l’encadre ou l’exprime. D’où, la nécessité d’approfondir cette idée pour éviter tout malentendu. Avec le même théologien dominicain, retenons que

Depuis Pierre Lombard, les grands scolastiques et le Concile de Trente, on parle de sept sacrements (dans lesquels Thomas d’Aquin distingue des sacrements majeurs et des sacrements mineurs). Mais ce nombre a varié : douze (Pierre Damien, avec entre autres la profession religieuse), quatre (au début du Moyen Âge), trois (Isidore de Séville), cinq (Anselme de Laon). C’est dire la marge de franchise qu’a l’Église, mais toujours dans la référence à l’intention de Jésus (qui exprime l’intention du Père) telle que comprise et transmise par la communauté apostolique qui forme le noyau normatif de l’Ekklesia tou Theou. Puisque l’Ekklesia tou Theou – l’Église ab Abel justo… - se trouve impliquée à ce point dans l’émergence aussi bien de la parole (celle d’où naît la foi) que des Sacrements (qui, avec la foi, transmettent la grâce dont nous avons présenté le rôle face à la faute et au péché), les traditions catholiques disent qu’elle appartient du dedans à l’événement de grâce. Elle appartient au mystère de la grâce en tant qu’offerte, que rendue accessible, que proposée. Elle est donc à la fois Salut réalisé – puisque devenir membre du Corps du Christ c’est déjà entrer dans l’exigence de cette grâce. L’appartenance à l’Ekklesia tou Theou ne se réduit donc pas, normalement, au simple fait de se trouver déjà dans la communauté des electi, des sauvés, le reste n’étant qu’accessoire (comme le pense la Réforme). Elle consiste aussi dans l’accès à tout ce par quoi l’Église, dans l’Esprit, se veut service de la grâce.

De cette idée, il découle la controverse entre les catholiques et les protestants. Ce problème sera abordé plus loin. Contentons-nous à ce niveau de ce que J.-M. Tillard souligne concernant la nature sacramentelle de l’Église. Il y aboutit après l’examen de ce qui précède : « Pour être d’Église il ne suffit pas d’avoir été justifié. Il faut aussi “communier” authentiquement – non seulement en en bénéficiant mais aussi en faisant part aux autres – à cette “offrande” de la grâce. C’est ce qu’on entend par nature sacramentelle de l’Église."}

C’est là qu’intervient le lien entre les sacrements et les ministres. Car,

seuls les ministres porteurs du caractère que leur confère l’Église peuvent véritablement célébrer les sacrements. Et si en cas d’urgence même un non chrétien peut baptiser, il doit le faire en “ayant l’intention de faire ce que l’Église fait”.


1489 J.-M. Tillard, L’Église n’est vraie que..., p. 21.
donc en pénétrant de par son intention ne serait-ce que pour quelques instants dans le sein de l’Église. Dans tous les autres cas le ministre des sacrements est le porteur d’un caractère (dans le cas du mariage dont les ministres sont les deux époux, le caractère baptismal leur permet de poser cet acte sacramentel). Allons plus loin, le ministre validement consacré ne célèbre validement des cérémonies que s’il rejette par son intention personnelle l’intention de l’Église…

Cette *intentio ecclesiae* est en lien étroit avec celle du Christ consistant à communiquer la vie de Dieu. Si tel est le cas, l’Église reçoit activement les sacrements de Jésus. J.-M. Tillard prend le soin de préciser cette réception active des sacrements qui deviennent par le fait même les sacrements de l’Église. En lien direct avec la réception de la Parole, il enseigne :

Ce que nous venons de présenter concernant la Parole se vérifie aussi au plan des sacrements. Avec l’Esprit qui lui est donné, parfois (comme dans le cas de la Pâque juive) en empruntant aux coutumes des peuples, parfois (comme dans le cas du baptême de Jean, que Jésus lui-même recevra) en modifiant des rites anciens, parfois (comme dans le cas du mariage) en assumant dans la lumière de la foi une réalité humaine aux racines profondes, le Peuple de Dieu se donne les rites par lesquels Dieu donnera sa grâce. Dans l’Église apostolique, certes, cela se fera toujours par référence à la compréhension que l’on a de l’intention de Jésus, même si celui-ci ne l’a pas explicitement exprimée. La grande Tradition, on le sait, n’a retenu que deux formules rejoignant explicitement l’intention de Jésus, le « faites ceci en mémoire de moi » (« comme mon mémorial ») et le « allez, baptisez toutes les nations ». C’est pourquoi Thomas d’Aquin en fait les « sacramenta majora » suivi en cela par la Réforme.

Réception-accueil-création, voilà le trinôme qui pourrait fonder cette conviction : ces réalités symboliques sont réellement les sacrements de l’Église.

En un mot, indique J.-M. Tillard, de même que plus haut nous devions constater que la garde de la foi et sa prédication avaient été confiées à l’Église comme Corps avant de l’être au fidèle individuel, et qu’en conséquence celui-ci devait sans cesse en référer à la *Mater Ecclesiae* ; de même ici nous constatons que l’organisme sacramentel a lui aussi été confié à l’Église comme corps, et c’est en référence à l’intention de cette *Mater Ecclesiae*, mandaté officiellement par elle, que le fidèle peut se permettre de célébrer même le moindre des sacrements.

De tout ce qui précède, Tillard déduit : « Tout acte sacramentel est au sens le plus fort “d’Église”. L’intention de l’Église, le ministre de l’Église, les paroles de l’Église, les signes de l’Église, le bien de l’Église sont de fait ses éléments constitutifs. Et nous avons dit qu’en définitive, il était un acte de l’Église. Explicitement, le contenu de chacune de ces composantes

---


Telle est l’idée principale qu’enseigne J.-M. Tillard, dans une perspective ecclésiologique. L’Église reçoit les sacrements tout en inventant (créant) dans cet accueil des signes de Jésus Christ. En cela, son aspect institutionnel devient nécessaire dans ce temps-ci, celui de l’Esprit. Bref, l’Église mère nous engendre dans la Vie Nouvelle, la Vie de Communion avec Dieu et entre nous, mieux la Communion de Vie à travers la Parole annoncée, les sacrements célébrés dignement et non comme des robinets magiques de grâce, et sa régence. Qu’en est-il de ce dernier moyen de grâce ?

3. L’Institution ministérielle dans la puissance du salut

Nous n’ignorons pas que toute l’Église est institutionnelle ou que les ministères font partie des services ecclésiaux mais ici, nous scrutons les ministères ordonnés sans ignorer les

1493 J.-M. Tillard, Le Mystère des sacrements..., p. 76.
ministères des laïcs : « Si toute l’Église est au service, et si Dieu […] distribue ses dons à chacun selon sa place dans le Corps du Christ, les laïcs doivent posséder certains dons que nous [ministres ordonnés] nous n’avons pas. Ces dons, ces initiatives, propres à eux, nous n’avons pas à les étouffer, ni à nous les annexer. » Dans ce point, nous ne développons pas toute la théologie tillardienne des ministères. Nous restons dans la perspective ecclésiologico-christologique : « Notre propre sacerdoce ministériel […] doit se situer lui aussi dans ce complexe théologique. Dieu nous choisit, dans le Christ […] pour l’achèvement de son dessein de Salut. » L’institution ministérielle sera conçue dans ce point comme la « hiérarchie ecclésiale ». En effet, dans la présentation des cours, nous avons découvert que les leçons qui portent sur le sacrement de l’ordre est intitulé : « Leçons sur le sacrement de l’ordre, sacrement de la hiérarchie dans l’Église, Corps du Christ Tête. » Tillard est conscient que dans la hiérarchie, la place primordiale est réservée aux évêques et qu’elle est instituée par une disposition divine comportant les évêques, les prêtres et les ministres comme l’a enseigné le Concile de Trente. Cette doctrine appelle une clarification car elle semble ne pas considérer l’épiscopat et la prêtrise comme les ministères en mettant comme troisième catégorie de la hiérarchie, les ministres. C’est en analysant la Tradition Apostolique d’Hippolyte de Rome que Tillard précise : « Nous voyons maintenant trois degrés dans la hiérarchie […] : l’Episcopus, le presbyterium […] les diaconi. Mais tout scellé dans une unité qui se manifeste sensiblement dans la célébration ecclésiale de l’Eucharistie. » Nous restons dans la théologie tillardienne qui situe l’institution ministérielle spécialement la prêtrise à la suite du Christ Tête de l’Église. C’est ce sens que J.-M. Tillard donne au sacerdoce ministériel :

Nous pouvons maintenant […] mieux voir comment se situent en Jésus les trois grandes fonctions qui structurent son sacerdoce et qui […] structurent par le fait même notre propre sacerdoce ministériel. Mais au préalable il faut éviter une équivoque qui est courante. En effet, nous parlons ici du sacerdoce de Jésus en un sens très large, celui que le Magistère et que l’ensemble des chrétiens emploie ;


nous ne l’employons pas au sens très précis qui est celui de la théologie scolastique. Au sens large qui est le nôtre, le sacerdoce englobe toutes les fonctions du prêtre (prédication de la parole, régence spirituelle, offrande du sacrifice) ; au sens technique il n’engage que l’offrande du sacrifice. [...] Royale, prophétique, sacerdotale, voilà la prêtrise de Jésus.

Bref, par institution, dans ce travail, nous entendons le sacerdoce ministériel tout en sachant que « les Apôtres et les autres ministres de l’Église ne sont jamais appelés prêtres mais épiscopes ou presbytères ou présidents ou diacres. Conscients de l’unicité absolue et définitive du sacerdoce de Jésus, les auteurs de la première génération chrétienne ne songent pas à donner aux ministres du Christ et de l’Église le titre de prêtres. Ils le réservent à Jésus Tête du Corps mystique et à tout le Corps considéré en bloc comme mystère total, prolongement du Christ Tête. » Nous sommes ici dans ce que nous avons découvert de la grâce capitale du Christ. C’est dans cette grâce que nous avons situé la mission ecclésiale. Avant d’aller plus loin, précisons avec Tillard que c’est le Christ, comme Tête unique de l’Église, qui continue d’être humainement et sensiblement présent aux hommes de tous les temps et de tous les lieux, vivant avec eux de façon tangible et audible, communiant vraiment et visiblement à leur vie et à leurs problèmes, leur parlant avec une voix humaine qu’ils puissent entendre et comprendre ; surtout partageant fraternellement leur condition. Il le fait par la médiation de certains hommes, ses prêtres. Ceux-ci sont donc [...] non pas « d’autres Christi » (ce qui est une expression équivoque ayant empêché de progresser la théologie du sacerdoce pendant plusieurs siècles) mais « les sacrements du Christ ». [...] Ils sont, dans l’Église de la terre, l’Église périgrinante (au ciel ils ne jouent aucun rôle), des hommes par lesquels et dans lesquels agit Jésus Tête unique et Prêtre unique de l’Église, pour par eux, à travers eux, moyennant leurs paroles, leurs gestes, leurs personnalités, leurs engagements, continuer sa présence fraternelle au monde des hommes. C’est ce que nous entendrons ici lorsque nous dirons qu’ils sont « sacrements » du Christ, c’est-à-dire « signes faisant connaître le Christ, causes ministérielles de son action ».

Nous nous limitons donc à l’essentiel. Plus haut, nous avons insisté sur la Parole et les sacrements, il s’en est dégagé que, de part et d’autre, il y a « des personnes » censées œuvrer en vue de la Communion de Vie en étant au service de ces deux moyens. Et cela transparaît

---


Insistons sur le fait que l’axe christologique/sotériologique nous guide également ici dans notre perspective eccésiologique. J.-M. Tillard présente le prêtre chrétien ainsi : « Parce qu’il appartient au monde de Salut, il est un mystère dont jamais la raison humaine ne pourra prétendre épuiser en totalité la signification. De plus, puisqu’il s’intègre à cet univers de Salut, il n’a de sens qu’en référence immédiate à celui qui est au centre du Salut, Jésus le Seigneur. […] Il est donc vivante référence à Jésus ; de façon plus précise il est référence vivante et totale au sacerdoce de Jésus¹⁵⁰⁵. »

3.1. « Nécessité » et rôle de l’institution ministérielle dans la Heilsgeschichte

Nous ne nous écartons pas de la perspective d’anakephalaiôsis. C’est autour du Christ comme Tête du corps ecclésial, que nous saisissions l’institution ministérielle. J.-M. Tillard soutient que le ministre agit à la fois in personna Christi et in personna ou nomine ecclesiae. Un texte de son enseignement de 1960 résume bien son idée sur le ministre :

Mais qu’est-ce que théologiquement un « ministre de l’Église » ? On sait ce que c’est ordinairement qu’un ministre : celui qui sert de moyen pour l’exécution de

quelque chose, celui que l’on mandate pour exécuter en notre nom une action. Appliquons à l’Église. Celle-ci est une société toute soudée au Christ Tête. Celui-ci a mis en elle une institution ministérielle grâce à laquelle ses propres intentions, ses propres désirs et en particulier le grand dessein de Salut qu’il a reçu de son Père charge d’exécuter, pourront être réalisés après son départ dans la gloire. Ainsi les ministres de l’Église nous apparaissent comme ceux en qui se « concentre » la fonction maternelle de l’Église Mère des fidèles. Plus profondément encore comme « les sacrements », « les signes » du Christ-Tête de l’Église ; ceux qui tiennent la place du Christ (« sacramentellement ») précisément en sa fonction de Moyen de Salut, de donner aux siens des biens qu’il possède depuis son Événement pascal. L’Église choisit quelques-uns de ses membres, le Christ leur donne grâce spéciale et pouvoir à cette fin ; et ainsi dans l’Église Corps (où tout ne peut venir que de la Tête) s’accomplit le don de la Vie Nouvelle. Il en résulte que chaque célébration d’un événement sacramentel met en acte tout le Mystère de l’Église : en cet instant, par son ministre, agissant au nom de toute l’Église, le Christ Tête transmet sa Vie. Car ces ministres sont de l’Église, dans l’Église. Ils ne sont pas [...] intermédiaires entre l’Église et le Christ, ou entre l’Église et le Père. Ils sont dans l’Église (tout entière Moyen de Salut) ceux qui sont mandatés pour opérer la jonction avec le Christ Tête. En eux c’est l’Église entière qui s’engendre de nouveaux membres ou accroît sa Vie.

C’est la conception de l’Église comme personne qui revient ici. L’on aperçoit aisément la nécessité d’une telle institution ministérielle pour le don de la Vie Nouvelle, de la Communion de Vie. Elle doit être saisie comme le suggère J.-M. Tillard, dans un article, dans la puissance de grâce. Et un point nous intéresse ici. En effet, l’image de la maternité ecclésiale émerge davantage. Et on le voit, cette image est à son tour liée à la fonction du Christ comme Tête de son Corps. Il y agit pour la Communion de Vie par ses ministres. C’est dans un autre cours qu’il approfondit ce lien. Il insiste sur le fait que le ministre assumant la fonction de la


1507 J.-M. Tillard écrit : « Dans l’Église catholique, comme dans les Églises orthodoxes et quelques cercles des Églises de la Réforme, la question de l’institution est liée à celle complexe elle aussi de la nature de l’épiscopat. En effet, ce que l’on appelle alors l’institution ecclésiale est la structure stable, demeurant la même à travers les siècles, dans laquelle et grâce à laquelle la communion de tous les croyants entre eux et avec le Père, dans le Christ, est assurée. Par elle, le plan divin de Salut prend corps non dans une vague addition d’individus isolés rejoint par la grâce mais dans une communauté, organisée en fonction du but spécifique [...] Elle garantit une stabilité dans le service des moyens de Salut. Car ce service y prend corps, des activités spécifiques s’y trouvant établies de façon fixe et comme mobilisées en fonction de la koinônia à réaliser » (« L’Esprit Saint et la question œcuménique de l’institution ecclésiale. », p. 1. 2-3).

maternité ecclésiale est membre du Corps du Christ et bénéficie lui-même de la grâce du Salut.

Pour simplifier cette idée, J.-M. Tillard écrit :

Il n’y a donc qu’un unique et indivisible acte eucharistique, qui est l’acte du Christ inséparable de son Corps ecclésial, où certes la démarche du don (dans laquelle le ministre est sacramentum du Christ Tête) et celle de la réception sont nécessairement distinctes mais néanmoins en communion. Bien plus, le ministre qui est comme sacramentum du Christ Tête est lui-même, en tant que fidèle, bénéficiaire du don dont il est le ministre, puisqu’il reçoit comme les autres le corps et le sang du Seigneur après avoir comme les autres confessé son indignité et son péché.\[1509\]

Si tel est le cas, comme cela est nécessaire, nous réaffirmons que c’est dans le sillage de la conception de l’Église comme Corps du Christ et Peuple de Dieu qu’il faut situer une conception juste du ministère. Une conception, pour paraphraser J. Laplace, pas trop haute ni trop basse. Cela appelle une conception juste de cette institution ministérielle. Le ministre n’est pas un super chrétien, dans le sens de superman. Il est et reste membre du Corps du Christ au même titre que les autres fidèles mais il a reçu une mission ou une grâce spéciale. Dans ce souci de compréhension juste, J.-M. Tillard enseigne :

Quoique sa participation au sacerdoce du Christ comme sacramentum du Christ Tête, sanctifiant le Corps diffère non seulement de degré mais aussi d’essence (LG 10) de celle de tout baptisé – et exige pour cela une intervention spécifique de l’Esprit liée à l’ordination – cependant ce qu’il accomplit durant la synaxè ne se fait ni parallèlement à ce qu’accomplissent les autres fidèles, ni encore moins comme s’il se situait au-dessus de l’assemblée comme telle. Car il n’existe qu’en elle, inscrit en elle par l’appartenance au sacerdoce baptismal, commun et à lui et aux autres fidèles. Il est insuffisant d’affirmer que son agir est au service du sacerdoce baptismal des membres de la communauté : il dépend de celui-ci dans la mesure où d’une part il ne saurait lui-même être ministre s’il n’était pas baptisé et où d’autre part les actes qu’il pose exigent tous d’être inscrit dans le corps sacerdotal qu’est l’Église. Il n’est pas accidentel que le Nouveau Testament réserve à la communauté ecclésiale comme telle la qualité sacerdotale. C’est au cœur même de l’acte du corps sacerdotal que s’inscrit la démarche du ministre ordonné, en sorte que ce corps sacerdotal “enserre” (non au-dessus de lui ou hors de lui), sacramentellement, l’acte de Celui qui est sa Tête et sans lequel il ne serait plus Corps du Christ, capable de se tourner vers le Père en ne faisant qu’un avec le Christ et de ne recevoir le don du Père que dans le Christ et l’Esprit (en Christō kai pneumati)\[1510\].

Dans la même optique, J.-M. Tillard souligne que le Christ n’était pas obligé d’établir l’institution ecclésiale, comme un élément nécessaire à la Vie de Communion. Il écrit :

« Pourtant le Christ ressuscité et assis à la droite du Père n’a pas abandonné sa propre humanité

\[1509\] J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 29.
\[1510\] J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 29.
singulière ; il demeure un homme, et cette humanité suffit pour que par elle aujourd’hui encore il donne à son Père la prière et la louange des hommes, aux hommes les biens du Père. Si bien que le Christ aurait fort bien pu constituer son Église (‘‘communion des hommes entre eux et avec le Père par lui’’) sans instituer de hiérarchie i.e. d’hommes chargés de continuer sa médiation. » Comment comprendre alors la nécessité de l’institution ecclésiale ?

La réponse nous vient de J.-M. Tillard. En effet, c’est dans le sillage de St Thomas qu’il découvre cette réponse : « Pourquoi l’a-t-il voulu ? Par une de ces délicatesses inscrites au cœur de l’Agapè de Dieu et que la théologie de S. Thomas a si bien su découvrir. En effet, Dieu gouverne les êtres en tenant compte de leur nature la plus profonde ; il les meut selon ce qu’ils sont. Or l’homme a besoin d’être conduit, gouverné, sauvé, en le sachant hic et nunc ; il a besoin de connaître qu’en ce moment il est atteint par Dieu, et cela (puisqu’il est corps et âme) d’une façon qui soit sensible. » L’institution est le sacramentum du Christ pour « le bien » de ses fidèles. C’est cette idée que développe davantage J.-M. Tillard en utilisant le concept de hiérarchie :

Un Salut qui s’opérerait dans l’intime du cœur de l’homme sans que celui-ci sache qui l’a ainsi sauvé et comment, sans même qu’il puisse, lui, répondre à ce Salut, rentrer activement dans son dynamisme, ne serait pas digne de l’homme. L’homme a besoin d’être atteint en le sachant, ce qui exige que la cause qui l’atteint soit perceptible. Il en va de même au plan de Salut. Dans l’A.T. à travers le ministère du Roi, du Prophète, du Prêtre, l’homme savait que Dieu était à l’œuvre pour lui. Dans le Nouveau Testament l’homme dans l’humanité du Christ voyait Dieu à l’œuvre pour son Salut, et – selon la belle expression des Pères – l’humanité du Christ était comme le « sacrament » (le signe) de Dieu. Maintenant l’humanité du Christ (devenue source unique du Salut, sous l’influx divin) est disparue ; il faut qu’elle devienne visible. C’est la hiérarchie qui la rend ainsi visible. C’est pourquoi nous disons que la hiérarchie est proprement dans l’Église le « sacrement – i.e. le signe visible – du Christ Tête ». C’est ce qui rend visible, sensible, audible, tangible, le Christ-Tête de l’Église ; tout en renvoyant vers lui, en étant à ce point transparent que c’est vers lui que de fait l’attention de l’homme rentrant en contact avec cette hiérarchie est renvoyée. Actuellement le Christ n’est plus présent en telle Église d’une façon sensible comme il l’était en Galilée ; il n’y exerce plus sensiblement son office de Roi, de Prêtre, de Prophète, mais quand un évêque parle, commande ou célèbre l’Eucharistie, c’est le Christ qui par lui agit ; c’est le Christ qui par lui se rend visible et audible et tangible aux hommes réunis à telle date en cette église.

---

La nécessité de l’institution est à saisir dans la grâce du Christ. Elle est dépendante mais vraiment nécessaire. C’est l’exercice de la fonction royale qui ici est en jeu. Mais elle est liée aux deux autres que nous avons étudiées précédemment. Ainsi, J.-M. Tillard démontre que, dans cet exercice, « ce n’est pas l’évêque qui parle en son propre nom, qui célèbre en son propre nom, qui commande en son propre nom (quoique pour la Parole et la régence il ait une certaine initiative plus grande que pour le pouvoir strictement sacerdotal) c’est le Christ qui parle, célèbre et commande par cet évêque. Celui-ci a donc été comme un intermédiaire sensible (un “sacrement”) au travers duquel le Christ aujourd’hui invisible s’est rendu présent pour agir1514. » Le Christ qui agit, parle, commande, célèbre respecte la liberté humaine et la structure humaine. C’est ainsi que J.-M. Tillard insiste sur cette idée en écrivant : « Le Christ aurait fort bien pu atteindre les cœurs de ces hommes directement, dans le silence et l’intimité, sans qu’ils le sachent, voire en leur donnant une certaine intuition intérieure de ce qui alors s’opérait en eux. Mais cela n’eût pas été humain, n’eût pas été en harmonie avec la dignité et la nature de l’homme qui, intelligent, veut être sauvé en le sachant ; qui sensible ne peut savoir que par le biais d’une médiation “sensible” (s’exerçant par ses cinq sens)1515. »


---

qu’il sauve. Et nous verrons comment l’Écriture elle-même est en définitive la base première de cette foi en la présence dans l’Église d’une hiérarchie agissant de concert avec l’Esprit pour l’édification de cette Église. 

Œuvrant à l’édification de l’Église communion et à l’Avènement du Salut, l’institution ecclésiale, réaffirmons-le en guise de conclusion, est nécessaire dans ce temps et disparaîtra à la fin quand tout sera accompli. Pour J.-M. Tillard,

On voit par-là comment, malgré sa nécessité, la hiérarchie est provisoire. Au temps du Christ où lui-même était visible et audible et tangible immédiatement elle n’était pas nécessaire. Dans sa vision béatifique, là où l’homme rejoindra l’essence divine sans image elle ne sera plus nécessaire (quoique la médiation de l’humanité du Christ continue alors puisque c’est encore elle qui va nous obtenir et nous conserver la “lumen gloriae”). La hiérarchie est un élément purement provisoire, et au ciel la seule hiérarchie qui existera sera celle des degrés de sainteté. Pour le faire comprendre on emploie souvent l’image de l’échafaudage. L’Église est la maison de Dieu qu’il faut construire lentement tout au long de l’Histoire et qui ne sera achevée qu’au moment de la Parousie au Retour du Seigneur ; jusque-là pour la construire il faut l’appui de la hiérarchie qui est l’échafaudage permettant de la construire étage par étage. Au retour du Seigneur l’échafaudage n’aura plus d’utilité et il disparaîtra définitivement.

Voilà à grands traits, la présentation de la nécessité de l’institution ecclésiale pour la Communion de Vie. C’est à la suite de l’instrument conjoint, l’humanité du Christ, qu’il faut la saisir. Nous reviendrons plus loin sur cette nécessité dans le cadre du dialogue luthéro-catholique. Cette nécessite ne signifie pas que les ministres ont l’initiative du Salut ou l’autorité sur le Salut. Cependant, « le ministre, s’il n’a pas l’initiative radicale, ne se contente […] pas d’exécuter. Il possède, à l’intérieur du grand mandat qui lui est confié, une grande marge d’initiative personnelle. Son génie personnel, son sens de l’administration, son dévoillement à la cause commune, son lien de solidarité avec le gouvernement […] et fortement. » Plus loin il précise : « Nous sommes les instruments. Non pas que nous aurions, nous, dans notre sphère propre, à nous permettre certaines initiatives. Seule la hiérarchie épiscopale, en communion avec le successeur de Pierre, a dans l’Église ce pouvoir. Mais nous avons […] à faire cette adaptation de l’Église devenir efficace dans le milieu où nous sommes placés. » Et dans cet appareil institutionnel, l’évêque occupe une place de choix dans une Église locale. Et dans la

1520 J.-M. Tillard, Le visage évangélique..., p. 73.
communion de ces Églises locales, le pape qui prêside à l’unité occupe une première place dans la collégialité. Cela nous permet d’évoquer le fait que l’Église est apostolique sans oublier sa Tête.

3.2. L’Église est apostolique et fondée sur l’Apôtre Pierre


Tillard est conscient que la conception des catholiques et des protestants sur l’apostolicté n’est pas univoque. Ainsi, il précise l’objet de son enseignement : « C’est cette apostolicté et son lien nécessaire avec la hiérarchie visible qu’il nous faut ici scruter. Ici nos conclusions vont sur beaucoup de points se séparer de celles de nos frères protestants qui, si ils admettent une certaine “apostolicté” de l’Église voire une certaine hiérarchie (High Church) ne les conçoivent pas comme nous. » Cette institution apostolique et la hiérarchie sont à saisir dans le cadre de l’instrumentalité à la suite du Christ. C’est dans cet esprit de médiation que notre théologien dominicain écrit : « Nous avons vu que l’Église continuait le Mystère du Christ qui est un mystère de médiation (à l’intérieur du grand cadre de l’Alliance) puisqu’il donne au Père toute la prière, la louange, l’adoration des hommes qu’il “concentre” en lui, et que d’autre part il donne aux hommes tous les biens divins, le Salut, que le Père leur destine. Si l’Église continue son Mystère elle doit aussi continuer d’exercer en lui cette médiation. »

Pour rendre fructueuse sa médiation et en assurer la relève, le Christ s’est entouré des disciples en général et des douze apôtres en particulier. C’est surtout ce groupe des douze qui lui était très proche. À en croire J.-M. Tillard, « le Christ s’associe les Apôtres comme réalisateurs de son Corps (avec l’Esprit) : que le Christ ait explicitement lié ses Apôtres au Mystère de son Église, il est aisé de le déceler à la simple lecture honnête de l’Écriture. Et encore à ce plan s’opère – mais cette fois non plus au plan de la communion de vie mais à celui des “moyens de Salut” – une “déconcentration” ». L’idée-clé à retenir ici concerne le processus de concentration-déconcentration que nous avons rencontré dans la mission du Christ et de l’Église. De la concentration en Peuple élu en passant par la concentration en Jésus Christ pour aboutir à la déconcentration du Salut ou à son universalisation par l’Église, l’on découvre

qu’elle s’est faite grâce au noyau apostolique. Autrement dit, l’institution ecclésiale poursuit la déconcentration de cette œuvre en jonction directe avec les Apôtres et donc avec le Christ. Toutefois, il faut préciser le rôle joué par ces personnes (le Christ, les Apôtres et l’institution ecclésiale comme personne morale). Leur rôle n’est pas identique. C’est la raison pour laquelle J.-M. Tillard prend soin de préciser que « les Apôtres ne succèdent pas au Christ, ils ne sont que ses “sacrements” les signes humains et visibles par lesquels il demeure toujours en contact avec les hommes. En eux c’est lui qui opère jusqu’à son Retour glorieux. Ils sont au sens strict Par lui et Pour lui». L’Église a donc raison de s’appeler apostolique tout en se reconnaissant Corps du Christ voire son Épouse comme Nouvelle Ève. L’institution ecclésiale, le collège épiscopal, succède non au Christ mais aux Apôtres avec qui Jésus « veut fonder son Royaume : “témoin” de sa vie, de sa prédication, de sa Résurrection, ils seront les fondements de son Église. D’où la vocation spéciale de Pierre […] : il est le rocher, celui qui recevra d’une façon plus explicite la charge de berger, de pasteur1529. » Pierre est considéré comme « le premier ministre de Jésus, chargé de gouverner les autres officiers eux-mêmes. » Plus haut, nous avons indiqué succinctement la différence entre le ministère ordonné en général et le sacerdoce baptismal (cf. Lumen gentium 10). À ce niveau, il nous faut souligner avec J.-M. Tillard le fondement de l’institution apostolique, entendue comme le ministère des successeurs des Apôtres : « On sait que l’Écriture ne contient aucune affirmation explicite sur le fait que l’investiture apostolique s’adresserait (de la bouche du Christ) à d’autres qu’aux douze ; jamais nous ne lisons que le Christ aurait demandé aux Douze de se choisir des successeurs. Mais il reste que la Révélation est plus large que l’Écriture et que bien des aspects du mystère du Christ ne nous ont été transmis que par voie de la Tradition1530. »

En d’autres termes, le ministère apostolique a un fondement « divin ». Il a été voulu par le Christ et en lien avec Lui pour poursuivre sa mission jusqu’à la fin des temps. C’est dans ce sens que J.-M. Tillard développe son idée :

D’ailleurs le texte de Mat. 28, 19-20 en précisant que le Christ sera avec les Apôtres “jusqu’à la consommation des siècles” semble bien s’adresser et aux Douze et à d’autres qui perpétueront leur ministère jusqu’à cette Parousie. D’autres indices vont dans le même sens, en particulier l’ordre de réitérer l’Eucharistie (que nous verrons comme le lieu où se construit l’Église) affirmé en Luc 22, 19 : si l’Eucharistie est vraiment le cœur vivant de l’Église et si seuls les Apôtres peuvent

---

la célébrer, il suit que l’apostolicté devra demeurer tant que durera l’Église, donc au-delà des Douze, mortels eux aussi. C’est pourquoi nous avons vu dès les premières générations de l’Église s’élaborer une hiérarchie : évêques entourés du presbyterium des prêtres, qu’ils dominent nettement ; puis diacres. Évêques, presbyterium et diacres sont nettement distingués entre eux et distingués du reste des fidèles. Et tout cela ne fait que prolonger dans le temps jusqu’au Retour du Seigneur la médiation sensible des Apôtres. 


3.3. L’Esprit Saint et l’autorité dans l’Église

Nous développons ici ce que nous avons découvert ci-dessus concernant la relation entre l’Esprit Saint et l’Institution, surtout hiérarchique. L’Esprit en est le garant. L’Église, dans sa dimension visible, a besoin d’une certaine autorité pour sa bonne marche. L’exercice de cette autorité doit viser « la Communion de Vie ». J.-M. Tillard comprend cette finalité de cette façon : « Car cet exercice se fait devant Dieu non pas simplement pour le bien de chaque fidèle, mais afin que la communauté comme telle devienne ce que Dieu veut qu’elle soit pour sa gloire. Tout exercice de l’autorité a donc une finalité doxologique et communautaire. » C’est donc la hiérarchie, surtout l’évêque dans son diocèse et le pape dans la communion des Églises…

locales, qui sont sensés veiller sur cet aspect. « C’est pourquoi, enseigne J.-M. Tillard, lorsque la communion ecclésiale est en cause – aussi bien dans sa relation à Dieu que dans ses relations fraternelles – la société ecclésiale (en son aspect institutionnel) peut imposer aux baptisés soit des normes, soit des contraintes. » Et cela en respectant l’aspect pastoral. Le rôle de l’Esprit Saint est de guider les « législateurs » dans le souci pastoral et le souci du « Bien commun » dans le sens que nous avons donné à cette expression. Cette place de l’Esprit est incontournable pour éviter de tomber dans le christomonisme poussant la « hiérarchie » à s’absolutiser. J.-M. Tillard écrit :

L’accent sur l’Esprit permet, dans ces perspectives, de rompre avec les conséquences du christomonisme, voyant le mystère ecclésial de façon pyramidale à partir du ministère et mettant dans l’ombre la responsabilité confiée par l’Esprit à l’ensemble des fidèles (les plusieurs). Dans l’Église, de par son lien constitutif avec l’Esprit, la mission et le destin se trouvent portés par tous les membres, quoique de façon différente, chacun agissant selon son charisme et son munus.

Dans le souci de montrer la dépendance de l’autorité dans l’Église face à l’Esprit et au Christ, bref de la Trinité, J.-M. Tillard souligne :

Elle [la communauté ecclésiale] pourrait aujourd’hui encore exercer ce droit de communauté, aussi important que le droit des personnes quand le bien commun est gravement en cause. Le même principe joue dans la question centrale de la prédication de la foi. Si ce que Thomas d’Aquini nommait la cathedra magistri (la chaire du théologien) doit pour sa recherche aller souvent dans des chemins inexplorés et soumettre ensuite au consensus ecclésial le fruit de son travail, il n’en va pas de même pour la cathedra episcopi. L’évêque et le presbyterium qui l’assiste mais aussi le groupe des catéchètes et des « agents pastoraux » ne peut se permettre de mettre en question la foi professée dans toute la communion ecclésiale, au nom de ses propres perceptions.

On le voit, l’autorité s’exerce dans les différents domaines de la vie ecclésiale. Dans cette perspective, l’Église est véritablement mère et éducatrice (Mater et Magistra) comme l’entend le pape Jean XXIII dans son Encyclique titrée ainsi.

Il nous faut revenir à ce niveau sur la relation fidèles-laïcs-hiérarchie ministérielle car dans l’enseignement tillardien évoquant l’autorité, il mentionne les laïcs ayant une mission ecclésiale. Ce point tenait au cœur J.-M. Tillard. En effet, c’est à la fin de son enseignement sur l’Église qu’il revient sur cette relation. Il écrit :

Pour achever ce traité de l’Église dans les perspectives où nous l’avons situé, il nous reste simplement à déployer les grandes idées que nous venons de découvrir […] Nous allons voir comment le Magistère, en conjonction vivante avec l’Esprit, construit de fait l’Église. Mais – fidèles à l’intuition qui sous-tend toutes ces séries de cours dogmatiques – et qui est l’unité du dessein de Dieu sur le monde, nous allons le faire en nous replongeant dans les grandes catégories que nous avons élaborées l’an dernier au sujet du Christ. D’une part toute l’Église est, à l’intérieur du Christ et dans l’Esprit Saint chargée d’un office royal, prophétique et sacerdotal (ici hiérarchie et simples fidèles, mieux « laïcs » – se confondent, puisque l’évêque est baptisé, donc chrétien au même titre que le dernier des fidèles, et son caractère épiscopal ne se situe pas au même plan que son caractère baptismal). C’est ce que nous appellerons la fonction apostolique ou ministérielle des « fidèles ». D’autre part comment l’Église Institution et Hiérarchie est, à la suite du Christ Tête (dont elle est le « sacrement ») et dans l’Esprit Saint chargée vis-à-vis des laïcs cette fois, et avec autorité, d’un office royal, prophétique et sacerdotal. Ici hiérarchie et laïcs se distinguent, la première étant ce qui donne, les seconds ce qui reçoit. Ici les caractères sacerdotaux et épiscopaux sont en face du caractère baptismal1537.

Dans l’usage de l’autorité, il ne s’agit nullement d’une obéissance aveugle ou d’une réception passive de la part des fidèles laïcs. C’est vraiment une assimilation. Et les donneurs sont les premiers récepteurs. Car ils appartiennent avant tout au Corps du Christ comme le reste des fidèles. C’est ainsi que J.-M. Tillard écrit : « L’autorité ecclésiale est, en effet, modelée selon la relation de la kephalé au sôma puisqu’elle doit, avant tout à son niveau le plus fondamental et le plus habituel, être tout autant manifestation de la conscience du Corps du Christ (le sensus fidelium) que service de celui-ci ; on ne peut la réduire à l’un de ces traits1538. » En parlant du visage évangélique du prêtre, J.-M. Tillard insiste sur le sens du service : « Voilà, coupée à la racine, toute tentation de “principat” et de potentat pour ceux qui dans l’Église du Christ sont appelés à une fonction spéciale. Pas de domination, pas de hauteur, pas de dédain, pas de sentiment de supériorité, pas de satisfaction de soi écrasante. Ils doivent être au service des autres, comme Jésus, mieux encore “en Jésus”1539. »

Au centre de ce don et de cette réception, il y a le Bien commun qui est en jeu. C’est la raison pour laquelle, J.-M. Tillard ne cesse de rappeler que « le droit de la communion l’emporte, il est divinius1540. » Dans un autre cours, il enseigne la même idée : « Les institutions canoniques viennent régler et garantir l’exercice nécessaire de ce dynamisme que, utilisant un néologisme quelque peu barbare, nous préférons appeler communionnel1541. » Et dans un article, il affirme :

1541 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 32.
« Rien dans l’Église n’échappe à la communion, pas même l’\textit{exousia}, et cela à tous les niveaux de son exercice\textsuperscript{1542}. » J.-M. Tillard s’inspire de saint Augustin \textit{Sermo} 340 […] remanié par saint Césaire d’Arles. Dans ce sens, l’autorité dans l’Église apparaît comme une mission à remplir.

Et comme dans toute mission ecclésiale, l’Esprit Saint est présent. Il convient de revenir et d’insister sur cette présence pneumatologique. Dans son enseignement, J.-M. Tillard écrit : « Si donc au plan personnel l’Apôtre et la Hiérarchie (qui lui succède) sont équipés par l’Esprit pour leur mission, cette action de l’Esprit se fait également sentir au plan social. La hiérarchie est l’armature qui construit l’Église ; mais chaque acte de cette construction elle l’accomplice “dans l’Esprit Saint”. Si bien que l’Église comme “moyen de Salut” c’est indissolublement l’Esprit et la hiérarchie (Apostolat), une conjonction totale\textsuperscript{1543}. » Autrement dit, parler de l’autorité de et dans l’Église c’est avant tout voir l’Esprit à l’œuvre dans le corps ministériel. « C’est l’Esprit, soutient J.-M. Tillard, qui constitue et fait les ministres, puisque par l’imposition des mains ils reçoivent leur propre constitution de ministres (hiérarchies) par le don de l’Esprit lié à cette imposition des mains (Act. 13, 3-4 ; 20, 28). La consécration du ministre a été conjointement l’œuvre du corps apostolique et des Apôtres ; conjonction que nous appellerons de l’ordre structurel, statique, donnant à l’Église son armature\textsuperscript{1544}. » On découvre que l’autorité ecclésiale s’exerce aussi dans le choix des ministres par la « hiérarchie ». Toujours de connivence avec l’Esprit :

L’Apôtre (puis l’évêque) a choisi (éclairé par l’Esprit) son successeur, il lui a imposé les mains (acte humain), l’Esprit est alors descendu sur cet homme et en a fait l’authentique ministre du Christ. Mais la conjonction ne s’arrête pas là (comme trop de manuels pourraient le faire croire). Les actes du ministère apostolique (et hiérarchique) : enseignement (ministère prophétique), régence (ministère royal), célébration des sacrements (ministère sacerdotal) seront aussi accomplis en « conjonction ». On me permettra de revenir de nouveau sur le fait que ici encore s’accomplit le phénomène de « déconcentration » dont nous avons souvent parlé jusqu’ici. Car si l’Esprit Saint joue ainsi un rôle clé en conjonction avec le ministère apostolique et hiérarchique c’est parce que déjà dans le Christ-Tête de l’Église, « concentrant » en lui toute l’Église il jouait (en plénitude) un rôle identique\textsuperscript{1545}.


\textsuperscript{1542} J.-M. Tillard, « La tension entre primauté du siège romain…» p. 276.
\textsuperscript{1543} J.-M. Tillard, \textit{Comment devrait se vivre la communion...}, p. 50.
\textsuperscript{1544} J.-M. Tillard, \textit{Comment devrait se vivre la communion...}, p. 50.
\textsuperscript{1545} J.-M. Tillard, \textit{Comment devrait se vivre la communion...}, p. 50-51.
sur cette autonomie de l’Esprit. En effet, il invite à noter que « l’Esprit a cependant une certaine autonomie et qu’il peut souvent exercer son action au fond des cœurs sans passer de fait par la hiérarchie (cas des charismes, cas aussi de vocations spéciales, d’illuminations individuelles mais qui toujours s’ordonnent au bien du tout) ». Cela corrobore notre conviction selon laquelle l’Institution ecclésiale, dans notre vision, est au service de la Communion de Vie et n’est nécessaire que relativement. Elle disparaîtra à la fin des temps. Pour éviter le malentendu, il nous semble important de souligner ce que Tillard écrit en présentant la nécessité du prêtre et du religieux dans l’Église :

Lorsqu’on se situe d’emblée dans la grande tradition catholique, il n’est guère difficile de montrer les raisons profondes de la nécessité du prêtre pour le Peuple de Dieu. La question déborde d’ailleurs le problème du prêtre pour englober le problème du ministère comme tel, et c’est dans ce sens que nous en traitons ici. Quelles qu’en soient les formes et incarnations concrètes […] le ministère appartient à la structure même de l’Église Institution de Salut. Parce que celle-ci est le lieu privilégié du rayonnement de l’Agapè de Dieu, structure hiérarchique et structure ministérielle s’y identifient.

En terminant cette saisie tillardienne de l’Institution ecclésiale, nous voulons rappeler que notre perspective reste ecclésiologique. Ainsi, ce qu’écrit J.-M. Tillard nous intéresse. Il souligne :

« En d’autres termes, celui qui exerce l’autorité a à la faire du milieu de la communauté et non en se situant au-dessus d’elle comme s’il agissait du dehors. Hors de la symphonie des voix communautaires la voix de quiconque guide, conseille, ordonne est une voix étrangère (cf. Jn 10, 5). Elle ne saurait être “reçue”, avec ce qu’elle a de spéciﬁque, par la communion de l’Église locale ou des Églises, sans avoir elle-même “reçu” les autres voix. » Et cette communauté n’est pas une monarchie ni une démocratie mais une communion. Comment

1546 J.-M. Tillard, Comment devrait se vivre la communion..., p. 51.

« L’Église du Christ est fondée sur le ministère, du fait même qu’elle est fondée sur Pierre et le collège épiscopal autour duquel rayonnent les autres fonctions hiérarchiques. Elle est ainsi structurée autour de l’acte fondamental de l’Agapè : le service. En son être d’Institution de Salut elle est « servante » : servante des baptisés et plus largement encore servante du monde. Le ministère est donc nécessaire pour que dans l’Église le don de la grâce soit assuré, selon son économie visible et normale, donc de la façon voulue par le Seigneur Jésus. Certes, selon la formule souvent redite par saint Thomas lui-même, Dieu n’est pas lié à l’annonce officielle de la Parole et aux sacrements, et nous savons fort bien que l’action de sa puissance dans les cœurs emprunte des chemins mystérieux qui échappent aux regards et à l’autorité des « ministres ». Mais il est clair [...] que dans le plan de Dieu le don de la vie nouvelle emprunte normalement les voies de l’institution hiérarchique, tout spécialement la prédication de la Parole et la célébration des sacrements. »
exercer l’autorité dans la communion en évitant une conception démocratique et monarchique ?
La réponse tillardienne nous renvoie à ce qui est au centre de son ecclésiologie : la célébration eucharistique :

L’Église de Dieu n’est pas à concevoir selon le schème de la monarchie. Mais parce que cette communion trouve son principe d’unité dans une Église à vocation spéciale, l’Église de Rome, elle n’est pas non plus à concevoir selon le schème de la démocratie, en particulier telle qu’elle se réalise en Occident. Il nous paraît clair que la solution est à chercher dans la ligne de la conspiratio in unum dont parle Vatican II (LG 23), donc de la synergie des munera rendue possible par une mutuelle ‘’réception’’. Les schèmes de monarchie et de démocratie sont, on le voit, totalement inadéquats pour réfléchir sur la nature de cette exousia. Seule le peut une ecclésiologie de communion trouvant dans l’Eucharistie sa source et sa loi.1549


Conclusion

Au terme de ce chapitre consacré à l’aspect économique de l’Église dans l’Histoire du Salut ou aux trois munera, nous avons découvert que Dieu a choisi l’Église en vertu d’une certaine économie ou pédagogie liée à l’homme, son partenaire d’Alliance : « Le Christ a, il est vrai, institué l’Église comme une image sacramentelle toute proche de nous afin que, par elle, nous trouvions dans le chemin remontant à l’événement qui conduit à la rédemption qu’elle représente et à la Sainte Trinité, et qu’aidés par le souvenir de cet événement, nous nous ouvrons à la grâce qui émane de ces réalités1550. » Cet aspect est ordonné à la Communion de Vie ou au Salut. Autrement dit, l’Église est ministre du Salut, lequel est et reste un don gratuit de Dieu dans le Christ. L’Église est donc une œuvre formellement divine, relative et non nécessaire. Ceci nous permet de redécouvrir le lien entre l’Église et le Christ. Nous avons revu la notion de

1549 “M. Tillard, « La tension entre primauté du siège romain... », p. 280.
1550 O. Semmelroth, L’Église sacrament..., p. 145-146.

doivent assumer plus d’une fonction. » Il nous semble que Tillard ne s’est pas écarté de la vision de l’Église catholique.


---


En concluant sur les *tria munera* de l’Église ministre du Salut, nous avons insisté sur leur fondement christologique et pneumatologique. Nous avons évoqué leur nécessité relative dans ce temps de l’Église. Exprimons cette idée avec O. Semmelroth : « Si l’Église est un sacrement, et par conséquent une image [...], ce caractère de relativité doit également s’appliquer à elle. Notre foi, centrée sur l’Église, exige que l’Église nous conduise au-delà d’elle-même, ou à travers elle-même, jusqu’à une réalité spirituelle au service de laquelle elle est placée en tant qu’image de cette réalité." Ainsi, ces tria munera disparaîtront à la Parousie. Elles nous permettent au moins de participer anticipativement à la Communion de Vie qui sera totale à la fin. F. Moog, en interrogeant Vatican II, est parvenu à cette saisie de cette Église-sacrement de Communion de Vie :

Cette participation à la vie divine est restaurée par le Christ : le premier-né de la création est devenu le premier-né d’une création nouvelle. C’est alors au cœur du mystère pascal que se joue notre participation à la vie divine restaurée par le Christ, et dans l’acte de foi qui consiste à confesser la résurrection en reconnaissant que Jésus est le Christ et Seigneur. L’Esprit Saint a ici une place prépondérante. Il fait de nous des fils en nous faisant entrer en communion avec le Christ. [...] C’est ainsi que l’Église, signe et moyen de cet appel à vivre en pleine communion avec le Père, dans le Fils, par l’Esprit, est instituée par Dieu. En elle, l’Esprit dispose les croyants à cette vie qui fait d’eux des fils.

Participer à la vie divine est la vocation de tous les chrétiens voire de tous les hommes. Nous avons évité, tout en l’évoquant quelquefois, l’aspect œcuménique de ce problème. Or l’activité ecclésiale ordonnée à cette Communion divine telle que Tillard la présente a été, dans le cadre du dialogue œcuménique, l’objet d’une étude critique de la part d’A. Birmelé. C’est la raison qui nous pousse, dans un dernier chapitre, à aborder la sacramentalité de l’Église dans le dialogue luthéro-catholique. Nous nous intéresserons davantage à la controverse et au débat entre Birmelé et Tillard.

---

Chapitre sixième
La sacramentalité de l’Église dans le dialogue luthéro-catholique. Débat entre A. Birmelé et J.-M. Tillard

Le rapport entre la sotériologie et l’ecclésiologie dans la théologie de J.-M. Tillard a fait l’objet de critiques, entre autres, de la part du théologien luthérien A. Birmelé\(^\text{1555}\). La sacramentalité de l’Église, qui met en relation le salut, l’Église et le Christ, pose problème également dans le dialogue bilatéral luthéro-catholique. C’est cette relation tripartite que nous avons analysée dans nos quatre précédents chapitres après la présentation des cours et leçons. Ce chapitre est donc une reprise synthétique de cette théologie tillardienne en lien avec la théologie luthérienne. Il s’agira donc dans ce chapitre d’étudier la sacramentalité de l’Église dans le dialogue luthéro-catholique. Notre attention portera davantage sur le débat entre Tillard et Birmelé. Cependant, étant conscient de ce qu’affirme O. Semmelroth :

> Il est admis par tous les chrétiens que l’Église a en tout temps mission de mettre les hommes en contact avec l’œuvre rédemptrice du Christ. Cependant, il n’y a pas la même unanimité pour expliquer la nature de ce contact. Parmi les catholiques mêmes, les idées sont à cet égard souvent très insuffisantes. Nous avons appelé l’Église « sacrement ». Cette désignation comprend deux éléments : elle signifie tout d’abord que, dans sa forme visible, l’Église est une image qui met en notre présence l’œuvre rédemptrice du Christ ; et ensuite, que cette image ne fait pas que rappeler à celui qui la contemple la réalité représentée, mais qu’elle la « contient » objectivement, selon l’expression du concile de Trente\(^\text{1556}\).

Il est intéressant de présenter cette notion au sein de la théologie catholique et dans la théologie luthérienne avant de nous concentrer sur le dialogue entre les deux partenaires. Quant à la théologie catholique, notre point de départ est le Concile Vatican II. Toutefois avant le concile, la sacramentalité de l’Église était présentée selon deux courants principaux. Cette notion étant parfois liée à la conception qu’on se fait du sacrement, mais, comme le note P. Smulders, « le terme sacrement se trouve à peine dans le Nouveau Testament, à propos de l’Église, et qu’il est

---


extrêmement rare au cours de la période patristique, il n’y a probablement pas d’expression plus propre à caractériser la conception primitive de l’Église dans son ensemble que la catégorie du domaine sacramentel. C’est cette catégorie sacramentelle qui fut découverte au XIXe siècle dans deux écoles théologiques allemandes :

Fait significatif, écrit P. Smulders, après un silence qui dura quelques dizaines d’années, ce fut au centenaire de Möhler, en 1939, que cette pensée fut redécouverte. L’Encyclique Mystici Corporis, de Pie XII, n’emploie pas l’expression, il est vrai, mais en insistant sur l’unité de la réalité spirituelle et de la structure juridique de l’Église, elle encourage vivement à poursuivre cette ligne. Depuis, l’idée d’une structure sacramentelle fait partie des points fondamentaux de la doctrine de l’Église, elle-même appelée sacrement premier.

Cette doctrine avant le Concile s’exprimait donc en deux directions. La première, héritière de la pensée néoscolastique soutenue par l’école de Paderborn, dont le représentant le plus connu est M.-J. Scheeben, comprend l’Église comme la continuation de l’humanité du Christ et insiste sur sa qualité d’instrument du salut. J. Rigal présente succinctement la suite de ce courant :

Ces thèses [de l’école de Paderborn, surtout de Feckes] seront reprises positivement dans le monde francophone vers le milieu de notre XXe siècle. Yves Congar les fait siennes dès 1937, dans son premier ouvrage Chrétiens désunis : « L’organisation est pour l’organisation […] Elle le sert et lui sert d’instrument […] En son être terrestr, l’Église est comme un grand sacrement où tout signifie sensiblement et procure une unité intérieure de grâce. »

Avant le concile Vatican II, le tenant principal de cette conception néoscolastique de la sacramentalité est O. Semmelroth. Il s’appuie sur l’image d’Église comme Épouse du Christ. Cette conception a influencé les écoles romaines.

La seconde direction s’inspire des idées romantiques de l’école de Tübingen représentée par J.-A. Möhler qui insiste sur l’aspect de signe plus que sur celui d’instrument. Résumons cette direction ou ce courant avec J. Rigal :

Parallèlement à ces auteurs qui mettent en relief les aspects de continuation, de prolongement, de représentation, d’objectivité, un autre courant théologique va s’affirmer dès les années 1940-1960. Le représentant le plus illustre de cette ligne de pensée est un autre jésuite, Karl Rahner. L’éminent théologien donne une importance accrue à la notion de signe dans la structure sacramentelle de la communauté ecclésiale, signe efficace certes, mais signe de la grâce définitive donnée dans le Christ, qui demeure le « sacrament fondamental ».

en vue en premier le corps, en tant qu’il diffère de la tête. Mais comme il s’agit d’un corps vivant, on considère et on exprime nécessairement son union avec la tête. Telle est l’interprétation totale du mot « Église ». Ce n’est qu’en l’entendant ainsi que l’on aura dit ce qu’est vraiment l’Église. C’est aussi dans cette seule acception que l’on peut parler de l’Église comme sacrament. Car, dans ce cas, nous désignons l’Église comme l’image de l’œuvre rédemptrice du Christ. Or, celle-ci s’accomplit par la rencontre entre le Christ, Époux médiateur, et son Épouse, c’est-à-dire l’humanité rassemblée dans la communauté ecclésiale. C’est pourquoi l’Église ne peut réaliser son caractère sacramental que si elle est considérée sous son aspect total, hiérarchie et communauté. » p. 171-172.

1560 J. Rigal, L’ecclésiologie de communion..., p. 322. Ici également, il ajoute : « Ce n’est qu’à partir de ce rapport où l’on souligne la différence radicale et irréductible entre le signe et le signifié que l’Église peut être appelée, elle aussi, « sacrament fondamental ». « L’Église, écrit Rahner, est le signe, la manifestation historique de l’autocommunication de Dieu [...] [Elle] est signe, mais signe d’une grâce qui s’impose efficacement en faveur du monde, et en ce sens radical, sacrament fondamental. », p. 323. Citant K. Rahner, Traité fondamental de la foi, Paris, Centurion, 1983, p. 458. Dans cet ouvrage, ce théologien jésuite écrit : « Or voilà qui se donne aussi à connaître dans l’histoire individuelle du salut de l’homme. Et là où ce caractère définitif, l’invincibilité du don de Dieu lui-même, se manifeste concrètement dans la vie individuelle par l’Église, laquelle est le sacrament fondamental du salut, nous parlons de sacrements chrétiens. L’Église, comme présence permanente de Jésus Christ dans l’espace et le temps, comme fruit du salut qui ne peut plus être détruit, et comme moyen du salut par lequel Dieu propose tangiblement son salut aux individus jusque dans la dimension du social et de l’historique, est le sacrament fondamental. Ce qui veut dire : elle est signe, et pas simplement le salut lui-même. Mais dans la mesure où l’Église est la permanence du don que Dieu fait de lui-même en Jésus Christ, en tant que lui est la Parole ultime, victorieuse, salvifique dans le dialogue entre Dieu et le monde, l’Église est justement le signe efficace, et, dans cette mesure, ce que l’on nomme alors, en l’appliquant aux sacrements un à un, opus operatum. En Jésus Christ et dans sa présence qui est l’Église, Dieu se donne à l’humanité de telle sorte que ce don demeure, par l’action de la grâce de Dieu, définitivement lié à l’accueil de ce don par l’histoire de la liberté du monde. De ce point de vue, l’Église est le signe, la manifestation historique de l’autocommunication de Dieu qui s’impose victorieusement. Elle n’est pas seulement le signe d’une offre qui pour ainsi dire demeure ouverte, d’une simple question de Dieu à sa créature, d’une question dont on ne saurait pas comment le monde pourrait y répondre, mais d’une question qui [...] opère et propose, à vue d’histoire totale de l’humanité, sa réponse positive. Et, dans cette mesure, l’Église est signe, mais signe d’une grâce qui s’impose efficacement en faveur du monde, et, en ce sens radical, sacrament fondamental. » (p. 457-458).
Ce second courant est représenté par K. Rahner et insiste sur le statut ecclésial de signe du Royaume de Dieu ou de la grâce divine offerte au monde par le Christ

On le voit, dans ces deux directions, l’Église est saisie dans son rapport à sa Tête, le Christ, et au monde. C’est dans le contexte de ces deux conceptions que le concile, tout en le précisant, emploiera le terme « sacrement » pour qualifier l’Église dans sa mission. Nous vérifierons cette idée conciliaire dans les lignes qui suivent. Soulignons qu’à en croire G. Routhier, « on présentait [dans ces deux directions] l’Église comme ‘‘protosacrement’’ ou ‘‘sacrement fondamental’’ à la source des autres sacrements (Ursakrament ou Würzelsakrament) », perspective qui ne sera pas retenue par Vatican II. Même si elle était entrée subrepticement dans la Constitution sur la liturgie, le premier schéma De Ecclesia ne retint pas cependant cette notion pour parler de l’Église.

Ces deux courants ont permis à la théologie catholique de dépasser une conception de l’Église comme société organisée et juridique, conception qui l’a caractérisée depuis la Réforme et la Contre-réforme jusqu’à la veille du Concile du Vatican II.

P. Smulders écrit dans cette optique :

La définition marque une sorte de « décentration de l’Église par rapport à elle-même ». En effet, elle est considérée entièrement dans sa dépendance de Jésus Christ. L’appellation de sacrement est comme le mot-clef qui initie à la nouvelle conscience que l’Église prend d’elle-même en coordonnant son existence, sa charpente et ses tâches, […] à une économie du salut qui, sacramentellement, plus vaste et fondée sur l’Incarnation, a ses structures, historiques surtout, dans les sept sacrements.


Voilà le contexte préconciliaire de cette notion ecclésiologique. Pour parvenir à son objectif, ce chapitre s’articule autour de quatre points. Il traite de la sacramentalité de l’Église : au concile Vatican II, dans la théologie catholique postconciliaire, dans la théologie luthérienne et dans le dialogue luthéro-catholique. Ces trois points nous serviront de base pour à la fois relever l’apport de Tillard au dialogue luthéro-catholique, et pour présenter et analyser la controverse et le débat entre Tillard et Birmelé sur cette notion.

1. La « sacramentalité » de l’Église à Vatican II

Nous procéderons en deux temps dans notre étude relative au Concile du Vatican II : la présentation synthétique de l’historique de l’insertion de cette notion dans les textes conciliaires et la détermination de sa signification théologico-ecclésiologique. Cette division s’inspire de ce qu’affirme G. Routhier :


Dès les premières lignes, soulignons qu’on rencontre cette notion de sacramentalité dans ces textes conciliaires : \textit{LG} 1 ; 3; 9 et 48 ; \textit{SC} 5 et 26; \textit{GS} 42 § 3; 43, 6 ; 45 § 1 et 92 ; \textit{AG} 1; 5 ; 15 et 20; \textit{UR} 2 ; 3. Cette doctrine a connu une évolution ou une maturation. Elle est surtout liée à l’Église dans sa relation au Christ, au salut et au monde. Bref, à vocation. Ainsi, retenons que lors de la \textit{disceptatio} du 1er décembre 1962 (la première session, la trente-et-unième congrégation générale), le schéma de la Constitution dogmatique \textit{De Ecclesia}, dans son prologue, ne comprenait pas cette expression. On y parlait simplement de la nature de l’Église
militante. Il y était question surtout de la rédemption réalisée par le Fils Unique du Père, Jésus Christ. Ce constat touche également le premier schéma de la Constitution *De sacra liturgia* (n° 5) présenté le 22 octobre 1962 lors de la première session, à la quatrième congrégation générale.

Lors des discussions du premier schéma *de Ecclesia*, en parlant de la nature de l’Église, le Cardinal Koenig a insisté pour que l’on n’omette pas la dimension eschatologique de l’Église et sa dépendance au Christ. Sans employer le concept de « sacrement », ce qu’il affirme va dans le sens de la relation entre l’Église, le Christ et le Royaume eschatologique. Abondant dans le même sens, Mgr Huyghe se limite à l’aspect de signe comme manifestation du Christ au monde ou « sacrement de la présence du Christ dans ce monde ». En clair, ces deux interventions soulignent que l’Église n’a ni son origine ni sa finalité en elle-même (le décentrement).

Mgr Carli a proposé qu’il soit mentionné signe visible et instrument… : « *Dicatur* : “signum visibile et instrumentum” » [Qu’il soit dit : signe visible et instrument…]. Formulons une même remarque sur la partie relative à la visibilité : signe visible. Le mot visible ne figure pas dans les textes retenus par les pères à côté du signe dans *LG* 1.

Quant au cardinal Montini et à Mgr Volk, ils parlent de l’Église comme instrument/moyen du Salut (*medium salutis*). Mgr Volk se situe dans une perspective biblique. Il parle de l’Église comme Peuple de Dieu. Et cette Église n’est pas seulement un moyen de salut mais aussi le

---

1565 *Il affirme* : « Loquendo de Ecclesiae natura non omittatur indoles eschatologica Ecclesiae, stricta subordinatio Ecclesiae sub Christo, qualis sit relatio inter elementum institutionale et charismaticum, et paucas desiderantur de ministerio verbi et de dispensatione mysteriorum Dei, quibus praesens manet Christi opus salutiferum et exspectatur regnum Dei futurum ». (*AS*, vol. I. Pars IV, p. 133). Gilles Routhier a démontré que dans son analyse du chapitre deuxième de ce schéma, le cardinal Koenig s’est inspiré de Karl Rahner.


1568 Le cardinal Montini indique : « Ecclesia non est solum societas seu communitas a Christo Domino condita, sed instrumentum in quo ipse arcane praesens est ut salutem humani generis procurat doctrina, sanctificatione sacramentali, cura pastorali, quae alatur spiritu eius, qui est Pastor Bonus animarum. » (*AS*, vol. II. *Pars* I, p. 292).
Les deux termes que nous venons d’employer (instrument et moyen) ne sont pas synonymes. Toutefois, leur signification ne va pas dans le sens de cause.

Ces positions des Pères conciliaires (de la première session) ont été muries et permirent au concept de « sacrement » appliqué à l’Église d’être mentionné dans les textes à partir de la deuxième session jusqu’à la publication de la Constitution *de Ecclesia*. Réagissant au schéma, *de Ecclesia*, Mgr Frings a proposé au nom des soixante-six évêques de langue germanique et des langues scandinaves de revenir sur la conception de l’Église comme sacrement primordial (*ur-sakrament*) qui a prédominé pendant la période antéconciliaire. Mgr Guano abonde dans le même sens en citant Mgr Frings. Il fait allusion au signe efficace tout en indiquant simplement signe et instrument dans le lien de l’Église avec le Christ. Le Concile n’est pas revenu sur cette notion de sacrement primordial pour parler de l’Église. Il dira simplement : *veluti sacramentum* ou si l’on veut, un signe et un moyen d’opérer… (*LG 1*).

Lors d’un *animadversio scripta de Ecclesia* (Congrégations générales trente-sept à trente-neuf), après le schéma du 22 avril 1963 (second schéma), Mgr Jacq a invité à considérer l’Église-sacrement dans l’aspect historique de l’Église car elle concerne l’Église pérégrinante. Il a proposé d’évoquer la purification de cette Église-sacrement :

À propos de l’Église « sacramentum » (pag. 11, n 7, ligg. 18, 25), il faut remarquer qu’il existe concrètement dans l’Église catholique romaine sur la terre des « éléments » qui, de soi, n’ont pas de signification pour le Corps du Christ et qui viennent éventuellement des situations historiques dans lesquelles existe concrètement l’Église. Dans cette ligne, ce n. 7 n’intègre pas « l’histoire » dans sa perception de l’Église pérégrinante. Sans développer ce point, il pourrait être souhaitable de le mentionner ici, peut-être en notant le « semper reformanda » qui vaut pour la « societas visibilis » et non pour le Corps mystique du Christ.

---


Il n’a pas cité ces éléments qui n’ont pas de signification pour le Corps du Christ. L’appel à la réforme permanente concerne donc ces éléments appartenant à l’Église comme société visible. On le voit, cette notion est entrée dans le texte de LG lors de la deuxième période. La position de Mgr Jacq n’est pas claire. Elle signifierait que cette notion n’a pas de signification pour le Corps du Christ et trouve son origine dans l’Histoire. L’aspect visible, c’est ce que nous avons appelé avec Tillard l’aspect dynamique de l’Église. Celui-ci est en lien direct avec son aspect statique, communion de Vie. Mgr Jacq ne dit pas de quoi ni de qui elle est « sacrement ». C’est lors de la quarante-septième intervention, celle de sa Béatitude Meouchi, patriarche maronite d’Antioche, que ce dernier plaide pour le maintien de cette doctrine qui lui semble très significative. Dans les considérations générales, il formule trois remarques sur le chapitre premier de LG, le schéma proposé : « De Ecclesiae mysterio ». C’est la deuxième qui nous intéresse. En effet, il écrit :

La seconde remarque concerne la notion de l’Église-sacrement de l’Évangile et du salut (pag. 7, par. 1, ligg. 5 ss. ; pag. 8, par. 3, ligg. 21 ss. ; pag. 11, par. 7, lig. 25). Cette notion doit, me semble-t-il, être gardée. Elle est très riche ; elle peut signifier « mystère de foi, et réalité opérante du salut », et peut, dans une théologie du salut proposée au monde entier, être très intéressante et très suggestive : l’Église exerce le ministère de la vie spirituelle dans le Christ, et prolonge, dans le temps, en tant qu’Église, le rôle de l’Humanité du Christ Sauveur. Sa proposition de maintenir cette notion laisse entendre qu’il y a des Pères conciliaires qui voudraient la supprimer. C’est dans sa prise de position que ressort clairement le lien entre le Christ, le salut et l’Église. Cependant, la signification qu’il en propose semble problématique. En effet, l’Église-sacrement peut signifier mystère de foi et réalité opérante du salut. L’Église « agit » dans le Christ et opère le salut. Elle prolonge dans le temps le rôle de l’Humanité du Christ, comme instrument conjoint de sa divinité. L’Église serait l’instrument « efficace » du salut. Cette perspective « réalité opérante du salut » ne sera pas celle retenue par le concile. Un point positif dans une conception équilibrée de cette notion est l’évocation de la mission : proposer le salut au monde. En effet, il évoque les qualités du schéma présenté à la deuxième session. Entre autres, il indique que le schéma :

insiste sur le mystère du Christ vivant dans son Corps mystique ; il parle de l’Église en rapport avec la mission du Fils de Dieu, opère un retour au réalisme spirituel de la tradition grecque, qui subordonne l’appartenance juridique à l’Église à l’appartenance sacramentelle et mystique. […] Cependant, nous aurions voulu que la dimension missionnaire de l’Église fût davantage marquée dès le début du

C’est donc la perspective missionnaire qui l’intéresse. Partageant le même point de vue d’Église-sacrement comme instrument ou comme l’aspect visible de l’Église, Mgr Paulus Léo Seitz estime tout d’abord que « le schéma central du Concile est le schéma de Ecclesia ; il commande tous les autres qui en découleront comme de leur source. » Il propose son plan pour ce schéma lié à l’Histoire du salut. Dieu un et trine, cause exemplaire de l’Église, Il envoie le Fils et par le Fils l’Esprit, en mission d’amour achevée par le retour au sein du Père. Nous retrouvons l’exitus-reditus néoplatonicien ou dionysien qui a commandé la rédaction de la Somme théologique. C’est pour aider l’humanité à refléter l’unité divine en se rassemblant dans l’unité que le Christ a « créé » une institution venant d’en haut tout en lui en donnant les moyens : « L’Église est à la fois cette institution-moyen et la communauté réalisant le dessein divin. » Même s’il ne mentionne pas le concept de sacrement à ce niveau, la réalité y est présentée comme institution-moyen de l’unité de l’humanité et la communauté qui réalise cette unité en termes de dessein divin. Il nous semble que, dans cette logique, ce qu’a décrit J.-M. Tillard en deux aspects se résume par la notion de « sacramentalité » comme nous l’avons reconnu plus haut. Plus loin, Mgr Paulus Léo Seitz précise sa position : « De Ecclesia mysterio. Préfiguré déjà par le mystère d’Israël, dont Dieu parlait comme Épouse, le mystère de l’Église est le ‘‘mysterium’’ (‘‘sacrement’’ et ‘‘mystère vécu’’) de l’union de Dieu et de l’humanité, dont le mariage est un signe et en tire sa valeur de sacrement. » La notion de sacrement proposée ici pour décrire l’Église est dépendante de la conception patristique de sacrement, comme mystère et non de sa conception scolastique. C’est grâce à cette théologie patristique que ce Père conciliaire précise sa position :

Au temps fixé par Dieu, le Verbe fait chair fut envoyé aux fils de Dieu dispersés pour les rassembler dans l’unité. Jésus Christ, pleinement Dieu et pleinement homme, a réalisé en lui-même (et achevé en son principe) le dessein providentiel : à la fois envoyant et envoyé, il a créé l’institution de salut et réalisé ce salut par les mystères de sa vie historique que l’Église continue : sacrement et moyen de salut et

---

de communion tout autant que leur réalisation dans la vie de la communauté des baptisés.\footnote{1579} Ici, on découvre l'idée préconciliaire de l'Église comme continuation de l'humanité du Christ, donc de la grâce d'union du Christ. En plus, c'est l'aspect de moyen ou d'instrument qui est soutenu. Cette notion semble si riche et importante à Seitz qu'il y revient plus loin en formulant une remarque au schéma :

Pag. 8, lig. 21 : le mot et la notion de *Sacramentum* gagneraient à être mis en valeur et explicités. La note 5 laisserait croire que les rédacteurs cherchent au contraire à s’en excuser. Le mot, traditionnel, exprime une doctrine sûre qu’il ne convient pas de minimiser dans les travaux d’un Concile avide de coordination et d’unité : certes il est devenu traditionnel de parler de sept sacrements, mais cela ne doit pas faire oublier l’essentiel, l’unité du système sacramentaire. Le Christ Jésus est sacrement de Dieu, l’Église sacrement du Christ.\footnote{1580}

L’Église est sacrement au sens analogique par rapport au septénaire sacramentaire et par rapport au Christ. Cette Église-sacrement est dépendante du Christ. On sent ici l’influence d’H. de Lubac qui, le premier, parlait du sacrement du Christ. Mais dans les textes publiés, cette notion de sacrement du Christ pour parler de l’Église n’apparaît pas même si la réalité y est présente. Enfin, la proposition de Mgr Seitz est éloquente : « Pag. 11, ligg. 24-25 : remplacer par : Ecclesia non est tantum instrumentum efficax gratiae, sed etiam signum in nationibus elevatum…\footnote{1582} » (L’Église est non seulement un instrument efficace de la grâce, mais aussi un signe élevé parmi les nations). La partie efficace ne figure pas dans les textes conciliaires. Néanmoins, il y a le signe et l’instrument. Il y insiste parce que pour lui : « Pag. 11, n. 7, en général : le texte manque de force, de clarté et de plénitude, faute d’avoir suffisamment distingué les deux aspects complémentaires : l’Église est communion et institution, peuple de


Dieu et sacrement de cette réalité, salut et instrument de salut. Ainsi on voit bien comment toute appartenance à la communauté invisible implique toujours une relation à la société visible1583. »

On le voit, c’est plus tard que cette notion a été proposée dans le schéma de Ecclesia qui nous intéresse comme représentant le plus privilégié de cette doctrine conciliaire. Tous les autres textes s’y réfèrent. Il y a eu débat et les notions proposées varient : ursakrament, sacrement primordial, signe visible, signe efficace, instrument, témoin, sacrement du Christ, sacrement de la présence du Christ, société visible, sacrement de l’Évangile et du salut, institution-moyen, mystère, moyen, etc. Certains Pères conciliaires ont refusé une telle application, surtout de la notion d’ursakrament, à l’Église qui accentuerait les dissensions avec les Églises et communautés de la Réforme et, en même temps, pour éviter la confusion avec la doctrine « classique » des sacrements (le septénaire). Nous vérifierons dans quelques textes conciliaires les expressions retenues et leur signification. Bref, pendant les débats, certains Pères conciliaires ont exprimé une réserve invitant alors à manier avec prudence et précaution cette idée ecclésiologique qui vient des Pères de l’Église.

Le premier texte à examiner est LG 1 qui ouvre les textes conciliaires dans leur publication actuelle :

Lumen gentium cum sit Christus, haec Sacrosancta Synodus, in Spiritu Sancto congregata, omnes homines claritate Eius, super faciem Ecclesiae resplendente, illuminare vehementer exoptat, omni creaturae Evangelium annuntiando (cf. Mc 16,15). Cum autem Ecclesia sit in Christo veluti sacramentum seu signum et instrumentum intimae cum Deo unionis totiusque generis humani unitatis, naturam missionemque suam universalem, praecedentium Conciliorum argumento instans, pressius fidelibus suis et mundo universo declarare intendit. Condiciones huius temporis huic Ecclesiae officio urgentiorem vim addunt, ut nempe homines cuncti, variis hodie vinculis socialibus, technicis, culturalibus arctius coniuncti, plenam etiam unitatem in Christo consequantur.

On le voit, ce numéro résume certaines positions que nous avons étudiées ci-dessus. L’Église est placée face à sa Tête, le Christ et dans le cadre de sa mission universelle. L’Église est le témoin du Christ car son visage resplendit sur celui de l’Église. En lui, l’Église est comme (veluti) un sacrement, signe et moyen en vue d’opérer l’union intime avec Dieu. Quatre aspects se dégagent de ce texte : base christologique de cette notion, emploi analogique (veluti),

signification de ce concept de sacrement : signe et instrument (pas ursakrament) et perspective missionnaire de cette doctrine qui exprime son pour quoi. Cette union a une visée eschatologique et nous pouvons reconnaître que l’Église-sacrement exprime une ouverture de cette réalité. La présence de « veluti » montre que l’emploi est fait avec précaution et prudence, mieux il est nuancé. Dans LG 9, on fait mention de sacrement visible de cette union salutaire.

Analysons AG 1 qui a reçu cette perspective de LG :

Envoyé par Dieu aux peuples pour être « le sacrement universel du salut », l’Église, en vertu des exigences intimes de sa propre catholicité, et obéissant au commandement de son Fondateur (cf. Mc 16, 15), est tendue de tout son effort vers la prédication de l’Évangile à tous les hommes. Les Apôtres eux-mêmes, en effet, sur lesquels l’Église a été fondée, ont suivi les traces du Christ, « prêché la parole de vérité et engendré des Églises ». Le devoir de leurs successeurs est de perpétuer cette œuvre, afin que « la parole de Dieu soit divulguée et glorifiée » (2 Thess. 3, 1), le Royaume de Dieu annoncé et instauré dans le monde entier.

Les Pères conciliaires précisent que l’Église est envoyée par Dieu pour être « sacrement universel du salut ». De plus, on souligne son caractère missionnaire comme sacrement universel du salut. Même perspective christologique (obéissant au commandement de son Fondateur) et missionnaire (tendue vers la prédication de l’Évangile à tous les hommes). L’analyse de ce texte montre que c’est la dimension de moyen qui est, à ce niveau, mise en relief.

Un point intéressant pour notre travail se trouve au numéro 43, 6 de GS :


L’Église est le signe du salut (signum salutis) et, à cause de ses membres infidèles, est appelée à se purifier tous les jours. Nous trouvons ici la proposition de Mgr Jacq de mentionner « semper reformanda ». On revoit ici la doctrine augustinienne d’Ekklesia comme un corpus mixtum et permixtum. Il y a donc une distance entre l’Église-sacrement et le Christ qui est toujours saint. À cette fin missionnaire, AG 5 évoque le choix des Apôtres par le Christ comme les germes du
Nouvel Israël et de la hiérarchie sacrée. Il renchérit : « Puis, une fois qu’il eut, par sa mort et sa résurrection, accompli en lui les mystères de notre salut et de la restauration du monde, le Seigneur, qui avait reçu tout pouvoir au ciel et sur la terre (Cf. Mt., 28, 28), fonda son Église, comme le sacrament du salut… », vision missionnaire et exigence pour elle de « propager » la foi et le salut apporté par le Christ. C’est ici qu’on évoque les moyens employés par l’Église à cette fin eschatologique : « La mission de l’Église s’accomplit donc par l’opération au moyen de laquelle, obéissant à l’ordre du Christ, et mue par la grâce de l’Esprit-Saint et la charité, elle devient un acte plénier présent à tous les hommes et à tous les peuples, pour les amener, par l’exemple de sa vie, par la prédication, par les sacrements et les autres moyens de grâce, à la foi, à la liberté, à la paix du Christ, de telle sorte qu’elle leur soit ouverte comme la voie libre et sûre pour participer pleinement au mystère du Christ. »

Terminons cette analyse en étudiant UR 3 qui souligne que c’est l’Esprit du Christ qui utilise [les églises et communautés séparées] « comme de moyens de salut dont la force dérive de la plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l’Église catholique ». Tout en évoquant la notion de defectus de ces églises et communautés séparées. Ainsi, ce texte précise que « c’est, en effet, par la seule Église catholique du Christ, laquelle est ‘‘moyen général de salut’’ [quae générale auxilium salutis est], que peut s’obtenir toute la plénitude des moyens de salut ». Elle l’est car elle a maintenu en elle la présence épiscopale et la succession apostolique. Même ici, il y a une évolution par rapport à l’ecclésiologie catholique. Nous avons évoqué plus haut l’Encyclique Mystici corporis de Pie XII qui identifiait l’Église catholique à l’Église du Christ. L’évolution conciliaire est à saisir à partir de la notion de « subsistit in » de LG 8 qui souligne la dimension œcuménique de cette doctrine conciliaire.

En somme, il y a eu débat relatif à l’insertion de cette notion de sacramentalité pour décrire analogiquement l’Église. Elle a un fondement christologique et une perspective à la fois missionnaire et eschatologique. En ce sens, il y a lieu de parler d’une décentration de l’Église. Nous avons remarqué que certaines expressions proposées par les Pères conciliaires, comme ursakrament, n’ont pas été retenues. La sacramentalité de l’Église fait partie de la dimension dynamique de l’Église. Toutefois, le mystère de l’Église est un même si on parle de l’Église dynamique et statique. Cette doctrine conciliaire a été précisée dans sa réception dans la théologie postconciliaire.
2. La « sacramentalité » de l’Église au cours de la période postconciliaire catholique

D’entrée de jeu, il faudrait relever une difficulté liée à la fois à cette période et à l’écclésiologie même du concile. En effet, dans son texte présenté au colloque de Bologne consacré à « l’écclésiologie de Vatican II. Dynamisme et perspective », J.-M. Tillard souligne cette difficulté :


a. Gilles Routhier

À en croire ce théologien, spécialiste du Concile Vatican II,

si la présentation conciliaire de l’Église à partir de la notion de peuple de Dieu connut un profond écho, la première expression utilisée par Lumen gentium pour parler de l’Église – au moins dans l’ordre d’apparition dans le texte – demeure celle de sacrement. Ce concept, avancé avec beaucoup de précaution (on ne dit pas que l’Église est un sacrement, mais qu’elle est in Christo veluti sacramentum), ne manqua pas de faire débat au moment du concile et de créer un certain malaise dans les milieux œcuméniques, après le concile1585.

Il poursuit : «À distance, il peut paraître un peu étrange, en regard des importants développements théologiques sur la notion de corps du Christ au XXe siècle, que la première notion qui apparaîsse dans Lumen gentium pour parler de l’Église soit celle de « sacrement »1586. L’idée fondamentale qui émerge de son étude est que cette notion est appliquée, avec précaution, à l’Église par le concile. Ailleurs, le même théologien parle de réserve dans l’usage de cette expression : « C’est que, déjà au concile, il y avait une certaine réserve, voire une opposition, à appliquer à l’Église cette notion patristique de sacrement rarement attribuée à l’Église jusque-là. De plus, l’application de cette notion à l’Église avait connu des développements préconciliaires qui n’allaient pas tous dans le même sens, certains n’apparaissant pas opportuns1587. » Cette notion a cependant été reçue dans les textes conciliaires. G. Routhier reconnaît la difficulté de saisir la précaution des Pères conciliaires sur cette doctrine :

Il est difficile de comprendre cette réserve, car cette notion de sacrement du salut, déjà anticipée dans Sacrosanctum concilium 2 et 64, n’avait pas seulement été mise en avant par le premier n° de Lumen gentium, mais avait été reprise, explicitement ou sous une forme dérivée, l’Église comme signe, aux n°s 9 et 48 de la même constitution et, par la suite, abondamment utilisée dans la Constitution pastorale Gaudium et spes aux n°s 42,2, 43,6 (signe), 45,1 et 92 (signe)1588. G. Routhier remarque qu’au n° 8 de LG, la notion de sacrement a trois fonctions : « (1) présenter l’Église à la fois comme réalité visible appartenant à notre histoire, et réalité spirituelle, i.e. enrichie des dons de la grâce et ainsi mieux articuler sa dimension extérieure et intérieure; (2) indiquer son rôle dans l’économie du salut, spécialement à l’égard des non-chrétiens; (3) indiquer le caractère eschatologique de l’Église1589. » En analysant cette idée, il est clair que la notion de sacrement appliquée à l’Église renvoie à l’idée de signe ou de manifestation. Il nous semble que même quand il s’agit d’indiquer le rôle de l’Église dans l’économie du salut, l’Église est présentée dans son rôle de témoin. G. Routhier souligne que cette notion a connu une avancée jusqu’à sa présentation finale.

1588 G. Routhier, « L’Église comme sacrement du salut… », p. 2. Dans le même ordre d’idées, il ajoute : De plus, on trouve l’expression dans le Décret Ad gentes n°s 1, 5, 15 (signe) et 20 (signe), décret que l’on pourrait considérer comme l’ecclésiologie la plus achevée du concile Vatican II. Enfin, la notion est reprise dans Unitatis redintegratio (n° 2 - signe). C’est dire que les Pères conciliaires n’ont pas craint d’y avoir abondamment recours et que les textes de Vatican II l’ont, semble-t-il, reçue sans difficulté. », p. 2.

Les Pères conciliaires se sont inspirés de la conception patristique de sacrement comme *mysterion*. La compréhension de cette doctrine patristique est fondamentale pour une bonne saisie de cette doctrine conciliaire. En effet, la période qui a précédé le concile était marquée par les renouveaux biblique, patristique, liturgique et ecclésiologique. Comprendre le sacrement comme expression du dessein de Dieu dans ce monde-ci permet de relever le soubassement christologique de cette doctrine. G. Routhier affirme alors : « Le sacrement est donc une réalité visible et mondaine portée ou remplie d’une réalité spirituelle. Cette compréhension de l’Église à partir de la notion de sacrement, dans son sens large, permettait aux Pères conciliaires de se tenir à bonne distance de deux excès auxquels n’avait pas échappé l’ecclésiologie catholique : la naturalisation de l’Église et un faux mysticisme ecclésiologique. » On découvre davantage comment cette notion patristique permet de situer l’Église dans sa relation équilibrée avec sa source de qui elle doit toujours dépendre et avec le Royaume qu’elle reflète et annonce.

Les deux excès dont parle Routhier étaient d’usage dans la théologie catholique surtout depuis la Réforme et la contre-réforme. Le concile Vatican II rééquilibre alors la conception de l’Église. Routhier déduit :

Il faut tirer de cet énoncé deux affirmations importantes, complémentaires et étroitement reliées entre elles, tout en les distinguant et en leur donnant un traitement séparé : d’une part, la distinction, la non-confusion et l’affirmation claire de la non-identité entre le Christ et l’Église et, d’autre part, l’aveu de la condition pécheresse de l’Église puisque la distinction entre le Christ, « saint, innocent, sans

---

1590 G. Routhier, « Al di là delle Chiesa…», p. 4. Il explique ces deux excès en ces termes : « Dans sa forme radicale, le naturalisme ecclésiologique consiste à penser l’Église comme une invention humaine. Cette pensée, qui ne relève naturellement pas de la théologie, ne lui est pourtant pas étrangère. En effet, à force de penser l’Église à partir du concept de société et de situer l’ecclésiologie dans le domaine de l’apologétique, on avait fini par distendre le lien entre l’Église et le Christ, d’une part, et l’Église et le Royaume, d’autre part. Avec le premier, l’Église n’entretenait plus qu’un rapport d’institution ou de fondation. Une fois instituée et pourvue, par son divin fondateur d’une constitution qui lui permet d’aller de l’avant dans l’histoire, elle devenait pour ainsi dire autonome. Elle est une société qui dispose de tous les pouvoirs de sanctifier. L’élément spirituel ou la réalité de grâce lui est, pour ainsi dire, externe plutôt que de lui être intérieur. Elle en dispose en faveur de l’humanité ou elle en est dispensatrice puisqu’elle est chargée de communiquer la grâce à l’humanité. Elle agit au nom du Christ qui, désormais, est au ciel. En souhaitant s’écarter de cette approche sociétaire de l’Église, les Pères, comme le manifeste clairement le premier débat sur le De Ecclesia en décembre 1962, ont opté pour parler du “mystère de l’Église”, suggérant par-là que l’Église est une réalité complexe, constituée par un élément spirituel et un élément visible. Comme le faisait valoir un des intervenants au débat, Mgr Marty, « Ecclesia essentialiter est mysterium ». La notion de “sacrement “, “mysterion”, était alors dans l’antichambre, pour ne pas dire davantage, lorsque l’on considère l’intervention de Mgr Charru, suivant lequel, si l’on procède à partir des images bibliques, “Sic obtinebitur synthesis in qua apparebit Ecclesiæm esse Mysterium seu Sacramentum illius Christi gloriosi”. Cela permettait également de s’éloigner d’un faux mysticisme qui consistait à sacraliser ou à diviniser l’Église. » (p. 4).
souillure », et « l’Église, [...], qui est sainte et, en même temps, doit toujours être purifiée » passe précisément par là.\(^{1591}\)

C’est là qu’intervient l’option pour la notion du signe. Elle situe l’Église dans sa vocation dans et pour le monde : « Elle est toujours signe d’une autre réalité, qui la dépasse et à laquelle elle est ordonnée, ce qui l’oblige sans cesse à se décentrer par rapport à sa propre vie institutionnelle et par rapport à son propre avenir. Ce qui doit l’intéresser, ce n’est pas sa propre survie, mais le témoignage rendu à un autre.\(^{1592}\) » G. Routhier présente alors la fécondité de cette notion conciliaire dans la perspective de la nécessité de la réforme de/dans l’Église et l’évangélisation :

« Penser l’Église comme “sacrement du salut” signifie mettre l’accent sur la valeur de signe et de témoignage porté par l’Église et ce témoignage est celui d’un monde réconcilié, gracié. Le témoignage de l’Église comme assemblée et comme peuple, et pas seulement le témoignage individuel des chrétiens, conduit naturellement à examiner tout ce qui est visible dans l’Église.\(^{1593}\) » Comme dans sa relation avec le Christ, l’Église doit maintenir sa distance par rapport au monde tout en étant dans le monde. Ainsi, G. Routhier souligne :

À une époque de chrétienté, où il y a coïncidence entre l’Église et la société ou encore lorsque les frontières de l’Église sont coextensives à celles du monde, une telle présentation n’était pas possible. L’Église ne peut être conçue comme sacrement pour le monde que lorsqu’elle est l’autre du monde. On n’est pas surpris alors que la notion de sacrement du salut ait été si souvent reprise dans le document conciliaire qui s’intéresse à la relation entre l’Église et le monde, ou dans le Décret Ad gentes sur l’activité missionnaire de l’Église.\(^{1594}\)

Allant plus loin, ce spécialiste du concile précise : « Même dans Lumen gentium, poser l’Église « comme un sacrement » exprime immédiatement ce qu’elle prétend être dans le monde et pour le monde comme le montre éloquemment le texte : « Le Christ est la Lumière des nations » enseigne les premiers mots de la Constitution, le situant d’emblée dans son rapport au monde. Quant à l’Église, nous (sic) poursuit la deuxième phrase de ce paragraphe introductif, elle est « pour sa part, dans le Christ comme un sacrement ».\(^{1595}\)

En bref, il se dégage de ces idées de Routhier que le concile semble s’appuyer sur la notion de sacrement de façon analogique qui exige la similitude et la dissimilitude. Comprendre l’Église-

---

\(^{1591}\) G. Routhier, « Al di là delle Chiesa… », p. 4.
\(^{1594}\) G. Routhier, « L’Église comme sacrement… », p. 11.
\(^{1595}\) G. Routhier, « L’Église comme sacrement… », p. 11.
sacrement ainsi pourrait résoudre les querelles œcuméniques autour de cette notion. Nous partageons alors cet avis de Routhier : « Dans le contexte actuel, laissant de côté un moment le contentieux œcuménique, la difficulté principale me semble être celle de la médiation. […] ] Il faut du reste distinguer entre la pauvreté du signe, le salut étant offert sous mode kénotique, et le péché qui affecte le signe. De là, l’appel à la réforme permanente de l’Église que faisait Vatican II, l’ecclésiologie « sacramentelle » ayant partie liée avec la réforme de l’Église». G. Routhier est pour la conception de l’Église-sacrement comme un signe du salut dans sa visée missionnaire et eschatologique.

b. Hervé Legrand
Réfléchissant au pour quoi (wozu) de l’Église, H. Legrand indique que « pour répondre à cette […] question, le théologien trouve également une aide précieuse aussi bien dans la constitution dogmatique de Vatican II sur l’Église que dans le décret sur son activité missionnaire. La première présente l’Église comme étant “en quelque sorte le sacrement, c’est-à-dire le signe et le moyen de l’union intime avec Dieu et de l’unité de tout le genre humain” (LG 1)… » Il s’agit pour lui de décrire par-là la vocation de l’Église au sein des sociétés contemporaines. Ainsi, il écrit : « Quand Lumen Gentium compare l’Église à un sacrement, ce n’est pas là une assertion de théologie sacramentaire, mais une description de la dimension missionnaire et eschatologique de l’Église dans un monde divisé et aspirant à l’unité. » Il ne s’agit donc pas d’une affirmation mais d’une comparaison exprimée par « veluti ».


interventions allant dans ce sens est minime comme le découvre Legrand : « l’histoire du terme est intéressante. La documentation des Acta Synodalia concernant le sens du terme ‘‘sacrement’’ appliqué à l’Église est plus abondante pour LG que pour SC. Dix-neuf interventions concernent ce point, mais deux seulement proposent de présenter l’Église comme Ursakrament1600. » Il indique qu’il y avait débat entre la position du cardinal Frings représentant les évêques Allemands (l’Église comme Ursakrament comme le résumé de toutes images qui expriment l’Église) et celle de Mgr Guavo (se limitant au sacrement comme signe et instrument). Il est clair que c’est cette seconde position qui a été retenue : l’Église est comparée à un sacrement qui est signe et instrument.

En clair, il découvre trois idées dans l’application de cette notion conciliaire : « La désignation de l’Église comme sacrement représente une innovation à peine antérieure à Vatican II […], une innovation dont la compréhension a manqué souvent de rigueur […], empêchant ainsi qu’on la comprenne dans sa juste perspective1601. »

Pour lui,

le sens de l’expression est évidemment gouverné par celui que Lumen Gentium lui attribue. Non seulement Lumen Gentium est antérieure chronologiquement aux autres documents (à l’exception de la constitution sur la liturgie), mais comme constitution dogmatique, elle a une autorité plus grande que les autres documents conciliaires qui la citent et qui en dépendent. Or, jamais Lumen Gentium ne se préoccupe d’articuler l’Église et les sacrements (sic) particuliers. Comment expliquer dès lors une telle réception ?1602.

Il en trouve l’explication « dans la hâte avec laquelle ont paru les premiers commentaires, à une époque où les archives des travaux en commission, désormais disponibles, n’étaient pas encore accessibles1603. » L’idée fondamentale reste pour lui l’horizon missionnaire et eschatologique :

En réalité aucun des textes de Vatican II parlant de l’Église comme sacrement ne se préoccupe d’articuler l’Église et les différents sacrements. L’horizon de la désignation de l’Église comme sacrement n’est pas la théologie sacramentaire mais la théologie de la mission et l’eschatologie. Si l’Église est dite « en quelque sorte (veluti) un sacrement » (LG 1), c’est parce qu’analogiquement on peut lui appliquer

la définition scolastique du sacrement comme signe et instrument, elle est signe et instrument de l’unité du genre humain que Dieu rassemble\textsuperscript{1604}.

En résumé, pour lui, comme pour G. Routhier, la perspective de Vatican II concernant l’Église sacrement est missionnaire et eschatologique. Il est convaincu que les perspectives conciliaires s’écartent de la conception de l’Église comme \textit{ur-sakrament}, sacrement-source ou primordial.

c. La Commission Théologique Internationale (CTI) et la réception de la « sacramentalité » de l’Église selon Vatican II

La CTI reconnaît la nécessité de préciser cet emploi conciliaire :

L’Église du Christ, « nouveau Peuple de Dieu », se présente indissolublement comme mystère et sujet historique. Pour exprimer la réalité à la fois divine et humaine de l’Église, la constitution conciliaire \textit{Lumen gentium} recourt comme nous l’avons dit, au terme de « sacrement ». Cette désignation reçoit son importance de la place remarquable qu’elle occupe dans le paragraphe premier de ce texte : « L’Église étant, dans le Christ, en quelque sorte, le sacrement, c’est-à-dire à la fois le signe et le moyen de l’union intime avec Dieu et de l’unité de tout le genre humain... » Dans l’ensemble du texte de la constitution, le mot « sacrement » est deux fois encore appliqué à l’Église (9, 48). Ces emplois ne suscitent pas d’ailleurs d’explication. Le principe posé dans le paragraphe premier de la constitution semble suffire. Sans avoir rencontré le succès d’une expression comme « Peuple de Dieu », le terme de sacrement appliqué à l’Église s’est quand même quelque peu vulgarisé. Son usage, en tout cas, appelle plusieurs clarifications\textsuperscript{1605}.

Il est clair que cette commission a reconnu les débats autour de cette expression ecclésiologique. N’étant pas tout à fait claire, il faudrait l’utiliser avec prudence afin de la clarifier. Elle comprend, comme nous l’avons souligné, que la sacramentalité de l’Église résume les deux dimensions de cette réalité ecclésiale. Précisons avec la même commission les significations théologico-ecclésiologiques de cet usage conciliaire telles qu’elle les comprend. Selon la CTI :

L’emploi du mot « sacrement », quand il caractérise l’Église, permet de souligner en Dieu et dans le Christ le point d’origine et de dépendance absolue de l’Église (\textit{Sacrosanctum concilium} 5). Il précise également l’orientation de l’Église vers la manifestation et la présence aux hommes du mystère de l’amour universel de Dieu, en vue de l’union intime de tous les hommes avec le Père, le Fils et le Saint-Esprit, ainsi que la communion des hommes entre eux. Le terme de sacrement fait ressortir avec force la structure profonde du « mystère » du Christ et, en relation avec celle-ci, la nature authentique de la véritable Église. « Car il appartient en propre à celle-ci d’être à la fois humaine et divine, visible et riche de réalités invisibles, fervente dans l’action et occupée à la contemplation, présente dans le monde et pourtant

\textsuperscript{1604} H. Legrand, « Pour quoi l’Église ? Réflexions sur l’Église... », p. 119-120.

étrangère. Mais de telle sorte qu’en elle ce qui est humain est ordonné et soumis au divin; ce qui est visible à l’invisible; ce qui relève de l’action à la contemplation; et ce qui est présent à la cité future que nous recherchons » (Sacrosanctum concilium 2; LG 8). Il n’est pas non plus inutile d’attirer l’attention sur ce fait : si, il y a un demi-siècle, des théologiens catholiques remirent en honneur cette appellation de l’Église comme sacrement, ce fut aussi pour redonner au christianisme une large portée communautaire et sociale et non pas individualiste ou même institutionnelle. Le christianisme en son essence même est mystère d’union et d’unité : union intime avec Dieu, unité des hommes entre eux.

Il s’en dégage trois points principaux : l’origine divine de l’Église et sa dépendance totale à Dieu et au Christ ; son rôle de manifester et de rendre présent aux hommes le Salut de Dieu. Ici, il y a à la fois l’aspect missionnaire et eschatologique. Le dernier point concerne la nature de l’Église (pourquoi l’Église ? ou warum comme l’emploie H. Legrand) qui découle de son union à sa Tête, le Christ.

On le voit, la vision claire de cette notion conciliaire est de saisir l’Église comme témoin et instrument du salut. Tillard parle d’expression et d’instrument. C’est au point 8.3. du document de la CTI cité ci-dessus que nous retrouvons son condensé des significations de cette notion conciliaire :

On le voit bien, le terme de « sacrement » quand il est appliqué à l’Église appelle quelques explications. Il est clair qu’il ne s’agit pas avec l’Église d’un huitième sacrement, car le terme, quand il est utilisé pour l’Église, l’est dans un sens analogique. Sens, en vérité, plus fondamental que pour les sept sacrements mais en même temps plus diffus. Car tout dans la vie de l’Église, comme il a été déjà relevé, n’a pas de soi la portée d’efficacité salvifique qui caractérise les sept sacrements. Notons encore que si l’Église est sacrement, le Christ est le sacrement « primordial » duquel dépend l’Église : « Il est, lui par-devant tout; tout est maintenu en lui, et il est, lui, la tête du corps qui est l’Église » (Col 1, 18).

En somme, dans les trois réceptions que nous venons d’analyser, quatre points communs se dégagent : l’Église n’a pas son origine ni sa finalité en elle-même. Elle est une réalité à la fois visible et spirituelle ; elle a une mission à la fois face au monde (ad extra) et pour ses membres (ad intra) dans l’histoire du salut ; elle « travaille » dans l’Espérance pour l’Humanité Nouvelle ou messianique (dimension eschatologique) et, la prudence ainsi que la précaution dans l’usage analogique du concept de sacrement. H. Legrand précise qu’il s’agit d’une simple comparaison car cette doctrine relève de la théologie de la mission et non de la théologie sacramentaire. Si cette notion a été reçue dans la théologie catholique, G. Routhier soutient que « dans le monde

---

1607 Commission Théologique Internationale, « Thèmes choisis d’ecclésiologie... », point 8.3.
œcuménique, la notion de “sacrement du salut” a connu des problèmes de réception importants, surtout dans les dialogues luthéro-catholiques ou dans les écrits des théologiens réformés, ce qui en compliqua passablement la réception\textsuperscript{1608}. » Cela nous conduit à examiner et à analyser cette réception à la fois dans la théologie luthérienne et dans le dialogue luthéro-catholique.

3. La « sacramentalité » de l’Église dans la théologie luthérienne et dans le dialogue luthéro-catholique

Ce point sera abordé en deux sections comme le suggère son titre. Dans un premier moment, il y sera question de la sacramentalité de l’Église dans la théologie luthérienne. C’est la position de A. Birmelé qui sera présentée et analysée ici. La même question sera présentée brièvement dans le dialogue luthéro-catholique dans un second temps.

3.1. La « sacramentalité » de l’Église selon A. Birmelé

La doctrine conciliaire de la « sacramentalité » a été « reçue » dans la théologie luthérienne. Ainsi, A. Birmelé insiste sur sa base christologique : « En parlant ainsi d’Église-sacrement, le concile a fait de ce terme une notion clé pour toute ecclésiologie catholique. Il s’agit d’une véritable définition de l’Église : en Christ, l’Église est l’instrument sacramentel pour l’unité de Dieu et des hommes et elle est, en même temps, signe de cette unité. En reprenant les deux termes signe et instrument, le concile essaie de reprendre les intentions centrales des deux conceptions mises en évidence précédemment\textsuperscript{1609}. » Pour lui, le concile a concilié K. Rahner et O. Semmelroth. Il est convaincu que c’est autour de cette notion théologique qu’est organisée la Constitution \textit{Lumen Gentium} : « Ces deux aspects de l’Église-sacrement, signe et instrument du salut, sont à la base de toute la constitution dogmatique sur l’Église. Le terme sacrament permet à cette ecclésiologie de maintenir ensemble ce qui risque d’être faussement séparé\textsuperscript{1610}. » Il s’agit alors pour lui d’une avancée considérable dans l’ecclésiologie catholique, qui dépasse celle de Pie XII qui identifie l’Église catholique à l’Église du Christ.

\textsuperscript{1608} G. Routhier, « L’Église comme sacrement... », p 4.
\textsuperscript{1609} A. Birmelé, \textit{Le salut en Jésus Christ...}, p. 219-220.
Cette appréciation positive de cette notion conciliaire le pousse à analyser sa réception catholique : « Invité à relever ce défi [présenter la sacramentalité], le théologien luthérien s’efforcera en premier lieu de comprendre ce que l’Église catholique veut dire en utilisant cette terminologie. Ce faisant il vérifiera si et comment pareil discours pourrait, à ses yeux, faire sens dans le dialogue entre Églises. » Il est conscient que cette doctrine a des soubassements patristiques comme nous l’avons montré ci-dessus même si Legrand a souligné que le concept sacrement est pris dans son sens scolastique de signe et instrument. Dans sa thèse (p. 211-237) Birmelé en présente un historique détaillé tandis que dans son article « L’Église, sacrement ?,... », il le résume ainsi :

Le théologien luthérien constatera que cette terminologie, qui a certes quelques racines dans la patristique mais qui apparaît surtout dans la théologie catholique des XIXe et XXe siècles, a trouvé sa vraie place en catholicisme par sa réception dans les textes du Concile Vatican II. La Constitution sur l’Église du Concile Vatican II (Lumen Gentium – LG) est cependant prudente. Elle donne certes à cette idée une grande place en la mentionnant dès son premier paragraphe mais elle évite une identification trop rapide en utilisant l’adverbe veluti (en quelque sorte) : [LG 1]. Par sa prudence le Concile indique qu’au sein même du catholicisme la question demeure discutée comme l’indique d’ailleurs toute la réflexion théologique avant et après le Concile.

C’est cette « discussion » libre qui fait qu’il y ait des interprétations différentes de la sacramentalité de l’Église. Résumons son idée. A. Birmelé estime qu’il y a deux interprétations postconciliaires de cette notion théologique chez les catholiques. L’une minimaliste et l’autre maximaliste. Exprimons-les avec ses propres mots : « Il y a un grand nombre de théologiens catholiques qui insistent tout comme le théologien de la Réforme sur une passivité sotérioïologique de l’Église, d’autres par contre peuvent concevoir une contribution de l’Église au salut que les Églises nées de la Réforme ne peuvent plus admettre. Ce point demande à être clarifié dans le dialogue. »

Vingt-six ans plus tard, Birmelé explicite les deux interprétations postconciliaires dont la première :

---

1611 A. Birmelé, « L’Église, sacrement ?,... », p. 75.
La compréhension de l’Église comme sacrement est vivement débattue au sein de la théologie catholique. Pour les uns, elle permet précisément de ne pas confondre Christ et son Église. Elle relativise toute forme institutionnelle qui ne saurait être confondue avec l’Église du Christ. Concevoir l’Église comme sacrement permet de distinguer le côté humain de l’Église de son aspect divin, et c’est en ce sens que l’analogie avec Christ fait sens. D’éménants théologiens comme Karl Rahner ou Bernard Sesboüé vont dans ce sens et distinguent avec soin l’Église sacrement et les célébrations sacramentelles comme l’eucharistie et le baptême.\(^\text{1614}\)

Face à cette interprétation, la seconde selon Birmelé : « D’autres comme Yves Congar ou Jean Marie Tillard considèrent l’Église comme représentation corporelle et historique de la grâce victorieuse de Dieu et perpétuation de l’humanité du Christ. Ils comprennent les sacrements particuliers comme autoréalisation ou autoaccomplissement de l’Église. Tillard allant jusqu’à dire que la justification du croyant advient par Dieu et par l’Église. Le débat est loin d’être clos au sein même du catholicisme\(^\text{1615}\). » Explicitons brièvement les deux interprétations postconciliaires identifiées par A. Birmelé. Il commence par celle de B. Sesboüé. Selon A. Birmelé,

dans son étude sur les sacrements de la foi, B. Sesboué développe comme conception que : « L’économie sacramentelle est la célébration ecclésiale de la justification par la foi. Autrement dit, quand un chrétien, confessant sa foi dans et devant l’Église, reçoit un sacrement, il accomplit concrètement la structure de l’enseignement paulinien de la justification par la foi. Il professe en acte que c’est un Autre, le Christ, qui le justifie gratuitement, ici et maintenant, indépendamment de quelque œuvre que ce soit\(^\text{1616}\). » Il déduit de cette interprétation qu’« il lève l’ambiguïté inhérente à une proclamation de la justification par la foi, qui serait de l’ordre de la pure expérience intérieure. Il accepte en effet que l’altérité radicale du salut de la justice qu’il reçoit soit effectivement célébrée sous la forme d’un don visible et se traduit par une dépendance vécue envers l’acte accompli sur lui par l’Église, étant entendu que cet acte est la symbolisation rituelle rendant présent l’acte sauveur du Christ lui-même\(^\text{1617}\). » Ne perdons pas de vue que dans la théologie luthérienne la sacramentalité de l’Église, bien qu’il ne s’agisse pas d’une doctrine courante\(^\text{1618}\), est liée à la

---

\(^{\text{1614}}\) A. Birmelé, L’horizon de la grâce..., p. 366.

\(^{\text{1615}}\) A. Birmelé, L’horizon de la grâce..., p. 366.


\(^{\text{1617}}\) A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 231.

conception qu’on se faisait, au XVIᵉ siècle, des sacrements. En effet, la théologie luthérienne, à la suite de Luther, n’admet pas cette doctrine ecclésiologique catholique qui remettrait en cause la passivité de l’Église dans le processus du salut, voire dans la célébration des sacrements. Il s’agit là de la passivité des ministres ou de la passivité sotériologique de l’Église. On voit déjà la difficulté dans le dialogue. Si pour les catholiques, il s’agit de la théologie de la mission et de l’eschatologie, donc d’un emploi analogique, alors que les luthériens situent la sacramentalité dans leur conception des sacrements depuis le XVIᵉ siècle, comment concilier les deux visions ? Toutefois A. Birmelé précise que

la théologie des Églises marquées par la Réforme ne connaît pas de « théologie du sacrement » au sens catholique romain ou orthodoxe de cette expression. Vous chercherez en vain un chapitre De sacramentis dans une dogmatique protestante. Vous trouverez un chapitre à propos du baptême, de l’eucharistie, de l’absolution, du mariage, de l’onction des malades, de la confirmation ou de l’ordination mais la théologie de la Réforme prendra soin de ne pas les réunir et de les comprendre à partir d’une notion générale du sacrement1619.

A. Birmelé s’intéresse au point de départ de B. Sesboüé : « Le point de départ de Sesboüé est une compréhension de la justification par la foi comme acte interpersonnel entre Dieu et l’homme. Dieu juge, et l’homme reçoit par la réponse de sa foi le don de réconciliation. Toute ‘coopération de l’homme est impossible si ce n’est celle de l’humanité même du Fils’. Si l’on peut parler d’agir de l’homme, il ‘s’agit d’une réciprocité ‘devenue’ qui est elle-même le fruit d’un don”1620. » Au terme de son analyse de cet article, il conclut :

Pour comprendre la structure sacramentelle, il faut analyser successivement la relation entre le fidèle et le ministre de l’Église qui lui donne le sacrement, puis voir « au nom de quoi l’acte du ministre de l’Église peut prétendre à être la présence visible de l’acte du Christ ». Le premier point qui explique que « le ministre in persona ecclesiae annonce la Parole de Dieu et accomplit la Parole gestuée » est pour notre réflexion moins central que la seconde dimension qui s’efforce de clarifier le rôle de l’Église dans la célébration des sacrements et pour l’efficacité de ces derniers1621.

---

1619 A. Birmelé, « L’Église, un sacrement ?... », p. 76-77.
1620 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 231.
1621 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 232.
C’est ainsi que la réception est passive car selon A. Birmelé, l’Église n’a rien à inventer ou à créer. L’Église n’est à considérer que comme une gérante. « Elle ne peut pas instituer de nouveaux sacrements car “elle désobéirait fondamentalement au principe de sa propre justification puisqu’elle proposerait alors ses propres œuvres comme cause de salut” ». Étant justifiée par la foi, l’Église est appelée à gérer la parole et les sacrements au nom d’un autre, le Christ. Elle est ministre du don qu’elle reçoit et qui la constitue et c’est la raison pour laquelle elle est elle-même sacrement1622. » A. Birmelé apprécie positivement cette idée de Sesboüé car, pense-t-il, elle rejoint la doctrine luthérienne : « L’insistance sur cette structure sacramentelle est pour Sesboué “strictement correlative de l’insistance protestante à proclamer qu’aucune œuvre humaine ne peut coopérer à la justification par la foi”. “L’Église n’est pas la source efficace du salut, elle en est le ‘sacrement’ actif parce qu’elle a reçu”. Sur base de cette compréhension, il est possible et nécessaire de parler de l’Église sacrement du salut1623. » La sacramentalité de l’Église toute dépendante du Christ et de ses actions (Parole et sacrements) ne pose pas de problème à la théologie luthérienne dans le dialogue. C’est une interprétation minimaliste qui est appréciée positivement par A. Birmelé.


1624 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 233-234. Avant d’aller plus loin, soulignons en passant ce que reconnaît Tillard : « Dans le mystère du Salut, donc, l’humain ne domine rien, n’est la source de rien. Il n’existe qu’intégralement enserré dans la puissance de Dieu. À la racine de ce qu’il accomplit on reconnaît toujours l’Esprit. […] La Tradition a, très tôt, pris conscience du statut de la responsabilité de l’Église dans l’Alliance, dont nous venons de rappeler les lignes majeures. Elle l’a exprimé en termes de tension. Car elle a senti que la vérité n’était pleinement respectée que si l’on unissait dans une même affirmation deux affirmations, à première vue contradictoires : “le Salut ne vient que de Dieu et de lui seul” et pourtant “il redonne à la liberté humaine son authentique dignité et donc sa fonction. » (« Église et salut... », p. 671-672).
Par rapport au premier point (l’actualisation), A. Birmelé observe : « ‘‘Celle-ci [l’existence chrétienne] n’est pas seulement action de grâce pour le don reçu. Elle est aussi obéissance […] (qui) accomplit l’actualisation du salut, c’est-à-dire la mise en œuvre de la récréation de la liberté par la puissance de l’Esprit du Christ.’’ ‘‘Le salut est don reçu et don ‘rayonné’.‘’ Ce don du salut et ce rayonnement du salut se font dans et par l’Église. » En analysant de près cette idée, on découvre que Tillard ne s’écarte pas de la vision conciliaire qui soutient la recherche communautaire et non individuelle du salut. L’Église qui reçoit et rayonne le salut est un signe ou un témoin de ce salut. Il ne s’agit pas ici d’instrumentalité. Abordant le second point, Birmelé écrit :

Pour approcher le mystère de l’Église, Tillard se réfère à deux images bibliques : celle du corps dont le Christ est la Tête et celle de l’Épouse du Christ. Étudiant l’image du corps et de la tête, il note que sans Christ il n’y aurait évidemment pas Église, « dans le corps ecclésial, toute vie a son siège dans la Tête ». Inversement, depuis la Pentecôte, le Christ est devenu impensable sans son corps et « ce corps n’est pas purement passif. Animé par l’Esprit du Christ, il produit des actes qui sont, en lui et par lui, actes du Seigneur ».

Birmelé souligne, dans la théologie de Tillard, le lien entre l’Église et le Christ. En effet, selon ce théologien luthérien, « Tillard insiste sur le fait que tout vient de la croix et de la résurrection de Jésus Christ, mais l’Église comme Épouse, ayant reçu cela de son Époux, devient Mère (mater ecclesia) qui transmet la vie, nourrit et garde les enfants de Dieu. ‘‘Elle est sacramentum du salut et comme telle intégrée à son rayonnement dans l’histoire humaine’’1627. » Jusque-là, A. Birmelé ne trouve aucun inconvénient. Il est tout à fait d’accord que l’Église soit toute dépendante du Christ et à son service et à celui du salut. C’est dans les déductions tillardiennes du lien Christ-Église, mieux de l’instrumentalité de celle-ci, qu’A. Birmelé découvre quelques divergences dans le cadre du dialogue luthéro-catholique :

Ses premières conclusions concernent la parole prêchée qui sera toujours « Parole de Dieu et de l’Église ». L’Église n’est pas seulement servante de la parole en la diffusant, la gardant et la préservant de l’erreur. Elle est servante « en ce qu’elle a été … celle qui a fait cette parole en sachant lire avec la puissance de l’Esprit le sens profond de sa foi au Seigneur ressuscité ». « En se rappelant ce qu’en Jésus Christ, Dieu a dit et accompli, elle ‘‘fait la Parole’. Et cette Parole est celle dont jaillit la foi qui justifie. »1628.

1626 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 234.
1627 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 234-235.
1628 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 235. Il poursuit avec ses déductions : « De la même manière, l’Église n’est pas seulement « réconciliée par Dieu, mais elle est celle qui réconcilie pour Dieu ». Par ses ministres et « plus largement par l’ensemble de sa vie sacramentelle elle fait que les hommes se trouvent mis sous la
Un autre problème pour A. Birmelé est l’usage des verbes à la forme réfléchie :

Pour bien marquer cette action de l’Église, Tillard utilise les verbes sous une forme réfléchie : « l’Église se donne la Parole… et se donne les sacrements » et même « l’Église se fait elle-même » dans l’économie sacramentelle. Elle dispose ainsi d’une prééminence et d’un pouvoir sur les sacrements particuliers qu’elle célèbre. Dans la justification, le chrétien « fait confiance à sa communauté, se fie à elle (fides) ; il ne dit son ‘‘oui’’ à la proposition de Dieu que dans cette ‘‘confiance’’ ». Tillard conclut logiquement que la justification par la foi n’est pas « a Deo solo », mais « a Deo et ab Ecclesia »1629.

Cette façon de comprendre la sacramentalité semble incompatible avec la théologie luthérienne.

La comparant à l’interprétation de B. Sesboüé, A. Birmelé conclut :

À la différence de B. Sesboüé, J.-M.-R. Tillard comprend la sacramentalité de l’Église et en particulier la nature de son instrumentalité dans un sens maximaliste. Là où Sesboüé s’efforce de préserver une transparence totale, qui fait comprendre tout acte de l’Église comme acte du Christ lui-même, Tillard parle d’une Église, qui a certes tout eu et qui reçoit tout du Christ, mais qui peut se donner parole et sacrements, se faire elle-même et devenir coopératrice active de la justification. La transparence totale n’est plus affirmée, la distinction entre Christ et l’Église insuffisamment préservée1630.

Il est persuadé que « là où Sesboüé insiste sur le fait que l’Église est seconde face aux sacrements particuliers institués par Christ, Tillard parle d’une large marge d’initiative et de l’Église qui se donne les sacrements particuliers1631. »

Tout en reconnaissant que son intention n’est pas d’opposer des personnes, en qualifiant de maximaliste ou de minimaliste l’interprétation de J.-M. Tillard ou de B. Sesboüé, A. Birmelé apprécie ces interprétations selon ses schèmes luthériens. Dans le cadre strict du dialogue luthéro-catholique, A. Birmelé est catégorique : « La théologie luthérienne éprouvera bien des difficultés à se rapprocher des thèses de J.-M.-R. Tillard qui est, ne l’oublions pas, très engagé

“justice” du Christ... L’Église est encore celle qui par le baptême scelle l’entrée du croyant dans la réconciliation ». De même, dans la célébration de l’eucharistie, « une large marge d’initiative » revient à l’Église et à ses ministres. « Habitée par la puissance du Ressuscité et par son Esprit, l’Église a ainsi reçu (elle ne se l’est pas donnée) la tâche – assortie du pouvoir qu’elle requiert pour être dûment accomplie – de collaborer activement à son propre maintien dans le don de Dieu. Par les “articulations” de ses ministères et surtout la fidélité de tous les baptisés, elle se garde en sa koinônia toute gratuité de grâce... L’Esprit lui a donné mandat et grâce de percevoir d’elle-même ces volontés et de se les donner. Ce don relève de sa nature d’Épouse et du respect de la liberté humaine re-crée. » (p. 236).

1629 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 236.
1630 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 236.
1631 A. Birmelé, Le salut en Jésus Christ..., p. 236.
dans la recherche œcuménique et qui représente l’Église catholique dans le travail de Foi et Constitution du Conseil œcuménique des Églises. Le dialogue avec la ligne théologique proposée par B. Sesboüé est, quant à lui, plus prometteur\footnote{A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ...*, p. 237. Dans « L’Église, un sacrement ?... », il conclut dans la même perspective : « Il est évident que des affirmations de ce type alimentent la crainte des traditions marquées par la Réforme que l’on puisse comprendre les célébrations sacramentelles particulières comme œuvres de l’Église. En effet dans l’approche de Tillard, l’Église sacrament ne se situe pas seulement au même niveau que les célébrations sacramentelles particulières. Elle en devient même la source si ce n’est l’auteur. [...] Il est évident que l’articulation proposée par B. Sesboüé entre l’Église sacrament et les célébrations sacramentelles particulières est davantage ouverte au dialogue avec les Églises de la Réforme que l’option de Tillard qui attise toutes les craintes protestantes vis-à-vis de la terminologie de l’Église sacrament. « (p. 86-87).}. » A. Birmelé est dépendant de E. Jüngel et de M. Luther.

En résumé, A. Birmelé est d’avis que la position de J.-M. Tillard n’est pas à assimiler à celle de l’Église catholique en général ou qu’elle n’est pas la position officielle de l’Église catholique. Un point important pour nous est le fait que cette question concerne le trinôme Christ-Salut-Église et comme le reconnait B. Sesboüé, cette question nous conduit inévitablement à la question de la médiation.

Après avoir présenté ces positions d’A. Birmelé, il nous faut à présent étudier brièvement ce qui en est de la théologie luthérienne en général car A. Birmelé lit et analyse cette doctrine en tant que théologien luthérien.

3.2. La sacramentalité de l’Église dans le dialogue luthéro-catholique

Il est intéressant de rappeler que c’est la doctrine de la justification qui était à la base de la division de l’Occident chrétien au XVIᵉ siècle. En creusant davantage, l’on découvre sans peine qu’en amont de ce problème, il y a la question de l’Église. Dans cette perspective, B. Sesboüé n’hésite pas, après avoir affirmé que le conflit du siècle de la Réforme a porté sur la justification par la grâce au moyen de la foi, à écrire : « En fait, la radicalisation qui a entraîné la rupture a davantage porté sur l’Église que sur la justification\footnote{A. Birmelé, *Le salut en Jésus Christ...*, p.7.}. » En tenant compte de l’importance de la doctrine de la justification dans le dialogue qui fait l’objet de notre étude, nous voulons l’examiner dans sa relation avec l’Église. Nous nous emploierons surtout à l’analyse de quatre

En dépit du fait que cette question n’apparaît pas clairement dans le premier document international ni dans le dernier que nous nous proposons d’analyser, il nous semble que les trois documents retenus ici visent à la fois le consensus et la communion ecclésiale sur la justification en lien avec l’Église. Leur analyse nous permettra de vérifier cette hypothèse.

3.2.1. La « sacramentalité » de l’Église dans le rapport de Malte (1972)

Il est intéressant de rappeler que le centre des préoccupations sotériologico-ecclésiologiques, dans ce dialogue, transparaît par le premier thème retenu qu’est l’« Évangile et l’Église ». Il est vrai qu’il y a une section réservée à la justification mais l’essentiel de la déclaration aborde la relation Évangile-Église. A. Birmelé exprime cette idée en ces mots :

L’« ample consensus » sur la justification n’était qu’une première étape. À ce stade de travail ils décidèrent de ne pas approfondir la question sotériologique pour elle-même, mais de l’aborder à travers la relation « Évangile et Église », c’est-à-dire l’articulation sotériologie – ecclésiologie, […] C’est dans ce domaine que les divergences semblaient être les plus significatives. Des convergences en ecclésiologie montreront la portée du consensus sur la justification et permettront ultérieurement un retour sur ce thème en tant que tel.

C’est donc dans cette perspective que le christocentrisme évangélique est affirmé. Il va de soi que les travaux de K. Barth et sur sa pensée ont été bénéfiques à ce niveau. Le christocentrisme constitue une base solide pour la compréhension de la justification, voire de l’Église et de sa nature. Il permet de découvrir un consensus sur la justification. Le titre *Évangile et Église* résulte d’un travail de mise en commun.

---


L’on peut lire : « Les deux parties se sont accordées à reconnaître que l’autorité de l’Église ne peut être qu’au service de la Parole, qu’elle ne dispose pas, en maître, de la Parole du Seigneur.1638 » Une place importante est accordée à l’Esprit-Saint qui non seulement introduit l’Église dans la vérité mais aussi la garde dans la vérité. Ce rôle est inévitable car le dialogue se déroule dans le temps de l’Église, donc le temps où l’Esprit joue un grand rôle.

On le voit, cette reconnaissance de la présence de l’Esprit dans l’Église est un véritable tremplin qui peut faciliter la compréhension du lien visé, sotériologie-ecclésiologie. Ainsi, l’on peut ajouter que l’Esprit agit dans l’Église. Quitte à préciser ce qu’on entend par l’Église. C’est donc dans cette vision, il nous semble, qu’il faut saisir les paragraphes vingt-huit et vingt-neuf de ce rapport, que nous citons in extenso :

28. Bien qu’un accord sur la façon de comprendre la doctrine de la justification paraisse possible, des questions se posent encore à son sujet : Quelle est l’importance théologique de cette doctrine ? Ses conséquences pour la vie et l’enseignement de l’Église sont-elles appréciées de la même manière par les deux parties ?

29. Dans la pensée luthérienne, en raison de la doctrine de la justification qu’elle professe, le critère auquel doivent se mesurer les traditions et les institutions de l’Église est qu’elles doivent rendre possible l’exacte annonce de l’Évangile et ne pas offusquer le caractère inconditionnel de la réception du salut. Il en résulte que les institutions et les rites de l’Église ne peuvent pas être considérés comme des conditions mises au salut et qu’elles ne peuvent avoir d’autre valeur que celle d’un libre développement de la foi.

En analysant de près ces deux paragraphes, l’on découvre la position luthérienne relative à la médiation de l’Église dans le processus du salut. Elle est influencée par sa façon de concevoir la justification. Ainsi, le rapport estime sans hésitation que « c’est à partir de la question du centre de l’Évangile que se pose celle de la manière de concevoir, de part et d’autre, la justification. […] Aujourd’hui, un ample consensus se dessine sur ce sujet1639. » Cet ample consensus concerne d’abord la définition de la justification comme « l’expression totale de l’événement du salut ».

Il restait alors à étudier ses conséquences ecclésiologiques, la façon dont chacune des traditions les conçoivent. L’Église est alors appelée à « se comprendre elle-même et [à] se réaliser comme

1639 Rapport de la commission d’étude évangélique luthérienne-catholique romaine sur le thème « L’Évangile et l’Église » (Rapport de Malte), La Documentation Catholique 1621 (1972), n° 25.
une institution de liberté\textsuperscript{1640}. » Toutefois, le rapport affirme que « l’Église, dans ses institutions, demeure constamment liée à l’Évangile qui a sur elle une priorité inéluctable\textsuperscript{1641}. » En analysant de près ce paragraphe, nous sommes en droit de relever que l’Église est au service du salut, elle en est l’instrument. Et ce, surtout par ses ministères, comme le retient plus loin le même rapport. En effet, ce rapport consacre une partie à la relation entre l’Évangile et les charges officielles dans l’Église. Ainsi, il souligne :

La question des charges (Amt) de l’Église, de leur création, de leur place dans l’Église et de la façon exacte de les concevoir est une des plus importantes qui se posent entre luthériens et catholiques. En elle se concrétise la question de la place de l’Évangile dans et au-dessus de l’Église. Il y va aussi des conséquences qui, pour l’intelligence de ces charges, découlent de la doctrine de la justification. […] Son service de l’Évangile, elle doit l’accomplir par l’annonce de la Parole, par l’administration des sacrements ainsi que par sa vie tout entière.\textsuperscript{1642}

Le rôle de l’Église qui rejoint ce que nous avons relevé ci-dessus en parlant du rôle de l’Esprit est souligné pertinemment au numéro quarante-neuf en ces termes « L’Église comme peuple de Dieu pèlerin n’ayant pas encore atteint son terme eschatologique, est affectée, dans cet entre-temps du “maintenant déjà” et du “pas encore”, de ministères, de structures et d’institutions qui doivent contribuer à rendre présente l’action salvatrice de Dieu dans le Christ. »

Après cette relecture, il appert que ce document de 1972 n’a pas abordé de façon explicite le binôme Église-salut. Ce qu’il affirme est fondamental et permet de lire autrement les divergences entre ces deux familles confessionnelles. Il convient de souligner de nouveau que l’apport des travaux antérieurs avait préparé le terrain en constatant un « consensus » autour de la justification. S’il nous faut retenir une chose, c’est affirmer que le rôle reconnu au Christ et à l’Esprit est une solution pour une compréhension claire de la relation Église-salut. Cependant, la nature de l’instrumentalité ecclésiale n’est pas explicite dans ce document.

Il nous semble que la deuxième étape ou phase de ce dialogue, en raison de ses thèmes (l’eucharistie, la vision de l’unité et les ministères), peut être qualifiée de beaucoup plus ecclésiologique. A. Birmelé voit juste quand il déplore le fait que durant cette étape, « la nécessité d’approfondir la compréhension de la justification fut quelque peu perdue de

\textsuperscript{1640} « L’Évangile et l’Église », n° 30.
\textsuperscript{1641} « L’Évangile et l’Église », n° 33.
\textsuperscript{1642} « L’Évangile et l’Église », n° 47-48.
vue. » Telle était d’ailleurs la situation de presque tous les dialogues œcuméniques au cours de cette période, comme le montre ce théologien. Il y avait l’urgence de « proposer, aux dires de A. Birmelé, une vision commune de l’Église, une question qui, au cours du dialogue, devint de plus en plus urgente. »

Toutefois, soulignons que dans son document de 1980, ce dialogue parle de la « médiation de la communion » (n° 14). C’est là qu’il présente la sacramentalité en termes de médiation : « Parce que nous ne pouvons pas trouver par nous-mêmes la vie et l’unité dans le Christ, et bien moins encore les réaliser, nous ne pouvons que nous en remettre à la médiation qu’en opère le Saint-Esprit. La Bible atteste que cette médiation s’effectue par la Parole du Seigneur et ses sacrements, moyennant le ministère diversifié de l’ensemble du Peuple de Dieu. » Nous découvrons la même idée selon laquelle la communion ou le salut, dans le temps de l’Église, nous vient par le Christ dans l’Esprit à travers la Parole et les sacrements que sert le Ministère ecclésial. Ce document développe chacun de ces trois éléments en profondeur : la Parole (n° 15), les sacrements (n° 16-19) et le ministère (n° 20-23). On revient sur cette médiation, avec ses trois points, dans le point consacré au « Pas vers l’unité » (n° 61-72).


1643 A. Birmelé, La communion..., p. 18.
1644 A. Birmelé, La communion..., p. 19.
luthériens n’emploient pas le concept sacrement dans cette perspective au nom de leur conception des sacrements, « cependant l’usage du concept de sacrement à propos du ministère n’est pas rejeté en principe. » (n° 33).

Ce détour nous permet de découvrir que le Rapport de Malte a ouvert la possibilité d’un dialogue sur la « sacramentalité » de l’Église (Parole, sacrement et ministère). Il nous semble que le vrai problème serait lié au ministère (nature et reconnaissance mutuelle des ministères) et donc la nature de l’instrumentalité de l’Église. Étudions la « sacramentalité » de l’Église dans le document de 1993.

3.2.2. La « sacramentalité » de l’Église dans Église et justification1645 (1993)

« Le présent document clôt la troisième phase du dialogue. Durant cette étape, on a discuté d’une question essentielle pour les relations entre luthériens et catholiques : le rôle de l’Église dans le plan du salut1646. » On le voit, c’est donc surtout au cours de cette période que la question du rapport entre l’Église et la justification a été abordée de façon explicite en se référant aux travaux surtout nationaux (USA et Allemagne) antérieurs. On y écrit : « La troisième phase avait pour tâche de traiter de l’Église à la lumière de la sacramentalité et de la justification1647. » Ceci est conditionné non seulement par l’importance de la doctrine de la justification mais aussi et surtout en partant de cette doctrine, le mémorandum adressé aux Églises insistait sur le fait que « les rencontres entre catholiques et luthériens montrent toujours plus, dans la pratique, que la question de l’Église se révèle centrale, et plus précisément la question de l’Église et la nature de son instrumentalité dans le plan divin de salut (l’Église comme signe et instrument ; la ‘‘sacramentalité de l’Église’’)1648. »

Le nœud gordien de ces deux réalités (justification ou salut et Église) est présenté succinctement par la foi et le baptême de cette manière : « Ainsi la foi et le baptême unissent la justification et l’Église : le pécheur justifié est agrégé et incorporé à la communauté des fidèles, à l’Église. Justification et Église, sont entre elles dans un rapport vivant et sont les fruits de l’agir salvifique

1646 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », L’avant-propos, p. 811.
1647 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », L’avant-propos, p. 811.
1648 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », L’avant-propos, p. 811.
de Dieu en faveur de l’homme\textsuperscript{1649}. » Ce qui est intéressant dans cet énoncé c’est le fait que les deux réalités théologiques sont situées dans leur origine commune qu’est Dieu agissant en faveur de l’homme. Les deux réalités étant si liées, les partenaires du dialogue affirment qu’« un consensus sur la doctrine de la justification — même s’il comporte des nuances — doit se vérifier en ecclésiologie\textsuperscript{1650}. » Cette façon de considérer la justification et l’ecclésiologie étant fondamentale, ils explicitent leur affirmation en considérant cette relation comme la base de toute ecclésiologie. Ils notent : « [cette relation est] le présupposé nécessaire, par lequel toute la vie et l’agir de l’Église doivent être constamment vérifiés\textsuperscript{1651}. »

Par leur origine, ces deux réalités sont reconnues comme étant des vérités de foi. Par voie de conséquence, le même document de 1993 précise : « À proprement parler, ce n’est pas exactement à la justification et à l’Église que nous croyons, mais au Père qui nous prend en pitié et nous rassemble dans l’Église comme son peuple, au Christ qui nous justifie et dont l’Église est le corps, et au Saint-Esprit, qui nous sanctifie et qui vit dans l’Église\textsuperscript{1652}. » En analysant ce numéro, il ressort qu’il y a une réception du christocentrisme en lien avec la trinité développée par K. Barth, sans oublier le document de 1972, et les travaux du dialogue états-unien. De notre côté, nous corroborons cette idée, surtout le rôle reconnu à l’Esprit Saint qui vit dans l’Église. Sa présence symbolise une fois de plus que c’est Dieu qui est à l’initiative de ces deux réalités et vit en relation avec les hommes. C’est ce qu’affirme ce document au numéro six lorsque nous lisons : « Bref, Dieu ‘‘nous a aimés le premier’’ (1 Jn 4, 19). Notre salut dans le Dieu-trinité est fondé dans la mission du Fils et dans la mission du Saint-Esprit (cf. Ga 4, 4-6 ; Jn 14, 16s.26 ; 16, 7-15). » On reconnaît sans peine ce que saint Irénée qualifiait des deux mains de Dieu. Grâce à ce fondement trinitaire, l’on insiste sur les trois images bibliques principales de l’Église que le concile Vatican II a préconisées : Peuple de Dieu, Corps du Christ et Temple de l’Esprit. Tout est fruit de la grâce de Dieu.

Ce document de 1993, grâce à ce fondement christologique et trinitaire, insiste sur la gratuité du salut dans l’Église. Ainsi il revient, tout en insistant, sur le principe christologique reconnu en ces termes : « Le seul et unique fondement de l’Église est l’œuvre de salut de Dieu accomplie

\textsuperscript{1649} « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 1.

\textsuperscript{1650} « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 2.

\textsuperscript{1651} « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 2.

\textsuperscript{1652} « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 5.
une fois pour toutes en Jésus Christ. » Ce salut christocentrique concerne tout le peuple de Dieu depuis le qahal vétérotestamentaire. C’est dans ce sens que certaines alliances sont évoquées, comme celle scellée avec Noé et que Jésus accomplit et parfaît.

Cet accomplissement est à proclamer dans et par l’Église. C’est alors que « le ministère des Apôtres a ainsi une signification au plan de l’histoire du salut : dans la proclamation de Jésus, le Royaume de Dieu – accomplissement de l’histoire de Dieu avec son peuple élu – est définitivement arrivé, même si l’on attend encore sa manifestation définitive au dernier jour. » Faut-il encore le rappeler, la mission de l’Église se situe entre ces deux moments du déjà-là et du pas encore, et qu’il s’agit du temps où l’Esprit la guide et la sanctifie. Par-là, nous découvrons que la reconnaissance du ministère apostolique vaut pour l’Église tout entière particulièrement pour ses ministères. C’est d’ailleurs ce que révèle le numéro vingt-cinq du document de 1993 :

Le Royaume de Dieu est une réalité salutaire eschatologique qui concerne le monde entier. On n’en dispose pas sur cette terre : mais il est pourtant présent au milieu des disciples de Jésus car il est là en Jésus (cf. Lc 17, 20s.). Même chose pour l’Église : elle ne se confond pas avec le Royaume de Dieu […]. Et pourtant sa réalité salutaire eschatologique peut être déjà expérimentée au sein de l’Église, dans la justice, la paix et la joie qui – par la médiation de la Parole et des sacrements – deviennent effectives « dans l’Esprit Saint » au sein de la communauté chrétienne (Rm. 14, 17). En ce sens on peut dire que l’Église est déjà le Royaume de Dieu présent « dans le secret » […], « dans le mystère ».

Résumant ce qui précède, le numéro trente et un revient sur le christocentrisme comme base des ministères ecclésiaux et de la présence de l’Esprit qui guide l’Église en ces mots :

Il [Jésus] a donné aux Apôtres la mission et le mandat d’annoncer à tous les peuples l’Évangile de la conversion pour la rémission des péchés (cf. Lc. 24, 47) […]. Comme testament à son Église il leur donna le Saint-Esprit qui devait “les conduire à la vérité tout entière” (Jn 16, 13), leur donner le pouvoir de pardonner (cf. Jn 20, 23), et les rendre capables de prêcher et de témoigner parmi tous les peuples (cf. Ac.1, 8.).

Cette Église est définie alors comme étant « la communauté de salut, communauté de Dieu eschatologique constituée de tous les peuples. » Elle est aussi la « Creatura verbi » en ce

---

1655 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 25.  
1656 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 32.
sens qu’elle dépend de l’Évangile à annoncer. Cette annonce se fait par la Parole et les sacrements, qui sont des réalités fondamentales dans la saisie de l’Église. L’on ne revient pas sur la controverse concernant la définition de l’Église comme étant là où la Parole est prêchée correctement et les sacrements administrés validement. L’on découvre la perspective eschatologique promue par Vatican II comme l’ont montré Routhier et Le Grand.

Il convient de souligner que la situation de l’Église dans son origine trinitaire ne peut que conduire à la considérer comme communion s’inspirant de la communion intra trinitaire. Le fait de revenir sur l’ecclésiologie de communion dans ce document est influencé par l’apport d’autres dialogues œcuméniques de l’Église catholique avec les anglicans et les orthodoxes, et du COE mais aussi par le fait que l’ecclésiologie de la décennie précédente était centrée sur cette notion. Cette réalité communionnelle est, selon le document sous analyse, anticipatrice. À ce niveau, les partenaires du dialogue sont conscients que « des différences entre les positions catholiques et luthériennes apparaissent quand on demande comment l’Église se concrétise concrètement synchroniquement[1657]. » Il s’agit là de la façon de concevoir la relation entre l’Église locale et l’Église universelle en général et la primauté romaine en particulier.

Après ce long développement, la quatrième partie de ce document de 1993 aborde ce qui était annoncé comme son objectif. L’on traite de l’Église comme réceptrice et médiatrice du salut. Cette Église est « celle qui reçoit et qui communique le salut.1658 » La notion de l’Église comme Congregatio Fidelium permet de reconnaître que les deux aspects de l’Église comme celle qui reçoit et qui communique le salut sont à prendre toujours ensemble car elles sont les deux faces de la même Église. « Que l’on parle de l’Église comme réceptrice ou comme médiatrice du salut, il s’agit toujours de l’unique et même Église[1659]. » En fait, l’on peut retenir avec les luthériens que « cette Église [rassemblement des saints et des justes, des croyants ici-bas] est rassemblée, conservée et gouvernée par le Saint-Esprit[1660] » et avec les catholiques que « l’Église est le rassemblement des fidèles du Christ. Le Concile Vatican II décrit l’ensemble de l’Église comme “la réunion de ceux qui regardent avec foi vers Jésus, auteur du salut” et appelle chaque communauté “congregatio fidelium” ; il adopte ici la langue d’Augustin, qui

1657 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 84.
1658 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 107.
1659 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 108.
1660 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 109.
appelle l’Église “citée rachetée”, “assemblée et société des saints”. Communion est le concept ecclésiologique fondamental du Concile…  

1661 » C’est aux n° 115 et 116 que les catholiques rappellent la doctrine conciliaire, qui insiste sur la nécessaire de la Parole qui rassemble ce Peuple de Dieu et sa nécessité dans la célébration des sacrements. Ainsi, les deux partenaires reconnaissent avec nuance l’Église comme signe et instrument du salut tout en appelant à un témoignage commun face au monde. Cette Église est mise au service de la communication du salut par son Seigneur. Ce don du salut est à la fois pour elle une tâche et une mission. (cf. n° 117). C’est toujours le Christ et l’Esprit qui agissent dans l’Église.

Aborder l’Église sous l’angle de la médiation ouvre la voie à la notion de la sacramentalité de l’Église (n° 118-134). On reconnaît que l’Église n’est pas au-dessus de l’Évangile. Ce dernier « par lequel l’Église a été créée et vit, est communiqué “physiquement” de deux manières, oralement et sacramentellement. Ces deux modes de communication forment un ensemble indissociable, sans que cela leur ôte leur spécificité. » (n° 118). On le voit, l’Évangile est le synonyme du salut car il est communiqué comme le salut par ces deux moyens. Dans ce sens, mentionnons le n°119 : « Parce que l’Église, de cette manière, vit de l’Évangile et est mise au service de la double communication salutaire de l’Évangile, le discours catholique sur l’Église “sacrement” peut être défini selon son intention de la manière suivante : “comme corps du Christ et “koinônia” du Saint-Esprit, l’Église est signe et instrument de la grâce de Dieu et ne peut rien d’elle-même. Elle vit de la Parole comme des sacrements et est à leur service”. » Tout est grâce de Dieu.

À ce stade, l’on recense des divergences entre les deux familles. Si les catholiques (120-124), à la suite du Concile Vatican II, parlent de la réalité christocentrique de la sacramentalité de l’Église ainsi que sur son approche pneumatologique, dans une perspective missionnaire et d’ouverture, et dégagent les images de l’Église comme Corps et épouse (n°122), la partie luthérienne reconnaît la même chose mais insiste surtout sur son approche christologique et retient l’image de mère (n° 127). Elle estime que cette Église doit toujours être vue du côté du Christ : « Et cela en ce que, dans sa prédication et son administration des sacrements, Jésus Christ lui-même agit par sa présence salutaire. C’est-à-dire que bien que la médiation de l’Église et l’action salvifique de Dieu se confondent dans l’acte sauveur, elles n’en sont pas

1662 « Église et justification. La compréhension de l’Église... », n° 114.
moins clairement distinctes : certes c’est l’Église qui communique au croyant la participation au salut ; mais ce n’est pas elle, c’est uniquement le Christ, qui produit le salut dans le monde et qui donne au croyant par la Parole et le sacrement la participation à ce salut. L’Église dans son agir ne fait que servir le Christ, son Seigneur. C’est le Christ, son Seigneur, qui l’appelle à ce service et la mandate pour cela. » (n° 127).


En résumé, le vrai problème reste la nature de l’instrumentalité de l’Église. C’est la raison pour laquelle, les luthériens ont émis des réserves appelant à « un langage théologique dépourvu d’équivoques. » Ce travail est à poursuivre car, on le verra, même après la déclaration commune de 1999, il demeure irrésolu. Toutefois, les luthériens insistent pour que la nature de l’instrumentalité soit surtout comprise dans le sens augustinien. Cette partie expose clairement la vision conciliaire de la sacramentalité de l’Église.

1662 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 134.
1663 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 134.
La compréhension de l’Église comme « sacrement » du salut étant traitée longuement, le document présente l’Église dans sa dimension visible et cachée en dépassant la querelle née de la Réforme et accentuée par R. Bellarmin. Cette Église, comme les justifiés, est à la fois sainte et pècheresse. Cependant cette dernière caractéristique n’est ni conçue ni acceptée de la même manière par les deux partenaires du dialogue.

Le terrain balisé, le document peut alors aborder la signification de la doctrine de la justification pour la compréhension de l’Église en relevant les points controversés. Il s’agit de la continuité institutionnelle de l’Église ; le ministère ordonné comme institution de l’Église ; la fonction magistérielle du ministère ecclésiastique et la fonction juridictionnelle du ministère ecclésial. Il est clair que le point commun de ces réalités controversées est le ministère, surtout l’épiscopat. De toutes façons, cette saisie différente de l’épiscopat devient compatible « quand du côté luthérien, on peut accorder au ministère épiscopal une valeur qui rend souhaitable le rétablissement de la pleine communion avec l’épiscopat, et quand, du côté catholique, on reconnaît que “le ministère” dans les Églises luthériennes […] assure des fonctions essentielles du ministère que Jésus Christ a institué dans son Église. » Le document poursuit en ajoutant un autre point : « Et quand on ne conteste pas que les Églises luthériennes sont “Église” » En d’autres termes, la solution à cette divergence autour du ministère épiscopal en lien avec la doctrine de la justification rendrait caduque l’épineux problème de la reconnaissance mutuelle des ministères et par là de la reconnaissance de l’ecclésialité des Églises luthériennes par les catholiques.

Quant à la fonction magistérielle, les deux familles affirment sa nécessité tout en relevant des divergences concernant « la manière d’exercer la responsabilité doctrinale de l’Église. » Dans cette logique, les divergences liées au droit canonique ou ecclésiastique dont la finalité reste le salut des âmes ont été analysées. Cependant, cette question n’a plus été abordée clairement.

---

1665 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 204.
1666 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 204.
1667 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 208.
En somme, ces deux familles confessionnelles ont reconnu qu’il n’y a ni conflit ni opposition dans la compréhension des institutions ecclésiales en rapport avec la relation entre la justification et l’Église. D’ailleurs il est intéressant de rappeler que cette problématique renvoie à la question ouverte des critères seconds abordés dans le rapport de Malte quant à la prédication ecclésiale.


En procédant de la même façon, le document exprime la dimension eschatologique de l’Église en ces mots : « Une réflexion sur l’Église comme réceptrice et médiatrice du salut et sa mission resterait incomplète si on ne considérait pas également son achèvement eschatologique. […] Car le rôle de l’Église comme réceptrice et médiatrice du salut se révèle donc, une fois encore, à partir de sa fin, de sa consommation. »

D’autres points déjà traités reviennent dans ce document. Tel est le cas de la Communion des saints (cf. Congregatio Sanctorum), et du Royaume et du règne de Dieu.

Pour souligner l’importance et la place de la sacramentalité de l’Église dans le dialogue œcuménique en général et luthéro-catholique en particulier, les numéros trois cents cinq et trois cents six citent abondamment les travaux du COE et d’autres dialogues œcuméniques concernant cette sacramentalité.

Tout bien considéré, ce document nous est apparu fondamental car il retrace dans ses grandes lignes comment ces deux partenaires conçoivent le binôme Église-salut. Il y a des vues générales très proches mais les divergences demeurent et nécessitent un travail de fond sur la nature de l’instrumentalité de l’Église. Nous regrettons le fait que, dans ce dialogue, l’on ne perçoit pas clairement le lien entre le salut et la justification. A. Birmelé avait pressenti cette

1669 « Église et justification. La compréhension de l’Église… », n° 290.
difficulté dès le premier document officiel de ce dialogue. En fait, en traitant du Rapport de Malte, il n’hésite pas à souligner parmi les questions ouvertes qu’« on découvre d’abord un usage différencié de la notion de “justification” qui montre que la définition de ce terme demeure en débat ». Il fallait alors retravailler la relation justification-sotériologie. Notre inquiétude corrobore ce que souligne A. Birmelé. À en croire ce théologien, « le document final [de 1993] ne propose aucun développement exposant le consensus en sotériologie. […] Un phénomène analogue [du genre de celui de 1963 intra luthériens] s’est reproduit au sein de la commission du dialogue, où certains luthériens n’étaient pas loin de penser que seules les formulations luthériennes de la justification sont à même d’exprimer la réalité du salut. »

L’auteur de « La communion ecclésiale » que nous avons cité voit juste en soulignant que « n’ayant pas pu parvenir à une définition commune de la justification, le dialogue ne put correspondre que partiellement à son intention initiale. Le problème de l’articulation ecclésiologie-sotériologie passa souvent au second plan. »

Le souci de clarification de cette notion était présent dans le rapport de Malte où l’on pourrait confondre justification et Évangile ou Évangile et salut. Le document a pris le soin de définir l’Évangile en ces mots ; « Dans l’Évangile est transmis le salut que Dieu donne au monde dans le Christ Jésus, salut qui reçoit de l’Esprit Saint son actualisation. L’Évangile en tant qu’annonce de l’événement qui sauve est, pour cette raison, lui-même événement qui sauve. »

Au-delà de cette « limite », nous avons redécouvert qu’il y a un ample consensus autour de la justification. C’est ce dernier qui poussa les deux Églises partenaires du dialogue à préparer la déclaration commune de 1999. Avant de l’analyser, il sied de faire une petite parenthèse concernant le document national des USA qui, selon A. Birmelé, a approfondi la relation justification-sotériologie. Il écrit à ce sujet que « les dialogues nationaux des États-Unis et de la République fédérale d’Allemagne s’acquittèrent de la première tâche [un approfondissement de la justification et de la sotériologie] et abordèrent la seconde [la place de cette doctrine dans l’ecclésiologie]. »

---

1670 A. Birmelé, *La communion ecclésiale...*, p. 16.
1671 A. Birmelé, *La communion ecclésiale...*, p. 70.
1673 Cf. « Évangile et Église... », n° 16.
3.2.3. La sacramentalité de l’Église dans *La justification par la foi*1675

Chronologiquement, ce document précède celui que nous venons d’analyser et est reçu dans celui-là. Nous n’étudions pas cette réception. Ce dialogue national mérite notre attention non seulement parce qu’il a abordé la justification par la foi, mais aussi et surtout parce qu’il a précédé la commission internationale et l’a beaucoup influencée. Le dialogue états-unien a abordé avant tout des questions ecclésiologiques (sacrements et ministères). Ce dialogue national a opté pour une méthode du consensus différencié qui influence jusqu’à nos jours le dialogue luthéro-catholique en général.

Ce document part d’un constat : « Bien que le thème de la “justification par la foi” ait été effleuré ou qu’on y ait fait allusion dans les sessions antérieures, il n’avait pas été pleinement étudié jusqu’à cette session. Son importance primordiale dans le développement de la Réforme en fait un facteur clé pour le climat des relations entre catholiques et luthériens. On a donc pris le temps nécessaire pour approfondir ce thème1676. » Cet objectif ne s’enferme pas sur la justification comme le suggère clairement ce texte. Il consiste concrètement à « traiter plus à fond [de] ce thème [justification] et [de] ses implications1677. » Ces implications concernent surtout l’ecclésiologie comme nous pouvons le découvrir au numéro trois de ce texte qui stipule avec justesse que « la justification est avant tout une réalité à proclamer par la parole et le sacrement. » C’est l’Église qui la proclame. Le christocentrisme, comme vérité et consensus fondamentaux, est souligné avec force dans ce processus en parlant indistinctement du salut et de la justification au numéro quatre. En clair, ce numéro central affirme :

Toute notre espérance de justification et de salut repose sur le Christ-Jésus et sur l’Évangile qui nous fait connaître la bonne nouvelle de l’action miséricordieuse de Dieu dans le Christ ; nous ne mettons notre confiance absolue en rien d’autre que la promesse de Dieu et son œuvre de salut en Christ. Cela exclut la confiance absolue dans notre foi, nos vertus ou nos mérites, même si nous y reconnaissions l’œuvre de Dieu par la seule grâce (*sola gratia*). Bref, l’espérance du salut et la confiance que nous en avons sont des dons de l’Esprit-Saint et reposent, en fin de compte, uniquement sur Dieu en Christ. L’accord sur cette affirmation christologique n’entraîne pas nécessairement un accord total entre catholiques et luthériens sur la justification par la foi, mais, […] il soulève une question : les différences qui subsistent à propos de cette doctrine doivent-elles être source de division pour nos Églises ? Notre intention en présentant cet exposé est d’aider nos

1676 « La justification par la foi », “Préface”, p. 126.
1677 « La justification par la foi », n° 2.
Églises à voir comment et pourquoi elles peuvent et doivent toujours plus proclamer ensemble l’unique et indivisible Évangile de la miséricorde de Dieu qui nous sauve en Jésus-Christ.  


Après l’affirmation du consensus fondamental autour du christocentrisme qui constitue en même temps la clé herméneutique de ce document de 1983 (n° 4), la première et longue partie (5-93) de ce dernier est diachronique dans la mesure où elle présente l’historique de la question ou du thème de la justification. Cette approche diachronique révèle certains points fondamentaux relatifs à la relation Église-salut, mieux à la sacramentalité de l’Église. L’on peut avant tout souligner de nouveau le christocentrisme évoqué plus haut avec ce document en ces termes : « La doctrine de la justification, dans son essence christologique et ses présupposés trinitaires, fut décrite plus tard par Luther. » Dans le débat entre ce dernier et le cardinal Cajetan (Thomas de Vio), les partenaires du dialogue relèvent que « Cajetan et d’autres craignaient que l’accent mis sur la seule justice du Christ n’ait pour conséquence de minimiser le rôle de l’Église qui communique ses mérites aux pécheurs. » En creusant à fond cette idée, l’on aperçoit in fine la relation salut-Église. L’Église « participe » tant soit peu au processus du salut gratuit accordé par le Christ. C’est ce qu’affirme l’histoire récente de ce dialogue luthéro-catholique en remontant au concile Vatican II. Le document états-unien estime à la suite du concile Vatican II que « le Christ s’associe l’œuvre de l’Église et il est présent par sa vertu dans les sacrements de sorte que la liturgie est l’exercice du sacerdoce du Christ. » Pour ne pas revenir sur l’historique de ce thème dans ce dialogue, concluons avec ce document de 1983 que « les doctrines de la justification, de la Parole et des sacrements et la doctrine sur

1678 « La justification par la foi », n° 4.
1679 « La justification par la foi », n° 27.
1680 « La justification par la foi », n° 33.
1681 « La justification par la foi », n° 75.
l’Église […] sont inséparables\textsuperscript{1682}. Ce qui est intéressant dans cette partie historique, c’est le fait que les partenaires remontent à la période d’avant le Schisme du XVI\textsuperscript{e} siècle (n\textsuperscript{os} 6-20) en abordant ces thèmes : grâce, mérite et prédestination.

La seconde partie (n\textsuperscript{os} 94-121) de ce document est de nature proprement doctrinale. Il convient alors de souligner en passant que dans cette partie il n’y a pas grand-chose relatif au binôme Église-salut car l’insistance porte sur la relation justification et foi. La troisième et dernière partie (n\textsuperscript{os} 122-160) de ce document de 1983 est consacrée à la proposition de quelques perspectives pour la reconstruction.


3.2.4. La sacramentalité de l’Église dans La Déclaration commune concernant la doctrine de la justification\textsuperscript{1683}

Il nous semble que sur tout ce que nous venons de découvrir, ce document de 1999 qui se veut récapitulatif et synthétique n’innovera pas sur la question de la relation Église et salut. Tel n’est pas son objectif. Celui-ci concerne la doctrine de la justification :

Telle est l’intention de la présente Déclaration commune. Elle veut montrer que désormais, sur la base de ce dialogue, les Églises luthériennes signataires et l’Église catholique romaine sont en mesure d’énoncer une compréhension commune de notre justification par la grâce de Dieu au moyen de la foi en Christ. Cette déclaration ne contient pas tout ce qui est enseigné dans chacune des Églises à propos de la justification; elle exprime cependant un consensus sur des vérités fondamentales de la doctrine de la justification et montre que des développements

\textsuperscript{1682} « La justification par la foi », n\textsuperscript{o} 92.

qui demeurent différents ne sont plus susceptibles de provoquer des condamnations doctrinales. (n° 5).

En dépit de sa visée, ce document de 1999 n’est pas à négliger car il révèle des réalités nécessaires. Il est capital pour notre recherche. D’ailleurs, après avoir cité ses numéros 28 à 30 et 37 à 39, Tillard conclut : « On devine que c’est dans cette fourchette que s’inscrit notre vision ecclésiologique sur l’Église de Dieu bénéficiaire de l’acte victorieux du Christ mais néanmoins associée à la victoire de celui-ci comme celle à laquelle Dieu (et lui seul) accorde la grâce de vaincre-avec-le-Christ\textsuperscript{1684}. » Cette idée montre comment Tillard comprend dans ce cadre l’Église comme l’instrument de la grâce que Dieu seul accorde. Ainsi, il ajoute :

Le baptisé est-il simplement passif sous la grâce ? Le n° 24 affirme que les catholiques affirment eux aussi que le don divin de la grâce qui justifie demeure indépendamment de la Coopération humaine. Il faudrait plus de nuances : l’homme n’a-t-il pas le pouvoir de s’opposer à l’Esprit ? Est-il exact de dire sans nuance que « la liberté de la personne humaine face aux personnes et aux choses en ce monde n’est pas une liberté en vue de son salut » (n° 19) ? Ces questions du cardinal Cassidy (Origins 1998, 286-288) sont celles que nous-même nous portons\textsuperscript{1685}.

Tillard insiste pour la prise en compte de la liberté humaine que Dieu seul qui sauve, respecte. Sur cette base, il souligne : « Néanmoins, avec Luther – et il faut lui rendre grâce de l’avoir si fermement affirmé alors que l’Église était en passe de l’oublier – nous maintenons que cette Église de Dieu – faite de pauvres pécheurs – ne peut tenir que par la miséricorde de Dieu, nullement par ses propres mérites. Sur ce point, nous sommes même aussi radicaux que Luther, en soulignant combien la notion de mérite est équivoque et conduit à de graves confusions\textsuperscript{1686}. » Nous découvrons grâce à ces leçons la meilleure compréhension qu’a Tillard de la sacramentalité. Ainsi, compatible avec la position luthérienne : tout vient de Dieu seul par le Christ. Toutefois, Tillard garde dans cette perspective sa position : « L’économie divine transcende de façon infinie les pauvres et haletants efforts humains : elle ne paie pas leurs


\textsuperscript{1685} J.-M. Tillard, L’Église de Dieu ? Un peuple..., p. 25.

\textsuperscript{1686} J.-M. Tillard, L’Église de Dieu ? Un peuple..., p. 27. Il s’appuie sur « la vraie formule [qui] est celle de la Liturgie, inspirée littéralement d’Augustin, “quand tu couronnes nos mérites ce sont tes propres dons qu’en fait tu couronnes”. Même sous la force re-créatrice de l’Esprit Saint, s’il n’y avait que nos “mérites”, isolés de la miséricorde de Dieu, la vie ecclésiale ne volerait guère plus haut qu’un canard domestique essayant de copier les canards sauvages qui passent au-dessus de la basse-cour. Nous ne pouvons nous appuyer sur nos mérites. Ils n’ont de prix qu’en sérénés dans le don de la miséricorde divine qui daigne les accepter tels qu’ils sont comme signe de la communion de tout notre être de grâce. Totalement signes, secundum quid causes. C’est pourquoi nous affirmons souvent que nos démarches d’Église sont de l’ordre sacramentel plus que de l’ordre de l’efficience. » (J.-M. Tillard, L’Église de Dieu ? Un peuple..., p. 27).
mérites, elle ne fait que les accepter pour ce qu’ils sont, des actes de communion, dont l’efficacité au sein du Corps ecclésial du Christ témoigne (comme signe, sacramentum) que sous la grâce l’humanité peut quand même jouer sa part, si minime soit-elle, quand Dieu s’en saisit1687. » Cette vision ne peut être acceptée par les luthériens.

C’est surtout le cinquième point de la DCJ (la signification et la portée du consensus obtenu) qui est intéressant. En effet, ce document reconnaît que

notre consensus dans les vérités fondamentales de la doctrine de la justification doit avoir des conséquences et trouver sa confirmation dans la vie et l’enseignement des Églises. À cet égard, il existe encore des questions d’importance diverse qui demeurent et exigent d’être ultérieurement clarifiées. Elles concernent, entre autres, la relation entre la Parole de Dieu et l’enseignement de l’Église, ainsi que l’ecclesiologie, l’autorité dans l’Église, son unité, le ministère et les sacrements, et enfin la relation existant entre justification et éthique sociale1688.

Abondant dans le même sens, B. Sesboüé propose, comme souligné plus haut, qu’il y ait encore deux accords autour de cette doctrine selon la méthode utilisée, le consensus différencié. Il écrit à ce propos : « S’il est permis de rêver et de faire des suggestions à la Commission luthéro-catholique, je souhaite qu’elle poursuive sa démarche en préparant, en deux étapes, deux nouvelles déclarations communes, l’une sur la justification et les sacrements et l’autre sur la justification et l’Église1689. » Nous partageons ce point de vue car les vrais problèmes qui demeurent dans ce dialogue sont d’ordre ecclésiologique. Ce théologien n’ignore pas le document de 1993. Néanmoins, sa remarque qui part de ce dernier document est révélatrice du malaise dans ce domaine. En effet, il rappelle avec force que dans ce document, après les trois premiers chapitres qui dévoilent l’unanimité des partenaires, « avec le chapitre 4, l’Église comme réceptrice et médiateur du salut, nous avons affaire à deux discours parallèles, luthérien et catholique, dont l’intérêt est qu’ils n’éludent aucun des points encore controversés et les situent à leur juste valeur1690. » Autrement dit, cette question de la traduction ecclésiologique de l’accord fondamental demeure ouverte et nécessite un travail de fond.

Dans la même optique, A. Birmelé va très loin. Il n’évalue pas seulement ce document d’accord mais les documents de ce dialogue en général traitant de la justification. Il lui semble qu’il y a

1688 La Doctrine de la justification. Déclaration commune..., n° 43.
1689 B. Sesboüé, Sauvés par la grâce..., p. 279.
1690 B. Sesboüé, Sauvés par la grâce..., p. 281.
trois conclusions dont la deuxième nous intéresse dans notre cas précis. Il l’énonce de cette façon : « La traduction ecclésiologique de cet accord dans la compréhension de la justification est cependant plus délicate. […] l’accord obtenu à propos de la justification permet à présent d’aborder les questions ecclésiologiques d’une nouvelle manière. » Cette traduction ecclésiologique précisera la nature de l’instrumentalité de l’Église dans la justification.


Sur cette base, nous pouvons présenter et analyser la réponse de Tillard à Birmelé tout en l’appréciant à la lumière de ce que nous avons découvert (le Concile Vatican II et le dialogue luthéro-catholique).

1691 A. Birmelé, La communion ecclésiale..., p. 188.
1692 « Église et justification », n° 134.
4. L’apport de J.-M. Tillard au dialogue luthéro-catholique et sa brève « réponse » à A. Birmelé

Avant de découvrir la réponse de Tillard à Birmelé, il faut souligner la façon dont Tillard a compris la conception conciliaire de l’Église comme « sacrement ». En effet, pour J.-M. Tillard, « l’Église ne saurait se comprendre comme une entité close sur elle-même. Par vocation et par nature insérée dans l’histoire humaine et par là dans le monde, elle est intrinsèquement liée à l’avènement du Règne de Dieu dans le monde. L’Église post-conciliaire vit cette dialectique Église-monde de façon prophétique en deux lieux majeurs1693. » Bien que le mot « sacrement » ne soit pas mentionné, l’idée de la sacramentalité y est présente. Cette idée de Tillard nous pousse à réaffirmer que tout ce que nous avons développé avec lui, sur la christologie, la sotériologie et l’ecclésiologie, va dans le sens de la sacramentalité. Cela ressort clairement des deux aspects de l’Église. En plein Concile, réfléchissant sur l’amour, Tillard présente les deux aspects de l’Église. Concernant le premier, il affirme :

Il y a dans le mystère de l’Église de Dieu deux aspects qu’il ne faut jamais séparer parce que c’est leur conjonction qui dessine pour nous son visage. Sous le premier aspect, l’aspect éternel, celui qui demeura dans la gloire de la Parousie, elle est ce que nous avons jusqu’ici souligné : l’ensemble des hommes enfin comblés des biens divins, en un mot le « Christ plénitude » dans lequel l’humanité rachetée, est mystérieusement mais réellement, passée pour participer à son bonheur éternel de Fils bien-aimé du Père, la « communion de Vie définitive »1694.

Il en découvre les images dans la Bible :

Alors l’Écriture parle de Corps du Christ, de Vigne dont les hommes sont des rameaux, de Demeure éternelle de Dieu parmi l’humanité. Car de même que dans l’instant de l’Incarnation le Fils de Dieu vient « demeurer » comme sous une tente (Jean I, 14) dans l’humanité rachetée de Marie, de même dans l’instant de la Pentecôte (qui est comme l’autre face du Mystère pascal) il inaugure son habitation mystérieuse (par le don de l’Esprit de Vie) en chacun des baptisés « re-nés » de l’eau et de l’Esprit Saint (Jean III, 5). Corps, Vigne, Temple, Demeure, Peuple de Dieu, tous ces termes traduisent la même réalité : Dieu a, dans son amour, amené les hommes qui veulent accueillir son don, à une merveilleuse expérience d’amitié […] L’Église de Dieu apparaît aussi comme le Monde Nouveau…1695

Nous pouvons déduire de ce texte que Tillard conçoit l’Église comme don de l’Agapè de Dieu. Ce premier aspect insiste sur l’Église comme signe du Royaume en dépendance au Christ1696.


509

1699 On lira avec profit ce qu’a démontré Alain Faubert dans sa thèse : « Un instrument, en effet, ne reçoit pas une réalité pour la transmettre, mais contribue plutôt à une action effectuée par l’agent principal. Or Thomas soutient que, dans les sacrements, le ministre agit à la manière d’un instrument. » («’’Tous’’, ’’Un’’, ’’Quelques-uns’’. La prédication, expression de l’interdépendance entre pasteurs et Ecclesia ». Thèse de doctorat en cotutelle présentée à la Faculté des études supérieures de l’Université Laval, Québec dans le cadre du programme de doctorat en théologie pour l’obtention du grade de Philosophiae Doctor (Ph. D.), Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval, Québec et Institut Catholique de Paris, Paris, 2010, p. 407. A. Faubert montre clairement l’influence augustinienne sur l’Aquinate : « Nous avons fait allusion à l’équivoque touchant la nature de la relation unissant le Christ et le ministre : représentation/configuration/ressemblance ou instrumentalité non représentationaliste? Le même genre d’équivoque se manifeste quand on s’attarde à ce que Thomas enseigne au sujet de la part que le ministre ordonné prend à l’action sacramentelle. À cet égard, nous avons identifié deux systèmes imparfaitement réconciliés chez Thomas, hérités en quelque sorte de ses fidélités dionysienne et augustinienne: une conception du pouvoir comme étant reçu et possédé en propre (un pouvoir vicarial) et, à l’encontre de cette vision des choses, une compréhension du pouvoir comme puissance instrumentale, plus proche de la notion de service, dépendante, en chaque acte sacramentel, de la présence agissante du Christ. Il nous est apparu que Thomas emploie la notion d’instrumentalité pour corriger une pensée qui est d’abord exprimée, dans un cadre dionysien, en termes de pouvoirs et de grâce reçus et transmis par le ministre : Thomas reconduit la logique dionysienne du pouvoir reçu et transmis; la *potestas* des presbytres apparaît dérivée de celle de l’évêque qui donne une part de ce qu’il a en propre. Cette perspective est foncièrement hiérarchique, linéaire. La pensée augustinienne intervient cependant : le ministre agit dans les sacrements à la manière d’un instrument; il ne reçoit pas la grâce pour la transmettre; il lui suffit de soumettre sa volonté à l’action de celui qui demeure l’agent principal, l’acteur premier et plénier de chaque action sacramentelle, le Christ avec l’Église. C’est alors Augustin qui a le dessus sur Denys. » (p. 422-423).
Dans la théologie tillardienne, deux expressions : monde nouveau et Humanité nouvelle traduisent la dimension eschatologique ou ce que vise l’Église-que-Dieu-veut : l’Homme nouveau ou l’humanité-que-Dieu veut comme Tillard aime bien l’appeler. C’est ainsi que dans son article sur le Concile, il insiste sur la dimension eschatologique :

L’Église vit de l’Espérance. Bien plus, et nous abordons ainsi une autre dimension essentielle de sa fonction prophétique, elle sait et confesse que son être de communauté n’est qu’une anticipation du Royaume eschatologique. Elle est, dans le Seigneur Jésus, la présence germinale et inchoative d’une mystérieuse réalité qui n’apparaîtra en plénitude qu’au dernier jour de l’actuelle Création lorsque le Fils « remettra la Royauté à Dieu le Père... et se soumettra à celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous » (1 Co 15, 24-28)1700.

Considérée comme telle, la sacramentalité de l’Église a, telle que la reçoit J.-M. Tillard, un fondement christologique, une visée missionnaire et eschatologique. Cependant, le point de départ de Tillard est la théologie sacramentaire telle que la conçoit la Scolastique1701. D’où l’insistance sur l’aspect de signe et instrument. Ainsi, sa compréhension de la nature instrumentale de l’Église doit être clarifiée.


1701 Cf. 1701 (J.-M. Tillard, « Théologie sous-jacente à la Constitution..., p. 304) : « Là [signe et apparition visible de la grâce dans l’univers] ne s’arrête pas sa fonction. Ou plutôt, à la façon de toute action sacramentale, la médiation de signe recouvre une autre médiation, instrumentale. L’Église visible est instrument pour la rédemption du monde. »
comprend la sacramentalité de l’Église, en partant de la théologie sacramentaire, dans une perspective missionnaire et christologique. D’ailleurs, il souligne : « L’Église de Dieu comme groupe est modélée en communion de vie, dans la louange de Dieu et la mission. Elle n’est société que devant Dieu et pour le monde. Ce sont les deux coordonnées de son en Christò, à la rencontre desquelles elle doit nécessairement, comme communauté, se tenir pour être en vérité Église de Dieu, pars humanitatis acceptant de se laisser saisir par “les deux mains de Dieu”, creatura Verbi et Spiritus prise dans le dynamisme du mysterion…"}


Et comme ce Corps c’est le corps des sauvés, elle est par là « moyen de Salut ». D’où la possibilité et la nécessité de porter sur le mystère de l’Église un autre regard, de la contempler non plus « in facto esse », statiquement, mais « in fieri »,

et « Il ne s’agit plus du sola fide (sur lequel remarquons-le, même les Églises nées de la Réforme sont loin de s’accorder aussi harmonieusement qu’on l’affirme) mais bien plutôt du rôle de l’Église dans l’acte de justification, donc dans ce qui se trouve au cœur du mystère de la grâce. » (J.-M. Tillard, « Vers une nouvelle problématique…», p. 186).


512
dynamiquement, comme détentrice des moyens de Salut, c’est-à-dire des moyens qui permettent aux hommes de venir s’agrégéer (sic) à elle pour puiser ainsi la Vie venue du Christ-Tête. Nous disions que dans le premier regard nous contemplions l’Église comme « res » ultime de l’Église dans l’Économie du Salut ; dans ce nouveau regard nous la contemplons plutôt comme « sacramentum », comme signe et cause de la réalité invisible qui fait la « communion » des frères au Christ, et par là entre eux et avec le Père, dans l’Esprit Saint.

Dans aucun texte conciliaire on ne fait allusion à l’Église comme cause du salut, peut-être dans le sens thomiste de cause instrumentale : « L’instrument lorsqu’il se trouve placé sous la mouvance de la cause principale produit (en conjonction avec celle-ci, « cum communione alterius » dit III, 19, 1) un effet qui dépasse ses propres vertus et atteint le registre des vertus de la cause principale. » Après le concile, Tillard n’a plus employé ce concept de cause. Il parle d’instrument, de ministre voire de la manifestation extérieure de la grâce ou du salut. On peut donc parler d’une évolution de sa théologie de la sacramentalité de l’Église.

En résumé, cet enseignement de J.-M. Tillard est à considérer comme le résumé de tout ce que nous avons exposé plus haut tout au long de notre recherche. Soulignons d’ailleurs que, dans sa thèse sur J.-M. Tillard, N.-J. Cruz, dans son chapitre quatrième consacré à la sacramentalité de l’Église dans l’ecclésiologie de J.-M. Tillard,aborde la majorité des thèmes traités dans l’ensemble de notre recherche tels que : l’Église comme mystère, la nature de la communion, la mission, l’Église locale, le salut, l’Eucharistie, le ministère épiscopal et la collégialité. Bref, la sacramentalité de l’Église, telle que Tillard la comprend depuis le Concile, est liée à la christologie, à la sotériologie, à la missiologie, à la théologie des ministères liée à la théologie des sacrements. Elle confirme le passage opéré de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie à annoncer. Toutefois, en divisant son ecclésiologie en deux aspects, il emploie la cause comme synonyme d’instrument et considère surtout le second aspect comme sacramental. En limitant explicitement le sacramentum à ce second aspect, Tillard accentuerait la difficulté au niveau œcuménique, surtout avec les luthériens, dans la compréhension de cette notion car il insiste sur l’instrumentalité dans le sens d’une action de l’Église à la suite du Christ.

Nous pouvons déjà illustrer cette idée tillardienne par ce que J.-M. Tillard évoque. À la lumière de ce qu’il comprend de l’usage des images pour décrire l’Église et en étudiant l’Église comme un peuple de pécheurs, ce professeur dominicain écrit :

Dignité de l’Église comme telle et indignité des chrétiens coïncident, sans oublier qu’il y a aussi des chrétiens dignes du Christ par la façon dont ils mettent en œuvre leur responsabilité. Diron-nous avec d’autres luthériens que l’Église considérée en dehors de l’ombre du Christ « qui l’arrache à la colère de Dieu parce qu’il paie à sa place » (anti) n’est qu’indignité ? Non, car avec la lettre aux Éphésiens – que la Réforme n’a guère appréciée, il est vrai – nous la croyons Épouse que le Christ a lavée dans l’eau baptismale (Ep 5, 25-27), qui est le bain de la miséricorde. Alors que dans l’image du Corps ecclésial la Tête est conjointe au Corps, dans l’image des Éphésiens l’époux et l’épouse sont face à face, et le Christ Saint a face à lui une épouse sanctifiée. Nous sommes de nouveau ici face à un problème qui déborde celui de la Réforme luthérienne : celui du kai…kai. Il faut concilier l’absolue transcendance de Dieu (le seul Saint) et son immanence par la grâce selon la grande intuition johannique à laquelle la Tradition s’attache tout autant qu’à celle de Paul. Avec mille précautions, mille nuances, sans aucune volonté de porter un jugement de condamnation sur la vision luthérienne, nous renvoyons ici aux débats patristiques sur le dualisme nestorien qui sépare le divin et l’humain, tout en maintenant avec insistance que l’énergie divine est ici la cause principale, les énergies humaines n’étant qu’outils ou instruments. Aucune personne censée n’oserà dire que c’est le violon de Menuhin qui mérite les applaudissements. Pourtant sans son violon Menuhin ne saurait jouer le concerto de Paganini.

On le voit, J.-M. Tillard, contrairement aux théologiens catholiques dont nous avons analysé les positions postconciliaires ci-dessus, ne comprend pas la sacramentalité de l’Église que dans la théologie de la mission. Il se situe dans la perspective de la théologie sacramentaire et accorde beaucoup plus d’importance à l’aspect instrumental qu’à celui de signe. Toutefois, on verra qu’il considère l’aspect de signe comme primordial et fondamental.

Pour J.-M. Tillard, le « sacramentum [est] à la fois expression et un instrument » Ci-dessus, nous avons reconnu qu’A. Birmelé a critiqué dans sa thèse cette conception tillardienne d’Église-sacrement ou de sacramentalité de l’Église. Il l’a fait, dans sa thèse, dans le cadre d’un dialogue bilatéral. Appréciant les accords de ces dialogues bilatéraux ou leur réception, Tillard indique : « L’Église catholique ne saurait, de toute évidence “recevoir” ces accords sans les juger à la lumière de sa foi. Elle doit pouvoir l’y re-connaître. Autrement, la koinònia ressoudée équivaudrait à un compromis sans contenu, voire à une supercherie. » Autrement dit, nous

1713 J.-M. Tillard, Église catholique et dialogues bilatéraux », p. 6
apprécierons la position tillardienne à la lumière de la doctrine catholique. On l’a vu plus haut, dans le dialogue luthéro-catholique, le côté catholique se réfère surtout aux textes conciliaires du Vatican II tout en se référant à la patristique. « Il importe donc que très tôt, écrit Tillard, le processus de réception des accords bilatéraux soit pensé avec grand soin. [...] Or soyons lucides : dès que les dialogues bilatéraux aboutissent, ils requièrent des décisions touchant aux structures ecclésiales. » Mais ici, nous nous intéressons à l’appréciation par Tillard de la notion de « sacramentalité » de l’Église à titre personnel, sans engager l’Église catholique. Tillard nous éclaire sur un tel travail : « Mais il est au préalable important de savoir la nature d’un jugement de foi. Car il arrive qu’on confonde un tel jugement avec une comparaison de doctrines, même avec une évaluation de théologies, voire une appréciation de pratiques ecclésiales. » Il nous faut, dans ce point reprendre les trois munera présentées au chapitre précédent dans cette perspective œcuménique.

C’est sur la toile de fond de ce qui précède que nous abordons le dialogue entre Birmelé et Tillard. En effet, « de plus en plus, les chrétiens sont d’accord pour voir dans l’Église un signe de Salut. En revanche, la conception de son rôle pour le Salut demeure l’un des points de friction entre les chrétiens de la Réforme et ceux de tradition catholique. »

Sur ce fondement, nous voulons esquisser, en examinant dans notre corpus, une réponse de J.-M. Tillard. Par elle, nous découvrirons davantage la compréhension tillardienne de la « sacramentalité » de l’Église. Il est vrai que ce dernier n’a pas été membre du dialogue bilatéral luthéro-catholique. D’ailleurs, il précise les dialogues bilatéraux auxquels il a participé : « Au terme de cette étude [sur l’ARCIC], il convient de souligner que nous nous sommes appuyé avant tout sur l’expérience, celle du dialogue avec les églises orthodoxes, celle du dialogue avec les Disciples of Christ. Avons-nous réussi à les intégrer à notre réflexion ? » Il a cependant contribué, tant soit peu, aux avancées de ce dialogue luthéro-catholique, comme le suggère un

---


Nous avons comme base du dialogue, ce que présente J.-M. Tillard :

S’il veut être authentique, le dialogue bilatéral entre l’église catholique et une église de la Réforme doit nécessairement tenir compte de cette donnée [chaque partie est riche et peut éclairer l’autre]. Il serait illusoire, et ce serait l’indice d’une fausse conception de la tâche œcuménique, d’espérer que les représentants des confessions les plus fermes de la Réforme consentiraient à renier la ligne de force de leur tradition. Mais il serait également grave d’en déduire que les accords bilatéraux devraient consister en un prudent dosage, fruit de négociations. Ils exigent que chacun des interlocuteurs accepte de changer ce qui doit l’être.

C’est la raison pour laquelle « il faut, dès le départ, se montrer résolu à apporter à l’autre les éléments de pleine ecclésialité qui lui manquent (si c’est le cas) et à recevoir de lui les correctifs dont on a besoin pour donner à ce que l’on possède tout son éclat évangélique, sa vérité, son authenticité.

On le voit, nous ne nous intéressons pas à ce dialogue bilatéral en général. Nous nous limitons vraiment au dialogue Tillard-Birmelé. Nous ferons intervenir d’autres voix citées par ces deux théologiens pour apprécier leur position. Ce point s’appuie sur ce que nous avons dégagé ci-dessus concernant les conceptions catholiques, luthériennes et du dialogue luthéro-catholique.

Dans cette perspective, J.-M. Tillard relève la critique d’A. Birmelé sur sa théologie en partant, entre autres, d’une herméneutique exégétique. Il indique :

---


La lettre aux Romains, qui parle du Corps du Christ (Rm 12, 5) avec l’expression « tous membres les uns des autres », reprend elle aussi le thème de la descendance d’Abraham. C’est le cas en particulier dans le célèbre chapitre 4, où Abraham est présenté comme l’emblème de la foi et de l’obéissance. Depuis la Réforme, ce chapitre a été au cœur de brûlantes polémiques, Abraham devenant le prototype du croyant justifié par sa foi, ce croyant étant toujours un pécheur, qu’il vienne du Peuple de la circoncision ou de la masse des païens. Seule la foi sert à désigner qui appartient au vrai Peuple de Dieu. [...] En outre on fait d’Abraham le prototype de la conduite individuelle du croyant, justifié par sa foi et non par ses œuvres en distinguant de façon catégorique entre la foi et « l’obéissance ». [...] Mais cela cadre mal avec Rm 1, 5 ; 2, 13 ; 3, 3 (« ce ne sont pas ceux qui écoutent la Loi qui sont justifiés devant Dieu ; seront justifiés ceux-là qui la mettent en pratique » 2, 13). Nous n’avons, personnellement, jamais été convaincu par cette explication. [...] Ce qui nous a valu une vive réaction de notre ami luthérien André Birmelé [...] et une lettre quelque peu indignée du P. Congar1721.

Ce que nous considérons comme la réponse de J.-M. Tillard est à découvrir dans ce que nous avons exposé plus haut tout au long de notre recherche mais surtout dans sa présentation des ministères de l’Église et les sacrements. Ces présentations ont été faites en 1993, l’année pendant laquelle le dialogue luthéro-catholique a publié le document que nous avons analysé plus haut et dans lequel on échange, entre autres, sur l’Église comme réceptrice et médiatrice du salut. Ceci appuie notre position selon laquelle Tillard situe la sacramentalité dans la théologie des sacrements. Il précise, dans ces leçons, les sens de la « sacramentalité » de l’Église. C’est dans son introduction que nous avons découvert que Tillard répond à Birmelé. En effet, J.-M. Tillard est conscient qu’A. Birmelé a comparé sa doctrine de la sacramentalité à celle de B. Sesboüé. Aussi, fait-il remarquer : « Il est clair que ma grille ecclésiologique de lecture ne correspond pas à celle du Père Bernard Sesboüé, ni non plus exactement à celle du Père Hervé Legrand, qui a un autre regard à partir d’une théologie semblable. Ce sont d’autres regards, d’autres interprétations. Je le dis d’avance pour éviter que vous vous posiez en cours de route de fausses questions en essayant de nous comparer ou de nous opposer1722. » Il est également conscient qu’à un tel problème lié à la sacramentalité, il est difficile d’apporter la solution définitive, au stade actuel. C’est pourquoi, il écrit : « Le problème sur lequel nous avons à réfléchir est immense ; nous n’avons pas de pistes pour une solution immédiate… Si je prétendais apporter une solution, il faudrait immédiatement me renvoyer ! Je propose simplement d’apporter quelques éclairages. Éclairer un problème, c’est déjà entrer dans sa solution. C’est le premier pas et, selon la tradition thomiste, le premier pas engage déjà le dernier. Mais ce premier pas lui-même n’est pas facile1723. » Cela étant, il sait que sa position

1722 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui..., p. 3.
1723 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui..., p. 3.
n’est pas officielle et qu’elle n’est qu’une parmi tant d’autres. « En effet, poursuit-il, [ce problème] engage des positions théologiques, qui ne sont pas nécessairement admises de tous. C’est donc toujours une interprétation. Et dans une question aussi grave, cela n’est pas sans conséquences. » On revient sur les réceptions différentes. Quelle est alors son interprétation ? C’est celle que nous avons présentée plus haut.


1724 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui..., p. 3.
Ce point est capital car Tillard l’a analysé dans le cadre du dialogue luthéro-catholique. Enseignant le principe selon lequel l’Église est *semper reformanda*, il remarque que « le plus grave est que, pourtant convaincues de la valeur absolue de ce principe, les Églises de ces traditions réformées résisteront à des appels radicaux à la conversion, refusant d’être en elles-mêmes remises en cause soit dans leurs structures soit dans leur manière de vivre l’Évangile*1726. » La réforme ou la conversion concerne tous les chrétiens. Donc, elle concerne les deux partenaires du dialogue que nous étudions. Toutefois, il convient de ne pas perdre de vue que « l’Église naît inséparablement comme Église de Dieu et comme Église faite de pécheurs. Cette jonction du “de Dieu” et du “de pécheurs” nous apparaît de plus en plus comme l’un des points essentiels de l’ecclésiologie. On ne l’a guère scruté*1727. » Pour Tillard, cette notion est d’un lourd poids ecclésiologique. Cette Église au service de la justification doit être ce que Dieu veut qu’elle soit : « un *refugium peccatorum*, un lieu d’accueil, comme une extension de la margelle du puits de Jacob. Elle ne serait pas l’Église de Dieu sans cette présence en elle de la misère*1728. » Par cette idée, Tillard soutient que l’Église est composée de pécheurs tout en étant le signe de la miséricorde de Dieu : « Peu vont jusqu’à la racine de la position catholique. Celle-ci est fondamentalement ecclésiologique. L’Église doit ne jamais oublier qu’elle est faite de pécheurs et qu’elle ne peut durer que dans la certitude d’être toujours mendiane de la miséricorde de Dieu*1729. » Nous insistons sur ce point car il illustre bien ce que Tillard entend par sacramentalité dans la rencontre du divin et de l’humain. C’est donc cette question qui fut aux origines de la Réforme de Luther. Tillard situe la question de la sacramentalité de l’Église, on l’a vu, dans le cadre large de la relation entre la grâce divine et la liberté humaine. Il montre que les traditions réformées comme luthériennes ont transformé « l’expression traditionnelle libre-arbitre en Serf-arbitre*1730. » Dans cette perspective, quelle est la nature de l’Église ? Pour Tillard, 

ne craignons pas d’affirmer : une communion d’hommes et de femmes eux aussi aux prises avec les forces du Mal et qui attendent tout de la miséricorde de Dieu, en refusant de prendre leur parti de cette « misère » qui est la leur. À l’intérieur des sociétés humaines, les Églises locales apparaissent ainsi comme des communautés d’hommes et de femmes qui comme leurs contemporains ou leurs concitoyens sont aux prises avec les forces mauvaises qui travaillent le cœur humain, mais qui savent que la miséricorde de Dieu leur est offerte dans deux buts, à la fois pardonner leurs propres concessions à ces forces et donner la force pour y céder de moins en moins.

Contre des positions naïves et piétistes, il est essentiel de bien comprendre que la grande bataille du Christ avec le Mal et la grande Victoire de la Croix ne sont pas accomplis à notre place comme si en plongeant dans le baptême on entrait dans une pureté morale qu’il s'agirait simplement d’accueillir. Non le Christ et son Esprit donnent alors la force d’être avec lui, en qualité de membre de son Corps ecclésial, associé à sa lutte contre le Mal. Car en sa Pâque il n’a pas balayé la responsabilité humaine. Il a accompli l’Acte qu’eux-mêmes ne pouvaient accomplir mais qui permet à leur responsabilité de s’exercer dans l’espace ainsi ouvert. À leur place il a accompli l’acte qui leur laisse place. Ils pourront se tenir avec lui, là où lui-même s’est tenu, en communion avec sa propre communion à la détresse humaine. L’idée clé est que la responsabilité humaine est engagée dans la lutte contre le Mal grâce au Christ et à l’Esprit qui conduisent l’homme. Il n’oublie pas que tout est grâce, pure gratuité. On a vu comment il est contre la théologie du mérite.

Cela nous permet de revenir sur la compréhension qu’a J.-M. Tillard, dans le sillage thomiste, de sacrement car il est conscient que la doctrine thomiste a favorisé plusieurs accords dans les dialogues œcuméniques. En effet, en réfléchissant sur la marque de St Thomas sur le dialogue œcuménique, J.-M. Tillard souligne comment les catholiques et les chrétiens de l’anglicanisme ont réfléchi, dans leur dialogue, sur la question 60, art. 3 de la Tertia Pars de la Somme théologique qui stipule : « Un sacrement est un signe qui, tout à la fois, remémore la cause passée, la Passion du Christ ; manifeste l’effet de cette Passion en nous, la grâce ; et qui annonce la gloire future ». Si tel est le cas, se situant dans la perspective sacramentaire, Tillard devrait insister davantage sur le signe que sur l’instrument en parlant de l’Église.


Il nous faut insister sur le fait que, dans sa logique, J.-M. Tillard plaide pour que l’on considère cette doctrine, l'Église-« sacrement », comme une avancée de l’ecclésiologie catholique. Elle

1731 J.-M. Tillard, L’Église de Dieu ? Un peuple de..., p. 10

520
est liée au mystère de l’Église, comme communion. Selon lui, « depuis Pie XII, nous sommes passés de la conception d’une Église comme “société d’obéissance”, à la conception d’une Église comme “communion”. Concrètement, cela veut dire que nous sommes passés d’une vision morale à une vision sacramentelle de l’Église. C’est là un changement considérable, qui n’est pas toujours bien compris1733. » Concrètement, « la vision morale de l’Église qui régnait de façon officielle et même dans la pastorale, souligne-t-il, est fondée sur la conception d’une Église comme “société inégale”. La vision sacramentelle de l’Église est fondée sur la conception d’une Église comme “communion”1734. » Dans ce sens, notre hypothèse selon laquelle c’est toute son ecclésiologie qui aborde l’aspect sacramentel se vérifie. D’ailleurs plus haut, nous avons découvert avec Tillard que l’un de ses professeurs considérait cette ecclésiologie comme sacramentelle. C’est dans ce passage qu’il faut saisir les différentes acceptions de cette réalité sacramentelle. Il l’indique en ces termes : « Nous sommes passés de cette vision d’Église, société d’obéissance, à une autre vision la vision sacramentelle. C’est un changement capital. L’Église de Dieu est sacramentelle. C’est là une affirmation capitale. Elle doit être comprise à plusieurs plans, étroitement liés, dans lesquels le mot “sacramentum” n’a pas toujours le même sens (on fait un usage analogique du mot “sacramentum”)1735. » Quels sont ces plans ?

Le premier sens est la manifestation du dessein de Dieu. C’est le plan fondamental. J.-M. Tillard le souligne : « C’est le sens duquel tout dépend. En théologie on dirait “le premier analogê”. L’Église est sacramentum parce qu’elle est signe, la manifestation de ce que l’Écriture appelle “l’Agapè de Dieu” (surtout dans la littérature johannique et parfois les textes de Paul, lettre aux Romains) et de ce que plus largement l’Écriture appelle le dessein de Dieu1736. » Nous avons rencontré ce sens dans la théologie d’A. Birmelé. G. Routhier,


1734 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui..., p. 3.

1735 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui..., p. 4. Vu son importance, J.-M. Tillard l’approfondit en puisant chez Jean Chrysostome : « La vocation de l’Église est de montrer ce qu’est concrètement le dessein de Dieu : c’est sa vocation par nature. La plus belle expression de cette sacramentalité radicale, nous la trouvons dans St Jean Chrysostome, qui vivait dans un milieu difficile de pauvreté, de misère, où il y avait des problèmes politiques… L’Église est sacramentum du dessein de Dieu parce que : 1. À la table eucharistique, l’empereur et le mendiant sont traités de la même façon. L’un ne reçoit ni plus ni moins que l’autre : la même Parole, le même Pain de vie, et, ce qui est très intéressant, la même communauté. 2. Elle doit montrer qu’à cause de l’Agapè de Dieu, l’offensé pardonne à l’offenseur quoi qu’il en coûte. 3. En plus, le pauvre est aimé, respecté, aidé en fonction de l’option fondamentale de Dieu pour le pauvre. 4. Enfin, le faible quel qu’il soit est toujours
H. Legrand et la CTI partagent ce point de vue. Donc, ce plan ne pose pas de problème dans le dialogue luthéro-catholique.

Le deuxième sens concerne directement son « activité ». J.-M. Tillard poursuit son raisonnement :

L’Église est sacramentelle, non seulement parce qu’elle manifeste le dessein de Dieu […], mais aussi parce que, par le don de l’Esprit Saint, elle apporte au monde les voies, les moyens de salut permettant à quiconque accueille la Parole d’entrer dans cette réalité. Elle le fait de multiples façons, mais surtout parce qu’elle-même garde et proclame le kérygme, la Bonne Nouvelle, garde et célèbre les sacrements du salut, garde et conduit à bon port le peuple des sauvés. (Dans ce troisième terme, on met la charge du pasteur)\(^\text{1737}\).

Ce deuxième plan correspond à ce que nous avons présenté comme les trois \textit{munera ecclesiae}. En jonction directe avec l’Esprit Saint, l’Église est l’instrument du salut par la Parole, les sacrements et la régence. On le voit, il est prudent car il n’affirme pas, à ce niveau, que l’Église est le sacrement-source d’où découleraient les moyens de salut. Il dit plutôt que l’Église garde et proclame, garde et célèbre, garde et conduit : elle apporte au monde les voies, les moyens de Salut qu’elle n’a pas inventés. La première action consiste à « garder » ce qu’elle reçoit et manifeste. Il nous faut nous attarder ici car J.-M. Tillard essaie de préciser certains points par rapport aux critiques d’A. Birmelé. Il rappelle :

Quiconque, en effet, est au courant de l’histoire de l’Église en Occident sait que la question de la Parole de Dieu et de sa place dans la vie personnelle et communautaire des chrétiens a été au cœur des conflits de la Réforme, aboutissant au déchirement de l’Occident. […] Et il suffit d’un peu d’expérience dans le travail œcuménique pour découvrir combien cette question de la Parole demeure au cœur des tensions interecclésiales. Car la question sacramentelle n’est en fait qu’une conséquence de la question de la Parole : les sacrements semblent pour les traditions réformées assumer chez nous le rôle que normalement la Parole devrait avoir\(^\text{1738}\).

Et pour Tillard,

on s’est donc divisé et on continue de ne pas s’entendre à cause d’une notion dont aucune des traditions impliquées n’a officiellement percé le sens. On se bat pour

\(^{1737}\) J.-M. Tillard, \textit{Ministères et sacrements dans l’Église aujourd’hui…}, p. 3.

une réalité dont nul groupe n’a cherché en profondeur à comprendre la nature authentique. Si bien que très souvent les débats tournent autour d’un attachement affectif à des notions dites « confessionnelles », c’est-à-dire affirmées depuis la rupture par le groupe auquel on appartient, sans que l’on accepte de les vérifier et si nécessaire de les corriger.  \(^{1739}\)

La pointe de cette idée, nous l’avons déjà abordée plus haut et à ce stade c’est l’exemple utilisé par J.-M. Tillard qui nous intéresse car il évoque A. Birmelé :

Donnons-en pour exemple la façon dont notre ami luthérien A. Birmelé comprend notre propre position sur ce que nous appelions « l’implication de l’Église elle-même dans la formation de la Parole de Dieu » […] On touche ici du doigt d’une part l’absurdité de la division, d’autre part la nécessité radicale pour les Églises d’appuyer leurs décisions sur la réflexion théologique. Là où le sentiment dévore la réflexion il n’y a que piétinements et parfois même chaos. C’est donc dans la perspective d’une réflexion exigeante et sérieuse sur la Parole de Dieu que nous entreprenons cette recherche.  \(^{1740}\)

La réponse de J.-M. Tillard consiste alors à bien saisir la notion de réception. En plus de ce que nous avons découvert au chapitre précédent, J.-M. Tillard se demande : « Mais qu’est-ce donc que cette “réception” ? On peut grosso modo la définir comme le processus par lequel un groupe, une Église, une personne, fait sienne une proposition, une doctrine, une explication d’un point de foi, en y reconnaissant sa propre conviction alors que jusque-là ou bien elle n’y prêtaît pas attention, ou bien même elle l’ignorait. » Ci-dessus nous la présentions, entre autres, comme le processus même de l’écriture de la Parole de Dieu. On reçoit la Révélation ou on est inspiré et on transmet la Parole. Dans cet exercice de réception-transmission, il nous est paru que l’Église exerce une certaine « activité ». Cette notion peut être un moyen efficace dénouant le « conflit » luthéro-catholique. Il faudrait alors insister sur « la passivité sotériologique du recevoir. » C’est dans ce souci majeur que J.-M. Tillard affirme : « Mais il est important de remarquer d’entrée de jeu que cette “réception” si elle est bien comprise doit avoir pour effet essentiel de mettre toutes les Églises ou communautés ecclésiales en état de conversion à la vérité. Or […] on est ainsi de nouveau plongé en plein cœur de ce que la grande Tradition chrétienne a perçu comme le processus normal et obligé de l’actualisation de la

---


\(^{1740}\) J.-M. Tillard, *Comment Dieu parle-t-il à l’Église ?…*, p. 12. Il se réfère à la thèse de Birmelé qu’il mentionne.


Ne perdons pas de vue ce que Alain Faubert a proposé et que nous partageons. En parlant de la réception-transmission, l’instrument agit passivement. Quand il s’agit du salut ou de la grâce, l’Église n’est pas une actrice comme le Christ. C’est le Christ, en lien avec le Père et l’Esprit, qui agit.
Parole, celle-ci [...] ne devenant au sens strict Parole de foi que lorsqu’elle est “reçue” 1743. »

Il revient à A. Birmelé :

Il suffit de retourner à la discussion entre Birmelé et nous-même – mal orchestrée par certains catholiques qui ne semblent pas en percevoir l’enjeu – pour constater que sur ce point, capital, il n’existe aucune explication officielle, permettant de saisir ce qu’est en sa profondeur la « réception ». D’où des emplois multiples, frisant parfois le contre-sens, la plupart d’entre eux tendant à faire glisser la « réception » presqu’exclusivement du côté juridique, certains la confondant avec une bienveillance incitant à « bien accueillir le point de vue de l’autre », plusieurs y voyant (comme Birmelé) une notion qui « pourrait devenir dangereuse parce qu’elle donnerait à l’Église trop de jeu » et ainsi vouloir « la transcendance de la Parole sur la réception » (alors qu’en fait, nous le verrons, la Parole naît toute d’un processus de réception) 1744.

Cette réception appelle un effort supplémentaire dans le dialogue en accordant une place de choix au corps apostolique qui nous a transmis la Parole et d’en faire une référence primordiale face à nos « traditions ». C’est ainsi que J.-M. Tillard renchérit :

En outre, on « reçoit » une proposition ou une doctrine parce qu’on reconnait en elle sa propre foi. Merveilleuse définition, certes, mais qui exige une explication. Car sur quoi se base-t-on pour reconnaître ainsi « sa propre foi » dans une doctrine proposée ? Et d’abord que signifie l’expression « sa propre foi » ? Est-ce [...] « la façon dont le groupe auquel j’appartiens a toujours compris ce point », donc en fait la vision traditionnelle et confessionnelle de mon groupe, ou est-ce « la foi apostolique » (que je vise toujours dans mon adhésion à la doctrine confessionnelle de mon groupe) ? La nuance est essentielle. Car je dois a priori savoir que la foi apostolique comme telle transcende, dépasse toujours ce que les diverses traditions confessionnelles en disent, donc que les doctrines ou expressions de celles-ci sont toujours soumises au jugement de cette foi apostolique, qu’elles sont toujours sujettes à être corrigées par elle, et que même si elles sont le fruit d’un concile œcuménique (au sens strict) ou d’une définition pontificale solennelle elles sont par nature ouvertes non certes à une négation (sur ce point elles sont irréformables) mais à une clarification ou une meilleure formulation. Faire des affirmations confessionnelles, et non de la foi apostolique, la norme revient à enfermer les Églises dans une vision sectaire. Mais aucun document officiel ne nous donne une authentique définition de cette « réception » dont on parle tant 1745.


On le voit, la norme d’une réception dans un tel cadre reste la Tradition apostolique. Plus loin, dans ce dernier article cité, il souligne :

Dans son jugement sur un accord bilatéral, l’église catholique ne peut donc chercher à retrouver ses doctrines propres, sa théologie, surtout celles explicitées depuis la rupture avec le groupe qui est son partenaire. Ce serait d’emblée retomber dans un « œcuménisme du retour » que de faire des affirmations de Trente ou du Vatican I, prises dans leur lettre même, sans avoir été soumises à une herméneutique sérieuse, la norme d’un tel jugement. Le but de cette herméneutique doit être de dégager avec le plus de netteté possible le point de foi que telle doctrine, telle théologie, telle pratique traduisent. C’est celui-là, et non celles-ci, que l’église catholique a, dans l’accord conclu, le droit et même le devoir d’exiger.

La réception est à apprécier conformément à la foi de l’Église indivise. Il n’est pas « contre » le magistère contemporain, mais il appelle à une « réception avec un grand soin » car, (comme il le reconnaît de la doctrine de l’adoration privée ou publique de la réserve eucharistique [cf. ARCIC]) « il n’est guère facile de trancher à couteau, de voir où la foi cède la place à la doctrine, celle-ci à la théologie. Pourtant, ici encore le recours à la Tradition de l’Église indivise fournit des normes sûres. Les documents officiels de cette époque ont une autorité que les autres textes […] n’ont pas, dès qu’il s’agit de déceler le id quod requiritur et sufficit à une communion de foi authentique entre groupes ecclésiaux de traditions différentes. » Nous insistons sur cette idée car elle est à la fois une réponse à Birmelé et un appel au dialogue luthéro-catholique.

En un mot, la première réponse de J.-M. Tillard à A. Birmelé est l’appel à la saisie du processus de réception de la Parole de Dieu dans lequel le noyau apostolique est très efficace et le critère. J.-M. Tillard creuse cette idée en mentionnant ouvertement A. Birmelé :

Dorénavant l’Église chrétienne devra – comme Israël le faisait face à l’Événement fondateur – sans cesse retourner à sa mémoire et vivre (habitée par l’Esprit qui fait « se ressouvenir » selon Jn 14, 26) dans une constante référence au témoignage apostolique qui lui a été donné une-fois-pour-toutes puisqu’il lui était transmis par

---

1748 J.-M. Tillard, Comment Dieu parle-t-il à l’Église ?…, p. 6.
des hommes mortels. Cette mémoire aura deux facettes, inséparables: la mémoire écrite fixée dans le Canon des Écritures, le mémorial sacramentel actualisé dans la Liturgie et éminemment dans la synaxe eucharistique. Et nous voilà de nouveau renvoyés à la Tradition, puisque cette mémoire est gardée, transmise, par la communauté ecclésiale. Dieu me parle, aujourd’hui, par la mémoire de l’Église, et cela (n’en déplaise à A. Birmelé) même lorsque je lis l’Écriture. Sans l’Église en son commencement (dans la communauté apostolique) il n’y aurait pas d’Écriture sainte; sans l’Église (en son perpétuel effort pour garder fidèlement la mémoire de la Parole de l’Événement central) il n’y aurait que des documents sur Jésus et sa Pâque et non plus une parole vivante.

On le constate, cette idée de réception de la Parole tient au cœur de J.-M. Tillard et lui permet de soutenir le rôle instrumental de l’Église. Nous pouvons donc, à la lumière de ce qu’il a écrit, apprécier sa théologie de la « sacramentalité » non en fonction d’une « doctrine » qui ne serait pas « conforme » à la foi apostolique. Nous ajoutons patristique (Église indivise) car la foi apostolique telle qu’exprimée dans l’Écriture Sainte ne donne pas une vision claire de la sacramentalité de l’Église. Dans le dialogue luthéro-catholique, J.-M. Tillard invite, à titre illustratif concernant la notion de simul justus et peccator, à recourir à l’autorité des Pères aussi bien d’Occident que d’Orient comme l’a fait Erasme. Et pourtant, « ces Pères répond Luther n’ont aucune autorité. Erasme renvoie à la raison humaine et à ce que nous appellerions le bon-sens ? Luther répond que la raison est elle aussi […] pervertie par le péché. Il n’y a qu’une autorité sur laquelle compter, celle de la Bible et tout particulièrement celle de Paul des grandes lettres aux Romains et aux Galates. » On le voit, le malaise relatif à la sacramentalité de l’Église remonterait déjà à la Réforme. Revenons aux plans de la sacramentalité.

Le troisième sens du concept de « sacramentum » explicite le deuxième. Si là nous avons insisté sur la Parole, ici, c’est sur les sacrements que porte l’attention. Sans omettre le lien inséparable entre la Parole et le sacrement. J.-M. Tillard poursuit sa réflexion:

[L’Église] est sacramentelle parce qu’elle est constituée par les sacrements, selon quatre registres qui s’appellent mutuellement. Premier registre : le sacrement de la Parole. Ce qui est important, c’est que la Tradition est convaincue que le sacrement de la Parole, à lui seul ne suffit pas et que, pour les traditions catholiques (Orthodoxes, Catholiques et Anglicans), la foi seule ne suffit pas. Il faut aussi ce qu’on va appeler les rites « évangéliques », attestés dans l’Écriture et que nous appelons, nous, les sacrements. Donc deux registres qui s’appellent : Parole, Sacrements. Deuxième registre : plus riche d’une certaine façon, constitué par les sacrements de l’initiation : baptême, chrismation, confirmation, eucharistie. Mais ces sacrements ne suffisent pas, ils appellent la Parole. Ils incluent et exigent la


526
Parole. Troisième registre : les sacrements qui marquent les étapes de la vie et qui structurent la communauté : mariage, viatique, funérailles, onction des malades, ordination. Parmi les sacrements qui structurent les étapes de la vie St Bernard plaçait les funérailles chrétiennes. Il disait : « Le chrétien entre dans la vie par le baptême et en sort par les funérailles. » C’est très important : le septénaire (les sept sacrements) est bien tardif. Quatrième registre : le sacrement qui porte la condition pécheresse, deuxième planche de salut, incarnation continue et de la miséricorde de Dieu : la Pénitence. C’est le sacrement qui a été le plus discuté, qui a le plus évolué, qui a posé le plus des problèmes et qui continue d’en poser dans l’histoire de la tradition chrétienne. La pénitence, dans cette vision de l’Église sacramentelle, apparaît comme une sorte de recours perpétuel à la miséricorde de Dieu, et la pénitence implique aussi la Parole.1751

Pas de commentaire supplémentaire à faire ici car on le voit, l’Église n’« invente » pas les sacrements mais elle a contribué à en préciser la doctrine et le nombre, conformément à ce que le Christ a fait ou prescrit : « la substance de ces sacrements ». D’ailleurs, les luthériens ne reconnaissent pas le septénaire sacramentel1752 (cf. La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes, 238-239). Ces rites sacramentels appellent les ministères.

D'où le quatrième plan ou sens qu’expose J.-M. Tillard : « L’Église est sacramentelle, — et c’est là qu’on va situer le ministère, dans la tradition chrétienne — parce que, surtout par le ministère inséparable de l’Eucharistie, elle porte en elle-même, toujours vivante, la certitude que tout ce qu’elle est, tout ce qu’elle a vient d’ailleurs, de Dieu et de Jésus Christ. L’Église est sacramentelle parce qu’elle a la certitude qu’elle n’est pas la source de sa réalité, la source de son être, de sa vie ; la certitude que l’Église a besoin de se recevoir de Dieu, par le ministère. » Cela est important car il permet d’écarter l’identification entre l’action divine et l’action ecclésiale (il y a là la transparence). L’Église est toute dépendante de Dieu, elle est à son service, reçoit tout de lui et trouve en lui sa source. Les ministères favorisent cette réception. L’Église n’est pas close sur elle-même. J.-M. Tillard revient alors sur ce que Y. Congar appelle personnes-sacrements. De son côté, il parle de personnes relais ou relais sacramentels (ministres) ou encore des agents sacramentels, voire des sacrements-agents :

Ce dernier point est essentiel : l’Église doit se recevoir de Dieu par le Christ dans l’Esprit. Tout part du Père. Mais il y a dans l’Église ce que nous appellerions des relais, des personnes qui sont des relais sacramentels avec le Christ donc avec le Père. Mais ces relais ministres ne sont pas à mettre sur le même degré de sacramentalité que l’eau, le pain… C’est un autre registre, un tout autre registre.

1751 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église..., p. 5.
1752 Cf. La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes, n° 238-239.

Dans ce quatrième sens, ces relais-personnes ne sont pas d’abord ceux qui sont chargés de tout faire, ceux qui par vocation devraient concentrer en leur personne tout le service que Dieu a confié à son Église, à la fois pour ses propres fidèles et pour le monde… Ce sont ceux qui sont chargés spécifiquement d’accomplir dans l’Église et au cœur de la communauté chrétienne, les actes sacramentels et les démarches qui redissent à l’Église et au monde que le salut ne vient que de Dieu, qu’il faut que le salut soit reçu. On n’est pas dans le domaine du faire, de l’agir, des actions, de la collection des actions, du nombre des actions ; c’est un autre registre, une autre sacramentalité. Il signifie qu’il faut que le salut soit reçu. C’est le sens de l’ordination. Il faut bien clarifier, dans ce 4ème sens de la sacramentalité, ce qui dans le ministère ordonné est l’élément formel de sa « mission dans l’Esprit », et ce qui est « suppléance ». Le clergé, surtout à partir des 8ème et 9ème siècles, a suppléé aux laïcs pour plusieurs raisons. Il y a eu suppléance. On dit aujourd’hui : on veut des ministères laïcs pour suppléer à l’absence des prêtres. Non ! On veut des ministères laïcs pour retrouver la fonction dont les prêtres avaient fait une suppléance. C’est là le problème.


\footnotesize{1755} J.-M. Tillard, *Ministères et sacrements dans l’Église...*, p. 6. Il explicite son idée : « Le clergé a fait pour les tâches pastorales ce que beaucoup de communautés religieuses ont fait pour les tâches civiles... de charité, d’instruction. Jean Baptiste de la Salle, avec les Frères des écoles chrétiennes, a lancé l’enseignement. Maintenant que la société est capable de le faire, elle le reprend. Au Moyen Âge, les Hôtels-Dieu sont les ancêtres des hôpitaux. Il y a une équivoque sur le mot suppléance. Le clergé a suppléé à ce que d’autres baptisés peuvent et doivent accomplir, dans le peuple de Dieu et pour le peuple de Dieu. Je crois que l’une des grandes grâces de la clarification qui a été faite à Vatican II, c’est le mouvement qui a poussé à ce que tout ce qui était suppléance puisse être restitué aux laïcs. Mais ce mouvement n’a pas pu aller jusqu’au bout parce que cela créait des tensions. Ce n’est pas uniquement à cause de la carence des ministres, parce qu’il y a moins de vocations, mais aussi à cause de la redécouverte de ce que le laïcat implique aux yeux de Dieu. C’est une des grandes intuitions de Vatican II, sous l’impulsion de Paul VI. Paul VI avait été aumônier universitaire dans sa jeunesse. Cela explique des choses. Un témoignage d’un ami d’enfance de Montini dit bien que déjà il avait la conviction que le clergé empêchait sur la vocation des laïcs. Tout ce qui est suppléance doit être restitué au laïcat, là, bien sûr, où le laïcat est préparé pour l’accomplir, parce que si le laïcat n’est pas préparé pour l’accomplir c’est la catastrophe. » p. 6-7.

528
Dieu et il faut qu’il soit reçu. Nous pouvons y voir la dimension missionnaire car ils sont choisis pour la mission *ad intra* (pour les fidèles de l’Église) et *ad extra* (pour le monde). Ils sont au service de la Parole et des sacrements de la foi. En comprenant les ministères ainsi (pas dans le domaine du faire, de l’agir, des actions, de la collection des actions, du nombre des actions), les ministres-instruments sont donc passifs dans l’action divine conférant le salut. Ils agissent alors comme les prophètes de l’Ancienne Alliance en rappelant l’action divine et en évitant le peuple à lui revenir pour recevoir de lui le salut.

Le dernier sens est à situer dans le prolongement du quatrième. Dans le ministère en général, on fait attention à celui de l’évêque. J.-M. Tillard considère ce sens comme un ajout :

J’ajouterai, en appendice, un cinquième sens à la sacramentalité. Je dirai que l’Église est sacramentelle parce qu’il y a en elle un ministère de veille, de sentinelle, qui est comme le *sacramentum* de la garde du Bon Pasteur. C’est à mon avis, le sens primordial de la petite phrase : « je serai avec vous jusqu’à la consommation des siècles ». Et le ministère de sentinelle exige de s’inscrire dans la durée, pour que l’on soit sûr que ce qui est présenté c’est bien le Royaume eschatologique et non quelque chose d’autre, quelque sursaut d’enthousiasme.


La Parole de Dieu est une Parole à laquelle l’Église n’est pas étrangère parce que d’une certaine façon “elle la fait” : [...] (pp. 141-143 ; voir aussi 306-308). » Et nous avons découvert ici le sens qu’il accorde à ce verbe “faire”.

---


Après ces présentations, il nous est paru que J.-M. Tillard n’a pas vraiment modifié bien qu’il ait précisé et nuancé sa position sur la sacramentalité de l’Église. À la suite du Christ Tête et Époux, l’Église Corps, Épouse et Mère, dans ce temps de l’Histoire du Salut, poursuit, en toute dépendance, la mission du Christ à travers la Parole, les sacrements et la régence. Tout cela devient clair quand on veut partir de la grâce. Et donc de la gratuité car Dieu pouvait se passer de ces trois moyens. La notion de « réception » que J.-M. Tillard propose et qui a même été abordée dans le dialogue luthéro-catholique peut être une voie noble permettant de bien saisir la sacramentalité en recourant à la foi apostolique et patristique. Bref, pour Tillard,

l’Église se trouve liée au dessein de Dieu non seulement comme sa bénéficiaire mais aussi comme sa servante. Tout à la fois elle accueille le salut et le fait passer par elle. Sur ce point, il est vrai traditions catholiques et traditions protestantes divergent et le dialogue œcuménique n’a pas encore approfondi la question. Pour les premières, dans le don du salut l’activité de Dieu et celle de l’Église ne sont pas simplement parallèles mais en symbiose : Dieu lui-même comme source unique et transcendant donne le salut mais l’Église livre, transmet, communique ce salut où elle est impliquée comme signe et instrument. Ainsi, l’action de Dieu ne fait pas l’économie de l’engagement de son Peuple1758.

**Conclusion**


---

l’expression, la manifestation ou le témoin. Elle n’a pas son origine ni sa finalité en elle-même. Tout part de la Tête de l’Église. Le Christ est le Serviteur souffrant. L’Église sert Dieu en mettant au centre de son action la gloire de Dieu, le Père. Nous avons insisté sur le chris
tocentrisme en évitant tout christomonisme. C’est ici l’endroit propice pour analyser l’« ecclésiolo
gico-manie » dont certains théologiens qualifient la théologie de Tillard. En fait, nous avons prouvé que pour Tillard les grands traités ne peuvent être étudiés que dans une perspective ecclésiologique et réciproquement. Cependant, l’Église n’est pas une réalité close sur elle-même. Elle est ouverture à la Trinité, à la christologie, à la sotériologie, à l’eschatologie, à la mission, etc. Cette Église en lien avec la christologie et la sotériologie devient alors un pur instrument, au sens augustinien et non dyonisien, pour la communion. D’où la notion de sacramentum. Cela n’est possible qu’en se référant à la notion de grâce capitale du Christ. Nous savons que cette grâce est au cœur à la fois de l’ecclésiologie de Tillard (cf. le titre d’un cours présenté) et ce que Tillard écrit : « Certes la fonction de Kephalè, de tête, regarde en premier lieu la dimension humaine du mystère du Christ. Saint Thomas d’Aquin l’a clairement montré, et cela domine sa sotériologie1759. »

C’est cette notion théomiste qui nous a permis de postuler le passage de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie. Cette dimension de « sacramentum » pousse l’Église à « travailler » pour la communion de Vie que le concile appelle « l’union intime avec Dieu et l’unité de tout le genre humain. » Or cette union, bien que vécue partiellement présentement, est eschatologique quand « Dieu sera tout en tous. » Tillard insiste sur le caractère « relatif » de cet aspect. Ce qui est fondamental et nécessaire c’est le premier aspect : « Communion de Vie » dont l’Église est l’expression, le témoin ou le signe. Bref, elle en est la servante.

Tillard est convaincu que l’Église est cette « Communion » des personnes. Donc le signe du Royaume eschatologique. Il s’agit pour lui du premier analogé d’où dépendent les autres sens de la sacramentalité de l’Église. Le fondement de cette sacramentalité ecclésiale se trouve dans la théologie de la grâce qui précède et le Christ et l’Église. Tillard parle de la division entre Église en son être intérieur de grâce et Église en la manifestation extérieure de cet être de grâce. Autrement dit, Tillard comprend la « sacramentalité » de l’Église comme manifestation ou

signe. En ce sens, il est proche de deux positions catholiques que nous avons analysées ci-dessus : G. Routhier et H. Legrand. Mais aussi de la CTI. C’est en partant de ce premier analogé que la sacramentalité telle que la comprend Tillard peut être évaluée. Toutefois, il y a un écart entre sa position et celle des deux théologiens catholiques cités (Routhier et Legrand) quant à l’approche. Tillard est dans l’approche de la théologie des sacrements tandis que les deux autres dans l’approche de la théologie de la mission. On vient de le voir, Tillard rejoint les deux autres en accordant la priorité au signe comme premier analogé.


Il y a la nécessité d’analyser la position de l’autre partenaire afin de parvenir si possible à la communion parfaite. Dans cet ordre d’idées, les formes verbales employées par Tillard pour parler de la sacramentalité ont posé problème à Birmelé ou à la théologie luthérienne. Nous les apprécions avec Sesboüé. En effet, ce dernier évoque le problème grammatical, les formes verbales utilisées par J.-M. Tillard tout en reconnaissant qu’il n’emporterait pas ces formes: « Je ne dirais pas pour ma part que l’Église “se donne les sacrements” ou que le salut nous arrive “par Dieu et par l’Église”, parce que ces formules sont trop rapides et peuvent donner à penser que la causalité de l’Église s’exerce sur le même plan que celle de Dieu. » Or en réalité, hormis sa crainte que J.-M. Tillard mette sur le même pied l’action divine et ecclésiale, B. Sesboüé, contrairement à A. Birmelé, s’efforce de saisir au préalable le sens de cet usage verbal : « Mais le contexte de son discours montre bien comment il les entend. Et puis l’Écriture elle-même présente de ces raccourcis hardis : “L’Esprit Saint et nous-mêmes, nous avons en effet décidé...” (Ac 15, 28) ; “L’Esprit et l’Épouse disent : Viens !” (Ap 22, 17). De telles manières de parler mettent en relief la liberté responsable de l’Église. » Autrement dit, il est conscient qu’il ne s’agit pas d’une relation disjonctive entre les deux actions mais plutôt corrélatives tout en réservant le primat et l’initiative à l’action de Dieu. De toute façon, ce problème relationnel, indique B. Sesboüé, « nous demande à renoncer à une alternative trop simple entre Dieu et l’homme, comme si ce que ferait l’un devait être enlevé à l’autre. Mais ce point ne nous renvoie-t-il pas à la manière de comprendre la justification par la grâce ? Et au rapport entre grâce et liberté graciée ? »

Cette fois-ci sans se limiter à la théologie tillardienne, ce théologien jésuite présente la position catholique : « Une seconde objection tient à l’agir de l’Église, auquel il est reconnu une efficacité de grâce […], ce qui contredit la pure passivité de la justification par la foi et prête au


soupçon de réintroduire une religion des œuvres humaines\textsuperscript{1764}. » Or en analysant la position tillardienne, il est paru clairement qu’il considère l’Église comme la manifestation de la grâce et non comme l’origine de la grâce\textsuperscript{1765}.

Cette position de Tillard ne se trouve dans aucune de ses monographies car il n’y mentionne pas Birmelé comme il le fait dans son enseignement. Notre corpus nous a servi à comprendre ce différend et à découvrir ce que nous avons qualifié de réponse de Tillard à Birmelé tout en insistant sur la réception.

En somme ce chapitre nous a servi à découvrir que l’emploi conciliaire du concept de « sacrement » pour désigner l’Église a appelé pendant et après le concile un débat qui se poursuit jusqu’à présent. Qu’il s’agisse d’une simple comparaison, « veluti », ou d’une identification analogique, c’est le fondement christologique ou trinitaire de l’Église qu’il faut découvrir. Elle a la mission \textit{ad intra} et \textit{ad extra} de manifester sa nature et sa vocation. Elle reflète l’union ou la communion eschatologique. Telle est sa nature. Elle est Communion et signe de cette communion. Elle est au service de cette communion eschatologique se réalisant partiellement dans notre temps-ci par la force de l’Esprit grâce à la Parole, aux sacrements et à la régence qu’elle reçoit. Bref, elle n’est pas le sacrement-source ou primordial qui serait à la base de sept sacrements ou de la Parole de Dieu. La nature de son instrumentalité reste toute dépendante du Christ, elle est passive mais libre et responsable. Elle est à comprendre dans le sens augustinien. Nous savons que le débat entre Augustin et Pélage était centré sur cette question, la relation entre la liberté et la grâce dans le processus du salut\textsuperscript{1766}. Dans le débat entre Tillard et Birmelé, cette question déborde cette relation grâce-liberté pour s’exprimer dans la relation entre l’action de Dieu et l’Église dans le même processus. En ce sens, les positions de Tillard et de Birmelé sont à comprendre à la lumière de ce qu’affirme la DCJ en se servant de

\textsuperscript{1764} B. Sesboüé, « Nos différences ecclésiales... », p. 59.


« L’Église pourquoi ? Pour la communio. Au terme de notre enquête nous pouvons affirmer qu’elle existe pour que la puissance du Christ puisse être communiquée à l’humanité pour y réaliser une unité profonde toute tissée d’Agapè, de complémentarité, de mutualité et par laquelle d’une part chaque « personne » s’accomplit en brisant ses murs de solitude et d’autre part l’humanité cesse d’être une jungle où l’on se suspecte, se hait, s’agresse et finalement se massacre mutuellement\textsuperscript{1765}. »

\textsuperscript{1766} On lira avec profit la première partie du document « Justification par la foi », surtout les paragraphes 7 à 10.
la méthode de ce dialogue que représente le consensus différencié. Nous citons les paragraphes vingt-deux à vingt-quatre :

22. Nous confessons ensemble que, par la grâce, Dieu pardonne son péché à la personne humaine et que simultanément, en sa vie, il la libère du pouvoir asservissant du péché en lui offrant la vie nouvelle en Christ. Lorsque la personne humaine a part au Christ dans la foi, Dieu ne lui impute pas son péché et opère en elle, par l’Esprit Saint, un amour agissant. Ces deux aspects de l’agir salvateur de Dieu ne doivent pas être séparés. Le pardon des péchés et la présence sanctifiante de Dieu sont intrinsèquement liés par le fait que la personne humaine est, dans la foi, unie au Christ qui, dans sa personne, est notre justice (1 Cor 1, 30). Parce que les catholiques et les luthériens confessent cela ensemble, on peut dire que :

23. Lorsque les luthériens insistent sur le fait que la justice du Christ est notre justice, ils veulent avant tout affirmer que par la déclaration du pardon le pécheur reçoit la justice devant Dieu en Christ et que sa vie n’est renouvelée qu’en union au Christ. Lorsqu’ils disent que la grâce de Dieu est amour pardonnant (« faveur de Dieu »), ils ne nient pas le renouvellement de la vie des chrétiens mais veulent affirmer que la justification demeure libre de toute coopération humaine et ne dépend pas non plus des conséquences régénératrices de la grâce en la personne humaine.

24. Lorsque les catholiques affirment que le renouvellement de l’être intérieur est offert au croyant par la réception de la grâce, ils veulent insister sur le fait que la grâce pardonnante de Dieu est toujours liée au don d’une vie nouvelle qui par l’Esprit Saint s’exprime dans un amour agissant ; ce disant, ils ne nient pas que le don divin de la grâce demeure, dans la justification, indépendant de la coopération humaine [cf. sources pour le chapitre 4.2.].

Ainsi, on comprend que quand Tillard insiste sur la réception-transmission, il ne nie pas la gratuité du salut et l’indépendance de l’action divine. D’ailleurs, on a vu son insistance sur la grâce qui précède tout. Lorsque Birmelé insiste sur la nature de l’instrumentalité, il voudrait qu’elle reste passive afin de mettre en relief la gratuité du salut et l’indépendance de l’action de Dieu. Comme luthérien, il sait que les luthériens nient « toute possibilité d’une contribution propre de la personne humaine à sa justification mais non sa pleine participation dans la foi, elle-même opérée par la parole de Dieu. » (DCJ 21). Pour concilier davantage les deux, le point 4.1. qui est en fait le paragraphe dix-neuf est suggestif et fondamental :

Nous confessons ensemble que la personne humaine est pour son salut entièrement dépendante de la grâce salvatrice de Dieu. La liberté qui est la sienne face aux personnes et aux choses en ce monde n’est pas une liberté en vue de son salut. Ceci signifie : en tant que pécheur il est placé sous le jugement de Dieu et incapable de se tourner de lui-même vers Dieu en vue du salut, voire de mériter sa justification devant Dieu ou d’atteindre son salut par ses propres forces. La justification est opérée par la grâce seule.
Plus haut, nous avons reconnu que la doctrine de la sacramentalité pose problème aussi bien dans le dialogue luthéro-catholique que dans le dialogue réformé-catholique. Ainsi, il nous semble que le document de 1980 de ce dernier dialogue est éclairant. En effet au paragraphe 80, on écrit :

80. Ensemble nous confessons l’Église, car il n’existe pas de justification solitaire. Toute justification s’inscrit dans la communauté des croyants, ou est ordonnée à son rassemblement. La présence du Christ dans l’Église, considérée à la fois comme réalité de grâce et communauté concrète dans le temps et l’espace, est fondamentale pour nous tous. C’est le Christ lui-même qui agit dans l’Église, par la proclamation de la Parole, la célébration des sacrements, la prière et l’intercession pour le monde. Cette présence et cette action sont rendues possibles grâce à l’Esprit, par lequel le Christ appelle les hommes à s’unir à lui, à exprimer sa vérité en eux et à s’associer au mystère du don qu’il leur fait de lui-même.


Conclusion générale


1. La reprise synthétique du parcours


\(^{1768}\) J.-M. Tillard, *EPÉ* ; *LNA* ; *AL, SES* ; *SMP* voire *ÉÉ, CÉCC*. Et même ceux qui portent sur la vie religieuse : *NPMQ* ; *RCM* ; *RCE* ; *REA* ; *DDPM* ; *RCUE* ; *CC* ; *ACAMRRA* ; etc.
nous a demandé d’expliciter davantage ce qu’alors nous écrivions. Nous le faisons ici, dans les limites de cette collection et aussi dans l’esprit pastoral qui l’anime. Nous avons découvert la même façon de procéder dans son livre de 1964, publication de sa thèse de théologie. Il parle des articles comme bases, mais nous avons remarqué que ces articles résultent de son enseignement et, par voie de conséquence, ce livre également, surtout du traité des Personnes divines et des leçons sur le Sauveur et son œuvre, de la christologie/sotériologie. Le sommet de tout, c’est son écrit sur les deux dimensions ou aspects de l’Église qui ont été avant tout l’objet de son enseignement. Il nous est arrivé d’évoquer les ouvrages et les articles de J.-M. Tillard, voire ses conférences, pour démontrer l’unité de ses publications et de sa pensée théologique contenue dans son enseignement et dans ses conférences. D’ailleurs, il évoque lui-même l’impact que ses conférences ont eu dans certaines de ses publications surtout sur la vie religieuse. L’enseignement de Tillard nous a permis de découvrir la richesse de sa théologie en général et de son ecclésiologie en particulier.

Les méthodes historique et analytique nous ont paru appropriées pour mener à bien notre travail. La première méthode nous a servi à entrer dans l’intelligence de la théologie de J.-M. Tillard en le situant dans son contexte d’émergence, dans son parcours, et en visitant sa carrière professorale. Nous avons pris en compte sa formation religieuse dans l’ordre des Prêcheurs. Elle nous a permis de découvrir, de constituer notre corpus, de le présenter pour mieux l’analyser afin de dégager, comprendre et expliquer le trinôme qui nous a guidé. Reconnaissions à ce niveau que nous pouvons parler réellement du trinôme Christ-salut-Église ou du binôme Christ/salut-Église pour ne pas séparer le Sauveur de son œuvre telle que la présente cet ecclésiologue dominicain. Pour des raisons de commodité, nous avons maintenu le trinôme selon l’objet traité comme selon l’orientation théologique qui l’aborde (christologie-sotériologie-ecclésiologie). Nous avons également tenu compte des méthodes (positive et speculative) utilisées par J.-M. Tillard dans son enseignement. Un acquis majeur pour nous est

le fait que les méthodes choisies nous ont réellement permis de découvrir la façon dont Tillard a élargi son enseignement voire sa théologie en général et son ecclésiologie en particulier.


Ses cours et ses leçons peuvent être classés en quatre catégories : les cours réguliers, les cours du samedi matin dispensés aux religieuses, ceux des « sabbats théologiques » et ceux enseignés le soir. Puis nous avons proposé une seconde classification, conditionnée par la première : avant et à partir de 1968. En effet, avant l’introduction des sabbats théologiques en 1968, des cours de samedi matin et des cours du soir, J.-M. Tillard a enseigné les cours sur certaines disciplines théologiques explicites : christologie, trinité, théologie sacramentaire, angéologie, liturgie et ecclésiologie. Sur cette période, J.-M. Tillard a dispensé trois cours sur le Mystère de la Parole de Dieu. Ceux-ci concernent la christologie, la sotériologie et l’ecclésiologie, confirmant que dès la mise en œuvre de son enseignement, il passe de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie. Passer ne signifie pas qu’il abandonne la christologie dans la sotériologie et les deux dans l’ecclésiologie. Il y a un lien profond entre les trois. De la même manière, la présentation des cours nous a permis de démontrer la continuité entre les cours et les articles et ouvrages. Par ailleurs, le classement des cours dévoile que tous n’ont pas la même importance théologique pour son travail. Tillard a beaucoup plus soigné les cours et leçons enseignés avant 1968 (il définit sa méthode : positive et spéculative, il les divise en livres ou tomes, etc.). Pour confirmer notre hypothèse, nous avons, en analysant les cours, remarqué que J.-M. Tillard a insisté sur le lien qui nous a guidé :

1770 Nous n’avons pas trouvé la différence entre les cours et les leçons. Il se pourrait que les leçons soient plus affinées que les cours. En effet, il distinguait les choses ainsi : « C’est donc dans ces perspectives que nous ferons ces Leçons. Et ceci explique le style que nous leur donnons, qui est plus un style de recherche, de réflexion, qu’un style de traité. » (Leçons théologique sur la vie religieuse..., p. 3).

Ses thèmes de prédilection, à ce stade, sont donc : la trinité, la christologie, la sotériologie, l’ecclésiologie et la théologie sacramentaire en lien direct avec l’ecclésiologie. Les cours dispensés à partir de 1968 déployent ces thèmes principaux. Cette conclusion appelle une remarque : d’aucuns affirment que J.-M. Tillard est arrivé à l’ecclésiologie par l’œcuménisme. Pourtant, nous avons découvert que les questions œcuméniques ont été enseignées dans le cadre de l’ecclésiologie ou en lien direct avec l’ecclésiologie. Mentionnons quelques titres : L’Église n’est vraie que dans le Christ ; Sacramentum pacis. L’Église-communion, présence et service de la Paix de Dieu ; L’histoire de l’engagement de l’Église catholique dans l’œcuménisme ; l’Église catholique face au défi œcuménique ; quand l’inquiétude œcuménique réveille l’Église catholique, etc. Cette intuition est confirmée par J.-M. Tillard dans l’avant-propos de son ouvrage principal :

Cet ouvrage, fruit […] d’engagement œcuménique […] Mais dès notre premier livre, l’Eucharistie Pâque de l’Église, […] nous avons eu la conviction que l’ecclésiologie de communion (ou eucharistique, […] était celle qui répondait le mieux au donné biblique et aux intuition des grandes traditions ecclésiales. Depuis nous n’avons jamais cessé de creuser cette vision, qui alors n’était guère princes […] Les circonstances ont fait que, étroitement mêlé au travail œcuménique, nous y avons découvert une évidente confirmation de l’importance de cette ecclésiologie de communion.

---

Cette conviction, tout lire et comprendre à partir de l’approche ecclésiologique, a valu à son approche le titre d’« ecclésiologico-manie »: « Nous sommes, en effet convaincus que le mystère de l’Église est à ce point lié au fait chrétien qu’il est radicalement impossible d’étudier en profondeur quelque partie que ce soit du donné de foi (même la Trinité) sans l’aborder. » Ailleurs, il y revient : « Les grands problèmes de la foi, de la vie chrétienne ou, plus largement, du christianisme, ne peuvent être traités sainement que dans une perspective ecclésiale. »


\[\text{1773 J.-M. Tillard, « L’Église née du cœur... », p. 1. Ailleurs, il exprime sa position : « Il nous est, en effet, arrivé d’écrire que rien n’échappe à l’étroitesse de la communion en laquelle le baptême introduit et que l’Eucharistie scelle et signifie. Cette relation englobante à la communion ecclésiale, ainsi affirmée comme constitutive de l’être chrétien et expliquée théologiquement par référence à l’Eucharistie, est-elle en harmonie avec ce que l’Occident a toujours fortement souligné de la relation unique et incommunicable que la grâce crée entre le chrétien et Dieu ? N’y a-t-il pas un registre plus profond de l’expérience chrétienne qui échappe à l’emprise de l’ecclésial, celui de la communion à Dieu dans le seul à seul individuel ? Ne pourrait-on pas dire que tous les autres registres de la communion s’ordonnent à celui-ci, n’ont de sens que par lui, le préparent et en dérivent ? » (J.-M. Tillard, CECC, p. 7-8).}

\[\text{1774 J.-M. Tillard, « L’Église n’est vraie que dans le Christ », Ottawa, Collège dominicain de Théologie, 1980 (la datation est de nous en nous référant au prospectus et aux notes citées), p. 1.}


541
Épineuse du dialogue entre l’Église catholique et les communautés issues de la Réforme, Tillard écrit :

Et saint Thomas d’Aquin, au Moyen Âge, ne fera que synthétiser toute la Tradition antérieure lorsque, en tête de la troisième partie de sa Somme Théologique, il présentera les sacrements comme « ce par quoi nous obtenons le Salut » acquis par le Sauveur Jésus (III, Prol.). Lors de la grande crise de la Réformation, qui aboutira à de graves dissensions sur ce point précis de la foi et de la pratique sacramentaires, Luther, Melanchthon, Calvin, peut-être même Zwingli au terme de son évolution théologique, continuent de voir dans les quelques sacrements qu’ils conservent comme seuls authentiques des moyens institués par le Seigneur pour communiquer aux hommes, ou au moins affermir en eux, en jonction avec la Parole, les biens du Salut. Et cela passe dans les Confessions de foi des diverses églises réformées.

Retenons donc que c’est déjà comme défenseur de l’ecclésiologie de communion que J.-M. Tillard aborde les questions relatives à l’œcuménisme.


Comme le propose J.-M. Tillard, il faut « situer rapidement et à larges traits les points d’insertion de l’ecclésiologie actuelle – telle que le Concile Vatican II l’assume – dans la théologie des autres mystères de notre foi, en montrant tout spécialement que l’Église n’est pas une réalité ajoutée à ce que nous appelons les dogmes centraux de notre foi, mais au contraire elle doit se définir comme le point précis où se nouent les divers éléments du fait chrétien ». Il est donc normal qu’en abordant son ecclésiologie on scrute l’ensemble de grands thèmes de la théologie chrétienne (Trinité, christologie, sotériologie, théologie des sacrements, œcuménisme, etc.). Ce théologien dominicain a exposé sa christologie dès le début de sa carrière professorale. Nous avons donc considéré avant tout la christologie de ses leçons sur le mystère du Sauveur et de son œuvre rédemptrice, tout en prenant en compte les cours ayant cette visée christologique. Cet ecclésiologue dominicain étant enseignant et théologien

thomistes, la nécessité de présenter, dans ce cadre, la place du traité christologique dans l’ensemble de la Somme théologique s’est imposée à nous.


Ce qui a attiré notre attention, ce sont les conséquences aussi bien ecclésiologiques qu’œcuméniques de ce christomonisme. Ses tenants développent une ecclésiologie beaucoup plus juridique ou institutionnelle. Nous savons que l’ecclésiologie soutenue par J.-M. Tillard


543
insiste sur l’Église communion qui est « l’icône de la Trinité », pour reprendre l’expression de B. Forte ou l’épiphanie de la Trinité. L’Église doit refléter la communion trinitaire.


Nous avons, pour terminer, montré que J.-M. Tillard passe, grâce à ces notions, de la christologie à l’ecclésiologie par la sotériologie tout en respectant la place du Père et de l’Esprit. Grâce à l’unus, le central, la multitude participe à sa plénitude, à sa vie. Ce chapitre a été le plus difficile de notre recherche car J.-M. Tillard a, dans son souci de l’unité de l’œuvre de Dieu, mis ensemble plusieurs notions théologiques. L’impression qui s’en dégage est que la christologie équilibrée est au cœur de toute sa théologie et surtout de son ecclésiologie. Nous ne disons pas comme B.-P. Flanagan qu’il a pensé son œuvre avant tout comme christologique

1780 J.-M. Tillard, Jésus ou..., p. 3.
et sotériologique\textsuperscript{1781}. Nous soutenons, en revanche avec lui que toute réflexion ecclésiologique doit partir du trinôme étudié, c’est l’Église comme le fruit de l’œuvre salvatrice du Christ, l’Église comme le salut dans la vie concrète. La théologie de communion de Tillard se situe donc à la croisée des chemins de la christologie, de la sotériologie, de l’anthropologie théologale et de l’ecclésiologie. Comme il tient à ce trinôme Christ-salut-Église, dans un déroulement dynamique et théocentrique, nous avons jugé opportun de présenter l’œuvre de cet \textit{Ebed Yahvé}, de ce \textit{pharmakon}. Nous n’ignorons pas que, dans sa formation thomiste, J.-M. Tillard sait et enseigne qu’on ne peut séparer la christologie de la sotériologie. Cependant, dans le cadre de notre recherche et pour des raisons pédagogiques, nous les avons traitées séparément tout en sachant que nous avons rencontré la sotériologie dans ce chapitre comme nous avons trouvé la christologie dans le chapitre suivant. J.-M. Tillard ne cesse d’enseigner qu’« il est radicalement impossible de toucher à l’un ou l’autre des aspects du mystère de l’Église sans que sa réalité de communion n’apparaisse\textsuperscript{1782}. » Or cette communion nous est apparue principalement comme le terme positif du salut.


Pour cet ecclésiologue dominicain, il faut dépasser les sotériologies habituelles ou « traditionnelles » pour une intelligence actualisée du salut. Il les évoque en termes de « grandes visions du Salut qui peuplent notre “mémoire” chrétienne\textsuperscript{1783}. » Ce dépassement est stratégique car il ne s’agit nullement de les jeter dans les oubliettes une fois pour toutes. C’est juste un « dépaysement ». C’est l’élément contextuel qui influe sur le discours sotériologique.

\begin{flushright}
\textsuperscript{1783} J.-M. Tillard, \textit{Le Christ Sauveur de l’homme et les recherches de la théologie...}, p. 3.
\end{flushright}
Tillard présente ainsi le salut dans une perspective dynamique, dans son déroulement dans l’Histoire. Dans son enseignement comme dans sa thèse de théologie, Tillard affirme que le salut est un passage, une pâque. On passe de la rédemption à la Communion de vie1784.


Après avoir situé Tillard dans son dépaysement et insisté sur l’aspect dynamique où l’homme ne se sauve pas, nous nous sommes consacrés à la dimension négative du Salut. Il s’agit de la rédemption considérée comme arrachement, « délivrance » de la servitude en général et de celle du péché en particulier. De la pluralité des vocables théologiques au concile de Trente, une idée s’est dégagée : c’est Dieu qui arrache son Peuple de la servitude par amour. L’optique ecclésiologique de notre recherche nous a emmené à focaliser notre attention sur les médiations de cette rédemption depuis l’Ancienne Alliance. Mais Dieu ne se limite pas à arracher l’homme de son état de péché, il tient à mener avec lui un commerce d’amitié.

Telle est enfin la dimension positive du Salut que nous avons présentée en termes de communion de vie. Le Salut introduit à la communion de vie comme son terminus ad quem. De même ici, du donné révélé à la Tradition vivante (St Irénée et St Thomas), nous avons, en terme de grâce, souligné que Dieu fait une faveur à son peuple gratuitement au nom de son Amour en

---

l’introduisant dans son intimité. La communion nous est apparue de prime abord non comme quelque chose (sens objectif) mais plutôt comme une attitude de Dieu (sens subjectif). En étudiant la notion de Communion de Vie dans la Tradition, nous avons souligné en filigrane le lien intime de cette communion avec l’Église. Si l’évêque de Lyon ne l’a pas soulevé clairement, c’est St Thomas avec sa notion de la grâce capitale qui le soutient. Ainsi, J.-M. Tillard a affirmé que « cette Communion, c’est l’Église. » Cette dimension positive a beaucoup influencé son ecclésiologie et son œcuménisme. Nous insistons, dans notre conclusion, sur ce fait, car il nous a permis d’aborder l’ecclésiologie tillardienne dans cette optique : « La communion est la forme du Salut, enseigne-t-il. Telle est la grande affirmation traditionnelle. […] Elle est évidemment au fondement même de toute ecclésiologie ». Elle n’est pas seulement au fondement de l’ecclésiologie mais de toute la réflexion théologique de J.-M. Tillard.

On le voit, à ce stade de notre réflexion, nous ne pouvons que confirmer notre hypothèse et le fil conducteur qui nous ont guidé : on ne peut saisir l’ecclésiologie soutenue par J.-M. Tillard qu’en entrant par la trilogie Christ-salut-Église.

Cette idée nous a permis de situer les deux chapitres plus ecclésiologiques. Ils tiennent compte de deux aspects de l’Église. Ce qu’il enseigne concernant cette distinction, en partant de ce qui est au cœur de la vie ecclésiale, l’Eucharistie, est éloquent. En effet, J.-M. Tillard fait une remarque capitale :

C’est ainsi que à la distinction entre Église Institution et Église mystère, assez fortement marquée par la problématique de la Réforme protestante, s’est peu à peu substituée une autre distinction qui, sous nos yeux s’impose lentement quoiqu’elle ne soit pas encore la distinction dominante. On ne distingue plus entre Église Institution et Église mystère mais entre Église en son être intérieur de grâce et Église en la manifestation extérieure de cet être de grâce, entre Église koinônia avec le Père, le Fils, l’Esprit, tous ceux et celles qui vivent en union avec ce Dieu Trinité et Église communion (ou koinônia) visible qui manifeste, traduit, fortifie, nourrit, fait croître, atteste cette communion (ou koinônia) intérieure, entre Église res et Église sacramentum de cette res. Alors que la distinction classique entre Église Institution et Église mystère avait l’inconvénient de conduire souvent soit à une réduction de l’Église à la seule Institution visible elle-même réduite à l’institution cléricale (l’Église c’était souvent le clergé, les « hommes d’Église »), soit (par réaction) à un

1785 J.-M. Tillard, Sur la Croix, Dieu refait la communion..., p. 5.
refus de tout ce qu’implique l’Institution et en particulier de l’institution sacramentelle et du lien avec la communauté en tant qu’elle est sous l’épiscopè des ministères ordonnés, la distinction que je viens d’évoquer est une distinction intégrante. En effet, d’une part il est évident que dans l’être intérieur de grâce tous sans distinction sont inclus, d’autre part dans la manifestation visible de la communion laïcs et clercs sont aussi importants et essentiels les uns que les autres [...], la différence entre eux est une différence de fonctions ou de services, non pas de dignités.\textsuperscript{1786}.

Si nous nous sommes basé sur cet élément, cela tient au fait que c’est grâce aux renouveaux patristique et liturgique que l’Eucharistie a été redécouverte comme sacrement de la communion communautaire.


Nous avons contemplé cette Église-communion comme un don de Dieu dans un premier moment. De là s’est dégagée la nécessité de saisir la signification du concept de communion, rattaché à un autre, \textit{koinônia}, qui semble plus riche. Nous sommes revenu sur sa connotation sotériologique et avons souligné son accent ecclésiologique dans les textes du Nouveau-Testament. Il s’en est dégagé la dimension communautaire de ce qui est commun, de ce qui appartient à tous, la participation commune ou de tous au même don, comme l’indique son étymologie retenue par J.-M. Tillard : \textit{cum munis}, c’est-à-dire ce qui partage la charge, ce qui est partagé entre tous, donc ce qui est commun. En fin de compte, nous avons perçu avec cet ecclésiologue dominicain que dans la langue classique la \textit{communio} désigne la mise en commun, la possession commune, parfois la communauté. S’il y a communion, c’est parce qu’il y a eu communication. Voilà la place du don gratuit de Dieu. Nous avons souligné la relation sotériologico-ecclésiologique qui se dégage de cette notion. Il y a la participation communautaire, ecclésiologique à l’unique Bien qu’est le Salut, qu’est la Communion de Vie avec Dieu et entre nous, les hommes. Autrement dit, l’Église existe comme communion et pour la \textit{koinônia}. Cette perspective sotériologico-ecclésiologique a été surtout repérée dans le Nouveau Testament.

J.-M. Tillard a enseigné dans cette perspective : « Or s’il est certain que dans le Nouveau Testament tout entier l’expérience de la koinônia est contemplée surtout en fonction de la réalité à laquelle les chrétiens participent, c’est-à-dire des biens divins dont l’Esprit leur fait part, il est tout aussi sûr que les diverses traditions apostoliques attachent une très grande importance à l’être-ensemble des disciples du Christ Jésus1787. » Deux idées fondamentales : la réalité à laquelle on participe qu’est le Salut et l’être-ensemble des disciples qui y participent constituent l’Église. Celle-ci est alors la réconciliation des païens et des Juifs, des hommes libres et des esclaves, etc.

Liée encore à son déroulement historique, cette conception de l’Église comme don de Dieu et fin de l’Histoire du Salut nous a invité au réalisme. Ainsi, dans un second moment, ce chapitre a révélé que cette Église-communion, réconciliée, est constituée des différents fidèles comme les poissons du filet de la pêche miraculeuse. « Sainte et sanctifiée par sa Tête, l’Église de Dieu a en son sein des pécheurs, si bien que la miséricorde (qui est au cœur de la sainteté de Dieu de la foi) trouve toujours à s’y exercer en toute sa force. Elle est donc toujours dans une situation de confession de sa misère. […] Dans une de ses grandes intuitions Augustin dira, pour exprimer cela, que l’Ecclesia est un corpus permixtum1788. » La théologie de communion concerne la communion de personnes et non celle d’individus marqués de recherches égoïstes, trop individualistes, qui contrastent avec l’idée de koinos. Les « individus individualistes » se caractérisent aussi par la haine et la division. Ainsi, la communion ecclésiale est née de la Pentecôte. Tel est l’ancrage christologico-pneumatologique de l’Ekklesia tou Theou. C’est ce jour-là qu’est né le Peuple messianique vivant dans la communion et dans l’unité comme la réponse à la dispersion de Babel. Cependant, on y trouve encore Ananie, Saphire, les querelles entre les femmes juives et grecques, etc. En d’autres mots, même cette communion née de la Pentecôte ne supprime pas la nature humaine des membres de la Familia Dei. Cette Ekklesia est donc le refugium peccatorum. Ces derniers sont appelés à une metanoia perpétuelle. J.-M. Tillard s’est concentré alors sur la communion sous la forme de populi Dei. Nous avons souligné le fondement de cette ecclésiologie du Peuple de Dieu dans l’AT avant d’aboutir à la notion de Corpus Christi, qui l’exprime le mieux dans le NT. Trois thèmes expriment cette


Nous avons alors insisté sur la nature synodale de l’Église locale autour de son évêque. C’est ce dernier, en lien direct avec la Tête de l’*Ekklesia* et au nom de sa communauté ecclésiale, qui est considéré comme le principe d’unité ou de communion. C’est également lui qui ouvre l’Église où il est l’évêque à l’universalité. Nous avons jugé bon de présenter cette ouverture à l’universalité, à la communion en employant l’expression œcuménique.

Le terme œcuménique a désigné la diversité et la catholicité : « C’est l’œcuménisme *ad intra*. Il est aujourd’hui l’un des impératifs les plus malaisés. Car il faut d’abord assumer chez soi la diversité en radicalisant les éléments essentiels sur lesquels se fonde l’unité. C’est ce que les prophètes cherchaient en rappelant sans cesse et de diverses manières les exigences de l’Alliance1789. » Nous avons mis en exergue la relation de cette Église avec son origine trinitaire, la relation de ses membres vivant dans la réconciliation et la relation entre les

---

différentes Églises locales. Cette Église communion a commencé depuis la création, \textit{ab Abel justo}, et s’achèvera lors du retour du Christ car là elle sera complète et parfaite.

\textit{In fieri, l’Église ministre du salut selon J.-M. Tillard} ; tel était l’objet de notre cinquième chapitre. Il s’agissait de présenter l’Église dans son aspect dynamique, en mouvement ou en activité. Nous y avons examiné les trois \textit{munera ecclesiae}.


Dans un premier moment, nous avons montré que, pour J.-M. Tillard, l’Église est la véritable ministre de la vraie foi et chargée du ministère de la Parole. Si tel est le rôle de l’Église, elle n’invente pas la Parole de Dieu, elle la reçoit et la transmet activement selon ses modalités propres adaptées aux « bénéficiaires » de cette annonce ou « à la communauté chrétienne actuelle, hic et nunc présente devant [le ministre] ». Cette première médiation ecclésiale dans l’Histoire du salut, dans la perspective ecclésiologique de notre recherche, est intimement dépendante de la grâce capitale du Christ. En effet, le Christ n’a pas que prêché mais aussi
accompli certains gestes appelés « sacrements ». Cela nous a conduit à examiner les sacrements dans ce sillage christologico-ecclésiologique en trois temps : les sacrements comme moyen de liaison avec le Christ, par celui-ci les sacrements confèrent la grâce pour la communion de vie tout en construisant l’Église et ainsi ils font partie de ce temps de l’Église. Comme signes symboliques, les sacrements célèbrent le mystère pascal dans l’Église. Donc, ils nous mettent en contact permanent avec cette œuvre de Jésus. L’Église poursuit la fonction sacerdotale du Christ dans la célébration des sacrements et d’autres faits liturgiques qui contribuent à l’avènement de la communion de vie. Cette conception nous a poussé alors à aborder le rôle de l’Église-institution.

Bien qu’elle soit nécessaire, nous avons présenté la nécessité de l’institution ministérielle en termes relatifs. Dieu pouvait bien s’en passer, mais en respectant son partenaire et la psychologie de ce dernier, Dieu a adapté sa pédagogie. C’est dans cet esprit qu’il faut situer l’Église-institution en lien direct avec le Christ, qui est la Tête et l’époux de l’Église. C’est dans ce lien étroit que s’est dégagée la notion d’apostolicité. L’Église est apostolique et la responsabilité confiée à tous les Apôtres l’est spécialement à Pierre comme représentant du collège. Nous avons insisté sur la déconcentration, cette ouverture du Salut à tous. Pour finir, nous avons analysé l’autorité de ce que Tillard appelle l’institution ecclésiale (les ministères ordonnés). Cette institution ministérielle doit tout faire pour la communion de vie. Cette institution ne peut pas se permettre « n’importe quoi ». Elle doit dépendre de l’Esprit qui guide le temps de l’Église. Tout faire pour préserver l’unique nécessaire mais aussi pour l’harmonie favorisant le salut, l’institution ecclésiale peut « imposer » certaines normes et contraintes qui ne déterminent pas le salut. Tout ce que nous avons découvert nous a servi à présenter l’institution ministérielle au service du Salut non hors de la communauté ecclésiale mais dans l’Ekklesia car elle reçoit, comme le reste des fidèles, le don divin dans la communauté.

Cette activité ecclésiale, dans le processus de la justification telle que l’a présentée Tillard, nous l’avons mise en débat avec celle du luthérien A. Birmelé. En effet, l’importance d’éclairer cette controverse et de proposer quelques pistes à explorer s’est imposée à nous. D’où notre dernier

La lecture des Acta synodalia nous a permis de découvrir que l’insertion de cette notion a été tardive, elle a été insérée surtout dans le Schéma De Ecclesia au cours de l’intersession (entre la première et la deuxième sessions). Il y avait débat autour de son insertion. Toutefois, elle a été assumée par les Pères conciliaires qui l’emploient dans plusieurs documents conciliaires (au moins cinq documents). La position des évêques Allemands et des langues scandinaves, représentés, par le Cardinal Frings, n’a pas été retenue. En effet, elle allait dans le sens de ursakrament ou grundsakrament. L’interprétation des textes nous a conduit à mettre en évidence le fait que l’Église-sacrement est liée à la fois au Christ et au monde. En effet, dans le Christ, sa Tête, l’Église-sacrement est « veluti » sacramentum, ou si l’on veut, elle est analogue à un sacrement, en ce sens qu’elle opère comme signe et instrument d’union intime avec Dieu et d’unité de tout le genre humain (LG 1). Cette Église-sacrement a un objectif : être missionnaire au niveau ad intra et au niveau ad extra afin que se réalise l’union avec Dieu et l’unité de tout le genre humain. Ainsi, cet emploi conciliaire se situe dans une perspective missionnaire et sa visée est eschatologique. En ce sens, le Concile privilégie la considération d’Église-sacrement comme signe, témoin, manifestation, servante de Dieu et du salut. En résumé, nous avons montré que cette expression conciliaire doit être utilisée avec précaution car il s’agit d’une analogie.

Nous avons examiné, ensuite, sa réception ou son interprétation postconciliaire par deux théologiens catholiques : G. Routhier et H. Legrand; et par la CTI. Il s’en est dégagé que ces théologiens concordent sur le fait que cette expression est à comprendre dans une perspective missionnaire tout en révélant sa visée eschatologique. Les deux parlent du signe, du témoignage ou du service. H. Legrand va loin en postulant une simple comparaison de l’Église au
sacrement. G. Routhier est conscient que cette notion permet à l’Église d’éviter deux excès : la naturalisation de l’Église et un faux mysticisme ecclésiologique. En évoquant la non fusion de l’Église vis-à-vis du Christ et du monde, il souligne la nécessité de la réforme dans et de l’Église. La CTI insiste également sur le signe tout en reconnaissant que cet usage appelle des explications pour éviter la confusion.

Après cette réception catholique, nous nous sommes intéressé à la théologie luthérienne et au dialogue luthéro-catholique. C’est d’abord la position d’A. Birmelé que nous avons analysée. Il reconnaît, comme les théologiens catholiques, qu’il y a eu et qu’il y a débat autour de cette notion conciliaire. Il est d’avis que l’emploi conciliaire va dans le sens de la mission. Cependant, son argument se concentre sur l’instrumentalité. Ainsi, il voit un « danger » dans la conception de l’Église comme sacrement qui effacerait la non fusion entre le Christ et l’Église. C’est surtout son interprétation de la réception catholique postconciliaire qui nous a intéressé. En effet, en partant de la passivité sotériologique (passivité de l’instrumentalité ecclésiale), il a démontré qu’il y a deux interprétations, minimaliste et maximaliste, de cet enseignement conciliaire. Il a comparé la position de deux théologiens catholiques : Sesboüé et Tillard. La théologie du premier, sur la sacramentalité de l’Église, est considérée comme minimaliste et compatible avec la théologie luthérienne. C’est la théologie tillardienne qui lui pose problème. Pour lui, Tillard accorde beaucoup de place à l’Église : la justification du croyant advient par Dieu et par l’Église. Dans la théologie luthérienne, on n’emploie pas le concept de sacrement pour parler de l’Église pour ne pas la considérer comme une intermédiaire entre Dieu et les hommes. Cette théologie accepte cette notion si la transparence entre le Christ et l’Église est maintenue.

Dans le dialogue luthéro-catholique, le même constat a été dégagé. En fait, c’est surtout dans son document de 1993 que ce dialogue parle explicitement de l’Église comme réceptrice et médiatrice du salut. Même là, on recense beaucoup de divergences. Pour les luthériens c’est la nature de l’instrumentalité ecclésiale qui doit être précisée. Nous avons alors proposé de revenir sur ce document afin d’approfondir ce chapitre sur l’Église en mettant en évidence la notion de réception. Il s’agit d’une question ouverte.
Sur cette base, nous avons proposé l’apport de Tillard à ce dialogue et sa réponse à Birmelé. Tillard invite à mettre à l’origine de la sacramentalité la notion de grâce qui appelle celle de la liberté humaine. En ce sens, l’on peut comprendre que la sacramentalité signifie à la fois le signe et l’instrument. À travers les trois munera, il insiste sur la réception et la transmission. Ouvrant alors le débat avec Birmelé, nous avons démontré avant tout que J.-M. Tillard est conscient d’une chose : « Il est clair que ma grille ecclésiologique de lecture ne correspond pas à celle du Père Bernard Sesboüé, ni non plus exactement à celle du Père Hervé Legrand, qui a un autre regard à partir d’une théologie semblable. Ce sont d’autres regards, d’autres interprétations. »

Sa grille présente cinq conceptions de la sacramentalité dont la principale est : « le sens duquel tout dépend. En théologie on dirait “le premier analogé”. L’Église est sacramentum parce qu’elle est signe, la manifestation de ce que l’Écriture appelle “l’Agapè de Dieu” (surtout dans la littérature johannique et parfois les textes de Paul, lettre aux Romains) et de ce que plus largement l’Écriture appelle le dessein de Dieu. » On l’a vu, l’Église-sacrement est totalement au service de l’Amour de Dieu ou de son dessein. Elle nous est apparue avant tout comme le signe ou manifestation du salut. C’est le second sens qui a insisté sur son « activité », comme moyen : 

L’Église est sacramentelle, non seulement parce qu’elle manifeste le dessein de Dieu […], mais aussi parce que, par le don de l’Esprit Saint, elle apporte au monde les voies, les moyens de salut permettant à quiconque accueille la Parole d’entrer dans cette réalité. Elle le fait de multiples façons, mais surtout parce qu’elle-même garde et proclame le kérygme, la Bonne Nouvelle, garde et célèbre les sacrements du salut, garde et conduit à bon port le peuple des sauvés. (Dans ce troisième terme, on met la charge du pasteur).


1791 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église..., p. 3.
1792 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église..., p. 3.
1793 J.-M. Tillard, Ministères et sacrements dans l’Église..., p. 5.
ou à la cause efficiente. Cette conception peut contribuer à résoudre la controverse entre Tillard et Birmélé.

Quant à notre point de vue, nous nous situons dans la perspective missionnaire qui met en relation le Christ, le salut et l’Église. L’Église manifeste le salut et en devient le « moyen » sous la mouvance de l’Esprit.

2. Questions ouvertes et propositions

Les limites imposées à notre travail ne nous ont pas permis d’approfondir toutes les questions sous-jacentes à l’objet de notre recherche. En partant du résultat de notre recherche qui a confirmé nos deux hypothèses1794 et montré qu’il y a un problème autour de la conception de la sacramentalité de l’Église, certaines questions sont restées ouvertes.


La relation Église-monde, l’une des dimensions de la « sacramentalité » de l’Église, telle qu’elle est présentée dans GS, voire dans le reste des textes conciliaires et son influence sur

1794 Le passage de la christologie à l’écclésiologie par la sotériologie ; et le passage des cours et leçons aux articles et monographies.

Au niveau du mouvement œcuménique, la question de la comparaison entre les acquis des dialogues auxquels Tillard prit une partie active et le dialogue luthéro-catholique autour de la trilogie Christ-salut-Église serait éclairante. Un tel travail fournirait des éléments déterminants qui souligneront ce que Tillard peut apporter au dialogue bilatéral luthéro-catholique.

Nous ne pouvons que déduire, en toute humilité, de ces questions, ou pistes de recherche, quelques propositions dont certaines transparaissent déjà clairement ci-dessus. En prenant en compte les travaux mentionnés dans notre introduction sur Tillard, il y a lieu de réaliser les recherches sur la comparaison, autour de la sacramentalité de l’Église telle que la conçoit Tillard, entre ce qu’il a publié dans ses ouvrages et dans ses articles ; et ce qu’il a enseigné dans une perspective œcuménique. Dans la même optique œcuménique, il nous semble que le dialogue entre Tillard et Birmelé appelle davantage les dialogues entre les spécialistes dans une perspective pastorale. Autrement dit, visant la communion parfaite, on doit tenir compte des non spécialistes. J.-M. Tillard a écrit dans cette optique : « Dans la situation actuelle des Églises, en Occident comme en Orient, et la crise de la catéchèse (même dans l’Église romaine qui a pourtant sur ce point fait un effort considérable) on doit se demander sérieusement ce que le réformé moyen, le luthérien moyen, l’anglican moyen, le catholique moyen pensent de toutes ces discussions théologiques “officielles” sur des points dont ils ne comprennent guère l’enjeu et au sujet desquels on ne cherche pas à les éclairer en profondeur1795. » Pas de recherche de communion seulement au niveau des élites et théologiens.

Une autre piste intéressante de recherche est la question du christomonisme face au christocentrisme. Nous l’avons analysée sans la creuser davantage. Nous sommes convaincu que Tillard est pour le christocentrisme équilibré. Il a cité et classé certains théologiens et mouvement catholiques dans la catégorie christomoniste. On peut donc analyser ces théologies


Nous avons trouvé intéressants les concepts employés par Tillard pour décrire le salut. Ils peuvent servir aujourd’hui à la proposition de cette réalité dont la proclamation, dans notre monde contemporain, connaît des moments difficiles. Ce langage adéquat pourrait partir des termes tels que miséricorde, fidélité, communion, agapè, amitié, intimité, mouvement, passage, grâce, tendresse, médiation, fraternité, etc. En effet, Tillard souligne :

Il faut bien comprendre la nature de ce Salut. Toute une théologie et toute une catéchèse se sont longtemps bornées à une conception purement négative du Salut, le voyant uniquement comme l’arrachement au monde du péché, l’abolition de la condamnation initiale. Le Salut est pour beaucoup de chrétiens simplement l’acte par lequel Dieu brise les liens du péché retenant l’homme captif, lave l’humanité de toute faute (sic). C’est le Salut-pardon, le Salut-rachat. Certes cette dimension est essentielle au Salut […] mais pourtant elle ne suffit pas. Dieu ne se contente pas d’ouvrir les portes. Il introduit l’homme dans un univers merveilleux, le mystère d’une participation à ses propres dons divins, d’un partage de son intimité et de son amitié. Il nous fait, nous dit saint Paul, ses « fils adoptifs ». Le Salut est à la fois purifiant et exaltant1796.

Autrement dit, on peut comparer la sotériologie proposée par Tillard à d’autres sotériologies en lien avec la christologie.

Enfin, toutes ces questions ouvertes et propositions peuvent être relues à la lumière de l’ardeur missionnaire. En effet, dans notre monde d’aujourd’hui, il y a nécessité de ne pas abandonner l’ardeur missionnaire (il faut proclamer et proposer le salut hors des frontières ecclésiales). Ça serait une bonne façon d’approfondir la trilogie que nous avons étudiée.

De tout de ce qui précède, il est clair que l’ecclésiologie de J.-M. Tillard peut être abordée selon plusieurs orientations, comme celle de l’Ebed, du service, de l’Esprit, sotériologique, christologique ou fondamentale ou, mieux, selon les mots de M. Pelchat « théologique, donc essentiellement christologique1797. » Une recherche théologique qui partirait de ces expressions

vérifiera celle qui s’applique le mieux à l’écclésiologie en lien direct avec la christologie-sotériologie soutenue par Tillard. Pour nous, il s’agit d’une ecclésiologie du service (diaconale). Nous sommes convaincu que ce concept unit les autres (Ebed, Esprit, sotériologique, christologique, fondamentale, théologique) et les exprime : L’Église sert Dieu en servant le monde.

Il faudrait à ce niveau indiquer cette conclusion de Tillard :

Le salut que cherche l’Église de notre temps est à chercher moins dans le maintien désespéré et illusoire de tout ce que la génération précédente a vécu que dans le « retour à l’Évangile » tel que la grande Tradition l’a compris en lui donnant, dans sa « mémoire », la patine d’une sagesse. Car l’Évangile ne peut se lire qu’en Église, et celle-ci dans le flux de son histoire (que guide l’Esprit) garde l’essentiel en l’enrichissant de son expérience, et rejette inexorablement sur les rives d’accessoire le passager, le folklorique. Évangile et Tradition (non pas traditions) sont radicalement inséparables, exactement comme le sont l’intuition de la personne humaine et le poids de son expérience, dans une osmose constante 1798.

En terminant, faisons nôtre cette idée de G. Routhier. En effet, en étudiant « l’écclésiologie catholique dans le sillage de Vatican II : la contribution de Walter Kasper à l’herméneutique de Vatican II », il écrit :

Si toutes ces entrées sont possibles pour ceux qui veulent revisiter sa contribution dans le domaine de l’ecclésiologie, j’ai choisi un autre biais pour entrer et naviguer à souhait dans cette œuvre dense et abondante sans risquer de m’y perdre. J’avoue qu’il est toujours risqué, si l’on ne veut pas trahir un auteur, d’essayer de dégager un principe d’unité dans son œuvre, surtout quand cette œuvre est complexe, abondante et diversifiée. D’autres l’ont tenté avant moi, je pense notamment au doyen Knaebel, au moment où l’Université Marc Bloch de Strasbourg lui accordait un doctorat d’honneur 1799.

1798 J.-M. Tillard, *Dominique et François…*, p. V.

Bref, nous pensons en toute modestie que certains sentiers relatifs à la méthodologie comme à la théologie (pastorale, œcuménique, ecclésiologique, christologique, sotériologique, etc.) sont exploitables en partant des résultats de notre recherche. En cela, notre thèse a éclairé certains points de cette riche théologie en général et ecclésiologie en particulier de Tillard.
BIBLIOGRAPHIE

I. Le corpus des cours de Jean-Marie Tillard


TILLARD, Jean-Marie Roger, op, *De la Croix à l’Eucharistie...Comment dans ce qui souvent nous semble un silence de Dieu, une indifférence à nos appels les plus ardents, la mystérieuse puissance de la croix est-elle à l’œuvre en ce monde et avec elle l’amour de Dieu?*, Ottawa, Faculté dominicaine de Théologie, 1999, 72 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, op, *Souviens-toi...memento. Depuis ses plus lointains témoins, dans sa prière liturgique et dans plusieurs de ses documents officiels, l’Église de Dieu*

TILLARD, Jean-Marie, op, Au cœur de l’écclésiologie thomiste : la grâce capitale du Christ Jésus, [sd], [sl], 17 p.

TILLARD, Jean-Marie Roger, op, Le visage évangélique du prêtre, Ottawa, Collège dominicain de Philosophie et de Théologie, [sd], 93 p.

II. Les archives consultées

Archives du Collège dominicain de Philosophie et de Théologie, Couvent dominicain d’Ottawa, Canada.

Archives de l’Université de Fribourg, Suisse

Fonds Tillard au Monastère de Chevetogne, Belgique

III. Autres écrits de Jean-Marie Tillard


I. Ouvrages


TILLARD, Jean-Marie, C’est lui qui nous a aimés, Bruges, Desclée de Brouwer (coll. Vie et prière), 1963.


2. Articles


**IV. Écrits sur la théologie de Jean-Marie Tillard**

1. **Travaux académiques (thèses doctorales)**

ARYANKALAYIL, Joseph-G., « Local Church And church Universal: Towards a Convergence Between East and West. A Study on The Theology Of The Local church according to N. Afanassiev and J.-M. R. Tillard with Special Reference to some of the contemporary catholic and orthodox theologians », Fribourg, 2005.


WATINE, Pascale, « Apport de Jean-Marie R. Tillard à la recherche théologique en œcuménisme », Lille, Université catholique de Lille, 2009.

2. Ouvrages et articles


V. Autres publications

1. Source scripturaire


2. Vatican II : documents et instruments de travail


ALBERIGO, Giuseppe et MAGISTRETTI, Franca, Constitutionis dogmaticae« Lumen gentium ». Synopsis historica, Bologne, Instituto per le Scienze religiose, 1975.


3. **Vatican II : histoire, herméneutique, commentaires et réception**


VERGOTTINI, Marco (dir.), La Chiesa e il Vaticano II. Problemi di ermeneutica e recezione conciliare, Romas, Glossa, 2005.


4. Documents du Magistère


5. Ouvrages et articles sur les questions théologiques

A. Christologie et sotériologie


B. Ecclésiologie et œcuménisme


DUMAIS, Marcel, Communauté et mission, Québec, Bellarmin, 2000.


FOUILLOUX, Étienne, Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962), Paris, Desclée de Brouwer, 1998.


KÜNG, Hans, Qu’est-ce que l’Église ?. Paris, Desclée de Brouwer, 1972.


C. Église sacrament du salut


CONSEIL ŒCUMÉNIQUE DES Églises, *L’Église comme signe et instrument*. On verra Upsala, 4e assemblée générale (1968); Accra, rencontre de Foi et constitution (1974); Bangalore (1978).


D. Dialogue bilatéral luthéro-catholique

1. Les textes des commissions du dialogue


2. Commentaires et études sur les textes des commissions du dialogue


E. Théologie du ministère


