

Rome, February 28, 1969

To the Superiors General  
 To their Delegates for Sedos  
 To the members of all Sedos Groups

Enclosed please find:

1. Working Group for Social Communications - Reports on meetings	page	156
2. Working Group for Development - Report on the preparatory meeting for the Committee Promotion Humaine	"	158
3. La Nouveauté de l'Évangile by S. Lyonnet sj	"	159
4. Révélation et Salut Hors de l'Église Visible by O. Semmelroth sj	"	175
5. Medical Work - Report on the visit of Mr J. McGilvray	"	190

Please note the date of the following meeting:

Working Group for Development - Friday, March 7, 1969 at 4 p.m.

Sincerely yours,

*Benjamin Tonna*  
 Fr. Benjamin Tonna  
 Executive Secretary

Report of the meeting on 11, December 1968.

Present were: Frs M. Reuver O Carm, Y. Perigny omi, S. MacCarthy sma,  
A. Mills sj, N. Douau sma, E. Dick op, K. Tormey omi,  
J. Drouart omi, U. Haltermann Collegio Verbo Divino  
Srs M. Caron sa, Th. Grenier sa, A. Oosschot scmm-m,  
M.A. Richey rscm, Miss Caroline Cohen

1. The study on the publications of the Generalates was published in English in the Sedos-Documentation. It will be discussed in one of the following meetings of the Working Group.
2. The members of the Working Group were asked to inform the Sedos Secretariat of news of the Generalates (even by phone) for publication in the Bulletin.
3. Concerning the questionnaire of the Oblate Fathers, stress was put on the follow-up, since the problem is not to send out questionnaires, but to get them back.

It was observed that the questionnaire ~~does~~ not mention means of social communications such as tapes, records, chansonnettes, posters ("collages") etc.

Ideally all the work on the questionnaires should start at the grass-root level, and be adapted to local needs. After a certain length of time, each Institute could work out a questionnaire of its own, and send regular reports to the Working Group. It was stated that there is a certain urgency to get the information from the Institutes.

4. The Sedos-Secretariat was asked to acquire for the Working Group: La Presse Catholique dans le Tiers-Monde, Ed. St. Paul, 5, Rue Paul Besnard, 92 Issy-les-Moulineux.
5. The corrected mailing list of the members of the Working Group will be forwarded to all the members by the Sedos-Secretariat.
6. Fr. Tonna reported on the Misereor-meeting concerning the possibilities for the Working Group. Copies of the Misereor project are available at the Sedos-Secretariat.  
It was proposed to draw a short list of possible candidates for training in the field of Social Communications.
7. The next meeting of the Working Group for Social COmmunications will be held on Tuesday 28th of January, at 4 p.m. at the Secretariat.

Caroline Cohen  
Secretary of the Working Group

Report of the meeting on 28, January 1969.

Present were: Frs M. Reuver O Carm, K. Torney omi, F.J. Eilers svd,  
J. Drouart omi, S. MacCarthy sma,  
Srs A.M. Oosschot scmm-m, M. Caron sa

Fr A. Mills and Miss C. Cohen gave notice of absence.

1. On account of the few people attending this meeting, only one point of the agenda was discussed: press coverage of the Symposium "Mission Theology for our Times".

The Working Group agreed on the following:

- a) On Thursday morning, March 27, a press conference could be held at the Vatican Press Hall. Fr Reuver will contact Mgr. Vallainc to make the arrangement.  
Two spokesmen are needed: e.g. Mgr. Pignedoli, secretary of Propaganda Fide, and Fr H. Mondé, president of Sedos.  
Papers could be handed out with an embargo until 5 p.m., giving a short release on Sedos, the purpose of this Symposium, agenda, names, summaries of the talks, etc. It was agreed with Fr Tonna that the Secretariat will provide these papers.
  - b) Thursday, Friday, Saturday: according to the programme, each evening conclusions will be drafted. The Sedos-Secretariat is asked to provide the Working Group for Social Communications with those papers.
  - c) Sunday 30th March: Drafts of the main conclusions will be handed to the working group. Papers for the press will be prepared by the Working Group. Required: two officerooms, 3 typewriters and a duplicator. Another room for possible interviews.
  - d) Monday 31st: Pressmen are invited. During the reception journalists should be allowed to meet the theologians and missionaries. The whole Working Group is expected to be present as well.  
Final papers will be prepared to hand out to the journalists on Tuesday morning in the Vatican Press Hall. Languages: Italian and English.
2. To discuss the other points of the agenda this meeting was adjourned until a not yet set date.

Sr. Annemarie Oosschot scmm-m  
Acting Secretary

Réunion Justitia et Pax - Comité Promotion humaine

Le 18 février, au Palazzo San Callisto, une réunion préparatoire s'est tenue pour étudier l'agenda de la première réunion du nouveau comité "Promotion humaine" dans le cadre de "Justitia et Pax". Cette réunion aura lieu du 3 au 5 mars 1969.

Mgr Eugênio di Arango Sales, archevêque de São Salvador da Bahia au Brésil, sera probablement nommé par le Saint-Père, comme président de ce nouveau comité, tandis que le P.J. Schütte, svd a été nommé vice-secrétaire de la commission "Justitia et Pax" et secrétaire exécutif du comité "Promotion humaine".

Les autres membres du Comité seront indiqués et nommés après la réunion du 3-5 mars.

Les objectifs du nouveau comité pourraient être résumés ainsi:

- 1 - L'éducation de base et le développement intégral de l'homme seront les domaines dans lesquels le Comité s'efforcera surtout de collaborer et d'animer les organismes qui s'y dévouent déjà. Ici on pense plus spécialement à la campagne contre l'analphabétisme de l'Unesco.
- 2 - Le comité mettra toujours en pleine lumière le développement intégral de l'homme, cad. au point de vue social, culturel et spirituel, ainsi que sa dignité et sa valeur humaine.
- 3 - Les activités du Comité font partie de l'évangélisation dans le sens quelles donneront un témoignage très visible d'une véritable charité chrétienne.

L'agenda de la réunion du 2 à 5 mars sera communiqué aux intéressés et peut être obtenu au Palazzo San Callisto.

P.J. Maertens cism

## THEOLOGIE DE LA MISSION POUR NOTRE TEMPS

Rome, 27-31 mars 1969

Document 1

S. LYONNET sj, Rome

LA NOUVEAUTE' DE L'EVANGILE

par le R.P. S. LYONNET sj

L'un des problèmes qui aujourd'hui préoccupe le plus le missionnaire à qui incombe la responsabilité d'annoncer l'Évangile, est peut-être celui de déterminer le contenu propre du message qu'il est chargé de transmettre au monde, autrement dit: de préciser en quoi consiste la nouveauté de l'Évangile. D'autre part, le Concile, pour définir la mission du prêtre, s'est explicitement référé à saint Paul et à la description que celui-ci donne lui-même de sa propre mission en Romains 15,16: "ministre du Christ Jésus auprès des nations, assurant le service sacré de l'Évangile, pour que les nations deviennent une offrande agréable, sanctifiée par l'Esprit Saint". (PO 2,4).

Il peut donc être utile de demander à saint Paul comment, dans l'accomplissement de cette mission d' "assurer le service sacré de l'Évangile", il a conçu la nouveauté du message chrétien, ce qui constitue à ses yeux ce qu'on pourrait appeler le caractère spécifique de la Révélation chrétienne.

D'une façon générale, une lecture un peu attentive de ses lettres montre qu'il s'est efforcé de définir ce message à la fois par référence à l'Ancien Testament et par référence au judaïsme, tel que lui-même l'avait connu et vécu avant sa conversion. Par rapport à l'Ancien Testament, la Révélation chrétienne ne constituait pas à ses yeux une rupture; loin de s'opposer à la révélation de l'Ancien Testament, elle l'accomplissait; de l'AT au NT il y a certes dépassement, comme la prophétie est, par définition, dépassée par l'événement qu'elle annonce, et le type par l'antitype - l'agneau pascal par le Christ immolé et ressuscité, la manne par l'Eucharistie, le sacrifice d'alliance tel que Moïse l'accomplit au Sinaï par le sacrifice de la Nouvelle alliance lors de l'Institution eucharistique, etc - et il se peut qu'un tel dépassement empêche celui qui s'arrête à la lettre de discerner que le second continue réellement le premier en l'accomplissant. Toutefois le passage de l'un à l'autre ne comporte aucun renoncement et, partant, ne constitue pas une conversion au sens propre.

Au contraire, s'il s'agit du judaïsme, c'est-à-dire de la religion de l'AT telle que peu à peu l'avait comprise une partie au moins des Israélites, la partie précisément à laquelle appartenait saint Paul, il faut certainement parler non plus de dépassement mais de véritable rupture; pour passer de l'un à l'autre Paul a dû, lui-même le proclame en termes fort clairs, renoncer à tous ces avantages qui, estimait-il jadis, lui assuraient le salut: circoncision, race d'Israël, irréprochable observation de la Loi - plus zélé que ses compatriotes, ajoutait-il dans l'épître aux Galates - tous avantages qu'il a tenus pour un désavantage: "j'ai accepté de tout perdre... afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui n'ayant pas une justice à moi, celle qui vient de la Loi (celle qu'il pensait acquérir par son observation de la Loi donnée par Dieu précisément à cet effet), mais la justice par la foi au Christ, celle qui vient de Dieu et s'appuie sur la foi", c'est-à-dire: qui n'est plus le fait d'une activité exclusivement mienne mais de l'activité même du Christ en moi, qui suppose qu'un Autre est mort et ressuscité pour moi et qu'il me communique sa propre vie de ressuscité, me demandant seulement d'accueillir cette vie par un acte de ma liberté qui est l'acte de foi au sens paulinien du terme. Une telle conversion n'est pas moins radicale ni moins difficile que celle du paganisme au christianisme, exigeant en quelque sorte un "retournement" de toutes les notions admises jusque-là, voire conversion plus difficile d'une certaine façon, ainsi que saint Paul l'a constaté en voyant les païens accueillir l'Evangile tandis que l'ensemble des Juifs persistaient à le refuser.

D'emblée, ce texte de l'épître aux Philippiens nous a conduits à ce qui est certainement apparu à Paul comme la nouveauté essentielle du christianisme. Mais avant de préciser exactement en quoi celle-ci consiste, il sera bon de rappeler quelques autres aspects, moins radicalement nouveaux sans doute, mais plus extérieurs, plus faciles à saisir par conséquent, et dont l'exposé fournira une bonne part de la prédication de saint Paul; nous serons ensuite plus à même d'apprécier cette "essentielle nouveauté" que nous venons d'évoquer.

#### I. Toute la loi résumée dans l'unique précepte de l'amour du prochain

Certes, le principe fondamental de la morale vétérotestamentaire comme de la morale juive demeure absolument inchangé: le chrétien, comme l'Israélite et comme le Juif, est par définition un homme qui sait ce qui plaît à Dieu et qui l'accomplit, celui dont la conduite (peripateîn) est conforme à la volonté de Dieu, car "plaire à Dieu" c'est essentiellement accomplir sa volonté; ou encore, selon les formules bibliques "faire la vérité", "connaître Dieu", etc. Aussi, la nouvelle religion, comme l'ancienne, est-elle conçue à

la façon d'une "voie" (hodos) si bien même que ce terme la désignera sans plus: "la voie", "j'ai persécuté à mort cette voie" (Ac 22,4), "c'est en suivant la voie, qualifiée par eux (les Juifs) de parti, que je sers le Dieu de mes pères" (Ac 24,14 : Paul à Félix), etc. Cette voie s'appellera d'ailleurs tout aussi bien "la voie de Dieu" (Mt 22,16; Ac 18,25 var.), "la voie du salut" (Ac 16,17) ou encore "la voie de la justice" (Mt 21,32), "la voie de la vérité" (2 P 2,2).

Qu'il écrive aux Thessaloniens, aux Romains ou aux Colossiens, la seule chose qui préoccupe saint Paul est que ses correspondants connaissent et accomplissent la volonté de Dieu: "La volonté de Dieu, c'est votre sanctification" (1 Th 4,3). "Que le renouvellement de votre jugement vous fasse discerner quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait" (Rm 12,2). "Que Dieu vous fasse parvenir à la pleine connaissance de sa volonté, en toute sagesse et intelligence spirituelle, de façon à mener une vie digne du Seigneur et qui lui plaise en tout" (Col 1,9). Et si Paul paraît insister ici sur l'aspect "intellectuel" en demandant pour les Colossiens la "sagesse" et "l'intelligence", il ne fait que reprendre les deux termes sophia et synesis dont le Deutéronome se servait pour décrire la conduite de l'Israélite parfait observateur de la Loi: "Je vous ai enseigné des lois (hoq) et des coutumes (mishpat) selon ce que m'a ordonné Yahvé, mon Dieu, pour que vous les mettiez en pratique... gardez-les et mettez-les en pratique, car c'est là votre sagesse (hokmah) et votre intelligence (binah) aux yeux des peuples qui entendront toutes ces lois et s'écrieront: Il n'y a qu'un peuple sage et intelligent, c'est cette grande nation! Quelle est en effet la nation assez grande pour qu'elle ait des lois et des coutumes aussi justes que toute cette loi que je mets aujourd'hui devant vous?" (Dt 4,5-8).

La première nouveauté du christianisme se trouvera dans la détermination de cette volonté de Dieu. Pour le Juif, cette volonté est entièrement déterminée par l'ensemble des commandements de la Loi, tels qu'ils sont consignés dans le code mosaïque, commandements auxquels la tradition avait d'ailleurs ajouté une série de préceptes pour mieux en assurer l'entier accomplissement. Pour le christianisme l'ensemble de ces commandements se réduit à un seul précepte qui comprend tous les autres: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même". Nouveauté relative, en ce sens que l'AT tendait déjà à une telle simplification, notamment dans l'enseignement prophétique et que plusieurs docteurs juifs l'avaient entrevue, voire enseignée nouveauté réelle cependant, surtout par rapport au judaïsme, car tel n'était certainement pas l'enseignement commun.

Nouveauté relative: On cite le propos que le Talmud attribue à Hillel l'ancien, le grand-père de Gamaliel maître de saint Paul, pour qui toute la Loi pouvait également se résumer dans la "règle d'or" qu'il formulait

comme Tobie 4,15: "Ce qui t'est odieux à toi-même, ne le fais pas à ton prochain: voilà toute la Loi; le reste n'est qu'explication" (Bonsirven, Textes rabbiniques n° 633). On sait que la même formule commente précisément dans le Targoum le précepte du Lévitique aux deux endroits où il se trouve promulgué: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même" (Lv 19,18.34).

De fait, une telle sentence reflète assez fidèlement le "précis de morale" que présente, pour ne citer qu'un exemple, le psaume 15 (14) ou 24 (23) qui, de son côté, ainsi que le rappelle la Bible de Jérusalem, évoque tant de passages de la prédication prophétique: Isaïe 1,16-17; 26,2-3; 33,15; Michée 6,6-8; Zacharie 8,16-17; Ezéchiel 18,7-9. Même, à cet égard, l'enseignement du Deutéronome est, si possible, encore plus net. Non seulement on effect, au chapitre 6, le Deutéronome résume toute la loi dans le seul commandement de l'amour de Dieu, ce que le Christ appellera "le premier des commandements" (Dt 6,4-5), un amour de Dieu qui, dans le contexte de l'époque, dit essentiellement fidélité à Dieu et obéissance à sa loi, comme l'a bien montré le Père Moran (1); mais au chapitre 10 la formule est prise et explicitée en autant d'expressions pratiquement équivalentes: "craindre Yahvé", "suivre toutes ses voies", "l'aimer", "le servir de tout son coeur et de toute son âme", "garder ses commandements et ses lois" (Dt 10,12-13). Or, l'ensemble de ces expressions est, à son tour, condensé, au v. 16, dans le précepte: "Circoncisez votre coeur et ne raidissez plus votre nuque" - une notion que reprendra justement saint Paul pour expliquer comment les païens peuvent pratiquer en réalité la Loi même sans la connaître (Rm 2,29). Enfin le verset 19 explique en clair ce que signifie concrètement "circoncire son coeur": après avoir rappelé que Yahvé est le Dieu par excellence désintéressé, celui "qui ne fait pas acception des personnes" (cf. Rm 2,11) "et ne se laisse pas corrompre par des présents", celui "qui fait droit à l'orphelin et à la veuve", celui enfin qui "aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement" (vv. 17-18), le texte conclut: "Aimez donc l'étranger" à l'exemple de votre Dieu "qui vous a aimés de la sorte quand vous étiez vous-mêmes des étrangers au pays d'Egypte" (v. 19), exactement comme en Lévitique 19,34 le précepte d'"aimer l'étranger comme soi-même" est pareillement rattaché à la condition d'étranger qu'Israël a connue en Egypte. Bref, selon l'enseignement du Deutéronome, toute la loi se résume dans l'amour pour Dieu; celui-ci consiste à accomplir la volonté de Dieu et celle-ci, concrètement, consiste à imiter l'amour désintéressé de Yahvé; c'est déjà le "Soyez miséricordieux, ou parfaits, comme votre Père céleste est miséricordieux, ou parfait", du sermon sur la montagne; c'est même déjà en germe le "Aimez-vous comme je vous ai aimés" promulgué lors de l'institution de la Nouvelle alliance.

(1) Cath. Bibl. Quart. 25,1963,77-87.



Nouveauté réelle: A trois différences près cependant, qui constituent précisément la nouveauté du message chrétien, même de ce premier point de vue du contenu de la loi chrétienne d'amour (une différence beaucoup plus radicale concerne la nature de cette loi).

a) La première différence c'est que le judaïsme, contrairement d'ailleurs au sens de la formule dans le Deutéronome, avait bien souvent limité ce "prochain" (hébr. ger mais traduit en grec prosélyte) au seul israélite, c'est-à-dire aux seuls membres du peuple de Dieu, excluant les "ennemis de Dieu" qui sont par définition également les ennemis de son peuple; limitation qui pouvait invoquer les invectives que les psaumes nous ont rendues familières: "Yahvé, n'ai-je pas en haine qui te hait, en dégoût ceux qui se dressent contre toi? Je les hais d'une haine parfaite; ce sont pour moi des ennemis" (Ps 139,21-22; cf. Ps 15,4; 125,5; 137,7-9). Ce que, à Qumrân, on traduisait: "Aimer tous les fils de lumière, chacun selon son rang dans la congrégation de Dieu, et haïr tous les fils des ténèbres, chacun selon sa culpabilité, suivant la volonté de vindicte de Dieu" (Manuel de discipline I,9-11) et ce qui sans doute, justifie le mot du Christ: "Vous avez appris qu'il a été dit: Tu aimeras ton prochain et tu haïras ton ennemi. Eh bien, moi je vous dis: Aimez vos ennemis..... Ainsi serez-vous les fils de votre Père qui est aux cieux, car il fait lever son soleil sur les méchants et sur les bons, et tomber la pluie sur les justes et les injustes" (Mt 5,43-45). Le Christ semble même renvoyer tout simplement à l'enseignement du Deutéronome que nous venons de rappeler. En tout cas, ceci explique comment la parabole du Bon Samaritain peut être présentée par saint Luc comme le commentaire de l'enseignement sur les deux préceptes, le second commandement, l'amour du prochain, devenant, comme dans le Deutéronome, le moyen de pratiquer le premier, et la seule question se posant encore étant de savoir: "Qui est mon prochain?" (Lc 10,25-37).

b) La seconde différence est que, si l'Ancien Testament savait que nous devions aimer tous les hommes comme Dieu nous aime, nul alors ne pouvait évidemment imaginer jusqu'où irait l'amour de Dieu pour les hommes: jusqu'à se faire homme pour pouvoir les aimer au point de mourir pour eux, non seulement jusqu'à devenir lui-même le Pasteur d'Israël à la recherche de la brebis égarée (Ez 34, 11-16), mais jusqu'à donner sa vie pour ses brebis (Jn 10,11-16). Il ne s'agit donc plus seulement de "ne pas faire à autrui ce que je ne voudrais pas en souffrir" ni même de "lui faire tout ce que je voudrais qu'on fît pour moi"; jamais en effet je n'aurai la prétention qu'un autre meure à ma place; le Christ, lui, est mort pour moi; il formulera donc son précepte: "Aimez-vous comme je vous ai aimés" (Jn 13,34; 15,12). Et de la même façon exactement que la pratique de la loi mosaïque devait distinguer le Juif du païen, la pratique de la charité fraternelle sera également le signe unique permettant de distinguer l'authentique disciple du Christ (Jn 13,35).

c) La troisième différence, surtout par rapport au judaïsme, est l'insistance avec laquelle est promulgué le précepte de l'amour du prochain résumant toute la loi. Dans le judaïsme, le propos de Hillel l'ancien est cité sans cesse, parce qu'il est pratiquement unique. Au contraire, dans le Nouveau Testament, il s'agit de l'enseignement commun, celui que répète chacun des livres qui le composent. Dès le sermon sur la montagne, le Christ le proclame aussi clairement que possible et en des termes qui se rapprochent beaucoup de ceux de Hillel: "Tous ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-même pour eux: voilà la Loi et les Prophètes" (Mt 7,12). D'autant que la rédaction matthéenne du sermon sur la montagne, par la répétition de la même formule "la Loi et les Prophètes", qui ne se rencontre pas ailleurs dans tout le sermon, rattache étroitement la règle d'or à la déclaration du Christ: "N'allez pas croire que je sois venu abolir la Loi ou les Prophètes, je ne suis pas venu abolir mais accomplir" (Mt 5,17) et suggère pour le moins que le Christ "accomplit tous les préceptes de la loi jusqu'au moindre iota", précisément parce que, d'une part, tous se résument dans celui de l'amour du prochain exprimé par la règle d'or, et que, d'autre part, il a lui-même aimé comme nul autre n'a jamais aimé, il prescrit à ses disciples comme unique commandement, d'aimer leurs frères, bien plus, nous le verrons, il leur donne le pouvoir de les aimer en leur communiquant son propre amour. En ces conditions, on ne saurait s'étonner que, en guise de conclusion à tout l'enseignement du Christ, immédiatement avant de commencer le récit de la Passion, "quand Jésus eut achevé tous ces discours" (Mt 26,1), saint Matthieu décrive la scène du Jugement dernier de telle façon que le discernement se fasse exclusivement sur la pratique de l'amour du prochain: "Venez les bénis de mon Père... Allez loin de moi, maudits... car j'ai eu faim et vous m'avez donné à manger... et vous ne m'avez pas donné à manger... C'est à moi que vous l'avez fait, à moi que vous ne l'avez pas fait" (Mt 25,31-46).

A cet enseignement, le quatrième évangile donne, s'il est possible, un relief encore plus grand: le précepte de l'amour du prochain devient la loi même de la Nouvelle alliance, promulguée au moment le plus solennel de la vie du Christ, celui où s'accomplit la Pâque nouvelle (Jn 13,34-35; cf. 15,12).

Cet enseignement, saint Paul, à son tour le proclame en termes sans équivoque possible: "Un seul précepte contient toute la loi en sa plénitude: Tu aimeras ton prochain comme toi-même" (Ga 5,13). "Dans ce seul précepte sont contenus tous les autres", si bien que l'amour du prochain est "la plénitude de la Loi" (Rm 13,8-10). C'est à ce précepte qu'il rattache tous ceux que, au cours de ses lettres, il a l'occasion de mentionner: si par exemple le chrétien doit se dépouiller de toute orgueilleuse prétention, c'est qu'à l'exemple du Christ, il doit servir ses frères (Phil 2,3; cf. Rm 12,3ss), s'il doit travailler, c'est "afin que nul ne soit à charge

aux autres" (1 Th 2,9;; 2 Th 3,8), ou mieux encore "afin qu'il ait de quoi donner à ceux qui sont dans le besoin" (Eph 4,28), comme Paul lui-même en a donné l'exemple précisément pour inculquer cette leçon qu'il estimait capitale (Ac 20,34-35). Si le "luxurieux" est habituellement rapproché du "cupide", - celui qui "convoite au-delà de ses propres besoins" (pleonektēs) et normalement aux dépens des autres, - c'est que l'un et l'autre en fait traitent le prochain en instrument de plaisir ou de profit, se servant de lui au lieu de le servir (1 Co 5,10-11; 6,9-10; Col 3,1; Eph 5,3-5; cf. 1 Th 4,6). Si Timothée doit veiller à la "saine doctrine", \*c'est-à-dire construit la communauté, tandis que "la science enfle" (1 Co 8,1). La prière elle-même, qui tient tant de place dans les exhortations de saint Paul, comme dans la vie de l'Apôtre, est le plus souvent conçue comme une prière essentiellement "apostolique", voire, selon une représentation typiquement biblique (Abraham, Moïse, Aaron, etc.), comme une lutte que le chrétien engage avec Dieu pour le bien des hommes confiés à ses soins.

Et ce qui est vrai de saint Paul l'est tout autant des autres apôtres. Pour saint Jacques "la dévotion pure et sans tache devant Dieu notre Père consiste en ceci: Visiter les orphelins et les veuves dans leurs épreuves, se garder de toute souillure du monde" (autrement dit de cette "convoitise" qui est le péché par excellence du monde païen") (Jc 1,27); c'est ce qu'il appelle au chapitre suivant "la loi royale selon l'Écriture", formulée toujours dans les mêmes termes: "Tu aimeras ton prochain comme toi-même (Jc 2,8), ou encore, en invoquant une catégorie typiquement juive, mais tout aussi johannique et paulinienne, "la loi de la liberté" (2,12), celle de la Nouvelle alliance qui rend libre le chrétien comme la première alliance, au dire des Juifs, avait rendu libre Israël.

Quant à saint Jean, il n'est que de lire la première épître dont l'anecdote bien connue rapportée par saint Jérôme est un éloquent commentaire. En particulier, saint Jean tient à le dire en termes "explicites, c'est en aimant non frères que nous répondons à l'amour que Dieu a pour nous: "Si Dieu nous a tant aimés, écrit-il, aimons-nous les uns les autres" (1 Jn 4,11) et non pas, comme nous aurions probablement écrit nous-mêmes: "aimons-le en retour" (cf. C. Spicq, Agapè, III, p. 284). Au reste, quoi d'étonnant puisque c'est ainsi que nous ferons sa volonté, que nous lui plairons, que nous l'imiterons. C'est ce qu'avait compris sainte Catherine de Sienne: "Je veux que vous sachiez, écrivait-elle à Pierre Benuccio, qu'on ne peut aimer Dieu..... si ce n'est par le moyen du prochain (Lettre 77).

\* c'est afin de "promouvoir la charité" (1 Tm 1,5) qui seule "édifie",

Et ceci nous donne sans doute la véritable interprétation du logion résumant toute la Loi non plus dans un seul précepte, comme dans tous les passages étudiés jusqu'ici, mais en deux préceptes: un "grand et premier commandement" (Mt 22,38) et un "second semblable au premier" (v. 39); car "de ces deux commandements toute la Loi dépend et les Prophètes" (v. 40). Il est vrai que la première formule, résumant toute la Loi dans le seul amour du prochain, celle du sermon sur la montagne, de saint Paul, de saint Jacques, de saint Jean, peut à la rigueur fournir un prétexte au "sécularisme", comme si "l'amour de Dieu n'était qu'une manière de symboliser l'amour du prochain" (Van Buren) (2), la seconde formule, celle des deux préceptes, offre également un danger certain: celui de laisser croire qu'il y a certaines choses que seul commande l'amour de Dieu, mais non pas l'amour du prochain, c'est-à-dire qu'en dépit des affirmations de saint Paul et du Christ lui-même, l'amour du prochain ne contient pas la loi dans sa plénitude!

Le Père, eux, ne s'y sont pas trompés. Pour saint Augustin "les dix préceptes se ramènent à ces deux là: à savoir celui d'aimer Dieu et celui d'aimer le prochain; et ces deux là se ramènent à cet autre qui est unique, à savoir: ce que tu ne veux pas qu'on te fasse ne le fais pas à autrui. En lui sont contenus les dix, en lui sont contenus les deux" (Sermon 9,14, ou Serm 96 = PL 38,86).

Saint Thomas n'est pas d'un autre avis. Commentant Jean 15,12 ("Ceci est mon précepte, que vous aimiez les uns les autres"), il se demande comment le Christ peut ne mentionner que le seul précepte de l'amour du prochain alors que l'Écriture en signale beaucoup d'autres. Il répond en invoquant Romains 13,8-10 et l'explication que donne saint Grégoire à propos du même passage de S. Jean: "La charité est la racine et la fin de tous les préceptes", la source d'où ils procèdent et la fin à laquelle ils tendent (Homélie 27,1 sur les évangiles; PL 76,1205); et il n'hésite pas à conclure: "Ainsi donc tous les préceptes sont pour ainsi dire ordonnés à ce que l'homme fasse du bien à son prochain au lieu de lui faire du tort, ergo omnia praecepta quasi ad hoc ordinantur ut homo beneficiat proximo et non molestat eum" (Super Joannem 15, lect. 2, ed. Marietti, n. 2006).

(2) cf. Alain Richardson, Le Procès de la Religion, Casterman 1967, p. 41.

Enfin Vatican II déclarera dans la Constitution dogmatique sur l'Eglise que "le Peuple de Dieu a pour loi - habet pro lege, au singulier - le précepte d'aimer comme le Seigneur nous a aimés", où la référence à Jean 13,34 montre clairement de quel amour il entend parler.

Une telle insistance constitue certainement l'une des caractéristiques du christianisme, celle qui, en raison même de son aspect extérieur et plus visible a peut-être le plus frappé les contemporains: "Voyez comme ils s'aiment!" Il s'ensuit que tout ce qui s'ajoute comme du dehors au précepte de l'amour du prochain, résumé de toute la Loi, c'est-à-dire sans être rapporté à ce précepte, sans qu'apparaisse cette ordination de tous les préceptes à celui-ci, risque de voiler, voire de défigurer plus ou moins, l'authentique enseignement du Christ. C'est pour cela que la nouvelle discipline pénitentielle, pour ne citer qu'un exemple, promulguée par la Constitution Paenitemini (17 février 1966) - la première Constitution postconciliaire - a soin de rappeler qu'un jeûne ou une abstinence pour être conforme à la loi de l'Eglise doit être en même temps un témoignage d'ascèse et de charité pour les pauvres, selon la doctrine la plus traditionnelle, celle de saint-Léon-le-Grand pour qui "l'abstinence des fidèles doit devenir la réfection des pauvres" (PL 54,172, 190, etc). ou encore de saint Grégoire-le-Grand dans sa Regula Pastoris prescrivant aux prédicateurs de Carême d'avertir les fidèles qu'ils "n'offriront une abstinence agréable à Dieu que dans la mesure où ils donneront aux pauvres les aliments dont ils se seront privés", ce qu'il appelle "sanctifier le jeûne" (Regula Pastoris 3,19; PL 77,83).

## II. L'amour du prochain, participation à l'amour dont Dieu et le Christ nous aiment dans l'Esprit.

Cependant, pour saint Paul, la véritable nouveauté du christianisme est ailleurs: nouveauté radicale celle-ci par rapport au judaïsme, mais qui, loin de contredire l'enseignement de l'Ancien Testament, ne fait qu'accomplir ce que celui-ci annonçait en termes formels.

Le Deutéronome en effet ne se contentait pas de résumer tous les préceptes de la Loi en un seul: "Circoncisez votre coeur et ne raidissez point votre nuque" (Dt 10,16) et d'expliquer que "circoncire son coeur" consistait concrètement à "aimer l'étranger" à l'exemple de Yahvé qui "aime l'étranger" (vv. 18-19). Au chapitre 30, cette "circoncision du coeur" est présentée non plus comme un précepte imposé à l'homme mais comme l'oeuvre de Yahvé lui-même, seul capable de "changer le coeur de l'homme": "Yahvé ton Dieu circonscira ton coeur et le coeur de ta postérité, en sorte que tu aimes Yahvé de tout ton coeur et de toute ton âme afin que tu vives" (Dt 30,6). Pour le Deutéronomiste, il n'était donc pas au pouvoir de l'homme, laissé à ses seules forces, de

"circoncire son coeur"; il fallait une intervention personnelle de Yahvé, un renouvellement intérieur que Dieu seul pouvait opérer. Dans le Deutéronome le passage est unique. Mais c'est ce même renouvellement intérieur que, vraisemblablement non sans dépendance par rapport à l'enseignement du Deutéronome, Jérémie annonçait de son côté quand il prédisait une "alliance nouvelle", ajoutant qu'elle devait consister en ce que Dieu, au lieu de graver sa Loi comme jadis au Sinaï sur des tables de pierre, la graverait sur le coeur même de l'homme: "Je mettrai ma loi dans l'intime de leur être, je la graverai sur leur coeur" (Jr 31,31). Et c'est lui que prédisait à son tour Ezéchiel, une vingtaine d'années plus tard, en reprenant littéralement les termes de Jérémie et en substituant le terme d'esprit à celui de loi: "Je mettrai mon Esprit dans l'intime de votre être" (Ez 36,27). Le don de la loi de Dieu gravée sur le coeur est identiquement le don du propre Esprit de Yahvé. La conséquence s'impose: si la loi de Dieu est à ce point intériorisée, si l'Esprit de Dieu devient le principe même de notre agir, il est clair que dans la mesure même de cette intériorisation, qui ne sera d'ailleurs achevée qu'au ciel, notre conduite se conformera nécessairement à la volonté de Dieu. Aussi Jérémie n'assigne-t-il pas d'autre but à ce don de la loi intérieure: "Alors ils n'auront plus à s'instruire mutuellement les uns les autres... mais, du plus grand au plus petit, tous me connaîtront" (Jr 31,34), au sens où la Bible comprend cette connaissance de Dieu qui est identiquement l'accomplissement de sa volonté, si bien qu'on a pu écrire fort justement à propos de ce même texte que "connaître Yahvé c'est posséder au fond de son être la loi de Yahvé comme suprême principe de son agir" (P.E. Langevin, Sciences Ecclésiastiques 19, 1967, p. 398). Et plus clairement encore, si possible, Ezéchiel assigne exactement le même but au don de l'Esprit de Yahvé: "Je mettrai mon Esprit dans l'intime de votre être et je ferai que vous marchiez selon mes lois et que vous observiez et suiviez mes coutumes" (Ez 36,27).

Au reste la doctrine n'est pas propre à ces seuls passages du Deutéronome, de Jérémie ou d'Ezéchiel. C'est dans le même sens qu'il faut comprendre le thème familier à toute la Bible, selon lequel "aux temps eschatologiques, Dieu lui-même enseignera son peuple" (par exemple Isaïe 48,17; 54,13 que citera Jean 6,45: "Erunt omnes docibiles Dei, didaktoi Theou; 55,1-3; Cantique 8,2: "Tu m'enseignerais", après une allusion à l'alliance), ou le thème voisin de la Sagesse invitant à sa table, d'autant plus que les Juifs contemporains de Paul, on le sait, identifiaient la Sagesse à la Loi: "La Sagesse a dressé sa table... Venez, mangez de mon pain, buvez du vin que j'ai préparé! Quittez la sottise et vous vivrez, marchez droit dans la voie de l'intelligence" (Prov 9,2-6). "Ainsi fait celui qui craint le Seigneur, celui qui se saisit de la Loi reçoit la Sagesse... Elle le nourrit du pain de la prudence, elle lui donne à boire l'eau de la Sagesse" (Si 15,1-3).

"Venez à moi, vous qui me désirez... Ceux qui me mangent auront encore faim et ceux qui me boivent auront encore soif" (Si 24,19-21). Ou encore le thème, variation du précédent, du festin messianique préparé par le don de la manne au désert (Ps 22,27; 23,15; Is 25,6; 65,13) et qui s'accomplit dans le repas eucharistique où le Christ nous communique son propre amour. Autant de thèmes auxquels fait écho le quatrième évangile qui ne cesse précisément d'opposer, comme il est dit expressément dès le prologue, d'une part, Moïse par qui a été transmise "la loi" du Sinaï et, d'autre part, Jésus-Christ par qui sont venus "la grâce et la vérité" (Jn 1,17).

Telle est, en tout cas, la nouveauté essentielle de l'Évangile que Paul est chargé de proclamer aux païens: à savoir, la personne même de Jésus-Christ, Médiateur d'une alliance qui ne consiste plus dans le don d'une loi gravée sur la pierre et que pouvait transmettre un simple homme comme Moïse, mais dans le don du propre Esprit de Dieu, amour mutuel du Père et du Fils, que le Christ communique aux hommes par sa mort et sa Résurrection, plus exactement par une mort qui, étant acte suprême d'amour d'un Homme-Dieu, est tout le contraire d'une mort et forme avec la Résurrection un seul mystère de Vie.

On n'a pas toujours remarqué à quel point l'enseignement de saint Paul est tout à la fois commandé et éclairé par ces deux oracles de Jérémie et d'Ezéchiel. On cite sans doute le passage classique de la Deuxième aux Corinthiens où saint Paul oppose, d'une part "le ministère de la mort, gravé en lettres sur des pierres", explicitement rattaché à l'ancienne alliance promulguée par Moïse et, d'autre part, "le ministère de l'Esprit" rattaché non moins explicitement à l'alliance nouvelle (2 Co 3,3-7). On songe moins souvent que l'épître aux Romains reprend cette même opposition entre "la vétusté de la lettre" et "la nouveauté de l'Esprit": déjà en 2,29, à propos des païens qui observent les commandements de la loi sans les connaître - un passage d'un intérêt missionnaire évident - et surtout en 7,6 où Paul annonce les développements du chapitre 8 sur l'existence chrétienne conçue comme une vie dans l'Esprit. Mais, bien avant les grandes épîtres théologiques, dès la première épître aux Thessaloniens, nous voyons saint Paul exposer la morale chrétienne en référence à ces deux oracles qui en fournissent la clé. L'Apôtre rappelle aux Thessaloniens "l'enseignement qu'il leur a donné sur la manière de vivre qui plaît à Dieu" et selon laquelle déjà "ils vivent" (1 Th 4,1). "La volonté de Dieu, explique-t-il, c'est votre sanctification" (v. 3),: non pas seulement en ce sens que Dieu vous ordonne de vous sanctifier, mais, comme le note la Bible de Jérusalem, en ce sens que "son vouloir est réalisateur de sainteté"; comme il le dira dans la deuxième épître., "Dieu les a choisis pour être sauvés par l'Esprit qui sanctifie" (2 Th 2,13). Or, saint Paul ajoute que celui qui refuse de se laisser ainsi sanctifier, "ne rejette pas un homme,

mais Dieu qui précisément vous fait don de son Esprit Saint" (v. 8): il ne s'oppose pas seulement à un précepte promulgué par un homme comme Paul, ni même à un précepte promulgué de Dieu; il s'oppose à une activité de Dieu, agissant au coeur même du chrétien par le don qu'il lui fait de son Esprit; et le participe présent "qui vous fait don" (ton kai didonta) préféré par les éditions critiques au participe aoriste (ton kai donta) souligne la continuité de cette activité de Dieu agissant à l'intime même de notre être, par son Esprit, "opérant en nous l'amour", comme l'expliquera saint Thomas.

L'allusion est manifeste au don de l'Esprit de Yahvé qui, selon Ezéchiel, devait caractériser les temps messianiques, un don, nous l'avons vu, essentiellement ordonné à permettre à l'homme de mener une vie qui plaise à Dieu.

Et le verset suivant se réfère non moins clairement à la prophétie de Jérémie pour qui le don de la loi gravée sur le coeur devait avoir pour effet que les hommes n'aient plus besoin de s'enseigner mutuellement car ils seront tous directement "instruits par Dieu à connaître Yahve", c'est-à-dire à agir conformément à sa volonté: "Quant à l'amour fraternel, continue l'Apôtre, vous n'avez pas besoin qu'on vous écrive, car vous avez personnellement appris de Dieu (theodidaktoi) à vous aimer les uns les autres" (v. 9), qu'il faut évidemment comprendre à la lumière de cette prophétie de Jérémie: Dieu n'a pas seulement appris aux Thessaloniens l'existence d'un précepte obligeant les chrétiens à s'aimer mutuellement, ni même quel était le contenu exact de ce précepte, à savoir qu'ils devaient s'aimer comme le Christ les avait aimés; il leur a appris à s'aimer mutuellement en gravant sur leur coeur le précepte de l'amour (Jr), en "circonscisant" lui-même leur coeur (Dt), en leur donnant son propre Esprit (Ez), autrement dit en leur communiquant son propre amour devenu dans la personne du Christ Jésus incarné un amour authentiquement humain.

Inlassablement, Paul répète le même message, pleinement conscient de sa radicale nouveauté par rapport à une conception qui faisait de la loi observée par l'homme un véritable médiateur de salut. Les formules varient; la doctrine demeure identique et l'arrière-plan est toujours le même.

Epître aux Galates: "Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi..... Je n'annule pas le don de Dieu: car si la justice vient de la loi, c'est donc que le Christ est mort pour rien" (Ga 2,20-21).

Epître aux Philippiens: "Pour moi, vivre c'est le Christ" (1,21). "J'ai accepté de tout perdre afin de gagner le Christ et d'être trouvé en lui n'ayant plus ma justice à moi, celle qui vient de la loi, mais la justice par la foi au Christ..... Le connaître, lui, avec la puissance de sa Résurrection" (3,8-10), c'est-à-dire, comme l'explique fort bien le Père Huby,



"connaître non pas directement la Puissance qui a ressuscité le Christ, mais le pouvoir du Christ ressuscité, tout ce que la Résurrection applique et réalise, spécialement l'inauguration en nous d'une vie nouvelle avec le Christ dans l'Esprit, essentiellement identique à la vie du Christ glorifié bien que n'étant pas encore épanouie comme la sienne dans son rayonnement éternel" (Epîtres de la captivité, p. 348).

Epître aux Romains: "La loi de l'Esprit qui donne la vie t'a affranchi de la loi du péché et de la chair. De fait, chose impossible à la loi, Dieu (par son Christ)...à condamné le péché dans la chair, afin que la justice de la loi - ce que la loi, expression de la volonté divine, exigeait de l'homme, qui se résume dans l'amour du prochain - fût accomplie en nous (au passif, parce que c'est l'oeuvre du Christ et de son Esprit plus encore que la nôtre) qui marchons non selon la chair mais selon l'Esprit" (car il s'agit de laisser l'Esprit agir en nous, de ne pas lui résister, l'éteindre en nous) (8,2-4).

Epître aux Colossiens. Aux Colossiens, enfin, tentés de se laisser "réduire en esclavage" par une gnose inspirée du judaïsme où la religion consistait en une série d'observances réglant, sous la protection des anges, la nourriture, la boisson, ou la célébration des sabbats et des fêtes (Cf. Col 2,16-23), Paul rappelle l'essentiel de son message, ce qui en constitue précisément la nouveauté, "le mystère resté caché depuis les siècles et les générations et qui maintenant vient d'être manifesté à ses saints" (Col 1,26), mystère que Paul définit en deux mots: "Le Christ en vous" (v. 27). Non pas seulement en ce sens que le message du salut, jadis réservé à Israël, vous est également prêché à vous païens, mais en ce sens que le Christ, source unique de salut pour les Juifs comme pour les païens, est désormais devenu votre vie, vous communiquant son esprit qui est le propre Esprit de Dieu et vous permettant ainsi de plaire à Dieu et d'accomplir sa volonté, bref, de vous aimer les uns les autres comme Dieu aime et comme le Christ nous en a donné l'exemple. C'est ce que Paul vient précisément d'appeler "réaliser chez vous l'avènement de la parole de Dieu" (gr. eis hymas plērōsai ton logon tou Theou) (Col 1,25). Je ne pense pas qu'on puisse trouver plus parfaite définition de "l'évangélisation": non seulement annoncer le Christ ou le prêcher, mais implanter l'économie évangélique, faire que les hommes s'aiment entre eux comme le Christ nous aime et qu'ils prennent conscience que cet amour leur est donné par un Autre, gratuitement, un Autre qui les a aimés jusqu'à vouloir leur communiquer son propre amour en mourant et ressuscitant pour eux et en se faisant leur nourriture dans l'Eucharistie.

Tel est, dans la pensée de Paul, le sens plénier de la confession de foi rappelée en Romains 10,9: "Si tes lèvres confessent que Jésus est Seigneur, et si ton coeur croit que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé".

Assurément par là sont affirmées la divinité du Christ et sa Résurrection. Mais, proclamer que le Christ est ressuscité des morts n'est pas seulement affirmer la réalité historique d'un événement du passé, localisé dans le temps et l'espace, c'est aussi et même d'abord affirmer, comme le faisait Paul au dire de Festus (Ac 25,19), que "ce Jésus qui est mort est aujourd'hui un vivant". Non seulement un vivant "dans le ciel", où "il siège à la droite du Père et intercède pour nous" (Rom 8,34), mais un vivant au sein de son Eglise et au coeur de chacun de ses disciples, le Christ qui dans l'Esprit vit en moi, prie en moi, aime en moi.

On voit combien nous sommes loin d'un moralisme selon lequel l'homme attendrait simplement de la religion de lui apprendre ce qu'il doit faire mais non point d'abord la capacité de le faire. Si Paul insiste tant sur l'incapacité de l'homme à accomplir ce qu'il voit être un bien, c'est précisément parce que le judaïsme auquel il s'opposait concevait volontiers le don de la Loi comme un enseignement sur ce que l'homme avait à faire pour plaire à Dieu, étant entendu que Dieu l'ayant créé libre lui avait donné dans sa nature même tout ce dont il avait besoin pour accomplir son devoir. Pour saint Paul, au contraire, l'homme, dans sa condition actuelle, esclave du péché, est incapable d'accomplir le bien: "Vouloir le bien est à ma portée, mais non pas l'accomplir" (Rm 7,18b). Certes sa "nature" n'est pas entièrement corrompue: il peut encore "vouloir le bien" ou, plus exactement, selon le sens du verbe grec thelein qui indique un vouloir de tendance et non point une décision de la volonté, "désirer le bien", y "aspirer", ce bien qui, au dire de saint Augustin et de l'ensemble de la tradition patristique se présente à sa conscience le plus souvent sous la forme de cette loi que "par la main du Créateur, la vérité a inscrite dans le coeur de tout homme, fût-il païen: Ce que tu ne veux pas qu'on te fasse, ne le fais pas à autrui" (Saint Augustin sur le psaume 57,1; PL 36,673) et que, pour cette raison, il appelle "loi naturelle", cette loi en laquelle, selon Hillel, le Christ et saint Paul, se résument "toute la Loi et les Prophètes". Mais si je puis "aspirer" à un tel bien et si, en fait, les hommes de tous les temps et de tous les pays - à moins d'être "dénaturés" - aspirent à un tel bien, pour "accomplir" cette loi, pour aimer d'un amour vraiment désintéressé, c'est-à-dire universel, il faut que le Christ lui-même dans l'Esprit aime en moi.

Dans ces conditions, on comprend pourquoi la pratique d'une telle charité puisse être présentée par les Pères, un saint Augustin, un saint Léon, à la suite de saint Jean, comme le critère de l'habitation de Dieu en nous: "Qui désire savoir (experiri) si Dieu habite en lui....., qu'il scrute par un examen loyal le fond de son coeur et recherche avec perspicacité quelle humilité il oppose à l'orgueil, avec quelle bonne disposition intérieure il combat l'envie, dans quelle mesure il ne se laisse pas prendre aux paroles

flatteuses et se réjouit du bien des autres, s'il ne désire aucunement rendre le mal pour le mal et préfère oublier les injures reçues.....; bref..... qu'il recherche si dans les secrets de son coeur il trouve la charité elle-même de toutes les vertus..... au point qu'il veuille, même pour ses ennemis, les biens qu'il souhaite pour lui-même: quiconque se trouve dans de telles dispositions, ne doit pas douter que Dieu le dirige et l'habite, auquel il fait un accueil d'autant plus magnifique qu'il se glorifie davantage non en lui-même mais dans le Seigneur" (Saint Léon, Sermon 38,3; PL 54,262; SC 22bis, 288).

### CONCLUSION

Saint Paul a défini le christianisme en fonction de l'Ancien Testament et du judaïsme; il a montré comment il accomplissait le premier et s'opposait au second. Il a discerné une première nouveauté de la révélation chrétienne dans le contenu même de la loi nouvelle, à savoir: qu'elle est pleinement exprimée par un seul précepte, celui d'aimer nos frères comme le Christ nous a aimés. Mais il en a discerné une nouveauté encore plus radicale dans la nature de cette loi de ce point de vue vraiment "nouvelle": une loi non plus gravée sur la pierre et s'imposant à l'homme de l'extérieur, mais gravée sur le coeur, devenue exigence intérieure; non plus seulement "loi spirituelle", c'est-à-dire, comme s'exprime saint Thomas, "donnée par l'Esprit Saint, data a Spiritu Sancto, mais "loi de l'Esprit", c'est-à-dire "que l'Esprit Saint accomplit en nous, quam Spiritus Sanctus facit in nobis" (sur Rm 8,2), Esprit Saint que seul le Christ, Médiateur de la Nouvelle alliance, est capable de nous communiquer, qu'il nous communique en fait par sa mort et sa résurrection et que nous accueillons à notre tour par cette "soumission à Dieu" qu'est la foi (Rm 1,5) etc.), une "foi qui s'exerce par l'amour" (Ga 5,6), et dont le baptême est le sacrement.

Or un tel message semble aussi actuel que possible. La prédication de l'amour fraternel répond à l'aspiration des hommes de tous les temps, mais plus encore peut-être à celle des hommes d'aujourd'hui. C'est pourquoi "l'activité missionnaire possède un lien intime avec la nature humaine elle-même et ses aspirations" (AG 8,1). Mais, d'un autre côté, le message paulinien, en s'opposant à la doctrine juive qui faisait de la loi la véritable médiatrice de la justification et du salut, s'oppose non moins radicalement à cet "athéisme systématique" selon lequel l'homme est pour lui-même sa propre fin, le seul artisan et le démiurge de sa propre histoire" (GS 20,1) ou à cette forme d'athéisme, larvé et pratique, plus insidieuse et plus fréquente,

peut-être, qui fait comme on l'a dit, qu' "un grand nombre d'hommes aujourd'hui n'éprouvent plus aucun besoin vital de Dieu" et s'imaginent en conséquence qu'ils peuvent se dispenser de tout ce qui les met en contact réel avec Dieu et leur permet d'en accueillir la vie.

L'évangélisation consistera donc assurément à prêcher aux hommes, à tous les hommes, quelle que soit la religion que déjà ils professent, qu'ils doivent s'aimer entre eux, que telle est la seule chose que Dieu leur demande parce que telle est "la loi fondamentale de la perfection humaine et donc de la transformation du monde" (GS 38,1). Le décret sur l'Oecuménisme rappelle opportunément que "le dialogue oecuménique peut commencer sur l'application morale de l'évangile" (UR 23,3). Mais il ne s'agit là que d'un commencement: pour saint Paul "évangéliser", c'est, selon l'expression presque intraduisible de l'épître aux Romains, "procurer l'accomplissement de l'évangile du Christ" (Rm 15,19) ou, comme le Père Benoit traduit une formule semblable de l'épître aux Colossiens, "réaliser chez vous l'avènement de la parole de Dieu" (Col 1,25), autrement dit: implanter dans une communauté déterminée l'activité même du Christ, puisque l'évangile est proprement pour Paul "une force de Dieu pour le salut de qui l'accueille par la foi" (Rm 1,16). Le missionnaire ne se contentera donc pas de prêcher l'obligation de la loi d'amour, mais il fera en sorte que cette loi soit effectivement pratiquée, et le décret Ad Gentes nous dit que "promouvoir la dignité des hommes et leur union fraternelle" est déjà "présenter un vrai témoignage du Christ et travailler en vue de leur salut, même là où l'on ne peut annoncer pleinement le Christ" (AG 12,3). Mais à cette fin sa tâche sera aussi de révéler aux hommes la source authentique de cette aspiration et surtout, éventuellement, des réalisations partielles auxquelles elle a pu déjà aboutir. Car si Dieu n'a pas attendu le moment historique de l'Incarnation pour communiquer son amour à notre humanité - ainsi que le suppose clairement saint Paul et que le rappelle Vatican II (v.g. LG 16; DV 3) -, il l'a fait exclusivement par la mort et la résurrection du Christ, si bien que, sans elles il n'y aurait jamais eu communication d'un tel amour à aucun être humain et, partant, aucun salut possible.

Or, là encore, pour "implanter l'évangile", un tel enseignement ne saurait suffire: la tâche essentielle du missionnaire, comme celle de tout prêtre, sera d'éduquer les hommes à cette vie chrétienne qui est une vie d'amour au sein d'une communauté où, comme l'enfant dans sa famille, le chrétien apprend à aimer ses frères, autour de l'eucharistie, à la fois expression et source de cet amour. Education à "une charité sincère et active et à la liberté par laquelle le Christ nous a libérés", comme s'exprime le décret sur le ministère et la vie des prêtres, bref, à ce que le même décret appelle du beau mot de "maturité chrétienne" (PO 6,2).

Copyright by Sedos

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays:

La Nouveauté de l'Évangile par le T.R.P. S. Lyonnet sj

## THEOLOGIE DE LA MISSION POUR NOTRE TEMPS

Rome, 27-31 mars 1969

Document 2

Otto SEMMELROTH sj, Frankfurt

REVELATION ET SALUT HORS DE L'EGLISE VISIBLE

par le R.P. Otto SEMMELROTH sj

La conviction qu'il n'y a pas de salut hors de l'Eglise visible est depuis toujours la force dynamique de l'action missionnaire de l'Eglise. D'autre part, cet élan missionnaire se sent dégagé de la confusion que l'on faisait entre la nécessité pour le salut de la foi en Dieu et en son action salvifique dans le Christ et l'appartenance à l'Eglise qui porte le message et rend témoignage de cette foi. Aujourd'hui on manifeste de la susceptibilité devant une telle confusion et l'on est prêt à reconnaître la foi comme une attitude existentielle, qui détermine les décisions de la conscience, tandis que l'Eglise tombe facilement sous le coup des soupçons que l'on porte à l'Establishment et à la puissance organisée. Qu'entre les deux, même sous le rapport de ce qui est nécessaire en vue du salut, une distinction soit permise, c'est ce que montre une formule du Concile de Trente qui, parmi les causes de la justification, nomme comme cause instrumentale le baptême et par là l'appartenance à l'Eglise visible et qui cependant ne place pas directement le caractère de nécessité pour être sauvé dans cette appartenance, mais dans la foi, dont le baptême est le sacrement (1).

Y a-t-il donc Révélation et salut - qui sont de fait reçus dans la foi - hors de l'Eglise fondée et réalisée par le baptême? Le baptême et la foi peuvent-ils, même s'ils sont véritablement faits l'un pour l'autre comme signe et signifié, se trouver cependant disjoints, c'est à dire le salut dans la foi peut-il être reçu sans son signe sacramentel? Pourrait-on - ainsi le sujet devient, du point de vue missionnaire, aigu - propager la foi sans faire entrer l'Eglise dans le jeu? C'est ce que nous allons rechercher dans la suite: nous nous élèverons au-dessus de la tension qui existe entre la volonté salvifique universelle de Dieu et sa matérialisation finie dans le sacrement, puis, dans la deuxième partie, nous présenterons le rapport entre Révélation, salut et Eglise, pour établir, dans la troisième partie, qu'il n'y a pas une manière pour l'Eglise de remplir sa fonction salvatrice.

### I. Volonté salvifique universelle de Dieu et sa matérialité finie

Dans notre interrogation sur le rapport de la Révélation et du salut à l'Eglise visible, nous nous trouvons en un point de tension qu'il ne faut pas traiter à la légère.

1. La tension à laquelle nous avons à nous arrêter, se produit entre deux vérités de foi, qui sont toutes les deux attestées bibliquement et annoncées magistralement. L'une est la vérité qui est proposée dans la 1<sup>e</sup> lettre à Timothée comme motif pour la prière d'intercession universelle, qu'en effet "Dieu veut que tous les hommes soient sauvés" (1 Tm 2, 4). Mais le Nouveau Testament aussi, d'une manière non moins évidente, atteste qu'en dehors de l'Eglise, qui pour sa part cependant est finie, il n'y a pas de salut (2). Cette tension, la personne même de Jésus-Christ la recèle d'ailleurs aussi en elle, Jésus-Christ dont les paroles annoncent la volonté salvifique universelle du Père, alors que c'est cependant à sa forme finie divino-humaine qu'est attaché ce salut (Mt 11, 27; 1 Co 3, 11).

Nous nous trouvons donc d'une part devant l'Evangile libérateur d'une volonté salvifique universelle de Dieu. Dans la confrontation avec le Jansénisme, l'universalité de la volonté salvifique de Dieu et de la volonté rédemptrice du Christ est devenue tout particulièrement l'objet de la proclamation magistrale (3). L'activité missionnaire a toujours été comprise comme service de la volonté salvifique universelle de Dieu. Ainsi Paul s'est-il considéré dans son activité missionnaire le collaborateur de Dieu au salut des hommes (1 Co 3, 9; 2 Co 1, 24). Dans la 3<sup>e</sup> lettre de Jean les missionnaires sont appelés collaborateurs de la Vérité (3 Jn 8). Prenant en charge la volonté de salut universel de Dieu, les missionnaires de tous les temps se sentaient poussés vers les lointains de la terre. Toutefois ils étaient des envoyés de l'Eglise, non seulement dans le sens que l'Eglise les mandait comme un enjeu pour le dessein salvifique de Dieu, mais aussi dans le sens que c'est précisément dans la sphère de vie de l'Eglise même que ces envoyés doivent faire entrer les hommes, parce qu'en elle le salut voulu par Dieu possède une forme incarnée, sacramentelle.

Pour cela justement, il est étonnant que l'incontestabilité de la mission de l'Eglise n'ait pas fait naufrage dans cette tension qui lui était immanente; se considérer d'un côté comme succession de Dieu, qui "veut que tous les hommes sans exception soient sauvés, même si tous ne sont pas sauvés effectivement" (4), et cependant expérimenter en soi-même et dans la cadre de sa propre activité missionnaire combien la matérialisation ecclésiale de la volonté salvifique de Dieu semble peu attester l'universalité de celle-ci. Non moins vraie d'ailleurs que l'universalité de la vo-

l'onté salvifique de Dieu est la relation au salut de l'homme à des données qui en tracent les limites. Le salut est tout d'abord lié à la foi et celle-ci ensuite à la Révélation venant de Dieu. "Sans la foi, il est impossible de plaire à Dieu, car celui qui veut s'approcher de Dieu doit croire qu'il existe et qu'il se fait le rémunérateur de ceux qui le cherchent" (He 11, 6; cf aussi Rm 10, 9-13). Toutefois la Révélation à laquelle doit s'ouvrir cette foi salvatrice, n'apparaît pas dans le Nouveau Testament comme pure communication personnelle et intérieure de Dieu, mais comme matérialisée dans l'annonce par des messagers envoyés de l'Eglise. "Comment croire, sans d'abord l'entendre? Et comment l'entendre sans prédicateur? Et comment prêcher sans être d'abord envoyé?" (Rm 10, 14 sqq). La réception du message sur la Révélation de Dieu et la réponse de celui qui le reçoit doivent pour cela être matérialisées dans les signes représentatifs d'une rencontre concrète entre Dieu et l'homme, ces signes que le Concile de Trente (5) et le deuxième Concile du Vatican (6) ont appelés "sacrements de la foi". Il ne suffit donc pas que l'homme prenne connaissance intérieurement de la Révélation de Dieu et l'accepte dans une foi intérieure. La rencontre salvatrice entre Dieu et l'homme doit passer par cette matérialisation que la fondation du Christ lui a donnée dans la parole et le sacrement de l'Eglise.

L'Eglise est ce sacrement institué de la communauté et de l'histoire humaines, sacrement dans lequel la volonté salvifique de Dieu sur l'humanité et la volonté d'abandon à Dieu des hommes trouvent l'expression voulue par Dieu même. L'Eglise n'est certes pas elle-même le salut. Mais celui-ci est matérialisé en elle sacramentellement. Et celui qui veut obtenir son salut doit exprimer concrètement cette exigence de salut par sa vie dans l'Eglise.

Mais c'est là que réside la tension à laquelle nous devons nous arrêter. S'agirait-il de la volonté salvifique de Dieu en soi, alors la foi confiante en son universalité ne nous serait pas trop difficile. En revanche, si le salut est lié à l'acceptation dans la foi de la Révélation de Dieu et celle-ci à l'annonce de l'Eglise et la réponse à cette annonce aux sacrements, alors la volonté salvifique de Dieu semble ou ne pas être universelle ou au moins manquer d'énergie dans sa réalisation.

Dans sa prédication magistrale, l'Eglise a, du reste, jusqu'en plein XIXe siècle annoncé le principe de Cyprien "hors de l'Eglise, pas de salut" (7) ou "pour que quelqu'un puisse avoir Dieu pour père, il doit avoir l'Eglise pour mère" (8), dans une simplicité et un littéralisme qui semblent transformer la tension en opposition (9). Grégoire XVI encore a, en 1832,

dans son Encyclique "Mirari vos" repoussé sans restriction comme de l'indifférentisme\* pouvait être obtenu dans n'importe quelle profession de foi, si les principes moraux sont réglés sur la norme du bien et de l'honnêteté" (10).

20 ans après cette proclamation encore si rigoureuse, son successeur, Pie IX, a certes répété la nécessité d'appartenir à l'Eglise visible pour être sauvé, mais non sans la restreindre cependant dans son absolu. "Il est à retenir de par la foi que personne ne peut être sauvé en dehors de l'Eglise romaine, qu'elle est l'unique arche de salut et que tous ceux qui n'y entrent pas sont destinés à périr dans le déluge. Toutefois il faut retenir comme tout aussi sûr que ceux qui sont dans l'ignorance de la vraie religion, quand cette ignorance est insurmontable, ne portent aucune faute pour cela aux yeux du Seigneur" (11). Dans l'Encyclique "Quanto conficiamur" le même pape dit: "Il nous est connu, à Nous-même et à vous, que ceux qui sont dans une ignorance insurmontable de notre sainte religion et qui cependant observent avec zèle la loi de la nature et ses préceptes inscrits par Dieu dans le coeur de chaque homme et donc disposés à l'obéissance à Dieu mènent une vie honorable et probe, ceux-là peuvent obtenir le salut éternel par la vertu de la lumière et de la grâce de Dieu" (12). Là donc la nécessité d'appartenir à l'Eglise visible pour être sauvé commence à ne plus être proclamée d'une manière aussi purement objective qu'auparavant. Un facteur personnel entraine davantage en ligne de compte, ce qui pour notre tentative de répondre au problème posé ici représente une importante nouveauté. Avec insistance, sous Pie XII, un écrit du Saint Office, adressé à l'archevêque de Boston en l'année 1949, a repoussé l'interprétation par trop catégorique et littérale du principe "Hors de l'Eglise, pas de salut", telle que l'a annoncée le Jésuite américain Finay (13). On ne peut pas ne pas remarquer avec quelle intensité la tension, dont nous parlons ici, se manifeste précisément dans ces derniers documents qui ont été cités.

2. La tension qui vient d'être présentée et qui existe dans le rapport de la volonté salvifique de Dieu avec sa matérialisation dans l'Eglise, s'est manifestée dans des déclarations du 2e Concile du Vatican. Plus fortement que dans les documents des temps antérieurs, l'accent est mis dans ceux de Vatican II sur la volonté salvifique universelle de Dieu, même si la nécessité d'appartenir à l'Eglise visible pour être sauvé n'est pas passée sous silence. La possibilité d'obtenir le salut est aussi reconnue aux hommes qui non seulement ne sont pas dans la communauté de l'Eglise visible, mais qui ne se trouvent pas même dans la communauté de foi du christianisme. Oui, même des hommes qui, sans qu'il y soit de leur faute, ne sont pas parvenus à la reconnaissance d'un Dieu personnel, ne sont pas pour autant exclus de la possibilité du salut (14). Rien d'étonnant que l'élan missionnaire ne se dût presque sentir rappelé en arrière par les déclarations du Concile, qu'il

\* l'interprétation selon laquelle "le salut



se voie en tout cas souvent mis en question avec référence à Vatican II. Là où l'on ne voit le salut garanti qu'à l'intérieur des limites de l'Eglise visible, un engagement missionnaire passionné est très simple à motiver. En revanche si l'Eglise même dit que des hommes, qui ne savent rien non seulement de l'Eglise, mais aussi du Dieu personnel, peuvent également acquérir le salut de Dieu, la dynamique missionnaire en devient malaisée.

Ainsi on retrouve expressément dans les déclarations du 2e Concile du Vatican les deux pôles qui, dans la tension dont on a rendu compte auparavant, se trouvent affrontés. Le même Concile, qui a dit que des hommes auprès desquels jamais un missionnaire n'est arrivé, peuvent aussi parvenir au salut que le missionnaire doit non seulement leur annoncer, mais encore leur ménager par l'intermédiaire de l'Eglise, tient cependant aussi expressément ferme à la mission évangélisatrice de l'Eglise et à la nécessité de lui appartenir. Le fait qu'au commencement des discussions autour du Schéma sur l'activité missionnaire de l'Eglise, le Pape, par sa présence, dans l'aula conciliaire s'exposait au danger de voir ce schéma, recommandé comme bon par lui-même, repoussé pour insuffisance, manifeste en tout cas l'importance que l'Eglise attribue, après comme avant, à sa mission évangélisatrice. La nécessité d'appartenir à l'Eglise visible pour obtenir le salut est confirmée (15). De même le Concile ne consentit pas à l'exposition de la doctrine sur la liberté de la conscience en matière de religion, sans faire pénétrer simultanément dans les esprits la nécessité pour être sauvé d'une religion et d'une Eglise fondées par le Christ et appuyées sur la foi en lui. Il y a eu plus d'une discussion à ce propos, mais cette assurance, le Concile n'a pas voulu qu'elle soit escamotée.

Le Concile dit donc tout d'une traite que salut et grâce, parce que disposés par la volonté salvifique universelle de Dieu, dépassent les limites de l'Eglise visible et partant finie, et que cependant l'acquisition du salut est liée au peuple de Dieu, qui trouve sa réalisation dans l'Eglise.

## II. Révélation - Salut - Eglise

Pour pouvoir maintenant répondre à la problématique esquissée dans ce qui précède, nous devons d'abord nous interroger sur le rapport entre Révélation, salut et Eglise. Aussi évident que puisse paraître le sens de ces trois notions au chrétien passablement formé, autant il se voit cependant appelé à l'effort d'une nouvelle compréhension, quand il doit présenter leur rapport mutuel. Alors du reste, il s'aperçoit que souvent une juste compréhension partielle des choses est prise pour le tout.

1. D'abord exquissions une première ébauche de la triade Révélation, salut, Eglise. Partons de la conception que l'on se fait souvent du salut, pour

ensuit voir plus loin, comment on se représente la Révélation de Dieu et son rapport avec le salut, et, pour finir, quel rôle on attribue à l'Eglise.

a) A la question sur la nature du salut on répond évidemment bien, en disant que c'est une réalité opérée par Dieu même dans l'homme, réalité dont le Christ nous a acquis la communication par son oeuvre. Par cette grâce que le Nouveau Testament appelle la justification ou la vie éternelle, l'homme est transformé en cette création nouvelle, dont parle Paul (2 Co 5, 17; Ga 6, 15).

Cette présentation ne peut pas être qualifiée de fausse. Mais on doit se rendre compte du danger, qu'au-delà de la considération du salut comme don d'en-haut le rôle qui est donné à l'homme dans l'économie du salut ne soit pas vu. Le fait que Dieu aille vers lui par la grâce et se communique à lui ne transforme pas l'homme en un simple objet qui est manié par Dieu, de telle manière qu'en retour il lui reste la grâce comme effet de cette action divine.

En réalité, par la grâce de cette révélation de soi-même par Dieu, l'homme est provoqué et rendu propre à une vitalité personnelle en face de Dieu, à une vie dans la rencontre avec Dieu, qui est participation à la rencontre du Fils avec le Père dans l'unité du Saint Esprit et par là est caractérisée par le cri Abba, Père (Rm 8, 15; Ga 4, 6). Le salut se réalise donc dans une union propre à un processus dialogal de rencontre personnelle entre Dieu et l'homme, en participation à la rencontre intrinsèque à la Trinité du Père et du Fils dans l'Esprit Saint.

b) En rapport avec cette conception incomplète du salut, qui laisse apparaître l'homme comme l'objet d'une action divine, il y a une interprétation insuffisante de la nature et du sens de la Révélation. Si le salut est présenté seulement comme l'état qui sera achevé dans la contemplation directe de Dieu dans l'au delà, tout en ayant son commencement sur la terre dans la grâce de l'union avec Dieu, alors la Révélation de Dieu apparaît sans lien interne avec le salut. Elle semble avoir pour seul sens de communiquer la connaissance des dons surnaturels, sans lesquels l'homme ne pourrait pas se prononcer personnellement pour ou contre elle. De fait il n'y a décision personnelle que là où l'homme sait ce sur quoi il doit prendre position. Il ne peut cependant pas être informé par la vertu de son intelligence naturelle ou de son expérience de ces biens et de ces fins auxquels il est destiné dans le plan salvifique de Dieu. Donc s'il doit y parvenir dans une décision personnelle, il faut qu'il lui en soit donné connaissance par Dieu même. Il a donc besoin de la Révélation de Dieu, pour parvenir à la connaissance de ce qui est fixé pour lui et qui doit faire l'objet d'une décision personnelle de sa part.

C'est à partir de cette définition avant tout, voire presque exclusivement épistémologico-théologique, que le 1er Concile du Vatican aussi a interprété la Révélation divine. La Révélation surnaturelle est définie comme nécessaire, "parce que Dieu dans sa bonté infinie a disposé l'homme pour une fin surnaturelle, à savoir la participation aux biens divins, qui dépassent absolument l'intelligence de l'esprit humain" (17). Certes Vatican I a dit aussi qu'il avait plu à Dieu de "se révéler soi-même et de révéler ses décrets éternels de salut" (18). Toutefois la justification de la nécessité de la Révélation ne semble pas faire de celle-ci une partie de l'accomplissement du salut même. Celui-ci apparaît plutôt simplement comme objet et contenu de la communication révélatrice.

c) D'après cela justement, le rôle de l'Eglise aussi devra alors apparaître non seulement relativisé, mais en quelque sorte aliéné. L'Eglise en effet a alors très facilement l'apparence d'une salle d'audition dans laquelle se rassemblent ceux qui veulent entendre pour s'en instruire la Révélation de Dieu; ou de la simple association de ceux qui sont destinés à être touchés par le salut. Dans une interprétation de ce genre du salut, de la Révélation et de l'Eglise, il y a une double source d'imperfection. D'une part on interprète trop l'Eglise et ses sacrements dans le sens d'un instrument d'action qui est dans la main de Dieu et devant lequel les hommes gardent alors la passivité de ceux en qui, avec l'aide de ces instruments, la grâce est opérée. Mais alors il devient difficile d'expliquer comment un homme quel qu'il soit peut, même sans que soit utilisé cet instrument, éprouver cependant l'effet de l'action divine. Et deuxièmement on a peine à comprendre comment un homme qui n'a pas pu entendre la parole de Révélation de Dieu de la bouche de l'Eglise et de là n'a pas atteint la connaissance des biens salvifiques surnaturels, puisse toutefois participer à ces biens mêmes.

2. Il faut compléter et approfondir notre intelligence de la triade salut, Révélation, Eglise. Il est question de la bonne compréhension de la double dualité: salut et Révélation et Révélation et salut d'un côté, et l'Eglise avec son action salvatrice visible d'autre part.

a) Le 2e Concile du Vatican a apporté un complément essentiel aux déclarations de Vatican I, en cela précisément qu'il a amené le sens de la Révélation au-delà de la fonction purement épistémologico-théologique et l'a interprétée comme une partie de l'accomplissement même du salut. Le salut n'est pas le processus unilatéral d'une action de Dieu sur les hommes. Dans l'action salvifique Dieu lui-même se révèle aux hommes, de telle sorte qu'ils sont "divinisés" d'une manière qui les rend propres à une réelle communauté de vie avec Dieu. Ils peuvent rencontrer Dieu de telle façon que ce processus humain et personnel est participation réelle à l'accomplissement de la rencontre intrinsèque à la Trinité. Dieu donne aux hommes, par le fait qu'il se révèle à eux, la capacité de se révéler à leur tour à

lui, dans une réelle association. Introduits dans l'unité de vie avec le Fils de Dieu, dont l'incarnation est la forme la plus intense de la Révélation divine, les hommes touchés par ce salut prennent part à la rencontre du Père et du Fils dans le Saint Esprit.

Ce processus est non seulement porté à la connaissance par ce que nous avons coutume d'appeler Révélation; cette Révélation, bien plus, est partie essentielle de lui. Le 2e Concile du Vatican a donné à la Révélation le sens que "les hommes par le Christ, le Verbe fait chair, ont accès dans l'Esprit Saint auprès du Père et sont rendus participants de la nature divine. Dans cette Révélation, le Dieu invisible s'adresse en son immense amour aux hommes ainsi qu'à des amis et il s'entretient avec eux pour les inviter et les admettre à partager sa propre vie" (19). La Révélation n'est donc pas seulement un enseignement sur le salut qui serait de son côté quelque chose d'autre, mais elle appartient à l'accomplissement même du salut. C'est pourquoi on attache aussi de la valeur au fait que la Révélation n'est pas seulement parole mais aussi action de Dieu. "L'économie de la Révélation comprend des événements et des paroles, intimement unis entre eux, de sorte que les oeuvres réalisées par Dieu dans l'histoire du salut attestent et corroborent la doctrine et les réalités signifiées par les paroles; les paroles elles proclament les oeuvres et éclairent le mystère qu'elles contiennent" (20). Dieu, en se révélant comme salut, appelle l'homme personnellement. Et cet appel ne se place pas en dehors du salut opéré par Dieu, mais dans l'appel même, Dieu se révèle avec l'action de sa grâce et l'homme, en écoutant cet appel, s'abandonne à Dieu, de telle sorte qu'il ne fasse qu'un avec lui dans la grâce d'une communauté de vie.

b) Mais quelle est la place de l'Eglise et de son action salvatrice à l'intérieur de ce processus de la Révélation et du salut? Si Vatican II nomme l'Eglise "sacrement universel du salut" (21), 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" (22), alors il pourrait être fondé de considérer l'Eglise dans sa mondanité visible et dans son action salvatrice par la parole et le sacrement comme l'expression de cette rencontre personnelle entre Dieu et l'homme, dans laquelle se réalise le salut. Une rencontre personnelle n'est possible pour l'homme, être incarné, lié à un monde et à une société que dans l'expression de son abandon intérieur au partenaire de la rencontre. Dans cette expression il dit son Oui non seulement au partenaire de la rencontre, mais en même temps au monde et à la communauté dans lesquels il est enraciné. Si donc Dieu veut le salut des hommes en tant qu'hommes, il doit les appeler comme étant ces hommes incarnés, liés à un monde et à une communauté. C'est pourquoi le Christ, qui entra dans notre histoire humaine comme le sacrement original de la volonté salvifique universelle de Dieu, a fondé l'Eglise comme signe sacramentel de la volonté salvifique de Dieu.

Cette nature sacramentelle de l'Eglise, Jean l'a représentée par le récit de l'ouverture du côté du Christ sur la Croix, d'où coula du sang et de l'eau comme symboles des sacrements fondamentaux de l'Eglise, le Baptême et l'Eucharistie (Jn 19, 34). Depuis l'origine, la Tradition a interprété cela comme la constitution de l'Eglise, en tant que deuxième Eve, à partir du côté du deuxième Adam. Ainsi nous devons considérer l'Eglise comme signe sacramentel, dans lequel Dieu manifeste par le Christ son énergique volonté de salut sur l'humanité. Et le fait que les signes de Dieu sont vrais: l'Eglise est un gage de l'obtention du salut pour l'homme qui accueille de son côté ce signe dans la foi, en vivant d'une foi vive dans l'Eglise visible.

Certes comprend-on théologiquement la nécessité de l'Eglise pour être sauvé comme "nécessité du moyen" (necessitas medii) (23). Mais on ne devait pas voir autant ce "Medium" dans le sens d'un moyen d'action considéré instrumentalement, mais comme un moyen d'expression personnel. Si l'homme veut obtenir le salut dans sa rencontre avec Dieu, il doit exprimer son désir d'être sauvé à travers ce signe dans lequel Dieu exprime sa volonté de sauver, c'est à dire dans l'Eglise établie par Dieu. Dans l'Eglise, dans laquelle celui qui est chargé, en vertu du sacrement de l'ordre, de la fonction sacerdotale joue le rôle du Christ, comme l'a dit à diverses reprises Vatican II (24), se réalise la rencontre salvatrice entre Dieu et l'homme en Jésus-Christ, qui "est la Tête du Corps, de l'Eglise" (Col 1, 18).

### III. L'Eglise et le salut

Or comment l'Eglise réalise-t-elle sa fonction salvatrice? Comment - nous pouvons aussi poser la question ainsi - le principe "hors de l'Eglise, pas de salut" doit-il être compris, pour conserver son sens valable?

1. Le Christ a voulu l'Eglise visible comme une société humaine et a établi ses éléments fondamentaux. Quelque soit la manière dont ait pu se faire dans le détail la fondation de l'Eglise par le Christ antépascal, le "Credo Ecclesiam" catholique ne peut pas contester le sens primitif de la déclaration. Avec cela il est donné que l'Eglise doit remplir son devoir de salut comme signe expressif et gage de la rencontre salvatrice de Dieu et de l'homme, à proprement parler à travers le fait que les hommes rassemblés en elle forment ensemble la structure ecclésiale établie par le Christ comme rencontre avec le Seigneur dans la Parole et le Sacrement. L'Eglise comme peuple de Dieu, corps du Christ et temple du Saint Esprit n'est pas seulement cette réalité donnée d'avance, à laquelle l'homme doit s'incorporer, pour devenir en elle participant à la grâce de ce don de soi divin, dont elle est l'expression et le gage comme société parcourue par l'Esprit de Dieu. L'Eglise et la vie en elle sont en même temps aussi l'expression

légitimée par la fondation du Christ, selon laquelle l'homme déclare devant Dieu qu'il veut bien recevoir sa gracieuse donation et s'abandonne de son côté à Dieu. Les personnes ne se rencontrent l'une l'autre que dans une expression semblable et commune. Si donc Dieu veut rencontrer les hommes dans une forme expressive de l'humain, alors il ne peut rien y avoir d'autre pour l'homme que de chercher l'expression de son abandon à Dieu, établie par Dieu même. Et quand cette expression est la vie dans une communauté à caractère mondain, elle ne peut s'effectuer que dans l'appartenance à cette communauté et dans une participation active à sa vie.

La mission, en tant que faisant participer au salut de Dieu doit pour cela toujours être mission de l'Eglise. Et cela non pas seulement dans le sens que l'Eglise met en place des messagers qui portent plus avant ce message que le Christ a apporté lui-même, l'Évangile du Dieu et du Père cléments, mais aussi dans le sens que la mission cherche à incorporer les hommes à l'Eglise même, pour qu'ils réalisent, vivant en elle, la rencontre dans la foi, l'espérance et l'amour avec Dieu. Justement cela permet toujours au missionnaire de l'Eglise d'expérimenter aussi les limites de ses possibilités. Cette expérience a-t-elle eu antérieurement la forme de la répression violente et du martyre sanglant, aujourd'hui c'est celle de l'indifférentisme et du refus qui s'applique surtout à l'Establishement. Cette expérience est d'autant plus douloureuse, quand elle rabaisse l'"Odium fidei", qui autrefois donnait au martyre son éclat particulier dans une identité avec une expérience purement terrestre. Eu égard à de telles expériences, le missionnaire de l'Eglise se demande ce qu'il en est du salut des hommes qui restent au-delà des frontières du message annoncé par lui et lié à l'Eglise, société terrestre. Si le salut ne leur est pas non plus refusé à eux, il se demande naturellement quel est le sens de son action missionnaire liée à l'Eglise.

2. Par là nous arrivons à une deuxième manière pour l'Eglise d'exprimer sa fonction sacramentelle.

a) La vie dans l'Eglise comme signe personnel, disposé par le Christ, de la rencontre entre Dieu et l'homme, nous fait penser à un phénomène analogue dans les relations des hommes entre eux. Dans ces relations aussi, interviennent des signes préétablis dans lesquels les hommes se provoquent mutuellement. Il faut utiliser des signes que l'autre comprenne. On doit parler la même langue, des langues en tout cas, à l'aide desquelles les deux puissent se comprendre l'un l'autre. Mais qu'y a-t-il quand l'un ne parle qu'imparfaitement la langue de l'autre? Ils essayent de se comprendre l'un l'autre,\* alors ils se comprennent l'un l'autre, même si les signes, paroles et phrases par lesquels s'exprime l'un, n'expriment pour l'autre que confusément ce qu'il pense. Un enfant qui ne sait d'abord parler que d'une manière inarticulée, restera incompréhensible pour un étranger, tandis que sa mère sent très bien ce qu'il veut dire.

\* aussi bien que possible. S'ils sont réglés l'un sur l'autre,

Or que l'appartenance à l'Eglise, fondée par le Christ et la vie selon des formes ecclésiales, instituées par le Christ soient le moyen d'expression dans lequel Dieu matérialise sa volonté salvifique et dans lequel l'homme doit exprimer son désir de salut, cela ne change rien à la réalité que beaucoup d'hommes ne connaissent pas ce moyen d'expression voulu par Dieu. Ils n'ont pas connaissance de sa signification de réceptacle de la Révélation personnelle de Dieu et ils ne peuvent donc pas non plus donner à leur volonté de croire cette forme sacramentelle de confession de la foi.

Du point de vue de Dieu cependant l'Eglise reste le signe de salut de par le but de sa fondation. Même si des hommes, sans qu'il y aille de leur faute personnelle, posent de leur désir d'être sauvés d'autres signes que la vie dans l'Eglise fondée par le Seigneur, ou si les hommes, par faute et par négligence, transforment toujours et toujours l'image de l'Eglise et de leur vie en une expression défigurée de la Révélation de Dieu, il reste cependant maintenu que Dieu a inséré profondément l'Eglise fondée par son Fils dans le monde et dans son histoire, comme un sceau qui a manifesté à tous les hommes sa volonté salvifique. Le fait qu'il y ait l'Eglise et qu'en elle soit conservée, vitalement annoncée et sacramentellement ménagée l'attestation de la Révélation salvifique de Dieu, est aussi pour ceux qui n'ont pas pu entrer en contact formel avec elle un gage de la volonté salvifique de Dieu et de l'avènement du désir humain de salut auprès de Lui. De ces hommes on pourrait dire qu'ils ont obtenu le salut "hors de l'Eglise", dans le sens qu'ils ne vivent pas à l'intérieur des limites de l'Eglise visible. Mais non pas dans le sens qu'ils ne se trouveraient pas dans la sphère d'influence de l'Eglise, dans la sphère de ce que l'Eglise manifeste, en tant que signe sacramentel. Leur désir d'être sauvé pourrait être représenté dans des signes expressifs qui n'indiquent que partiellement et d'une manière désarticulée le signe véritable qui est l'Eglise. Pour ces hommes aussi, ce qui reste le signe expressif de la volonté salvifique de Dieu, c'est le fait qu'il y ait l'Eglise dans ce monde et en elle l'annonce de la Parole de Dieu et la célébration des signes sacramentels du salut.

Il est certes vrai que la foi soit nécessaire pour le salut. Mais la foi est réponse corrélative à la Révélation de Dieu. Donc là où la Révélation de Dieu n'est pas parvenue aux hommes dans sa forme complète, la foi non plus ne peut pas être exigée dans la même expression que là où la Parole de Dieu a été annoncée et entendue. Si Vatican II a dit que "la divine Providence ne refuse pas les secours nécessaires à leur salut à ceux qui, sans faute de leur part, ne sont pas encore parvenus à une connaissance expresse de Dieu, mais travaillent, non sans la grâce divine, à avoir une vie droite" (24), on peut alors, comme cela est arrivé aussi au Concile, demander pourquoi n'est pas

indiqué ici la nécessité de la foi en la Révélation de Dieu. Au Concile, on répondit que c'était fait suffisamment par l'addition "non sans la grâce divine". Cela signifie donc que cette Révélation personnelle intérieure de Dieu, qui se réalise dans la grâce, n'est certes pas cette Révélation objective et articulée qui parvient aux hommes dans la Parole de Jésus-Christ et l'annonce de l'Eglise, mais conduit cependant les hommes qui ne rencontrent pas cette Révélation articulée au salut. Leur salut ne cesse pas pour cela d'être salut par la volonté du Christ et de l'Eglise, car le signe expressif, le sceau et le gage de la volonté salvifique de Dieu sur les hommes est le Christ et son Eglise.

b) Or l'activité missionnaire de l'Eglise devient-elle pour cela sans raison? Dans un double sens on peut dire que ce n'est pas le cas. D'une part il reste bien maintenu que l'Eglise est le sceau posé par Dieu de sa volonté salvifique sur les hommes. Parce que ce salut est cependant une rencontre vitale entre Dieu et l'homme, l'Eglise et la vie en elle restent aussi pour l'homme le signe expressif véritablement voulu de sa rencontre avec Dieu. L'Eglise même, c'est à dire les hommes, qui comme membres de l'Eglise connaissent ces relations, doivent par conséquent veiller à ce que la rencontre salvatrice des hommes avec Dieu trouve cette matérialisation et cette forme expressive que Dieu a établies comme expression de sa volonté.

Outre cela, la mission de l'Eglise devra considérer que cet effort et cette introduction de l'homme à l'intérieur de la sphère de vie de l'Eglise n'est pas la seule voie de son activité. Si l'Eglise est aussi pour ces hommes, qui ne la connaissent pas et, partant, ne trouvent pas le chemin qui y conduit, sceau et gage de l'activité salvifique de Dieu, les hommes, qui forment cette Eglise, devront veiller à ce que, du visage qu'elle présente aux hommes qui l'entourent, se dégage le rayonnement des traits du Christ. Cela ne fut-il pas, comme le dit la première phrase de la Constitution Dogmatique sur l'Eglise, "le souhait pressant de ce synode réuni dans l'Esprit Saint que d'illuminer tous les hommes par la majesté du Christ, qui se reflète sur le visage de l'Eglise" (25). C'est pourquoi il ne doit d'aucune manière être dit que l'activité missionnaire "vers l'extérieur" doive être relevée par l'efficacité à l'intérieur des communautés déjà existantes. Mais il ne peut pas suffire aux communautés et aux membres de l'Eglise que le Christ ait effectivement fondé l'Eglise comme signe de la volonté salvifique de Dieu sur la communauté humaine et que par là elle participe à l'immortalité de la promesse divine. Il fait certes partie du mystère de l'Eglise qu'elle soit le sacrement du salut, établi par le Christ, mais elle doit cependant le réaliser dans des décisions humaines. Cela aussi appartient au devoir missionnaire de l'Eglise, que de se poser soi-même, à travers les efforts de tous ses membres, comme signe authentique de la volonté salvifique de Dieu et de



le faire rayonner autour de soi.

3. La troisième manière pour l'Eglise d'exercer sa fonction salvatrice, dont il nous reste à parler maintenant et à retrouver, la signification, est particulièrement étrangère à la pensée pragmatiste d'aujourd'hui. Il s'agit d'exercer la suppléance dans les relations entre les hommes et Dieu. Celui qui croit que dans l'Eglise le Christ laisse poursuivre son activité salvifique par l'Esprit Saint, celui-là doit croire aussi que l'Eglise est chargée de se substituer à l'action et à la souffrance du Christ en faveur des hommes. Le devoir de l'Eglise n'est certes pas seulement la distribution des fruits, que le Christ par son oeuvre salvatrice a gagnés alors. Le premier Concile du Vatican a commencé sa Constitution sur l'Eglise par ces mots: "L'éternel Pasteur et Evêque de nos âmes voulut donner une durée à son oeuvre de rédemption et de salut et a, pour cela décidé de bâtir la Sainte Eglise" (26). C'est donc la raison d'être de l'Eglise que de maintenir durablement présente dans notre histoire l'oeuvre du Christ même.

Mais l'oeuvre du Christ se distingue précisément des oeuvres de nature terrestre en ce qu'elle n'apportait pas seulement à travers une action effective des réalisations matérielles. Dans le domaine physique, matériel, un instrument peut certes en général être remplacé par un autre, mais un instrument dans le véritable sens du terme ne peut être utilisé comme suppléant pour un autre. Ceci n'est possible qu'entre personnes. Et dans l'action de l'homme-Dieu en faveur des hommes, cela est arrivé, dit la foi chrétienne. Celui qui "ne connaissait pas le péché laissa Dieu devenir pour nous péché, afin que nous devenions Justification de Dieu en lui" (2 Co 5,21). La nature de son action rédemptrice est d'être expiation, suppléante, qui ne nous dispense certes pas du devoir d'entrer dans son expiation, donc de faire nous-même pénitence. Mais comme notre propre pénitence n'aurait jamais pu prétendre arriver jusqu'à Dieu, le Fils de Dieu a accompli notre devoir d'une manière qui donnait à notre pénitence humaine une nouvelle possibilité. Ce que nous ne pouvions pas faire, il l'a accompli pour nous. C'est comme notre remplaçant qu'il s'est présenté devant Dieu.

Mais la signification de l'Eglise pour le salut est aussi empreinte de cette activité. La nécessité de l'Eglise pour être sauvé ne se réalise pas seulement dans le fait que les hommes y entrent pour y mener leur vie dans la présence du Dieu grand; pas seulement non plus dans le fait que l'existence de l'Eglise dans ce monde est le sceau qui atteste que Dieu a prévu le salut pour tous les hommes. Elle se réalise aussi dans le fait que l'Eglise peut et doit, également pour les hommes, qui ne sont pas en elle, voire pour ceux qui travaillent contre elle, se présenter

comme suppléante devant Dieu. Dans l'Eglise aussi doit se réaliser ce que le Christ fit connaître en mourant, quand il entra en agonie avec ces paroles: "Père, pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font" (Lc 23, 34).

Ce que le premier martyr refit après lui, quand il mourut avec ces mots: "Seigneur, ne leur compte pas cette faute" (Act 7, 60), cela l'Eglise doit toujours et toujours le refaire après lui.

Il n'est certes pas facile de faire comprendre ce devoir. Plus d'un pourrait succomber à la tentation de souhaiter n'avoir jamais trouvé le chemin de l'Eglise dans laquelle il doit participer à la démarche de suppléance pour les autres, mais d'en être l'usufruitier, comme tous ceux qui ne s'occupent pas de l'Eglise ni de ses exigences. Cette tentation est d'autant plus grande qu'on ne peut ni voir ni évaluer l'effet de cette action. Oui, on ne peut pas même dans le sens strict le démontrer. On peut seulement y croire en regardant le Christ, qui continue à vivre dans son Eglise et participer, dans la disposition à le suivre, à la réalisation de ce caractère salvifique de l'activité de l'Eglise.

Traducteur: Monsieur Marc Stenger

Copyright by Sedos

Tous droits de reproduction et de traduction réservés pour tous les pays:

Révélation et salut hors de l'Eglise visible, par le T.R.P. Otto Semmelroth sj

NOTES

- (1) Concile de Trente, 6e session, Chapitre 7. (Denzinger-Schönmetzer 1529)
- (2) cf. A. Friedrichsen, Eglise et sacrement dans le Nouveau Testament.  
In: Revue d'histoire et de philosophie religieuse 17 (1937), 346
- (3) DS 2005; 2304
- (4) Concile de Quiercy en 853 (DS 623)
- (5) DS 1529
- (6) Constitution Sacrosanctum Concilium (Sur la Sainte Liturgie), art; 59
- (7) Cyprien, Lettre 73, 21
- (8) id., Lettre 74, 7
- (9) cf. Boniface VIII (DS 870); Concile de Florence, Décret sur les Jacobites  
(DS 1351)
- (10) DS 1730
- (11) Pie IX, Encyclique Singulari quadam (DS Remarque préliminaire devant 2685)
- (12) DS 2866
- (13) DS 3689 sqq
- (14) Constitution Dogmatique Lumen Gentium (Sur l'Eglise), art. 15-16
- (15) ibd., art. 14
- (16) Déclaration Dignitatis Humanae (Sur la liberté religieuses), art. 1
- (17) DS 3005
- (18) DS 3004
- (19) Constitution Dogmatique Dei Verbum (Sur la Révélation divine), art. 2
- (20) ibd.
- (21) Constitution Dogmatique Lumen Gentium, art. 48 et 59; Décret Ad Gentes  
(Sur l'activité missionnaire de l'Eglise), art. 1
- (22) Constitution Dogmatique Lumen Gentium, art. 1
- (23) DS 3868
- (24) Constitution Dogmatique Lumen Gentium, art. 16
- (25) ibd., art. 1
- (26) DS 3050

Report on the visit of Mr J. McGilvray, February 19, 1969.

1. On February 19, Mr J. McGilvray, Director of the Christian Medical Commission (CMC, Geneva), accompanied by Fr L. Volker, met with Fr H. Mondé, Sr Annemaria de Vreede and Miss J. Overboss at the Generalate of the Medical Missionaries, Rome. The discussion centered around the various relationships to be developed for effective co-operation between the CMC and the Catholic Medical Institutes active in the developing countries.
2. While considering such relationships, it was agreed that a distinction should be made between relations on the international Church level and relations developed in the process of practical cooperation.
  - On the international Church level the relations would concern the Division for World Mission and Evangelism (DWME) of the World Council of Churches, the Joint Working Group (WCC and RCC), the Secretariat for the Promotion of Christian Unity, and the Congregation for the Evangelization of Peoples.
  - The CMC as a semi-autonomous organism, is related to the World Council of Churches. However, its members are selected primarily on **the** criterion of competency and, according to its mandate, membership is not limited to representatives of the WCC member Churches. As such, the CMC can act as an effective intermediary body to develop relations at the international Church level;
  - as a private organism Sedos keeps the Congregation for the Evangelization of Peoples and the Secretariat for the Promotion of Christian Unity informed about developments in practical cooperation between the CMC and Catholic Institutes active in medical work. Like the CMC, it can thus play an intermediary role in the development of relations at the international Church level;
  - in matters practical cooperation<sup>of</sup> the relations envisaged would concern the CMC, the Catholic Institutes active in the medical field in the developing countries and the international Catholic medical associations, (such as the International Catholic Federation of Hospitals, Medicus Mundi, the International Catholic Association of Nurses). The Sedos Medical Secretary assisted by the Contact Group, acts as the liaison person between the non-Sedos and Sedos medical Institutes and ensures the contacts of both with the CMC.

The CMC has already established relationships with a number of international Catholic medical associations and will keep the Sedos Medical Secretary informed about further developments.

3. Both the CMC and Sedos are enabling organisms, i.e. they stimulate and support cooperation in the field, wherever feasible, without assuming final responsibility for such cooperation. The official Church bodies in the respective countries or regions would assume this responsibility.

The main strength of Sedos is found in its personnel, which constitutes to a great extent the task force of the Church in the developing countries. Moreover, a considerable number of its men and women in the field hold offices in the Bishops' Conferences, in the secretariats of individual Bishops and in the Conferences of Major Superiors. The Sedos Generalates are thus in a position to promote effectively a close cooperation among all concerned.

4. The Medical Secretary continues as the official liaison with the CMC as far as Sedos is concerned. For all practical purposes she is considered by the CMC as one of its staff members.

In view of these considerations a definition and a division of tasks between the Sedos Medical Secretary and the Sedos representative in Geneva becomes necessary. The development of relationships and cooperation among the Catholic Medical Institutes and with the CMC is primarily the task of the Medical Secretary.

5. A two-days conference in Rome on the main topic of the role of the Christian healing ministry and the necessary changes in Christian medical services would be an important means to clarify the implications of cooperation. The participants in such a conference would be the decision and policy makers on the level of the Generalates. The event should be sponsored in common with other Catholic bodies such as the International Catholic Hospital Federation, Medicus Mundi etc. Mr McGilvray would propose the matter to these organizations. November '69 was set as a tentative date for the conference. Sedos would assume responsibility for the logistics.

6. On February 20 Mr McGilvray and Fr Mondé paid a visit to Mgr G. Willebrands of the Secretariat for the Promotion of Christian Unity and to Mgr. Sergio Pignedoli, who both agreed with the need for cooperation with the CMC and encouraged further action. They also accepted that the CMC compose a list of candidates for the 5 Catholic consultants (to the CMC) and submit it for approval on the Catholic side.