



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANNALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2019 Año VI/Núm. 11

ÍNDICE

Ambroise Akponi Grâce divine et liberté humaine. Aspect sacramental	1
Antonio Andrés Ferrandis La música de Palestrina en la Capilla del Corpus Christi de Valencia	33
Juan José Garrido Zaragoza El camino del intelecto humano hacia Dios. Breves reflexiones	67
Mario Alberto Haller Aproximación a la reforma protestante desde la catequesis y la liturgia. “Hemos aprendido que lo que nos une es más de lo que nos divide”	85
José Antonio Heredia Otero Valores y virtudes, la necesidad de una conjunción	107
José Lendoiro Salvador Manuel Pérez Arnal y el sindicalismo femenino católico valenciano (1912-1936)	123
Abdón Moreno García Sólo quien conoce a Dios conoce al hombre: Romano Guardini	183
Juan José Garrido Zaragoza Presentación del libro <i>Liberalismo y democracia en la obra de Ortega y Gasset</i> de Angel Peris Suay	201
Recensiones	211
Publicaciones recibidas	235
Fe de erratas	241

GRÂCE DIVINE ET LIBERTÉ HUMAINE. ASPECT SACRAMENTEL

*Ambroise Akponi**

RESUMEN

La relación de Dios con el hombre, entendida como gracia y libertad, ha sido considerada, durante mucho tiempo, en una lógica dualista, eliminando o la acción de Dios o la del hombre o poniendo ambas en una relación sinérgica. El artículo intenta resolver el problema desde el amor que supone la alteridad y el respeto al amado. En definitiva, gracia divina y libertad humana no están en contradicción. Se articulan en el proceso de la salvación, como expresión ambas del mismo amor de Dios. La conversión eucarística se presenta como la concreción de este encuentro libre de Dios con el hombre, por medio de Jesucristo.

PALABRAS CLAVE

Gracia, Libertad, Alteridad, Mediación, Sacramento, Conversión eucarística.

ABSTRACT

God's relationship with man, understood as divine grace and human freedom, has long been considered in a dualistic logic, eliminating either the action of God or that of man or putting both in a synergistic relationship. The article tries to solve the problem from the love that implies alterity and respect for the beloved. Definitely, divine grace and human freedom are not in contradiction. Both are articulated in the process of salvation, as an expression of the same love of God. The eucharistic conversion is presented as the concretion of this free encounter of God with man, through Jesus Christ.

KEYWORDS

Grace, Freedom, Alterity, Mediation, Sacrament, Eucharistic conversion.

INTRODUCTION

Cet article voudrait rebondir sur l'une des questions les plus anciennes et fondamentales, auxquelles la conscience religieuse de l'homme s'est confrontée. Il s'agit bien du rapport existant entre l'action gracieuse¹ de Dieu et l'action libre de l'homme dans l'œuvre du salut.

* Doctorando de la Facultad de Teología San Vicente Ferrer. Valencia (España).

¹ Ce qualificatif que nous employons avec fréquence dans cet article est relatif au don incalculable et gratuit de la grâce que Dieu accorde à l'homme (cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 113).

Depuis la controverse qui a mis en opposition saint Augustin d'Hippone et le moine britannique Pelage, autour du Ve siècle, cette question n'a cessé d'animer sur la toile des débats philosophiques et théologiques. Les hostilités se sont poursuivies, même après le concile de Trente, jusqu'à la fameuse grande "affaire"² du XVIIe siècle, occasionnée par l'*Augustinus* de Cornelius Jansen, dit Jansénius, évêque d'Ypres, dont la doctrine, dénommée "jansénisme", a été condamnée de manière solennelle en 1653, par la bulle *Cum occasione* du pape Innocent X.³

Les investigations historiques sur la pensée théologique à cette époque révèlent que les réflexions relatives à la cohérence de la relation de Dieu à l'homme ont été menées dans une perspective dualiste.⁴ Ainsi, il en ressort d'une part le courant de ceux qui nient l'action divine en exaltant celle de l'homme, et d'autre part ceux qui exaltent l'action de Dieu au détriment de l'action humaine, et encore ceux qui établissent un rapport synergique entre les deux actions. Le Jansénisme qui se proposait de mettre fin au débat, vient l'amplifier davantage. Plusieurs auteurs modernes dont Karl Barth ont tenté d'apporter une solution à la question, quelques fois même à partir des conclusions du concile de Trente. Mais, comme le dit en substance Louis-Marie Chauvet, ils ont fini par sombrer dans la logique dualiste comme leurs prédécesseurs.⁵

Tout cela montre la complexité de la question et les difficultés qu'éprouvent les penseurs à jeter un rayon de lumière sur cette zone d'ombre du mystère de la foi. Il n'est vraiment pas facile de percevoir la relation entre grâce divine et liberté humaine, et la continuité entre les deux réalités, dans la mesure où le mystère de la volonté de Dieu est insondable.⁶ Par conséquent, pour plus d'efficacité et d'objectivité, les investigations récentes ont envisagé résoudre la question sous un autre angle, comme le signifiait si clairement Chauvet: "Vieille histoire dont la Réforme protestante, puis la réforme catholique nous ont laissé la conviction qu'il n'est possible d'en sortir qu'en changeant de terrain".⁷ Peu à

² E. VILANOVA, *Historia de la teología cristiana*, t. II, Editorial Herder, Barcelona 1989, 768.

³ Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, Ediciones Palabra, Madrid 2010, 190.

⁴ Cf. *Ibid.*, 182-188.

⁵ Cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 430.

⁶ Cf. M. PONCE CUÉLLAR, *El Dios en quien creemos*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2018, 142.

⁷ L.M CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 434.

peu l'on a abandonné l'approche métaphysique et spéculative, pour se lancer sur un volet historico-salvifique, beaucoup plus réaliste et concret. Dès lors, le rapport grâce divine-liberté humaine n'est plus conçu en terme d'incompatibilité ou d'exclusion de l'une des deux réalités en faveur de l'autre. Les méditations s'orientent beaucoup plus vers leur simultanéité factuelle.

En effet, l'activité salvifique universelle, qui est à l'initiative divine, incorpore de manière inclusive l'action libre de l'homme.⁸ L'objectif aujourd'hui est de rendre beaucoup plus intelligible et plus accessible à la raison humaine, ce principe biblique et magistériel. C'est dans ce cadre que se situe notre réflexion. Il s'agira pour nous de tenter d'expliquer ce rapport "grâce-liberté" à travers une lecture sacramentelle et, principalement eucharistique, dans la mesure où "l'action de Dieu dans l'action sacramentelle humaine de l'Eglise nous permet de comprendre symboliquement la relation de Dieu avec l'homme".⁹

Pour y parvenir, nous tenterons d'entrer dans le secret de la volonté de Dieu par laquelle il veut et crée l'homme (cf. Ps 134,6). Ensuite nous présenterons le mystère de l'altérité, qui caractérise Dieu en son sein, comme condition pour une rencontre libre et fructueuse avec l'homme sa créature. Enfin nous proposerons une lecture sacramentelle de la relation grâce divine et liberté humaine dans le processus du salut. Nous mettrons un accent particulier sur le mystère de l'Eucharistie où se joue, de manière symbolique, tout le paramètre de la relation de Dieu avec l'homme.

1. MOTIF THEOLOGIQUE DE L'ENTREE EN RELATION DE DIEU AVEC L'HOMME

Pourquoi Dieu a-t-il créé l'homme?

Cette question a toujours été présente dans l'histoire de la réflexion relative à la situation de l'homme face à Dieu. Elle est encore plus vive dans la société actuelle, où le mal donne chaque fois plus l'impression de s'imposer. La mort et les souffrances, causées par les hommes à leurs semblables ou même par des catastrophes naturelles, suscitent des interrogations. L'on cherche à savoir ce qu'il en est du sens de la vie

⁸ Cf. J. BELDA PLANS, *Historia de la teología*, 188.

⁹ L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 459.

humaine, du contenu réel et du caractère authentique de la relation entre Dieu et le genre humain. Devant ce fait, l'homme se retrouve à s'interroger sur l'effectivité de la présence de Dieu dans l'histoire et, plus précisément, sur la crédibilité du mystère de l'incarnation, comme gage de salut et expression d'une relation pleine de grâce de Dieu avec sa créature.

Dans l'histoire de la réflexion philosophique, surtout à l'époque moderne, certains auteurs, enracinant leur pensée dans la matrice conceptuelle du péché originel,¹⁰ avaient pour coutume de justifier, comme motif de la création, que Dieu, l'Infini, souffrait de la nécessité d'un être fini pour mettre à jour ou actualiser toutes ses possibilités, s'estimer encore plus et valoriser sa propre gloire.¹¹ Cependant, si telle est la réponse à la question du "pourquoi la création?", il nous vient également à l'esprit la question du "pourquoi l'incarnation?". Autrement dit, si Dieu souffrait de la nécessité d'un être fini pour se faire encore plus Dieu, pourquoi alors s'est-il fait homme? Dans un tel contexte, il nous est opportun de dépasser le cadre conceptuel du péché originel comme cause, non seulement du désordre qui survient dans le monde, mais aussi de l'incapacité essentielle de l'homme à pratiquer le bien; cela aiderait ce dernier à ne pas succomber à des tentations, comme celles du fatalisme par exemple, qui le conduiraient à implorer une intervention "héroïque" de Dieu dans sa vie. Le mieux serait de remonter à l'acte de création tel que voulu par Dieu Lui-même et tel qu'Il nous le révèle, pour comprendre le sens de l'existence de l'homme et de sa relation avec le Créateur.

La création est conçue comme le début d'une longue histoire d'amour libre, à travers laquelle l'Absolu offre à l'homme une médiation en Jésus-Christ, en vue de sauver la distance, plus ontologique que géographique, qui existe entre les deux. Par cette médiation, Dieu confère à l'homme la grâce de la liberté, et requiert de lui une existence cohérente avec cette dignité qu'il a reçue. Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique* nous enseigne que le Créateur, qui est purement amour, a créé l'homme à son image, par pur amour et par pure grâce et non par nécessité, dans le but de "partager, par la connaissance et l'amour, la vie de Dieu" (CEC 356).

¹⁰ B. Pascal avait déjà posé comme base que la situation de l'homme ne pouvait être comprise qu'en référence au péché originel (cf. *Les pensées*, Edition Hachette, Paris 1950, n° 434, 152).

¹¹ Cf. H.U. von BALTHASAR, "Intento de resumir mi pensamiento", *Communio* 4 (1988) 285.

En effet, Dieu a créé l'homme pour lui offrir la possibilité de partager sa propre vie, à travers une relation franche et ouverte avec lui. Dieu, qui est essentiellement amour (cf. 1Jn 4,8), possède une volonté d'amour. Ainsi dirige-t-il cette volonté vers l'homme pour le rendre participant de sa nature. En réalité, le propre de l'amour, c'est d'être porté vers une relation avec une autre personne, un "tu" différent du "je". H.U. von Balthasar, dans son analyse sur les dogmes fondamentaux de la Trinité et de l'incarnation, affirme en substance que les attributs de Dieu, le bon, le vrai et le beau sont révélateurs de son essence d'Amour; et l'Amour suppose l'Un, l'Autre (qui est le Verbe) et leur unité.¹² Ainsi, cette "altérité-unité" présente en Dieu Lui-même est celle qui prédispose l'homme à partager la vie divine et qui, par conséquent, fait de lui une vraie image de Dieu, et non une simple décadence.

Par ailleurs, si Dieu a créé l'homme à son image par pure grâce, c'est dire qu'il veut également partager ses attributs avec ce dernier, surtout la liberté avec laquelle il l'a créé et est entré en relation avec lui. En créant librement l'homme, Dieu le rend totalement libre, nous dit Romano Guardini.¹³ Le concile Vatican II s'inscrit également dans cette logique quand il conçoit que par la création, la liberté se convertit en "un signe éminent de l'image divine en l'homme" (GS 17). Dans un tel contexte, le moine du XIIe siècle, Guillaume de Saint-Thierry, comprends l'œuvre de la création comme le fait de correspondre totalement à l'acceptation généreuse du bon vouloir de Dieu le Père, et la réponse favorable à cette volonté.¹⁴ Avec cette affirmation, l'on comprend aisément que l'homme devra se réaliser librement dans la plénitude de son être créé, en se laissant vivre par et dans la communion avec Dieu, son créateur. Cette communion avec le Père, par le Fils confère à l'homme la vraie vie (cf. Jn 6,40).

Ainsi, il ressort clairement que l'homme a été créé pour la vie en communion avec Dieu, selon le dessein et la volonté de celui-ci. En accueillant cette vie par sa liberté, l'homme s'y introduit, s'ouvre à sa logique d'amour, et se dispose au bonheur. Le fait que l'homme ait été placé sur la terre signifie que le dessein du Créateur commence déjà ici-bas. Par conséquent, la vie de communion de l'homme avec Dieu ne pourrait se concevoir simplement comme une réalité future; elle

¹² Cf. H.U. von BALTHASAR, "Intento de resumir mi pensamiento", 287.

¹³ Cf. R. GUARDINI, *Dominio de Dios y libertad del hombre*, 71-72.

¹⁴ Cf. G. DE SAINT-THIERRY, *Tratados sobre la fe*, XXXVII.

commence déjà ici sur cette terre. Cependant, loin d'être un tremplin par lequel il faudrait gagner le ciel, la vie sur la terre, dans son quotidien, fait l'objet du but pour lequel Dieu a créé l'homme.¹⁵ Dans cette logique, la liberté que Dieu offre à l'homme touche de très près sa personne, le sens de sa vie et son bonheur. Et l'édification de ce monde devient le terrain sur lequel il devra exprimer cette liberté. En réalité, il s'agit pour lui, avec son intelligence et dans les limites de ses possibilités, de faire de ce monde, où il y a la faim, l'injustice, la violence, les guerres fratricides, la corruption et la pauvreté, un lieu où il y aura pour tous, en plus de la paix et de la tranquillité, "l'eau, le pain, le vêtement et une maison pour s'abriter" (Si 29,21). Par conséquent, la grâce que Dieu offre à l'homme est "humanisante", et l'homme, libre de toute causalité efficiente, est celui qui réalise cette humanisation.

Ainsi, le projet du salut commence par la création, passe par la libre action de l'homme qui transforme son monde avec l'aide de la grâce, et se termine à la fin de l'histoire. Nonobstant, cette capacité intrinsèquement libre de l'homme, de répondre à l'appel de l'amour divin et de se fier aux orientations divines, avait en elle-même la face contraire qui pouvait consister à répondre négativement à la volonté du Père et à ne pas suivre sa Parole et ses orientations. La liberté étant le signe de l'image divine en l'homme, l'on comprend que le péché devient l'expression négative de cette image.

La nécessité de Jésus-Christ

Si l'on part sur la base que le Christ eût pour mission de rendre possible et faciliter la rencontre de Dieu avec l'homme, ce en quoi consiste la grâce, il serait concevable que le motif de la venue de celui-ci ait une coïncidence avec le motif de la création.

Jésus-Christ est celui qui, par son incarnation, nous fait connaître et comprendre le mystère de la volonté d'amour que le Père dirige vers les hommes. La première lettre de saint Jean exprime bien cette idée: "Voici comment l'amour de Dieu s'est manifesté parmi nous: Dieu a envoyé son Fils unique dans le monde pour que nous vivions par lui" (1Jn 4,9). Par conséquent, le Seigneur Jésus vient dans le monde, non pas simplement parce que l'homme a péché, mais pour rendre effectif le

¹⁵ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 155.

projet de communion intime de Dieu avec l'homme. Gelabert nous dira en ce sens que, bien que le péché rend nécessaire, plus que jamais, l'incarnation de Jésus le Christ, ni ce dernier n'avait besoin du péché pour venir dans ce monde, ni l'homme n'avait besoin de pécher pour avoir besoin du Christ.¹⁶ La venue du Fils se fonde plutôt sur la nécessité de sauver la distance qui existe entre Dieu et l'homme. En clair, il aurait été difficile, voire même impossible, pour l'être humain d'accéder à Dieu par ses propres forces. Dieu Lui-même, par sa propre initiative, offre une médiation à sa créature, en la personne de Jésus-Christ. Ce dernier réalise la médiation en se faisant vrai homme, sans cesser d'être vrai Dieu.

Par là même, la médiation qu'offre le Christ est purement humaine. Ce dernier, par son incarnation, nous révèle que l'humanité est ce que nous avons en commun avec Dieu. Ainsi, Jésus vient pour introduire à la vie divine tous ceux qui parviennent à la condition d'enfant de Dieu, et cette divinisation passe par un véritable processus d'humanisation. Cela veut dire qu'ayant le Christ pour modèle humain de liberté, et en suivant scrupuleusement les orientations données par Dieu, l'homme s'insère dans ce processus de salut qui favorise sa rencontre libre avec Dieu et aussi avec ses semblables. En un mot, l'humanité se présente comme le lieu de la rencontre de Dieu avec l'homme, et aussi de la rencontre des hommes entre eux. Quand Dieu entre en relation avec l'homme, il ne s'offre pas à ce dernier comme un *opium*, comme le penseraient certains philosophes tels que Karl Marx, mais il se donne comme un authentique ferment, une source inépuisable de liberté.¹⁷ L'homme développe toujours son humanité en toute liberté et responsabilité, mais en relation avec la divinité de son Créateur.¹⁸

Dès lors, Jésus vient préciser chez l'homme les conditions d'une meilleure expression de sa liberté. Il lui enseigne ainsi le chemin de la sainteté. Il est la Parole que Dieu devait adresser aux hommes en ces temps qui sont les derniers (cf. He 1,2). Ainsi, la nécessité du Christ incarné, gage du salut, appelle à la responsabilité personnelle, interpersonnelle et publique de l'homme.¹⁹ Elle l'invite également à rendre toujours plus

¹⁶ Cf. M. GELABERT, *La astuta serpiente*, 151.

¹⁷ Cf. R. MARTÍNEZ DE PISÓN, *La fragilité de Dieu selon Maurice Zundel: Du Dieu du Moyen-Âge au Dieu de Jésus-Christ*, Éditions Be-larmin, Québec 1996, 22.

¹⁸ Cf. J. MOLTSMANN, *El Dios crucificado*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1975, 382.

¹⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 162.

actuelle et vivante, la réalité de l'incarnation qui constitue le fondement de sa stabilité dans le monde.

Par Jésus-Christ et en lui, l'homme parvient à la liberté de franchir le pas et de tenter quelque chose de nouveau, dans le but d'améliorer chaque fois plus sa relation avec Dieu et avec ses semblables. D'ailleurs, ce n'est pas tant le succès terrestre comme fruit de l'effort personnel de l'homme qui préoccupe Dieu. Il tient davantage compte de ce qui émane de son tréfonds. Il est porté vers ce désir de l'homme, profond et vif, de franchir le pas et de faire ce qu'Il demande: vivre en transformant et en améliorant son milieu de vie, et être pour ses semblables une source de joie et de bonheur.

Ainsi l'incarnation pourrait-elle signifier pour l'homme un auto-mouvement, une auto-réalisation, une auto-libération, mais cela, en dialogue fructueux avec Dieu. Ce mystère révèle un Dieu implicitement présent et rencontré dans le vécu concret de l'amour. Il appelle l'homme à vivre pleinement, en ayant en conscience qu'il n'y a pas de vraie vie en dehors du dialogue d'amour fructueux et ouvert avec Dieu. Dans ce contexte, l'incarnation ne concerne pas seulement le Christ, il pourrait également concerner l'être humain (cf. GS 22). Cela est la preuve que dans la rencontre de Dieu avec l'homme, le spécifiquement humain n'est pas annulé ni diminué, mais il est encore plus augmenté et épanoui. Guardini disait à ce sujet que plus l'homme est plein de Dieu, plus il est libre et épanoui.²⁰

En fin de compte, le don gracieux de la vie en Jésus va de pair avec le don de la liberté. En effet, lorsque la liberté de l'homme s'exprime dans un dialogue ouvert avec Dieu, elle consiste à mettre Dieu Lui-même en pratique. Il s'agira essentiellement de "dire Dieu", de l'affirmer dans la manière de vivre et de se comporter vis-à-vis des autres.²¹ Ainsi, la relation de Dieu avec l'homme n'exige pas de celui-ci seulement une recherche des biens spirituels. Elle consiste aussi à être attentive aux nécessités charnelles et matérielles de l'homme (cf. Lc 10,29-37). De cette manière, la liberté de l'homme face à l'Amour révélé gracieusement à travers le mystère de l'incarnation, apparaît comme l'expression d'une foi responsable qui profite de l'espace qui lui est laissé pour rendre plus visible et transparent cet amour absolu.²²

²⁰ Cf. R. GUARDINI, *Dominio de Dios y libertad del hombre*, 72.

²¹ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 177.

²² Cf. H.U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 101.

2. LE MYSTÈRE DE L'ALTERITE, CONDITION POUR UNE RENCONTRE LIBRE

*Fondement de la liberté comme acte de foi dans le mystère de la Sainte Trinité*²³

Le *Catéchisme de l'Église Catholique* nous enseigne que la Sainte Trinité est le mystère central de la foi et de la vie du chrétien (cf. CEC 234). C'est le principe de tous les autres mystères par lesquels Dieu entre en relation avec l'homme. C'est une réalité à laquelle participe tout chrétien, par l'acte de foi dont elle constitue le commencement et le développement.

Pour comprendre la logique de l'acte de foi, Guillaume de Saint-Thierry propose de prendre en compte deux références fondamentales qui sont la grâce divine et la liberté humaine.²⁴ C'est Dieu Lui-même qui, par l'œuvre de la grâce, engendre et alimente l'acte de foi. Néanmoins, l'homme s'engage volontairement à consentir à cette grâce. Dans la logique de cet auteur, Dieu s'offre à l'homme par l'intermédiaire de la foi, et ce dernier également s'ouvre à la relation, par le même acte de foi qu'il reçoit de son créateur en guise de don. Dans cette optique, l'acte de foi peut se concevoir comme l'expression de la liberté des deux: Dieu offre librement sa grâce à l'homme en se confiant à lui; inversement, l'homme répond librement à l'appel de Dieu, en se confiant aussi à Lui.

Si Dieu est la source de l'acte de foi, il peut paraître logique qu'il en fait une offrande à l'homme, dans la logique de ce qu'il est dans son essence.²⁵ Pour cela, nous proposons, dans cette partie, de mettre en lumière la logique interne du Dieu Trine et Un, et le rôle de chacune des Personnes divines le composant, dans l'inspiration et l'épanouissement de la liberté humaine.

La foi catholique confesse un seul Dieu, Père, Fils et Esprit Saint. Il ne s'agit pas de trois dieux, mais de l'Unique Dieu en trois personnes (cf. CEC 253). Ces dernières ne sont pas une somme de la substance divine; chacune est pleinement Dieu. Les trois constituent le seul et unique

²³ Pour le développement de cette partie relative à la doctrine trinitaire, nous avons eu recours au *Catéchisme de l'Église Catholique* et à l'introduction du livre de G. DE SAINT-THIERRY, *Tratados sobre la fe*, faite par M. Ruiz Campos, XIX-XXXIX.

²⁴ Cf. G. DE SAINT-THIERRY, *Tratados sobre la fe*, XVII.

²⁵ Cf. G. DE SAINT-THIERRY, *Tratados sobre la fe*, XIX.

Dieu par nature. Le Père s'identifie substantiellement au Fils, et le Fils au Père. Le père et le Fils sont la même réalité que le Saint-Esprit, et ce dernier, la même substance que le Père et le Fils. Chacune des trois personnes est l'unique Dieu, et les trois prises ensemble sont l'unique substance ou la même nature divine.

Cependant, malgré cette unité substantielle, les trois personnes sont distinctes. Il ne s'agit pas d'un Dieu qui se serait fait hier Père, qui se fait aujourd'hui Fils et qui, dans le temps de l'Eglise, se fait Esprit Saint. Ce sont trois personnes réellement différentes. Le Père n'est pas le Fils et le Fils n'est pas le Père. Le Père et le Fils ne sont pas l'Esprit Saint, ni ce dernier les deux premiers. Le Père est l'origine de l'essence divine, il est l'origine du Fils et de l'Esprit. Le Père engendre le Fils et le Fils est engendré par le Père, sans qu'il n'y ait entre eux aucune idée de succession temporelle. Le Saint Esprit procède des deux comme d'une seule et unique personne divine. Le Père est la source de l'action de chaque personne divine, il est aussi l'origine de l'unité trinitaire. Le Fils est l'ouverture totale et la réponse libre au Père, en vertu de son engendrement éternel. Il se manifeste comme la vérité de l'homme qui est celle de correspondre, par l'accueil et une réponse favorable, à la volonté du Père. Le Saint-Esprit, quant à lui, est le nom propre de la troisième personne divine, bien que le Père et le Fils peuvent aussi s'appeler chacun ou ensemble "esprit" et "saint". Son rôle consiste à conduire à sa plénitude la communion au sein de la Trinité, et favoriser également l'ouverture de Dieu vers la créature, à travers une histoire du salut.

Au regard de ce qui précède, il ressort que si l'on considère que Dieu est l'Unique et le Seul, il n'en demeure pas moins qu'il se compose de trois personnes divines distinctes, qui ont un rôle propre et une liberté d'action. Autrement dit, Dieu dans sa substance est liberté; cependant chacune des personnes en son sein est aussi liberté vis-à-vis des autres. Par conséquent, elles ont un rôle propre dans la genèse et le développement de la liberté comme acte de foi en l'homme.

A ce propos, dans son introduction aux *Traités sur la foi* de Guillaume de Saint-Thierry, Ruiz Campo nous révèle que pour cet auteur du XIIème siècle, Dieu le Père est la personne qui nous attire vers Jésus son Fils (cf. Jn 6,44).²⁶ Il est le fondement et la source de tout acte de foi. L'attraction du Père est pour l'homme un appel, une invitation à croire et

²⁶ Cf. G. DE SAINT THIERRY, *Tratados sobre la fe*, XX.

à vivre selon la logique de la grâce reçue; une invitation à entrer dans le mystère de Dieu, manifesté en Jésus-Christ, et à y adhérer avec responsabilité. Le Christ est le chemin par lequel nous entrons dans l'intimité du Père. Il nous révèle le Père parce qu'il est la parole et la sagesse même de Dieu. En écoutant cette parole et en apprenant à l'aimer par-dessus tout, l'homme acquiert la capacité nécessaire pour rendre grâce à Dieu et agir d'une manière convenable. Avec l'Esprit Saint, l'homme se découvre à lui-même comme attiré par le Père vers le Fils, et comme participant du mystère de la communion trinitaire. Par conséquent, il fait une expérience joyeuse de sa liberté, tout en sachant que cette réalité est propre à Dieu et qu'il y participe, mais qu'il la vit pleinement sans contrainte.

En clair, en recevant la foi comme don de Dieu, l'homme se trouve plongé dans le mystère de la Trinité, puisqu'il est baptisé dans le nom même de Dieu (cf. Mt 28,19-20). Ce mystère est la source de sa vie et de tous ses actes, non comme une cause efficiente, mais comme gage de son destin de Fils de Dieu. C'est ce qui fait de l'homme un être "capable de Dieu", dans la mesure où il se définit chrétiennement à travers cette capacité de participation.²⁷ Le concept "capacité" ici met en relief l'importance de la liberté de l'homme face à Dieu. Ce dernier ne l'oblige pas à vivre de sa vie, il ne le prédispose pas non plus métaphysiquement à cela. Il lui donne plutôt la possibilité de participer à cette vie divine dans un esprit d'offrande. Pour sa part, l'homme expérimente librement la vie trinitaire comme la matrice de son être. Selon Gesché, cette attitude de réceptivité est ce qui construit et enrichit l'exercice des décisions libres de l'homme.²⁸

L'altérité, condition prévue pour la relation grâce-liberté

Dans la pensée populaire et commune, l'on affirme souvent que la liberté de l'homme s'arrête là où commence celle des autres. En réalité cette manière de penser enferme la liberté de l'homme dans celle de ses semblables. C'est dire qu'une personne qui a moins de pouvoir, voit sa liberté réduite par celle d'une autre qui a plus d'autorité. Dans le contexte de notre réflexion, on pourrait conclure que la liberté de l'homme

²⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El hombre*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 107.

²⁸ A. GESCHÉ, *El hombre*, 107.

s'enferme dans celle souveraine de Dieu. Cela serait une erreur de penser le rapport grâce divine et liberté humaine en mettant cette dernière entre parenthèse.

En effet, la Sainte Ecriture, nous le signifions, nous révèle que Dieu est amour (cf. 1Jn 4,8). Ainsi, sa relation avec l'homme est une relation d'amour. Néanmoins la logique de cet amour, à la base, suppose l'altérité. Dieu ne révèle pas son amour à un être en simple situation de passivité contemplative. Il s'offre à l'homme qu'il considère comme un "autre" face à Lui, comme quelqu'un qui possède une responsabilité pleine dans ses actions et ses décisions. Par Jésus-Christ, Dieu se fait connaître à l'homme comme une unité différenciée.²⁹ Par conséquent, la logique interne même de Dieu suppose l'altérité, c'est-à-dire, l'un en face de l'autre, et l'unité des deux. Il s'agit d'une multiplicité interne, dans laquelle l'unité a la richesse d'être plurielle, et la pluralité, la richesse d'être Un.³⁰ Dès lors, si en Dieu il y a une unité différenciée, une présence de plusieurs en Un, l'être humain également pourra réclamer son droit d'altérité, non seulement face à Dieu, mais aussi face à ses semblables et à toute la création. La révélation, ayant un contenu d'amour, se considère comme une action que Dieu réalise pour l'autre dont il est différent, à travers la liberté abyssale de son altérité.³¹

En réalité l'œuvre de la création est le moment où Dieu entre en relation avec l'homme. Au lieu d'être pour ce dernier une cause qui produit simplement un effet, Dieu se présente comme un mystère d'amour, et révèle l'homme à lui-même comme un mystère d'unité différenciée: Dieu les a créés homme et femme (cf. Gn 1,27), bien différents, mais unis en humanité.

Dans cette relation particulière de Dieu avec l'homme, quelque chose de spécial se réalise: Dieu entame une conversation avec l'être humain. Il parle à l'homme qui lui répond. Par le biais de la parole, dont Jésus-Christ est la réalisation parfaite, Dieu se dirige vers l'homme comme une réalité tout à fait différente de Lui. Par ailleurs, l'homme, en répondant à Dieu, montre sa certitude de ce qu'en face de lui il y a le *Ganz-Andere*³² (le Tout-Autre) qui existe. García-Baró, dans son commentaire sur la pensée d'Emmanuel Levinas, disait en substance que parler ou encore

²⁹ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 196

³⁰ Cf. *Ibid.*, 194.

³¹ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 73.

³² H.U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 20.

répondre à une parole, c'est se diriger vers l'autre. Parler ne crée pas l'autre; seulement qu'il possède tout son sens dans la mesure où, avant tout, il révèle la certitude que l'autre existe.³³ Parler, que cela provienne de Dieu ou de l'homme, suppose qu'il existe une altérité irréductible qui établit la responsabilité de chacun. Dieu ne se limite pas à créer l'homme, il lui offre en plus une existence et une réalité propre, avec pleine dignité et liberté entière; ce qui le rend complètement différent de Lui. L'authentique liberté se construit dans une relation d'altérité. Cette dernière est donc le fondement de la première. Dans son rapport avec l'homme, Dieu lui offre la possibilité d'une liberté et d'une identité propres. Il ne lui oppose aucune contrainte ni ne l'établit dans aucune dépendance. Ainsi la liberté de l'homme se situerait-elle dans une sorte de "que faire de ce don?", en s'ouvrant à la grâce qui l'accompagne toujours.

Cependant, il y a lieu de faire bien attention, parce qu'en voulant trop insister sur le simple fait de la différence, du pluralisme et de l'autonomie, on pourrait courir le risque d'amplifier la brèche. En effet, l'altérité n'est pas simplement une différence qui fait allusion à une dualité. Toute altérité suppose quelque chose que les deux parties ont en commun et qui les rapproche. Chauvet affirmait que "rien ne nous est plus proche que l'autre en son altérité même".³⁴ L'un en sa différence parle et communique avec l'autre parce qu'il a quelque chose à voir avec lui. L'altérité n'enferme donc pas dans la simple différence, mais elle réunit les parties dans ce qu'elles ont en commun qui est le dialogue. Si Dieu n'avait aucun rapport avec l'homme, il ne se serait pas engagé dans un dialogue avec lui. De son côté, l'homme doit être capable de percevoir Dieu, qui se révèle à travers la "Parole faite chair" (Jn 1,14). L'homme devra percevoir Dieu tel qu'Il se révèle Lui-même, et non comme il se l'imagine ou se le représente.³⁵

En se révélant à l'homme tel qu'Il est, Dieu donne à ce dernier la possibilité de le connaître, et lui offre sa grâce pour l'accompagner dans la perception progressive de son amour. Lorsque l'homme donne une réponse favorable à la révélation divine, cette dernière transforme totalement son être, son cœur et ses pensées. La liberté humaine devient ainsi une réalité qui trouve sa source et son achèvement en Dieu, mais qui a le

³³ Cf. M. GARCÍA-BARÓ, *La compasión y la catástrofe*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007, 319-320.

³⁴ L.M. CHAUVET, *Symbolé et sacrement*, 415.

³⁵ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 60.

monde comme terrain d'expression. Car la relation avec Dieu transite par une communication à l'intérieur du monde, et entre les hommes.³⁶ Aimer Dieu équivaldrait à aimer son prochain (cf. Mt 22,37-39). C'est dire que la relation de l'homme avec Dieu se vit toujours dans le concret de l'histoire. Elle se concrétise dans la figure de l'homme Jésus, dans sa relation avec l'être humain et avec le monde. Vivre une relation d'altérité avec Dieu, c'est aussi vivre la même relation avec le prochain, dans la mesure où, à travers le Christ, Dieu s'identifie l'homme (cf. Mt 25,40).

Dans sa relation à Dieu, l'homme apprend à connaître son Créateur qu'il accueille comme son Seigneur, non comme une réalité abstraite ou un quelconque objet de l'univers ou encore n'importe quel dieu,³⁷ mais comme un "tu" avec qui il entre en relation. Mais, cette connaissance de Dieu invite l'homme dans le même temps à le "pratiquer". Pratiquer Dieu ne consiste pas seulement en des exercices spirituels pour une perfection intérieure, il ne s'agit pas non plus d'une piété qui comporterait le risque d'être simplement l'émotion intérieure d'une âme pieuse. Pratiquer Dieu consiste à "donner Dieu aux autres".³⁸ Cela invite à vivre en constante disponibilité et ouverture aux besoins des autres, à l'image du Maître qui a lui-même donné l'exemple: "Le Fils de l'Homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude" (Mc 10,45). Dans ce sens, disons que l'autre est le lieu social de la relation d'altérité de l'homme avec Dieu.

Dans la mesure où la grâce reçue librement par l'homme correspond à l'action du Saint-Esprit de Dieu, cela le rend semblable à son créateur, et le plonge non seulement dans une relation Père-fils avec Lui, mais aussi dans une relation de fraternité et d'amitié avec ses semblables, selon le mandat du Christ: "Je vous ai appelés mes amis parce que je vous ai fait connaître tout ce que j'ai entendu de mon Père. Ce que je vous commande, c'est de vous aimer les uns les autres" (Jn 15,15.17).

Jésus-Christ, centre de la relation d'altérité entre Dieu et l'homme

Comme nous l'avons indiqué plus haut, toute relation d'altérité suppose que les deux personnes en relation aient un point commun

³⁶ Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, Editorial Herder, Barcelona 2008, 58.

³⁷ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 162.

³⁸ A. GESCHÉ, *El destino*, 179.

qui les unisse, quelque chose comme une médiation, un pont, qui favorise une rencontre libre, responsable et fructueuse; une médiation qui établisse immédiatement une alliance et une communion. Selon les anthropologues, la médiation par excellence de la communication entre les hommes est le langage qui comporte en lui-même des symboles et des valeurs, fruits d'une culture et d'une histoire individuelle et collective. Il ne s'agit pas d'un langage intérieur qui est fruit d'un égocentrisme, mais du langage qui se projette hors, un langage extériorisé pour partager avec les autres.³⁹ C'est le moyen par lequel les interlocuteurs entrent en relation et se comprennent, parce que c'est ce qu'ils ont en commun. L'un extériorise sa pensée par le langage, et le référent de sa pensée rejoint celle de l'autre, non parce qu'il l'accepte obligatoirement, mais parce qu'à partir de cela, il construit la relation.

Le dialogue est le connecteur de cette relation d'altérité. Il favorise la rencontre entre les hommes, et établit la médiation entre les parties éloignées par la différence. La médiation réduit la distance qui existe entre les interlocuteurs. Foulquié mettait en valeur l'importance de la médiation dans la philosophie d'Hegel, en parlant de son processus dialectique. Ce mouvement dialectique, dit-il, a toujours besoin d'une médiation, parce qu'en se fondant sur la contradiction d'une thèse et d'une antithèse, il a besoin de la médiation d'une synthèse.⁴⁰ Karl Rahner pense, en ce sens, que l'homme, en lui-même, est un être de médiation par sa condition sociale d'intercommunication.⁴¹

Dieu a voulu entrer dans cette logique d'intercommunication de l'homme pour rendre effective sa relation avec lui. Dans la mesure où Dieu et l'homme ne sont pas sur la même longueur d'onde, celui-ci ne pouvait comprendre les réalités divines que par le système de communication auquel il était déjà habitué. Dieu a voulu extérioriser son langage selon le mode humain, en vue de partager avec sa créature l'essence de son être, et de l'introduire dans l'intelligence de sa nature qui, avant tout, est un mystère. C'est Dieu Lui-même qui se communique par le moyen de l'humain.

³⁹ Cf. L. VYGOTSKI, *Pensée et langage*, La Dispute, Paris 1997, 475.

⁴⁰ Cf. P. FOULQUIÉ, *La dialectique*, Presse Universitaire de France, Paris 1959, 54.

⁴¹ Cf. K. RAHNER, "Der eine Mittler und die Vielfalt des Vermittlungen", en *Schriften zur Theologie*, t. VIII, 218-235; cité par B. SESBOÛE, *Jésus-Christ, l'Unique médiateur*, t. I, Editions Desclée, Paris 1988, 102.

De cette manière, l'histoire de la communication des hommes entre eux et de la relation de Dieu avec l'homme acquiert tout son sens, à travers la communication que Dieu fait de Lui-même. Quand cette communication se réalise dans la logique d'un langage ayant un contenu de grâce offerte, et qui a besoin d'être accueillie librement, nous nous retrouvons devant le mystère du Verbe divin (cf. Jn 1,1), Jésus-Christ. En tant que Parole de Dieu adressée aux hommes, le Christ vient comme le traducteur en langage humain du message divin, pour que l'homme ne demeure pas ignorant et déconnecté en face du mystère qui se présente à lui. Au contraire, ce dernier est introduit dans le secret de la volonté de Dieu le Père.

Dès lors, le Christ révèle et communique Dieu à l'homme par son unique médiation, comprise comme le fil conducteur de l'universalité du salut, qu'il propose à travers son existence historique et géographique particulière. Par la même occasion, il donne la réponse de l'homme à Dieu par son amour et son obéissance (cf. 2Co 1,20). Ainsi, en Jésus-Christ, le don gracieux et l'accueil libre de ce don se convertissent en un seul événement, pour que l'homme soit en communication immédiate avec Dieu. La médiation de Jésus-Christ est la réalité dont dépend notre communion éternelle avec Dieu. Le Christ réalise le sacrifice de la communion entre Dieu et l'homme dans sa propre chair, c'est-à-dire dans une existence soumise aux conditions de l'humanité. Son corps maltraité et écartelé est le signe du don total de Dieu à l'homme.⁴² Dans sa chair, Jésus exprime le désir de communion de Dieu, et vit dans le même temps cette communion qui consiste à rapprocher l'homme de Dieu. Il invite ainsi l'être humain à donner une réponse libre et favorable à l'invitation de son créateur, à le préférer à tout et à se consacrer à Lui.⁴³

Dans cette logique, la médiation du Christ agit sur l'homme comme une conversion que réalise le Père. Cette conversion le rend fils de Dieu, membre d'une seule famille et d'un seul corps qui participe à un seul pain (cf. 1Cor 10,17). Par la personne de Jésus, sa vie, sa mort et sa résurrection, la relation de Dieu avec l'homme se revêt d'une dimension sacramentelle. Elle exprime non seulement la rencontre de Dieu avec l'homme, mais aussi la rencontre des hommes entre eux. Cette rencontre est loin d'être une approche théorique; c'est beaucoup plus quelque chose de réel qui se célèbre. L'Eucharistie rend réelle cette rencontre de l'homme avec Dieu et avec ses semblables, dans la mesure où

⁴² Cf. H.U. von BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 118-119.

⁴³ Cf. K. RAHNER, *La gracia como libertad*, 99.

la communion avec le Christ est également la communion avec tous ceux qui sont en train de célébrer; communion avec le corps personnel du Christ, mais aussi avec son corps ecclésial.⁴⁴

3. LECTURE SACRAMENTELLE DE LA RELATION GRACE DIVINE-LIBERTÉ HUMAINE

Jésus-Christ, sacrement par excellence et fondement des sacrements de l'Eglise

Le terme “sacrement”, comme tel, est absent dans les Saintes Ecritures. Cependant la réalité à laquelle il s’applique existe. Il en est de même pour d’autres concepts tels que “Trinité”. Au sujet du mot “sacrement”, saint Paul décrit que Dieu, dans son infinie bonté, a voulu laisser déborder sa grâce sur nous, en nous révélant le mystère de sa volonté (cf. Ep 1,3-14). Ainsi, l’Apôtre des nations païennes conçoit le “sacrement” comme le “mystère” de Dieu, c’est-à-dire le plan caché du Père, conçu avant la fondation du monde, commencé par la création, annoncé depuis l’ancienne alliance, manifesté dans la chair et l’histoire personnelle de Jésus-Christ, et poursuivi dans le temps et l’espace de l’histoire humaine à travers l’Eglise.

Plus tard, dans le monde latin, saint Augustin fait entendre le mot “sacrement” dans le sens grec du concept de *μυστήριον* (*mysterion*). L’évêque d’Hippone conçoit cette réalité comme un fait historique qui devient un événement au sein d’un monde spatio-temporel, et qui est revêtu d’une signification particulière parce qu’il provient de Dieu. Autrement dit, le sacrement est l’action propre de la Révélation divine dans l’histoire des hommes, action par laquelle Dieu introduit l’homme dans l’intimité de son être et lui donne la possibilité de participer à sa vie immortelle. En un mot, comme le précise si bien le *Catéchisme de l’Eglise Catholique*, le sacrement est un signe visible du don gratuit de Dieu, qui permet aux hommes de prendre conscience de sa présence au milieu d’eux, en vue de communiquer avec Lui (cf. CEC 1146-1147). Dans ce sens, il ressort avec Guillaume de Saint-Thierry que le sacrement par excellence est l’humanité ressuscitée et glorifiée de Jésus. Par cette humanité du Christ, Dieu se révèle à l’homme et l’introduit dans le

⁴⁴ Cf. B. SESBOÛE, *Jésus-Christ, l’Unique médiateur*, 106.

mystère de sa volonté; ce dernier passe ainsi des réalités temporelles et matérielles aux réalités éternelles et spirituelles.⁴⁵ Le *Catéchisme de l'Église Catholique* renchérit en affirmant:

Son humanité apparaît ainsi comme le “sacrement”, c’est-à-dire, le signe et l’instrument de sa divinité, et du salut qu’il apporte: ce qu’il y avait de visible dans sa vie terrestre conduisit au mystère invisible de sa filiation divine et de sa mission rédemptrice (CEC 515).

En réalité, Guillaume de Saint Thierry explique que la grâce que Dieu offre à l’homme renferme tout le mystère de sa volonté éternelle qui fonde et meut la volonté de l’homme, afin que, par l’acte de foi, il soit conforme au contenu de ce mystère divin.⁴⁶ Mais en quoi consiste cette intime volonté divine? Le Seigneur Jésus lui-même répond à la question en disant: “la volonté de mon Père, c’est que quiconque voit le Fils et croit en lui ait la vie éternelle; et je le ressusciterai au dernier jour” (Jn 6,40). Par conséquent, selon la pensée de ce maître spirituel et théologien du XII^{ème} siècle, le don de la grâce est rendu effectif dans les réalités sensibles et temporelles, établies par Dieu Lui-même.

Dans cette logique, l’être humain étant déjà habitué aux choses visibles, Dieu a voulu que sa sanctification se réalise à travers les apparences corporelles des sacrements qu’il a Lui-même institués. Par sa corporéité, l’être humain est initié et éduqué à la sagesse divine. Les sacrements réalisent donc la réalité cachée de la grâce qu’ils signifient. Yves Ledure, dans son approche anthropologique du christianisme, exprime clairement, comme un écho, cette idée:

L’homme parle de Dieu. Or la corporéité trace la parole fondamentale, la seule que l’homme puisse entendre [...]. Le corps crée le lieu de Dieu où l’homme pourra le reconnaître, il formule un langage dans lequel l’homme pourra entendre le mystère. C’est en épousant le mystère de l’homme que le mystère de Dieu prend corps en l’homme.⁴⁷

Yves Congar abonde dans le même sens en affirmant que le Christ est le sacrement du salut parce que, par son sang, il réconcilie Dieu et l’homme dans une alliance nouvelle et définitive. Aussi favorise-t-il à l’homme l’accès à une filiation divine, et unit en un seul peuple et en un

⁴⁵ Cf. G. DE SAINT THIERRY, *Tratados sobre la fe*, 56.

⁴⁶ Cf. *Ibid.*, 57.

⁴⁷ Y. LEDURE, *Si Dieu s’efface. La corporéité comme lieu d’une affirmation de Dieu*, Editions Desclée, Paris 1975, 66-67.

seul corps tous les hommes devenus enfants de Dieu.⁴⁸ L'humanité du Christ trouve ici dans les sacrements son expression symbolique. La grâce qu'il offre par ces signes signifie l'action de Dieu dans l'histoire des hommes, où il offre sa paternité divine, en conférant à son Fils unique Jésus-Christ, un corps de Fils et de frère des hommes.⁴⁹

Par ailleurs, pour les avoir institués, Jésus "est présent, par sa puissance, dans les sacrements" (SC 7). Il répand son esprit sur eux pour qu'ils révèlent et opèrent la grâce qu'ils signifient.⁵⁰ Le Christ continue d'agir par les sacrements, au sein de l'Eglise, son corps mystique, communauté de ceux qui croient en lui et qui s'engagent à être ses disciples. Par cette communauté ecclésiale, il continue également d'agir dans le monde. Comme l'unique médiateur du salut que Dieu offre à l'homme, le Christ a voulu associer à son œuvre des hommes et des femmes pécheurs pardonnés qui, avec liberté pleine, viennent participer à l'unique pain (cf. 1Co 10,17), formant ainsi son unique corps mystique, la sainte Eglise de Dieu. Saint Paul se veut plus précis à ce sujet quand il dit: "Vous êtes le corps du Christ, et chacun pour votre part, vous êtes les membres de ce corps" (1Co 12,17). Et saint Augustin d'ajouter: *Si ergo vos estis corpus Christi et membra, mysterium vestrum in mensa Dominica positum est: mysterium vestrum accipitis*.⁵¹ De fait, par pure grâce, l'Eglise, associée à l'acte par lequel Dieu a voulu sauver le monde, se convertit, non en une option de salut parmi tant d'autres, mais en ce sacrement universel du salut qui reçoit son être et sa mission du Christ (cf. LG 5).

Ainsi, les sacrements dans l'Eglise, et l'Eglise dans le monde constituent les grands symboles de ce mystère de la volonté de Dieu qui prend corps en l'homme.

L'Eucharistie, sacrifice de communion

Parmi les sacrements, signes sensibles et visibles par lesquels l'Eglise exprime sa vie, actualise son être et réalise sa mission, l'Eucharistie

⁴⁸ Cf. Y. CONGAR, *Un peuple messianique. L'Eglise sacrement du salut, salut et libération*, Editions du Cerf, Paris 1975, 28.

⁴⁹ Cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 555.

⁵⁰ Cf. *Ibid.*, 8.

⁵¹ "Si vous êtes le corps du Christ et ses membres, c'est votre propre mystère qui repose sur la table du Seigneur: c'est votre propre mystère que vous recevez". AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon 272: PL 38, 1247*.

occupe une place de choix, car, à la différence des autres sacrements, non seulement en elle s'exprime de manière radicale la présence personnelle réelle de Jésus-Christ, mais aussi s'actualise son oblation sacrificielle vive et personnelle au Père.⁵² En effet, Jésus avait la mission d'annoncer la Bonne Nouvelle de la venue du Royaume des Cieux aux peuples, et surtout aux pauvres et aux marginalisés. Dans la plupart de ses paraboles, il a présenté cette réalité du Royaume des Cieux sous la catégorie d'un repas céleste, auquel sont invités les hommes de "toute race, langue, peuple et nation" (Ap 5,6), sans distinction.

Cependant, Jésus ne se contente pas seulement d'annoncer théoriquement et virtuellement le banquet éternel, sans tenir compte de la logique interne des événements de la société humaine, les joies et les tristesses. Il l'anticipe bien au contraire, il révèle ce qu'est cette réalité. Il rend cette dernière déjà présente dans le réalisme de l'existence humaine: il mange avec les gens; il rend aux malades et aux marginaux sociaux leur dignité d'être humain; il leur enseigne les valeurs évangéliques, et ainsi, par la lumière de son esprit, il les ouvre progressivement à la connaissance du mystère de la volonté cachée de Dieu.

Par le moyen de ses repas terrestres où il rencontre les foules, la dernière Cène et ses repas en tant que ressuscité, Jésus le nazaréen exprime sa mission de médiateur en se mettant au service de Dieu et de l'humanité. Le récit de la dernière Cène est très expressif à ce sujet, quand Jésus, dans le cadre d'un repas, se met à laver les pieds à ses disciples, en vue d'exprimer la nécessité de vivre en communion fraternelle, et de se mettre au service des autres (cf. Jn 13,1-15). Les repas du Christ peuvent être considérés comme signes temporels et explicites du salut qui s'anticipe en son humanité vraie, et qui s'octroie comme communion gratuite de Dieu avec les hommes, sous la forme d'un banquet.⁵³

Par ailleurs, dans la mesure où toute la vie terrestre du Seigneur Jésus fut une vie au service du Père et de l'homme, l'on peut considérer que ce fut une vie totalement et entièrement consacrée, une offrande constante et permanente de soi-même. De fait, la mission de conduire l'homme à la communion avec Dieu se convertit en un sacrifice personnel de communion et d'amour pur. La lettre aux Hébreux nous rappelle que ce sacrifice de communion accompli par Jésus se radicalise dans sa mort, culmine et s'éternise dans sa résurrection. Elle précise que

⁵² Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La eucaristía, misterio de comunión*, 397.

⁵³ Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La eucaristía, misterio de comunión*, 679.

le sacrifice du Christ se réalise dans le lien entre son passé historique et sa présence vive et agissante, en sa qualité de ressuscité :

Le Christ, lui, survenu comme grand prêtre des biens à venir [...], entra une fois pour toutes dans le sanctuaire, non pas avec du sang de bouc et de jeunes taureaux, mais avec son propre sang, nous ayant acquis une rédemption éternelle. Ce n'est pas en effet dans un sanctuaire fait de main d'homme, dans une image de l'authentique, que le Christ est entré, mais dans le ciel lui-même, afin de paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur. (He 9,11.12.24).

Par conséquent, Jésus demeure prêtre pour l'éternité. Il est ainsi capable de sauver tous ceux qui se laissent attirer à lui par le Père (cf. Jn 6,44). Cette action sacrificielle du Christ, à travers laquelle il rend "réellement libres" (Jn 8,36) tous les hommes, est, selon la longue tradition de l'Eglise, ce qui se réalise de façon mystérieuse mais réelle, dans la célébration eucharistique. La constitution *Sacrosanctum concilium* sur la sainte liturgie nous dit à ce sujet que si l'Eucharistie est l'acte même du Christ, elle se présente également comme la participation anticipée des croyants au banquet eschatologique (cf. SC 10). Ce repas implique le don et l'oblation totale, dans le sens d'un sacrifice de communion entre Dieu et les hommes, et entre les hommes eux-mêmes. C'est l'expression d'un amour pur qui rend compte de la plénitude de l'être et de l'existence de Dieu, mais aussi de l'accomplissement de l'existence et de la vie de l'homme, bien que cet amour se réalise dans la douleur.⁵⁴

En tant que prêtre éternel, puisque son existence terrestre est achevée, par sa vie de ressuscité, Jésus continue de se rendre présent au milieu de ses disciples, à travers l'Eglise qu'il convertit lui-même en son corps mystique (cf. 1Cor 10,16-17). Il se rend présent aussi à l'autel où, sacramentellement, il continue de réaliser, de manière quotidienne, son sacrifice éternel.⁵⁵ Cela parce que l'objectif final de ce sacrifice, c'est la communion éternelle entre Dieu et l'homme, communion qui, à son tour, devra générer une communion fraternelle et interrelationnelle entre les hommes. Concrètement, l'offrande du Christ a pour fin d'inviter l'homme à la reconnaissance de la grâce d'être aimé, et de faire de la liberté que lui concède cette grâce, un instrument de service.⁵⁶

⁵⁴ Cf. M. GESTEIRA GARZA, *La eucaristía, misterio de comunión*, 401.

⁵⁵ Cf. A. FERRET, *La eucaristía. Teología y praxis de la memoria de Jesús*, Editorial Sal Terrae, Santander 1980, 50.

⁵⁶ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 117.

En tant que corps universel du Seigneur Jésus, l'Église célèbre l'Eucharistie justement pour actualiser ou prolonger le sacrifice de communion du Christ, mais aussi pour exprimer le sacrifice du peuple chrétien réuni par la célébration. En effet, pendant que les chrétiens offrent le Christ comme sacrifice à Dieu, ils s'offrent eux-mêmes dans le même acte, comme sacrifice de communion. C'est ce qu'affirme la constitution dogmatique sur l'Église, *Lumen Gentium*, en parlant des fidèles: "Participant au sacrifice eucharistique, source et sommet de toute la vie chrétienne, ils offrent à Dieu la victime divine et s'offrent eux-mêmes avec elle" (LG 11). Par là même, le sacrifice offert quotidiennement par l'Église n'est rien d'autre que le même et unique sacrifice que Jésus-Christ offrit une fois pour toutes, dans le but de sauver la distance ontologique entre Dieu et l'homme, et rendre possible la communication entre eux. C'est d'ailleurs en cela que consiste le sacrement: rendre actuel et permanent un acte gracieux, réalisé dans un espace et à un moment de l'histoire.

Ainsi le sacrement de l'eucharistie se considère comme l'action humaine de l'Église par laquelle le Christ réalise quotidiennement son sacrifice, sous la motion de l'Esprit Saint. En réalité, l'Église reçoit de Jésus le sacrement de l'eucharistie, non seulement comme le don par excellence, parce que c'est le don de lui-même, le sacrifice de sa personne dans sa sainte humanité, mais aussi comme la réalisation de son œuvre de salut qu'il a voulue toujours vivante et actuelle. Cette œuvre ne demeure pas dans le passé.⁵⁷ Elle y prend racine et fonde le futur en s'offrant comme expérience radicale.⁵⁸

En somme, il ressort que par l'action sacramentelle humaine de l'Église, surtout à travers le sacrifice eucharistique, le Christ réalise son rôle de médiateur pour rendre possible le désir de communion de Dieu avec les hommes. Ainsi percevons-nous dans le sacrifice eucharistique, l'action révélée de Dieu par Jésus-Christ. Soit dit autrement, par l'eucharistie se dégage la logique de la relation de Dieu avec les hommes, relation qui se fonde sur la médiation du Christ, qui partage distinctement la même nature avec Dieu et avec l'homme.⁵⁹ Par le sacrement de son humanité, Jésus-Christ réalise avant tout l'efficacité de la

⁵⁷ Cf. Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, (17-IV-2003), n. 5, *AAS* 95 (2003) 434.

⁵⁸ Cf. E.L. FACKENHEIM, *La presencia de Dios en la historia*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2002, 33-34.

⁵⁹ Cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 459.

gracieuse action divine envers les hommes, et en même temps exprime et concrétise la disponibilité de l'homme à la réception de cette grâce: "Toutes les promesses de Dieu ont en effet leur oui en lui; aussi bien est-ce par lui que nous disons l'"Amen" à Dieu pour sa gloire" (2Co 1,20). Le sacrement de l'Eucharistie joue également cette fonction, et comme l'affirme le pape saint Jean-Paul II, "C'est vraiment là le *mysterium fidei* qui se réalise dans l'Eucharistie".⁶⁰ A travers cette réalité, d'une part, Dieu continue de s'offrir par le biais du corps d'une église humaine présente dans le monde, et d'autre part, les hommes se disposent à recevoir cette grâce de la communion avec Dieu, en vivant l'amour fraternel. C'est "le monde, sorti des mains de Dieu créateur, (qui) retourne à lui après avoir été racheté par le Christ".⁶¹

La conversion eucharistique comme réalisation concrète de la rencontre de Dieu avec l'homme

Dans le langage théologique relatif à l'Eucharistie, et ce depuis le concile de Trente qui lui a donné son caractère spécial et important, le concept technique qui s'est imposé pour désigner le comment de la réalisation de la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie est celui thomiste de "transsubstantiation". Ce mot a été utilisé à ce concile du XVIe siècle pour exprimer la réalité suivante: "Après la consécration du pain et du vin, notre Seigneur Jésus-Christ, vrai Dieu et vrai homme, est contenu véritablement, réellement et substantiellement, sous l'espèce de ces choses sensibles".⁶² C'est dire qu'après la consécration, le pain et le vin n'ont plus la même substance qu'avant. Il s'est réalisé un changement radical au plus profond de leur substance. Cependant, les apparences de ces matières restent intactes. De fait, le terme de transsubstantiation traduit l'idée de la transformation d'une substance métaphysique en une autre. Dans ce cas précis, c'est la substance du pain et du vin qui se convertit en corps et sang du Christ. Par ce mot technique, l'on affirme la croyance selon laquelle l'Eucharistie contient réellement et substantiellement en elle-même le Christ entier, et cela, pendant et après la célébration eucharistique.

⁶⁰ Lett. Enc. *Ecclesia de Eucharistia*, (17-IV-2003), n. 8, AAS 95 (2003) 438.

⁶¹ *Ibid.*, 438.

⁶² Conc. Ecum. Tridentin, S. XIII. Decretum de ss Eucharistia, chp 1, DS 1654.

Cette croyance est traditionnelle. Elle remonte à Origène. Par la suite, elle a été interprétée et exprimée de diverses manières selon les époques, jusqu'à la fameuse grande séparation des chrétiens dénommée "la Réforme protestante". Cette dernière a occasionné des hérésies relatives à ce *mysterium fidei*, et provoqué la réaction catholique à travers le concile de Trente.⁶³ Cette réaction établie que les sacrements n'ont pas la même valeur, puisqu'ils ne sont pas égaux entre eux. A la différence des autres sacrements, l'Eucharistie est efficace en elle-même, parce qu'elle contient Jésus-Christ en personne, pendant que les autres sont efficaces lorsqu'ils s'appliquent au sujet. Le concile le dit substantiellement en ces termes, dans le canon 3 sur les sacrements:

La Très-Sainte Eucharistie a cela de commun avec tous les autres sacrements, d'être un symbole d'une chose sainte et une forme, ou signe visible d'une grâce invisible: mais ce qu'elle a de singulier et d'excellent, c'est que les autres sacrements n'ont la force et la vertu de sanctifier que lorsqu'on les reçoit; alors que dans l'Eucharistie, l'Auteur même de la sainteté y est avant qu'on la reçoive. Car les apôtres n'avaient pas encore reçu l'Eucharistie de la main de notre Seigneur, quand il assurait pourtant lui-même que c'était son corps qu'il leur présentait.⁶⁴

L'on parle en ce sens de "pleine réalisation de l'Eucharistie".⁶⁵

Les récentes investigations relatives à la réalité du mystère de la présence réelle de Jésus ressuscité dans l'eucharistie, ont rencontré des limites dans le concept de transsubstantiation. Elles se proposent non pas de l'abandonner, car c'est une vérité de foi, mais d'apporter plus d'éclairage à la réalité qu'elle exprime ou l'élucider davantage. Ce concept de transsubstantiation étant tributaire d'une culture et d'une philosophie, il est possible qu'il ne puisse plus rendre compte totalement de la réalité de la présence du Christ dans l'eucharistie, dans la mesure où dans notre culture et notre niveau de pensée et de compréhension actuels, "substance" n'a plus la même signification métaphysique qu'elle avait au Moyen-Âge; elle possède aujourd'hui une connotation physique, sensible, qui peut être évaluée comme phénomène.⁶⁶

En outre, Chauvet voit une espèce de "danger" dans cette manière de concevoir la pleine réalisation de l'Eucharistie, après la consécration

⁶³ Cf. A. FERMET, *La eucaristia*, 32-33.

⁶⁴ Conc. Ecum. Tridentin, S. XIII. Decretum de ss Eucharistia, chp 3, DS 1654.

⁶⁵ L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 398.

⁶⁶ Cf. A. FERMET, *La eucaristia*, 41.

de la matière.⁶⁷ Il pense que centrer l'attention seulement sur le fait que la substance du pain et du vin se transforme en corps et sang du Christ, peut limiter la finalité de la logique de la conversion eucharistique:

Ce dernier n'est pas une simple dérivation ni une simple finalité extrinsèque d'un *esse* qui pourrait se suffire à lui-même. La relation salvatrice qu'il signifie [...] indique qu'on ne peut pas se contenter ici, sous prétexte de "réalisme", de penser la réalité en jeu comme le simple *esse* d'un étant-subsistant.⁶⁸

Saint Augustin affirmait déjà dans son sermon 272 que cela est bien vrai que c'est le Christ ressuscité qui est présent dans l'Eucharistie, cependant ce n'est pourtant pas comme un "en-soi" isolé; c'est le Christ dans le dynamisme du don de sa vie à l'Eglise,⁶⁹ réalité composée de "ces hommes et de ces femmes pécheurs".⁷⁰

Dans un tel contexte, nous pensons que dans la réalité de la conversion eucharistique, il y a lieu de prendre beaucoup plus en compte la logique de la relation de Dieu avec l'homme: la destination humaine de la matière (pain et vin) qui pourrait traduire le mouvement gracieux de Dieu vers l'homme. Par ailleurs, il y a lieu aussi de tenir compte du fait que le Christ de l'Eucharistie est le même que saint Paul décrit comme "tête du corps, tête de l'Eglise" (Col 1,18), expression de la communauté humaine en libre action de grâce à Dieu, guidée par son Maître et Seigneur. Cela nous amène à penser que, dans tous les cas, le Christ qui se rend présent dans l'eucharistie, le fait avec son corps personnel de Ressuscité, en articulation indissoluble avec son corps ecclésial. A ce niveau, l'abbé Tillard, commentant la pensée de saint Augustin, donne une précision de taille qu'il ne faut pas perdre de vue pour éviter toute confusion. Dans le "vient-en-présence" du Christ dans l'eucharistie,

Il n'y a donc pas deux Corps du Christ séparés, le corps "personnel" et le Corps ecclésial. Il y a sacramentelle coïncidence et union des deux en un Corps, où le premier enserme le second qu'il irrigue de sa propre vie par le don de son Esprit et où le second se laisse saisir par le premier pour devenir, *en lui*, sacrifice vivant à la gloire du Père [...] L'Eucharistie célebre, en le rendant présent *en vérité* dans le pain et la coupe, le corps personnel du Seigneur Jésus-Christ mais en *acte de vivification* de son

⁶⁷ Cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 398.

⁶⁸ *Ibid.*, 402.

⁶⁹ Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Sermon 272*, PL 38, 1248.

⁷⁰ L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 401.

Corps ecclésial par l'Esprit-Saint. Elle donne le corps personnel, mais dans le lien indissoluble qui l'unit au Corps ecclésial.⁷¹

Ainsi, l'eucharistie devient en amont, pendant et en aval de la conversion eucharistique, le sacrement de l'union indissoluble de l'un et de l'autre corps du Christ (cf. Ep 5,21-33).

A un tel niveau de réflexion, le concept de transsubstantiation pourrait rencontrer des limites, dans la mesure où il exprime davantage une transformation miraculeuse réalisée dans le pain et le vin, que le dynamisme du don ou de la consécration personnelle totale du Christ, pour le salut de l'homme. C'est à ce niveau que nous voulons centrer notre réflexion, puisqu'avec Chauvet, nous concevons que penser théologiquement la grâce de Dieu nécessite que l'on se situe dans le registre de la gratuité du don qui implique nécessairement le "contre-don" d'une réponse, lui-même constitutif de la même grâce.⁷² Ainsi voulons-nous, dans ce contexte, voir la conversion eucharistique beaucoup plus comme une réalisation concrète de cette relation de communion (don-réponse) entre Dieu et l'homme que comme un miracle cosmologique⁷³ dans l'être profond de la matière (pain-vin) qui, en fin de compte, revêtu de divinité, se suffirait en elle-même.

Par conséquent, nous voulons tout reconsidérer à partir du mystère de la volonté de Dieu, de partager sa nature divine avec l'être humain, à travers le sacrifice du Christ qui a consisté au don total de sa vie. Pour rendre possible cette rencontre du Créateur avec sa créature, Jésus le médiateur assume la condition humaine jusqu'à la mort sur une croix, et retourne au ciel, auprès du Père, sans cesser d'être homme (cf. Ac 1,9-11). Dans sa mission de révélation de Dieu à l'homme et de l'homme à lui-même, Jésus ne cesse de se servir du spécifiquement humain, depuis son propre corps jusqu'aux choses les plus élémentaires. Il remplit ces réalités sensibles de relevance, afin d'ouvrir la connaissance humaine aux réalités éternelles, par l'action du Saint-Esprit.

Dès lors, pour se rendre présent au milieu de son peuple en prière, Jésus ne se contente pas simplement de prendre corps en un élément de la nature pour que l'homme, en le regardant, s'incline et l'adore comme une réalité objective et puissante. Dans ce sens, le Christ dans le pain et

⁷¹ J.-M. TILLARD, *Chair de l'Eglise, Chair du Christ*, Editions du Cerf, Paris 1992, 63-64.

⁷² Cf. L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 114.

⁷³ Cf. J.M. POWERS, *Teología de la eucaristía*, 161, cité par M. GESTEIRA. GARZA, *La eucaristía, misterio de comunión*, 608.

le vin eucharistiques n'aurait aucune différence avec les idoles de l'Ancien Testament, devant lesquels l'homme n'a aucune dignité et, en plus, doit s'anéantir ou s'effacer⁷⁴ parce qu'ils possèderaient en soi une puissance.⁷⁵ En outre, l'homme pourrait le transformer en un Dieu "utile", un *Deus ex machina* qui descend du ciel et qui, sans transition aucune, répand son sang pour résoudre des situations dramatiques dans le monde, ou inverser l'ordre des événements, sans tenir compte de leur logique interne;⁷⁶ un Dieu pour qui il suffirait d'un simple décret pour que l'homme soit sauvé.⁷⁷

Voulant rompre avec cette manière de concevoir la conversion eucharistique, Chauvet nous fait noter que le Christ qui se rend présent dans l'eucharistie ne descend pas simplement et soudainement, pour imposer sa présence à travers le pain et le vin qui, finalement, deviennent comme de simples instruments. En plus d'être le Verbe de Dieu annoncé dans les Ecritures, le Christ qui "vient-en-présence" dans le pain et le vin provient de l'assemblée réunie en son nom:⁷⁸ "Là où deux ou trois sont réunis en mon nom, je suis au milieu d'eux" (Mt 18,20). C'est pourquoi la présence eucharistique pourrait se comprendre comme "la cristallisation de la présence du Christ dans l'assemblée réunie en son nom et présidée par lui, et dans les Ecritures proclamées comme sa parole vive".⁷⁹ C'est l'expression d'un Dieu qui vient au milieu de ses créatures humaines en prenant leur corps et en commençant à parler avec eux; un Dieu qui par amour se dirige vers et pour l'homme, en se faisant Lui-même homme.

A l'inverse, cette présence du Christ dans l'Eucharistie est aussi l'expression de la réponse libre de l'homme en prière, en contemplation et en action de grâce devant un Dieu qui l'aime et dont il veut être participant de l'amour. Le pain vient justement représenter cette réalité du don de Dieu à l'homme, et inversement, il est le fruit de son travail dont l'homme se sert pour rendre grâce à Dieu; le vin quant à lui se réfère à la gratuité du don de la vie en plénitude, source du vrai bonheur. Chauvet exprime cette réalité avec des mots plus clairs:

⁷⁴ Nous ne nions pas l'attitude d'humilité de l'homme devant les saintes espèces.

⁷⁵ Cf. R. GUARDINI, *Dominio de Dios y libertad del hombre*, 27.

⁷⁶ Cf. A. GESCHÉ, *El destino*, 181.

⁷⁷ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Teología de los tres días*, 117.

⁷⁸ Cf. L.M. CHAUVET, *Simbole et sacrement*, 400-401.

⁷⁹ *Ibid.*, 400.

Le pain représente donc à la fois, par métaphore, le primordial don de Dieu et, par métonymie, l'ensemble de la terre et du travail de l'homme [...] Parallèlement le vin bénéficie d'une charge biblique d'aussi grande ampleur. Mais, non nécessaire à la vie (à la différence du pain), il fait intervenir "un élément de gratuité qui suggère non plus la substance terrestre, mais une plénitude de vie, telle que la produit le bonheur". D'où son rapport avec la joie messianique.⁸⁰

En fin de compte, dans la conversion eucharistique, il ressort tout le projet d'amour de Dieu qui se manifeste à l'homme en lui donnant pleine dignité et liberté. Il entre en dialogue avec sa créature et l'invite à être cohérent avec la grâce qu'il a reçue, pour qu'il soit plongé dans cette profonde et incompréhensible intimité avec son créateur. Le "vient-en-présence" du Christ dans l'eucharistie exprime le dynamisme de la relation de Dieu avec l'homme à travers son Fils Jésus. Ce dernier assume notre corporéité et notre humanité dans son ensemble, à l'exception du péché: "celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait péché pour nous, afin qu'en lui nous devenions justice de Dieu" (2Co 5,21). Il nous enseigne ainsi que le péché n'est pas constitutif de l'humain; il vient de la possibilité que l'homme a d'agir librement. Il se présente comme l'état délibéré de non-participation à la justice de Dieu.⁸¹

Ainsi, si par cette possibilité d'élection libre dont jouit l'être humain advient le péché, aussi, par l'autre possibilité qu'il a de ne pas pécher, en laissant que la justice de Dieu s'accomplisse dans sa vie (cf. Mt 3,15),⁸² l'homme peut atteindre la perfection divine. Le péché transparaît comme la réalité humaine qui déshumanise, et le fait de ne pas pécher, comme celle qui divinise. C'est ce que Gelabert exprime quand il affirme en substance que le péché est le non-sens et le manque d'appui, une vie vide, un désordre total, une rupture délibérée avec le Christ, qui se présente comme le principe de la vie; rompre avec ce principe, c'est vivre dans la désorientation, le mensonge et la mort.⁸³ Jésus s'est fait sans péché pour que l'homme, en le voyant vivre et en l'imitant, se rapproche plus de la réalité divine. C'est dans cette optique que le Seigneur Jésus-Christ se fait présence eucharistique pour donner aux hommes, et

⁸⁰ L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 402-403.

⁸¹ Cf. M. GELABERT, *La astuta serpiente*, 160.

⁸² Le Pape Benoît XVI décrit cette justice comme l'acceptation libre de la volonté de Dieu et le ferme désir de mettre en pratique ses commandements. Cf. J. RATZINGER, *Jesús de Nazaret. Desde su Bautismo a la Transfiguración*, La Esfera de los Libros, Madrid 2007, 39.

⁸³ Cf. M. GELABERT, *La astuta serpiente*, 23.

en particuliers aux chrétiens, l'aliment nécessaire qui les convertirait en ce qu'ils reçoivent: son corps pur et sans tache. Il veut les inviter à une communion avec lui, en vue de la pleine communion avec Dieu le Père. En un mot, par sa présence eucharistique, Jésus dit aux hommes tout ce à quoi ils croient: il exprime que le Dieu trinité est communion en soi, et il invite l'homme à entrer dans le dynamisme de cette communion. Là, se dessine tout le projet du salut: communion pleine de Dieu avec l'homme, célébrée sacramentellement à travers l'Eucharistie, et vécue par l'homme comme une mission à travers le monde.

CONCLUSION

En guise de conclusion, nous voulons rappeler que cela pourrait paraître un peu risqué d'entreprendre une réflexion sur la réalité du rapport mystérieux de Dieu avec l'homme, sa créature, rapport exprimé en terme de grâce divine et liberté humaine. En effet, la volonté de Dieu, qui offre sa grâce à l'homme en prenant en compte la liberté de ce dernier, demeure un mystère auquel il est toujours difficile d'offrir une solution complète. Cependant, ce même mystère de la volonté divine faisant l'objet de notre foi, Dieu nous donne de pouvoir y accéder en nous laissant illuminés par l'Esprit Saint, par qui la connaissance et la pratique des choses terrestres se convertissent en sagesse des réalités éternelles.⁸⁴ Notre effort de réflexion s'inscrit donc dans ce cadre d'une tentative de toujours rendre plus accessible à notre raison humaine, ce qui constitue l'objet de notre foi, en nous laissant guider par l'action et la lumière du Saint-Esprit.

La réflexion que nous avons menée a consisté à mettre en valeur l'aspect sacramentel de la relation entre la grâce divine et la liberté humaine dans le processus du salut. Pour plus d'objectivité, nous avons voulu concevoir cette relation entre Dieu et l'homme, non dans un cadre dualiste, mais surtout, à partir d'une vision relationnelle qui intègre les deux parties, sans les confondre. L'objectif a été de résoudre la question de cette relation à partir de la réalité de l'amour qui suppose l'altérité et le respect de l'être aimé. Dans une telle logique, la création se présente comme le premier acte de grâce.

En fait, en créant l'homme "à son image" (Gn 1,27), Dieu lui a concédé la dignité nécessaire pour être un "autre" face à Lui, au sens

⁸⁴ Cf. G. DE SAINT-THIERRY, *Tratados sobre la fe*, 50-62.

plein du terme. Il l'a voulu ainsi, pour que l'homme corresponde en toute responsabilité à son dessein, en étant cohérent avec la dignité d'être libre qu'il a reçu. La volonté du Père a toujours été de sauver l'homme, à travers une relation ouverte, une rencontre fructueuse avec ce dernier. La nécessité du Christ vient s'inscrire dans la logique de la réalisation de cette rencontre. Ce dernier personnalise la grâce que Dieu fait à sa créature. Par la médiation qu'il offre, l'homme est transformé, divinisé et constitué en fils de Dieu, à son image. Aussi le convertit-il en héritier de la vie éternelle.

Cette œuvre divine, comme le dit Chauvet, est un travail de permanent passage au "rendre grâce" et au "vivre en grâce" qui fait "correspondre" l'homme à ce Dieu qui "fait grâce";⁸⁵ pourvu que l'homme reconnaisse cette faveur comme venant de son créateur, l'accepte et s'ouvre librement à sa dynamique, car il a aussi la possibilité de s'y fermer et demeurer dans sa contumace. Il s'agit concrètement d'une relation ouverte de communion dans le respect de l'altérité, relation dans laquelle Dieu se donne librement à l'homme, et en même temps lui donne la possibilité d'une réponse positive, avec le risque que cette réponse soit négative. C'est un rapport mystérieux qui se réalise à l'intérieur de l'humanité, au travers d'une "Parole faite chair" (Jn 1,14) au milieu des hommes.

A ce niveau, la rencontre de Dieu avec l'homme, rendue possible par le Christ, revêt une dimension sacramentelle. La grâce ici vient exprimer l'effectivité historique par laquelle Dieu caractérise sa paternité divine, par l'intermédiaire de Jésus-Christ qui le révèle dans un corps de Fils et de frère des hommes. L'homme, par sa décision libre, est rendu participant de ce corps du Christ, offert historiquement en sacrifice sur la croix, et symboliquement, après la Pâques, en sacrifice eucharistique. Le mystère de la conversion eucharistique nous a permis de rendre compte de cette réalité suivant la logique de la révélation d'amour que Dieu fait de Lui-même. Ce dernier étant communion en Lui-même, convie l'homme à entrer dans le dynamisme de cette communion, qui est célébrée sacramentellement à travers l'Eucharistie.

Au total, nous pensons qu'il est nécessaire, dans l'interprétation de cette relation de Dieu à l'homme, d'éviter toute réduction à l'intelligence et aux spéculations purement humaines, encore moins à ce que l'homme espère et exige capricieusement. La clé d'interprétation, selon la pensée

⁸⁵ L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement*, 456.

que nous partageons avec Balthasar, serait bien l'Amour tel qu'il se révèle Lui-même, parce que c'est la seule réalité capable de rendre compte de la totalité de ce rapport de Dieu à l'homme. Cette dernière est, en effet, une rencontre fructueuse entre deux libertés.⁸⁶

BIBLIOGRAFIA

- BALTHASAR, H.U. VON., *Sólo el amor es digno de fe*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2011.
- , *Teología de los tres días. El misterio pascual*, Ediciones Encuentro, Madrid 2000.
- Bible de Jérusalem*, Editions du Cerf, Paris 2016.
- Catéchisme de l'Eglise Catholique*, Edition définitive avec guide de lecture, Editions Mame, Bayard, Cerf, Paris 2015.
- CHAUVET, L.M., *Symbole et sacrement*, Editions du Cerf, Paris 2011.
- DE SAINT-THIERRY, G., *Tratados sobre la fe. Espejo de la fe. Enigma de la fe*, M. Ruiz Campos (intr., notas), Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2017.
- GELABERT, M., *La astuta serpiente. Origen y transmisión del pecado*, Editorial Verbo Divino, Navarra 2008.
- GESCHÉ, A., *El destino*, Ediciones Sígueme, Salamanca 2007.
- GESTEIRA GARZA, M., *La eucaristía, misterio de comunión*, Ediciones Sígueme, Salamanca 1992.
- GUARDINI, R., *Dominio de Dios y libertad del hombre*, Ediciones Guadarrama, Madrid 1963.
- VATICAN II, *Les seize documents conciliaires*, Editions Fides, Montréal 2000.

⁸⁶ Cf. H.U. von BALTHASAR, *Sólo el amor es digno de fe*, 58.