

SEDCONTRA

Histoire, mystère, sacrements

L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean Daniélou

Guillaume Derville

Histoire, mystère, sacrements
L'initiation chrétienne dans l'œuvre de Jean
Daniélou

Guillaume Derville

HISTOIRE,
MYSTÈRE,
SACREMENTS

L'INITIATION CHRÉTIENNE
DANS L'ŒUVRE DE
JEAN DANIÉLOU

DDB *desclée
de brouwer*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

contemporaine est « la découverte de la valeur du langage métaphorique et symbolique¹. »

L'intuition de la récurrence des mêmes gestes de Dieu sous différents modes amène Daniélou à identifier ce qu'il appelle les « mœurs de Dieu ». Ces mœurs, qui sont la marque de Dieu mais aussi celle de l'unité de l'histoire, centrée sur le Christ et lisible en quelque sorte dans l'Écriture, sont donc mis en évidence dans le chapitre II. Puis, une fois cernée, au chapitre III, la notion de sacrements en rapport au mystère paulinien, il s'agira de voir s'il est possible de systématiser la pensée de Daniélou autour de chacun des trois sacrements de l'initiation chrétienne. Cette tentative suit à chaque fois la même approche, en deux temps.

Le premier consiste à vérifier si dans le baptême, la confirmation et l'eucharistie les mœurs de Dieu se répètent suivant les cinq catégories identifiées par Daniélou : création, libération, alliance, jugement et demeure.

Le deuxième temps fait l'objet de deux perspectives dans le cadre de la divinisation de l'homme par la grâce : d'une part dans l'union mystérieuse à la personne du Christ, qui se réalise dans chaque sacrement, de l'autre par une participation nouvelle à chacun des mystères de sa vie. Au fil du chapitre IV, sur le baptême et la confirmation, et du chapitre V, sur l'eucharistie, l'on interrogera Daniélou : souvent, ce

sont les Pères qui établissent ces rapprochements suggestifs ; parfois, c'est Daniélou lui-même, toujours dans l'esprit qui paraît si spontanément biblique et patristique de sa pensée. Patristique ? La catéchèse qui prépare à la réception des sacrements enseigne ce qu'est le dessein de Dieu, révélé par grâce dans le Christ et donc lié à l'économie du salut. C'est donc à la catéchèse sacramentaire des Pères que Daniélou s'est particulièrement attaché. Comme l'a dit Rondeau, Daniélou remet « en valeur des textes qui n'étaient pas jusqu'alors les plus étudiés de la littérature patristique, et auxquels on songeait plutôt à demander des renseignements sur les rites qu'une théologie de l'histoire¹ ».

L'histoire est pour Daniélou le lieu de la réalisation d'un plan divin, ce « mystère » dont parle l'épître aux Éphésiens. Ainsi est mystique ce qui est relatif au mystère chrétien, c'est-à-dire au plan divin du salut qui, par le Christ, s'opère dans l'histoire ; une histoire « mystique », lieu de la réalisation du mystère.

Or l'Écriture donne bien cette clé de l'histoire dont Daniélou ne cesse de chercher les contours exacts, elle est la parole qui annonce et proclame la Parole incarnée, Verbe présent et donné dans les sacrements, Verbe présent au commencement et attendu dans son avènement. Voilà pourquoi les premiers mots de cet ouvrage devaient être ceux de la Genèse : « Au

commencement Dieu créa le ciel et la terre », voilà pourquoi les dernières lignes reprennent l'exclamation qui clôt l'Apocalypse : « Marana tha. Amen, viens Seigneur Jésus. »

Avertissements et remerciements

Le parcours de la route ainsi tracée suppose la connaissance de tous les écrits théologiques de Daniélou, qui constituent les sources et donnent son titre au premier chapitre. Elles englobent pratiquement tous les livres de Daniélou ainsi que ses articles les plus significatifs ; l'entreprise était d'autant plus nécessaire que l'auteur n'a pas laissé une somme de théologie systématiquement ordonnée. Il me semble essentiel d'indiquer ici que c'est précisément une sorte de systématisation de la pensée de Daniélou sur l'histoire et les sacrements que je veux tâcher d'offrir au lecteur. Je m'empresse d'ajouter que cette tentative est constamment accompagnée d'un effort pour laisser parler Daniélou ; la lecture des pages qui suivent et les explications qu'apportent à ce sujet la conclusion de l'ouvrage justifient, me semble-t-il, les raisons de ce choix.

Par ailleurs, la littérature secondaire du corpus méritait un détour : il s'agit des écrits publiés à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Daniélou aura été l'un de ces serviteurs fidèles et avisés que le Maître est heureux de trouver éveillés à son retour. Ses compétences multiples, sa disponibilité pastorale, son sens de l'Église lui méritaient l'hommage public qui lui est aujourd'hui rendu. Souhaitant que de nombreux disciples sachent transmettre ce qu'ils ont reçu de lui, le Saint Père accorde volontiers sa bénédiction apostolique à tous ceux qui vous entourent lors de cette messe d'intercession et d'action de grâce¹. »

Ainsi la vie de Jean Daniélou réunit-elle des conditions exceptionnelles à l'épanouissement d'une pensée : l'accès facilité par son père au monde politique, par sa mère au monde littéraire, notamment catholique ; son élan apostolique ; l'étude des Pères de l'Église ; l'intérêt pour l'œcuménisme et pour les religions non-chrétiennes ; l'approfondissement des rites liturgiques ; le long et intense accompagnement spirituel d'un mouvement apostolique comme la direction de nombreuses âmes¹ ; la fréquentation de théologiens dès Fourvière et jusqu'au Concile ; autant de ferments d'une théologie renouvelée dans l'unité d'une pensée, d'une spiritualité et d'une vie² : celles d'un « homme libre », « vrai chrétien¹ ».

Comment terminer ces lignes sans reproduire ici le message de Benoît XVI au cardinal Jean-Marie

Lustiger à l'occasion du centenaire de la naissance de Jean Daniélou ?

« Alors que vous présidez une messe à l'occasion du centenaire de la naissance du cardinal Jean Daniélou, je tiens à m'associer à vous par la prière, ainsi qu'aux membres de la Société des amis du cardinal Daniélou, aux prêtres et à toutes les personnes qui vous entourent, rendant grâce pour la mission accomplie par ce serviteur du Christ et de son Église.

Comment ne pas évoquer la figure de ce théologien de la Compagnie de Jésus, passionné par le service de l'Église et pétri par la doctrine des Pères de l'Église ? Ses lectures de l'Écriture sainte manifestaient sa haute culture théologique et sa profonde spiritualité ; elles ont marqué en particulier des générations d'universitaires. Son souci de la vérité et son dynamisme missionnaire invitent nos contemporains à annoncer l'Évangile dans le monde de la culture et de la science, en déployant toutes les ressources de la raison et de l'intelligence, en demeurant fixés sur le Christ, qui est le chemin, la vérité et la vie. Bien avant l'ouverture du deuxième concile du Vatican par le bienheureux pape Jean XXIII, le père Daniélou énonçait l'impérieuse nécessité pour l'Église de prendre une part active dans le dialogue avec le monde contemporain, où il était urgent de faire résonner le message du Christ auquel il avait voué toute sa vie

sacerdotale.

Évoquer le cardinal Daniélou, c'est aussi évoquer sa mère, Madame Madeleine Daniélou, qui, avec son profond sens pédagogique, fit découvrir à l'enfant qu'il était alors les *magnalia Dei*, l'aidant à se tourner vers Dieu. Elle fonda la communauté apostolique Saint-François-Xavier de femmes consacrées à Dieu pour accompagner les jeunes dans leur croissance intellectuelle, humaine et spirituelle.

Invoquant sur vous et sur toutes les personnes rassemblées en cette circonstance l'intercession de Notre-Dame, Trône de la Sagesse, je vous accorde à tous une affectueuse bénédiction apostolique.

Du Vatican, le 20 mai 2005

Benedictus PP XVI² »

Aperçu de l'œuvre théologique de Jean Daniélou

L'introduction générale de cette étude laisse entrevoir les grands traits de la pensée de Daniélou : elle est exprimée dans des ouvrages et dans des articles dont la nature mérite ici un exposé succinct, qui renvoie, pour plus de détails, à la bibliographie raisonnée qui figure en annexe I. Celle-ci contient également une description des études effectuées sur

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Évocation schématique de quelques auteurs de référence

Si l'on voulait évoquer, ne fût-ce que sommairement, les influences qui jouèrent sur la pensée de Jean Daniélou – et notre propos est beaucoup plus modeste – on serait amené à discerner non seulement la marque évidente de la παιδεία de son temps⁴, mais aussi celle de sa formation jésuite et de la mystique ignacienne : ce sont, après saint Ignace et après Jérôme Nadal⁵, à des degrés divers les grandes figures d'Auguste Valensin¹, Léonce de Grandmaison², Jules Lebreton³, Yves de Montcheuil¹ et Gaston Fessard².

Mais c'est d'abord la lumière des pères de l'Église retrouvée, et pour ainsi dire ressortie de dessous le boisseau, qui éclaire Daniélou et sa pensée, imprégnée, comme son enseignement scientifique et pastoral, de théologie biblique et patristique. Il faudrait mentionner d'abord les premiers écrivains chrétiens, avant d'évoquer quelques grands auteurs spirituels du passé, pour mesurer ensuite, dans leurs grandes lignes, les incidences les plus significatives, chez Daniélou, de la vie de l'esprit au XX^e siècle, spécialement en France et en Allemagne. Il s'agit de la littérature de théologiens ou d'auteurs spirituels contemporains, qu'ils soient

dans la ligne catholique, dans l'horizon protestant ou dans celui de l'orthodoxie, puis la pensée d'écrivains contemporains, enfin celle de quelques philosophes.

Une remarque s'impose toutefois d'emblée : l'enjeu que représenterait une approche exhaustive, et surtout pondérée, des influences sur la pensée de Jean Daniélou, dépasse largement le cadre et la fin de la présente recherche. Sans prétendre donc traiter la question des influences, on se bornera à évoquer quelques noms, quelques œuvres aussi, en laissant surtout parler Daniélou. Nulle prétention ici à identifier de manière stricte les intercesseurs, les interlocuteurs, les contradicteurs. Frei offre 54 pages de bibliographie des œuvres citées ou mentionnées par Daniélou dans ses propres écrits : c'est à elles qu'il conviendra de se reporter pour les aspects quantitatifs.

– Écrivains chrétiens anciens

S'il fallait citer quelques noms, sans hésiter une seconde on mentionnerait d'abord les Grecs, spécialement saint Grégoire de Nysse et Origène ; puis saint Irénée de Lyon, pour sa vision de l'histoire¹ ; ensuite peut-être saint Hilaire de Poitiers, et saint Ambroise², pour la théologie sacramentaire, mais aussi saint Cyrille de Jérusalem³, Théodore de Mopsueste et tous les autres auteurs de catéchèses baptismales. Si l'on rappelle à quel point ce dernier, et plus encore

Hilaire, « l'Athanase de l'Occident », ont reçu l'impulsion et l'influence de la théologie grecque, on mesure mieux à quel point c'est elle qui inspire surtout l'œuvre de Daniélou. Au fil des chapitres suivants ces écrivains anciens reviendront souvent. Signalons que saint Augustin n'a chez lui qu'une importance secondaire¹.

– Quelques grands auteurs spirituels et théologiens anciens

Saint Thomas d'Aquin, et plus encore la scolastique, ne manquent pas d'inspirer à Daniélou quelques réticences, qu'il évoque dans ses Mémoires².

Daniélou cite volontiers les auteurs mystiques comme Ruysbroeck¹ et Tauler². Saint Bernard³, sainte Thérèse d'Avila⁴ et saint Jean de la Croix,⁵ ainsi que sainte Catherine de Gênes⁶ et sainte Catherine de Sienne⁷ reviennent, surtout dans ses premiers écrits spirituels, moins souvent sainte Thérèse de Lisieux¹. Charles de Foucauld² a pu influencer Daniélou tant dans sa vie intérieure que dans sa théologie de la mission³. Au chapitre suivant l'on s'arrêtera sur une influence particulière du cardinal Pierre de Bérulle et de l'école française.

– Théologiens et auteurs dans la tradition catholique
Contrairement à ce que certains ont pu dire, Pierre Teilhard de Chardin n'a pas eu d'influence

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

missionnaire est-elle celle des grandes œuvres de Dieu. Pas de mission sans foi. Daniélou se sent chargé, justement, de défendre cette foi dans la crise de la société contemporaine. Il souffre de voir combien la disparition de la civilisation chrétienne peut nuire aux âmes. Ceux qui croient vraiment ne sont, à son sens, qu'un petit nombre. Daniélou appelle de ses vœux la création d'institutions chrétiennes et fait fi de l'intellectualisme stérile de son époque.

Au terme de ce chapitre premier, le décor est planté : laissons les aperçus généraux pour suivre Daniélou dans sa pensée sur l'histoire du salut.

1. Bibliographie sur Jean Daniélou : 1) Écrits autobiographiques. Et qui est mon prochain ? Mémoires, Stock, Paris 1974, 253 p. Carnets spirituels, Cerf, Paris 1993, 407 p., recueil des textes intimes des années 1936-1957 (vid. infra in II.). 2) Bulletin des amis du cardinal Daniélou, publié annuellement depuis 1975 (désormais abrégé : « Bulletin »). 3) Paul Lebeau sj, Jean Daniélou, Col. « Théologiens et spirituels contemporains », Fleurus, Paris 1967, 162 p. (cité infra : Lebeau). 4) Jacques Chancel, Radioscopie, Robert Laffont, Paris 1970, 307 p. : les p. 36-55 recueillent son interview de Daniélou à Radio France ; toutefois « les propos effectivement tenus par le cardinal Daniélou sont remaniés de façon sensible. La version authentique est la version enregistrée, reproduite en minicassette » (« Bulletin » 2 [1976] 100). 5) Jean Daniélou 1905/1974, Axes/Cerf, Paris 1975, 205 p. (« Axes » est une

revue ; nous renverrons à ce numéro spécial en indiquant simplement Axes). 6) Françoise Jacquin, Histoire du Cercle Saint-Jean Baptiste, L'enseignement du père Daniélou, Préface de Rondeau, Beauchesne, Paris 1987, 271 p. (cité infra : Jacquin). 7) Emmanuelle de Boysson, Le cardinal et l'hindouiste. Le mystère des frères Daniélou, Albin Michel, Paris 1999, 320 p. 8) Dictionnaires a) DTC (1951) Tables générales col. 904. b) Daniélou (Jean) in « Catholicisme », Letouzey et Ané 1954, col. 456. c) in New Catholic Encyclopedia. d) in Encyclopedia Universalis Rondeau l'homme, Marrou la pensée. e) Daniélou, Jean in Grande Dizionario Enciclopedico (UTET) 1991, t. VI, 225. d) Battista Mondin, Dizionario dei teologi, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1992 : les p. 202-206 concernent Daniélou. f) U. Domínguez del Val, Daniélou, Jean in Gran Enciclopedia Rialp, Madrid 1989, t. 7, 252-253. 10) France Catholique, n° 2444 (25 mars 1994) 10-18.

1. Il fut proche de leurs fondateurs, Mounier et Izard, pour la première, Lubac, Fessard et Chaillet pour l'autre.

2. Bibliographie sur Madeleine Daniélou : M.-T. Abgrall, Prier 15 jours avec Madeleine Daniélou, Col. « Prier 15 jours » 58, Nouvelle Cité, Montrouge 2001, 127 p. P. Archambault, Daniélou (Madame, née Madeleine Clamorgan) in « Catholicisme » T. 3, Letouzey et Ané, Paris 1954, col. 456-457. Daniélou Madeleine Clamorgan, in Dictionnaire de biographie française 10, Paris 1962, 123. Cahiers de Neuilly, janvier 1967 (M.J. Chaumeil et G. d'Ynglemare). Axes, 202. Mémoires 33 s.

3. Cf. W. d'Ormesson, qui réservera à Mme Daniélou plusieurs pages (64-71) de son discours de réception du cardinal à l'Académie Française : « Ce n'est pas seulement parce qu'il m'a

paru juste de rendre hommage à cette grande mémoire, c'est aussi parce qu'il est impossible de parler de vous sans parler d'elle. Votre mère ne vous a pas seulement engendré dans la chair, elle vous a engendré dans l'esprit » (Discours de réception de S.E. le cardinal Jean Daniélou à l'Académie Française et réponse de M. Wladimir d'Ormesson, Arthème Fayard, Paris 1973, 70). « In memoriam matris dilectissimæ quæ docuit mihi diligere Christum » : cette dédicace de *Approches du Christ* (seuls deux autres livres de Jean Daniélou portent une dédicace : *Sainteté et Dieu*) illustre la place extraordinaire que tint sa mère dans la vie de Jean, non moins que la piètre attention à la grammaire latine de ce dernier, puisque c'est « docuit me » qu'il faudrait écrire.

4. Fille aînée du général Clamorgan, décédé au Tonkin en 1904, Madeleine Clamorgan passa, enfant, deux ans en Indochine. À l'âge de dix ans, elle ne sait ni lire ni écrire. Études secondaires à Brest puis, à partir de 1897, études supérieures de philosophie à Paris.

5. Cf. *Carnets* (1939-1940) 146-147, note 9 : M. Le Fer de La Motte (1862-1933), « marraine de Jean Daniélou, avait été, sous le nom de Mère Marie Mercédès de la Résurrection, prieure de l'Oratoire de saint Philippe de Néri à Paris. Elle opta pour la sécularisation lors de la loi expulsant les congrégations. Personnalité spirituelle vigoureuse et séduisante, sensible à la dimension mystique du christianisme en un temps où celle-ci était plutôt tenue en méfiance, elle réunissait chez elle, soit à Neuilly, soit au manoir du Ris en Bretagne, un cénacle assez hétéroclite [...]. L'abbé Courtade en était l'aumônier. Elle exerça une grande influence sur les parents de Jean Daniélou. C'est elle qui révéla à Madeleine Clamorgan la liberté spirituelle, et c'est auprès d'elle que le jeune Charles Daniélou

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2. Axes 196. Il noue des relations avec des universitaires lyonnais : J. Lacroix, A. Latreille, J. Hours notamment.

3. Rondeau, Jean Daniélou, Henri-Irénée Marrou et le renouveau des études patristiques in Les Pères de l'Église au XX^e siècle. Histoire, littérature, théologie. L'aventure des Sources chrétiennes, « Patrimoines », Cerf, Paris 1997, 360.

4. Carnets (1937) 77 : « Veiller au caractère sacerdotal : profession, fonction, fidélité ; réserve, mystère ; tristesse : le prodigue, le pardon ; force ; éviter la frivolité, la gaîté excessive, l'empressement, le bavardage, l'indiscrétion, la littérature, la politique. » Ib. 92 : « Concevoir ma préparation sacerdotale comme une participation au sacerdoce de Jésus, qui suppose son imitation. » Ib. 110 : « M'humilier entièrement. Renoncer à tout ce qui n'est pas le sacerdoce et la sainteté. [...] Saisir la croix du sacerdoce et ne plus m'en séparer. [...] La préparation du sacerdoce : créer l'atmosphère de mon âme : désir, prière, purification. »

5. Par le cardinal Gerlier, le 24 août 1938, cf. Lebeau 159 ; Rondeau me confirme : c'était la fête de l'apôtre Barthélémy ; Tilliette in Carnets, Avant-propos, 16 ; Carnets (1936-1937) 86 note 125 ; Frei 3 et 418 : « pour la vérification des dates de la vie religieuse, cf. Mendizábal R., s.j., Catalogus defunctorum in renata Societate Iesu ab a. 1814 ad a. 1970, Primum supplementum ab a. 1970 ad a. 1976, Rome : apud Curiam Patris Generalis 1976, p. 33 ». Et non pas le 19 août, date que donne Mémoires 86. Ni le 20 août, date de l'AP, de 1970 (44*) à 1973 (43*). Sous-diacre le 11 juin 1938, diaconat le 12 juin : cf. Carnets (1937-1938) 118 note 70. Cf. Carnets (1936) 52 : « Les vocations : d'abord comment les discerner ; on dit : l'appel de l'évêque ou du supérieur ; mais comment celui-ci appellera-t-il ? Est-ce l'attrait sensible (recueillement, conquêtes

apostoliques) ou la volonté ? La volonté, dit le père Delbrel. Mais alors, un enfant raisonnable, cherchant la vie la plus haute, pourra se croire obligé de se faire prêtre. Il faut autre chose : un attrait, mais un attrait de volonté : qui est le désir du sacrifice. » Cf. ib. (1937) 111 : « Le sacerdoce est un sacrifice : tout doit être désormais donné, dévouement effectif, ce qui me manque avant tout. [...] Tout brûler, branches vaines, tout ce qui ne se convertit pas en charité, en Jésus donné et reçu. » Cf. ib. (1938) 124 : « Avec le sacerdoce, c'est une responsabilité, une fonction dans le Corps Mystique. Pour l'accomplir, je dois renoncer au reste, à l'écrivain et au critique, au politique et au sociologue, au savant et au professeur que je ne serai pas : belles vocations renoncées – sans retour ; je dois aussi renoncer à ma famille. Il faut, foncièrement, être sur le plan du divin et de l'Église, dans une hiérarchie, soumis à des directives, totalement consacré, dans ce fond de moi-même qui n'était pas encore donné. Pour la première fois peut-être je sens le sacrifice. Tout ce qui n'est pas sacerdotal est désormais une infidélité dans ma vie. » Cf. ib. 132 : « Ce qu'offre le sacerdos, c'est d'abord lui, en holocauste, dans les flammes de la charité ; par une totale obéissance, usque ad mortem. » Cf. ib. 84 : « Quelques aspects du sacerdoce : don volontaire et libre ; don total, sans réserve ; chasteté entière, condition de la fécondité spirituelle. » Cf. ib. 110-111 : « Il y a la poésie du sacerdoce : et c'est la splendeur liturgique, la beauté des psaumes, la plénitude des rites, la transparence des symboles : sacerdoce, sommet de l'édifice humano-divin ; le sacerdoce est contemplation, vie perdue en Dieu, abîmée en Dieu, adoration, consécration totale ; le sacerdoce est amitié : amitié de Jésus qui associe à son œuvre de sanctification, de vivification ; amitié des âmes, toutes mes amitiés viennent se rassembler dans l'offrande sacerdotale, dans le memento de la synaxe, dans l'intimité de l'oraison [...]. » Cf. ib. 132 :

« Étudier Jésus dans l'Évangile pour l'imiter ; le sacerdoce est la continuation de sa mission, c'est encore Jésus en moi qui parlera aux publicains ou aux petits-enfants ; le sacerdoce est cela. Vivre comme Jésus, en Jésus, dans l'intimité du Père, et le rayonner parmi les hommes. Tout est possible dans cette lumière. Pour ma mission le Saint-Esprit répandra en moi ses charismes [...]. » Cf. *ib.* (1939) 141 : « Donner Jésus : la Parole et le Pain. C'est tout. Laisser le reste. » Cf. *Mémoires* 68-69 et 116 : « Pour François Mauriac et Georges Bernanos, ce qui fait l'importance du prêtre ce n'est pas sa valeur humaine [...] mais la grâce qui l'habite, le caractère sacerdotal qui le constitue, son état d'intercesseur et l'esprit de sacrifice que sa mission lui impose. Le Christ a sauvé le monde par sa croix plus que par ses œuvres ou par ses discours ; le prêtre de Mauriac (n'a-t-il pas appelé un de ses romans *L'Agneau* ?) et de Bernanos est à sa ressemblance. L'esprit de sacrifice est l'expression du don d'amour ; dans mon image d'ordination, j'ai choisi de mettre la phrase de saint Jean : "Vous aussi, vous devez donner votre vie pour vos frères". Si l'on ne partage pas cette idée si haute du prêtre, si l'on n'admet pas que donner les sacrements est une fonction absolument essentielle, je ne comprends pas pourquoi on se ferait prêtre. [...] J'ai toujours dit aux jeunes : "[...] Ma tâche à moi, prêtre, consiste à vous aider à affermir votre foi, à savoir pourquoi vous croyez à Jésus-Christ." [...] Ce qui est le plus profond en moi, c'est le désir apostolique, que j'ai hérité de ma mère, le désir d'aider ceux qui ne connaissent pas le Christ à le rencontrer, ceux qui l'ont rencontré à l'aimer davantage. C'est là le rôle essentiel du prêtre. Je me sens prêtre, témoin de Dieu tel qu'il se manifeste dans le Christ. » Cf. *Carnets* (1939) 141 : « Être prêtre, n'être que prêtre. » Son premier ministère, attribué par le père Provincial, est auprès des malades, cf. *Carnets* (1938) 135. La note 67 suggère Hauteville comme lieu de ce ministère.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

information sur la vie missionnaire de l'Église grâce à des témoignages divers ». Rondeau m'indique qu'il y avait des équipes. Daniélou s'occupa d'équipes sur le monde ouvrier, sur le marxisme et d'un groupe de discussions sur des livres récents en rapport avec les préoccupations du Cercle. Cf. Jacquin 51 : « Le Programme était construit autour de trois axes : contemplation, formation, accueil. Les activités s'ébauchèrent donc autour de ce schéma qui reste, quarante ans après, celui de la structure du Cercle actuel. »

1. Mémoires 162 : « L'élément contemplatif y jouait un grand rôle, mais orienté vers la préoccupation du monde non chrétien. Le cercle s'est beaucoup inspiré du père de Foucauld, de sa conception d'une présence d'adoration dans un monde encore étranger, qui n'est pas prêt à se convertir. » Tilliette souligne que « l'engagement social et le souci du tiers-monde – constamment présent à travers le Cercle Saint-Jean Baptiste – étaient inclus dans sa générosité et sa prédication » (Carnets 32).

2. Après la « recherche d'un nouveau souffle (1965-1974) » (Jacquin 151), la mort de Mère Marie de l'Assomption et, l'année suivante, celle de Daniélou, les activités du Cercle n'ont plus connu leur ampleur passée. Les aumôniers du Cercle furent, avec Daniélou, Yves Raguin, s.j., Édouard Duperray, s.a.m., Irénée-Henri Dalmais, o.p., François Houang, de l'Oratoire, Michel Hayek, Michel Terrien.

3. Cf. D'une extrémité à l'autre, « Bulletin » 10 (1984) 3-4 : « [...] Le propre du missionnaire est de vivre au cœur du monde païen qui est séparé de la Trinité. Notre vocation est précisément de porter en nous le déchirement de leur séparation. Alors cette division que nous sentions ne sera plus quelque chose d'extérieur, mais le retentissement en nous, volontairement consenti, du scandale de la séparation des hommes et de Dieu.

C'est le mystère même de la Passion du Christ [...]. Cette division qui nous crucifie, cette incompatibilité dans notre cœur de porter à la fois l'amour de la Trinité très sainte et l'amour d'un monde étranger à la Trinité très sainte, c'est la Passion même du Fils unique, qu'Il nous appelle à partager, Lui qui a voulu porter en Lui cette séparation, pour la détruire en Lui, mais qui ne l'a détruite que parce qu'Il l'a d'abord portée. Il va d'une extrémité à l'autre. [...] Mais nous portons, comme seul trésor, au cœur inaccessible de notre cœur, dans le Tabernacle où elle demeure, la Trinité bienheureuse. »

4. Cf. Mémoires 114. Et aussi Lustiger in *Axes*, « Vingt ans de quartier latin », 146-148. Et Lustiger, *Le choix de Dieu*, 144 : « Mon premier souci, en arrivant sur le pavé de Paris et en m'installant à la Sorbonne, a été d'aller trouver l'aumônier de la section de Sorbonne de la J.E.C. C'était un père jésuite ; il s'appelait Daniélou. Je suis tombé sur un jeune père extrêmement vif, plein de pétulance, à qui dès lors m'a lié une respectueuse et reconnaissante amitié. Dès la rentrée de 1944, j'ai commencé à faire partie de ce groupe animé d'une visée politico-religieuse. »

1. Cf. Mémoires 185-220. Témoignage du cardinal Gabriel-Marie Garrone in « Bulletin » (1975) 32-34. Cf. Jacquin 142-148. Cf. Mémoires 185 : « J'en ai été très surpris, car je n'avais pas participé au travail des commissions préparatoires. Pendant quatre ans, j'ai été assidu à toutes les sessions du Concile [...]. Sur la recommandation de Mgr Veuillot, qui avait parlé de moi à Mgr Garrone, j'ai fait partie de la Commission théologique, une des plus importantes [...]. J'ai aussi fait écho au Concile en France, j'ai publié alors beaucoup d'articles dans la presse, notamment dans *Le Figaro*. »

2. Cf. « Bulletin » 15 (1989) 1.

3. Cf. « Bulletin » 16 (1990). Et Ussel, in Axes 31 s.

4. Cf. « Bulletin » 13 (1987) 3 et 14 (1988).

5. Cf. « Bulletin » 1 (1975) et 11 (1985) 1. Card. Garrone in « Bulletin » 1 (1975) 33 : « Le premier chapitre de la future constitution est demeuré pratiquement tel qu'il avait été proposé. Il ne fut pas le moins durement discuté. Ayant eu l'honneur d'être chargé de cette préparation, en vue du travail de la Commission, je m'assurai de l'aide du père Daniélou. [...] J'ai pu apprécier alors [...] sa fermeté de pensée et son humilité. On retrouve dans ces premières pages de DV deux idées qui lui ont toujours paru capitales et qu'on lui a souvent entendu exprimer : que la révélation, et donc la foi, portent sur des faits non moins que sur des paroles ; que la révélation chrétienne est un donné absolu et définitif. Le Concile lui doit certainement, pour une bonne part, la mise en plein relief de ces deux certitudes. »

6. Cf. Rondeau in « Bulletin » 18 (1992) 3-39. « Daniélou ne joua aucun rôle au sein de la Commission préparatoire. Mais ensuite, avec constance, la Commission conciliaire pour l'apostolat des laïcs l'invita à participer à ses travaux » (13-14). En 1964, il commence à intervenir de façon plus décisive. Suite à la discussion du schéma III, il élaborera une nouvelle rédaction du Præmium et des trois premiers numéros du chap. I. Ce texte sera remanié plusieurs fois jusqu'au document définitif de 1965.

7. Cf. « Bulletin » 17 (1991) 5.

8. Cf. « Bulletin » 1 (1975) 33, du card. Garrone : « Le père fut un très précieux collaborateur, notamment dans la première partie, où il voyait avec une extrême clarté, par exemple, la nécessité d'affirmer la capacité de l'intelligence humaine à dépasser les apparences sensibles pour atteindre une "vérité" au sens ferme du mot. » En p. 32, Lubac écrit : « Rappelons

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

j'aurais pu parvenir à une œuvre plus totalement achevée si j'avais choisi de concentrer toutes mes forces sur une activité, la recherche scientifique ou l'enseignement spirituel. [...] J'aurais trahi une part de moi-même si je m'étais cantonné dans la pure érudition, mais je n'aurais pas été satisfait non plus si je m'étais consacré au seul enseignement spirituel. »

2. Paul Lebeau s.j., Jean Daniélou, Col. « Théologiens et spirituels contemporains », Fleurus, Paris 1967, 162 p.

3. Jean Daniélou 1905/1974, Axes/Cerf, Paris 1975, 205 p. ; présentation de Marie-Josèphe Rondeau. Il faut enfin regretter ici qu'un troisième ouvrage donne une interprétation trop superficielle de la vie du cardinal, en dépit de quelques informations intéressantes, surtout sur sa jeunesse et sur sa mort (sur ce dernier point, Daniélou sort grandi). Nous voulons parler de Emmanuelle de Boysson, *Le cardinal et l'hindouiste, le mystère des frères Daniélou*, Albin Michel, Paris 1999, 312 p.

1. Françoise Jacquin, *Histoire du Cercle Saint-Jean Baptiste, L'enseignement du père Daniélou*, Beauchesne, Paris 1987, 271 p. ; préface de Rondeau.

2. *Actualité de Jean Daniélou*, J. Fontaine (dir.), Cerf, Paris 2006, 230 p.

3. *Bulletin des Amis du cardinal Daniélou*, publié chaque année (du numéro 1, septembre 1975, au numéro 25, décembre 1999) par la Société des Amis du cardinal Daniélou.

4. Thèse de doctorat au Latran, Libreria Editrice Università Lateranense, Roma 1970, CXLVII p. + 230 p.

1. Rome 1976, 88 pages.

2. Thèse de doctorat en théologie, Pontificia Universitas Gregoriana (456 p.).

3. Thèse de doctorat en théologie, Pontificia Universitas Gregoriana en 1981. Berne 1981, 474 p.

1. La théologie missionnaire en France, de 1945 à 1965 : l'apport de Jean Daniélou, 159 p. Mémoire pour le Diplôme d'Études Approfondies en théologie catholique à la Faculté de Théologie catholique de l'Université des Sciences Humaines de Strasbourg, soutenu en 1987.

2. Faculté de Théologie, Université de Laval, Québec juin 1990, 471 p.

3. Thèse doctorale, Institut catholique de Toulouse, 1996. Cf. Pierre d'Ornellas, Liberté, que dis-tu de toi-même ? Une lecture des travaux du concile Vatican II. 25 janvier 1959 – 8 décembre 1965, École Cathédrale, Col. Parole et silence, Paris 1999, 707 p.

4. Thèse de doctorat en théologie, Institut catholique de Paris, U.E.R. de théologie et de sciences religieuses, 1995, 392 p.

5. Vid. par ex. Christoph Schönborn, Amare la Chiesa, Esercizi spirituali predicati a Papa Giovanni Paolo II, Col. "Dimensioni dello Spirito" 34, éd. São Paolo, Milano 1997, 169 p. qui cite Daniélou aux p. 45 et 47. Ou encore Joseph Ratzinger, Discours de remerciement lors de la réception des insignes de commandeur de la Légion d'honneur à la villa Bonaparte à Rome, le 11 mai 1998, in FrCath 2646 (22 mai 1998) 23, après un éloge de Lubac : « J'ai découvert aussi d'autres théologiens français comme Congar, Daniélou, Chenu : ma pensée s'est charpentée au contact avec ces maîtres en qui je trouvais une synthèse exemplaire entre spiritualité et sciences, entre intuition et rigueur méthodologique. » Vid. aussi infra, chapitre III. Dieu agit mystérieusement..., in fine.

1. Vid. par ex. W. Sandfuchs, Minute der Besinnung VI, Worte in der Tag, Echter Verlag, Würzburg 1978, qui cite Daniélou aux dates des 8 mars et 25 septembre. Ou encore, Grande missione per la città di Roma, Le virtù di chi opera nella vita pubblica,

Testi scelti, Roma 1996, 42 p., correspondant aux Incontri di spiritualità promus par le Vicariat apostolique de Rome, qui reprend un texte tiré de L'oraison, problème politique en p. 21-24.

2. Vid. par ex. Scott et Kimberly Hahn, Rome sweet home, Our journey to Catholicism, éd. Ignatius Press, San Francisco 1993, 183 p. Daniélou, parmi d'autres, est cité p. 63 (chap. « Scott's search for the Church »).

3. Deux exemples : Les symboles chrétiens primitifs (Seuil, Paris 1996). Les anges et leur mission, réédition italienne : Gli angeli e la loro missione, Gribaudo, Milan 1998, 139 p. ; cf. recension in OR (4 septembre 1998) 4 : « Un testo perciò completo, di somma utilità per la catechesi e la pastorale ».

4. On ne reviendra pas sur l'influence de sa mère ni sur celle de Mère Marie de l'Assomption (cf. supra I). A.

5. Sur saint Ignace de Loyola : cf. supra I. et Mémoires 83s, Carnets (1936) 58 ; (1937) 93, 99 etc. ; Cf. Lebeau 56. Sur les Deux étendards, cf. Canévet in Axes 15. La mystique ignacienne est peut-être plus présente dans sa vie que dans sa pensée. Cf. Carnets (1936) 46, 51, 53, 58, (1937-1938) 107. Sur Jérôme Nadal : Daniélou écrit une préface pour la traduction du Diario ; cf. Avent 202, 205-206 (la mystique ignacienne comme mystique apostolique et prophétique), Canévet in Axes 20, Ussel in Axes 32, Gandillac in Axes 139. Sur saint Alphonse de Rodriguez : cf. Carnets (1940) 237, 244, 246 ; (1940-1941) 361 ; Avent 204. Daniélou, selon Tilliette, « était ignacien et jésuite jusqu'aux fibres, de cœur et de volonté » (Carnets 17). Cf. Mémoires 100 : « Je souhaite très profondément que la Compagnie de Jésus demeure fidèle à l'esprit de son fondateur. »

1. 1879-1953. Vid. André Boland in DSp t. XVI (1994) col. 141-146. Jésuite, Valensin fréquenta « les meilleurs esprits de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

4. Le culte dans l'Église primitive (1944) et Les Sacrements dans l'Évangile johannique (1951).

5. Cf. Recension de Le culte... in DViv 7 (1946). Daniélou accepte l'importance centrale du culte dans le christianisme qui y est mise en relief comme action présente du Christ ; il applaudit à la place que Cullmann reconnaît à la liturgie eucharistique dans l'Église primitive ; en revanche, il ne partage pas sa vision de l'éternité comme infiltration platonicienne dans la théologie chrétienne et se rallie plutôt à Barth pour une conception de la Trinité comme transcendante au temps. Enfin Daniélou ne voit pas pourquoi Cullmann minimise la continuation dans l'Église des réalités du Christ (cf. Dialogues 153-154 ; Essai 264).

1. Cf. Dalmais in Axes 81. Cf. Essai 218, 222-224.

2. Cf. Dieu Vivant n° 23, 45-68 ; n° 24 ; 26 (1954) 73-78. Dieu et nous 182-197. Mémoires 216-217. Dialogue, écrit Cullmann, qui « ne pouvait qu'être fécond puisque de part et d'autre le temps de l'Église est considéré comme faisant partie de l'histoire du salut » (Axes 188).

3. Mémoires 245. Cf. aussi Clément in Axes 181-186.

4. Cf. Clément in Axes 181. Vid. Mémoires 151. Même si Daniélou se démarque de Berdiaeff, par exemple sur l'Église : cf. Évangile 51-52. Dans Essai, Daniélou cite Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation, Col. « Philosophie de l'esprit », Aubier-Montaigne, Paris 1946, 287 p.

5. Vid. aussi Platonisme 144 et 209 citant « La théologie négative dans la doctrine de Denys l'Aréopagite » in RevScPhTh (1939) 204 s.

6. Il cite notamment Du Verbe incarné (Agnus Dei), Col. « Les religions, la sagesse divine et la théanthropie », Aubier-

Montaigne, Paris 1943, 382 p., in Nations, Avent et Approches.

7. Il le cite in Essai 45s, renvoyant à Voies de la théologie russe in DViv 13 (1949) 39-62.

8. Cf. Clément in Axes 182 : « Il aimait l'Orthodoxie parce qu'il trouvait en elle une grande fidélité non seulement à la spiritualité mais à la doctrine des Pères. Au fond, c'était bien sa doctrine à lui [...]. Son approche doctrinale du mystère était patristique. L'Église orthodoxe représentait donc pour lui une grande réserve d'intelligence mystique, une mystique inséparable du dogme et du sacrement dans la vaste synthèse ecclésiale » ; cf. ib. 184. Cf. Proyart in Axes 167-169.

1. Tilliette in Carnets 22.

2. Discours à l'Académie française, cit., 11.

3. 1873-1914. Écrivain français, fonda les Cahiers de la Quinzaine. Il revint à la foi catholique. Tué à la bataille de la Marne, il laisse une œuvre de poète, de polémiste, d'essayiste. Cf. Tilliette in Axes 95 : Péguy fut « sa plus fidèle, sa plus constante admiration littéraire ». Tilliette évoque les classes que Daniélou donna sur Péguy en 1941 et la représentation de Jeanne d'Arc qui inspira à Daniélou son article Péguy poète national in Cité Nouvelle 10 (1941) 945-961. Vid. aussi Tilliette in Carnets 27 : « Péguy surtout resurgit périodiquement dans sa vie : chaque fois l'emballement est total, fougueux. » Vid. J. Sabiani, « Un fidèle de Péguy », in Axes 143-145. Daniélou reconnaît in Mémoires 60 : « J'ai acquis une nouvelle intelligence de Péguy grâce à Jacques Viard, que j'ai connu par Julie Sabiani [...]. Son ouvrage Philosophie de l'art littéraire et socialisme selon Péguy et quelques autres m'a permis de saisir le génie littéraire de Péguy. »

4. Laquelle vouait un culte à Péguy : cf. Mémoires 44, 58. Cf. Discours de réception à l'Académie française par W.

d'Ormesson, cit., 70 : « Si l'on ajoute, à l'action pratique de votre mère, le « climat » dans lequel elle vivait, le culte – le mot n'est pas exagéré – qu'elle vouait à Charles Péguy dont le fils aîné fut un de ses familiers [...]. » Cf. Mémoires 58-59 : « L'œuvre de Charles Péguy est sans doute une de celles qui m'ont le plus profondément nourri ; elle constituait le plus efficace des contrepoisons contre ma tentation gidiennne. [...] C'est son œuvre poétique qui m'a le plus marqué, elle est d'ailleurs le prolongement de la première. » Vid. Tilliette in Carnets 16. Cf. Carnets (1937) 98. Daniélou a contribué directement au retour de Péguy, marqué par la publication de *La Pensée de Péguy*. « Je devais collaborer à cet ouvrage, né d'un cercle Péguy que j'avais fondé avec Emmanuel Mounier et Georges Izard ; [...] l'influence de Péguy a joué un grand rôle dans la création d'Esprit. » Cf. Lebeau 25s, 139.

1. Vid. à cet égard Tilliette in Carnets 19. Cf. Carnets (1939-1940) 207. Distanciation quant au nationalisme de Péguy : cf. Carnets (1939-1940) 149. Cf. Mémoires 100 : « Si Péguy a exercé une si grande influence sur moi, sur ma vocation, c'est par son expérience fondamentale de la présence du mal dans le monde [...]. » Cf. à cet égard Carnets (1938) 122 : « Par ailleurs, servir Dieu, c'est coopérer de toutes façons à l'avènement de cette humanité de louange, et donc d'abord par le pain du corps, par le service dans le temporel : ainsi Péguy [...]. » Cf. Sabiani in Axes 144-145 : « Reprenant à son compte l'exégèse de ce "théologien laïc". » Daniélou avançait trois propositions : « la première, que le christianisme n'est pas une secte de purs, mais une foule de saints et de pécheurs ; la deuxième, que le christianisme n'est pas seulement une adhésion personnelle, mais aussi une tradition sociale [...] ; la troisième, qu'il n'y a pas de séparation entre religion et civilisation [...], mais que le temporel a une dimension sacrée ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

comme « profane », pour en affirmer aussitôt la représentation par la pensée et l'écriture. Il y a là deux concepts bien distincts. Si l'on s'arrête au second, c'est-à-dire à l'histoire considérée comme connaissance ou relation des événements du passé, elle est ce que Daniélou appelle encore « histoire universitaire, à laquelle donnent accès les documents³ ». Ici le mot histoire signifie, pour reprendre les mots de Marrou, l'histoire des historiens, l'histoire comme science, « le passé humain dans la mesure où un traitement approprié des documents retrouvés permet de le connaître¹ ». Marrou distingue ainsi la *res gestæ humanæ*, *res victa*, l'histoire vécue, de celle qu'écrivent les historiens, *res historiæ*. Cette dernière est ce qu'Isidore appelait déjà les *memorabilia* du passé, que les *monumenta* gardent ou ramènent à notre mémoire. Dans la succession d'événements spatio-temporels, se font jour une connexion et des développements significatifs. Marrou se demandait si l'on pouvait interpréter l'histoire, si on pouvait la lire. L'histoire devient ainsi « le problème qui se pose à notre conscience, l'histoire réellement vécue par l'humanité à travers la totalité de la durée et à laquelle chacun de nous se trouve intimement associé par le caractère historique de sa propre existence. C'est pour tout dire en un mot, le problème du "sens de

l'histoire"². »

Histoire du salut et histoire profane

Or c'est précisément cette question du sens de l'histoire qui porte Daniélou non pas seulement de l'histoire vécue à son écriture, mais de l'histoire vécue, et éventuellement écrite, à son interprétation comme « histoire sainte, où pénètre le regard prophétique » ; il ajoute : « Il importe de se mouvoir sur les deux registres, en n'en séparant pas les objets, mais en respectant les méthodes. Il s'agit de niveaux divers à l'intérieur d'une réalité qui est une¹. »

Quelle est cette réalité unique ? Meslin explique comment Raymond Aron avait posé la question dès 1938 : « Si toute ordonnance des faits du passé par l'historien suppose déjà une interprétation de l'histoire, n'est-il pas alors possible d'interpréter cette histoire à la lumière même de l'Écriture, c'est-à-dire de la révélation du plan de Dieu sur l'humanité ? D'autant plus que, comme le montrait l'œuvre de Toynbee, que les Français découvrent dans les années cinquante, mais qui est antérieure à 1939, l'historien le plus minutieux ne parvient pas à trouver un sens de l'histoire lisible dans le mélange empirique des faits, et n'aboutit qu'à prendre conscience des limites mêmes

de l'histoire en découvrant un mystère. Ce mystère même impose le recours à une explication théologique². » Daniélou affirme dès 1949 que c'est l'attente de la parousie qui donne tout son sens à l'histoire du peuple de Dieu, et qu'il y a interaction entre l'histoire profane et l'histoire du salut. Tout fait partie de la création et rentre donc dans le plan de Dieu³. Meslin explique que la même année Butterfield publie *Christianity and History*, où « Daniélou allait trouver confirmation du lien qu'il jugeait nécessaire entre la vision de l'historien et celle du théologien biblique. L'examen objectif de la réalité historique conduisait en effet Butterfield à affirmer que l'histoire ne trouve son sens que dans le mystère même de l'homme où l'introduit la révélation biblique. Une telle expérience lui permettait d'affirmer qu'un chrétien pouvait avoir, dans l'analyse même de l'histoire, une vue plus nette et plus réelle des choses, dès lors qu'il les jugeait au regard même de Dieu. Pourtant l'histoire profane et l'histoire du salut semblent bien être deux réalités indépendantes l'une de l'autre, et relevant de deux types de connaissance différents : une enquête analysant des documents et une expérience de la foi. Le fossé entre les deux est-il infranchissable ? Ou existe-t-il une quelconque possibilité de rencontre ? La réponse ne fait aucun doute pour le P. Daniélou : l'histoire profane n'a pas de sens en elle-même ; elle n'en prend

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

les corps, mais la création tout entière. Ainsi l'histoire du salut se situe entre deux actions de portée cosmique embrassant la totalité de l'univers⁵. » Pour Daniélou l'eschaton est donc un acte créateur.

Le Dieu Un et Trine, principe d'unité

La véritable histoire est donc l'histoire sainte, c'est-à-dire la suite des œuvres de Dieu auxquelles répondent celles de l'homme. Cette histoire commence avec la création et s'achèvera quand elle aura atteint sa fin. Elle se déroule dans la présence de Dieu, qui y fait irruption, et sous sa dépendance.

Ce Dieu est Un et Trine. Dans sa révélation, la Trinité de Dieu dit que « le un est un nous⁶ », et « “Qu'ils soient uns” signifie en effet une unité qui est la constitution d'une communion, puisque là aussi c'est à nouveau l'unité d'un nous, c'est-à-dire la communion entre des personnes qui sont d'autant plus personnes qu'elles sont unes, et qui sont d'autant plus unes qu'elles sont personnes¹. » Daniélou rejette l'affirmation de Parodi selon laquelle le Dieu personne et le Dieu principe d'unité s'excluent par tous leurs caractères, le premier impliquant détermination et singularité, le second infinité et indétermination². Il répond en effet que la distinction du Dieu-personne et

du Dieu-nature se ramène « finalement à distinguer deux modes d'attribution des perfections divines, ceux mêmes que saint Thomas distingue au début de la Somme. “De Deo loquentes utimur nominibus concretis ut significemus ejus subsistentiam, quia apud nos non subsistunt nisi composita, et utimur nominibus abstractis, ut significemus ejus simplicitatem³.” Subsistentia, simplicitas, personnalité, unité, ce sont les mêmes termes de l'antinomie posée [...] par Parodi et qui se trouve ainsi résolue. [...] Nous pensons avec J. Maritain que “la métaphysique sait démonstrativement que l'essence divine subsiste en elle-même comme infinie personnalité”⁴. »

« C'est Dieu qui par sa Parole et par son Esprit suscite, vivifie, gouverne et conduit l'univers. Il y a là une première approche, importante dans la mesure où elle met le mystère trinitaire en rapport avec la réalité même du monde matériel⁵. »

L'unité de l'histoire du salut se fonde sur le dessein unique de Dieu le Père (cf. II infra). Menacée par l'homme quand il rejette ce dessein (cf III infra), l'unité est retrouvée et centrée sur la personne du Fils (cf. IV infra). L'Esprit, enfin, réalise l'histoire (cf. V infra) et en donne l'intelligence (cf. VI infra). Mais création et rédemption demeurent inséparables¹.

Dieu est Trine. Daniélou ne manque pas de dégager

quelles en sont, pour l'homme, les conséquences. « Que ce qui est absolument premier ce soit des personnes, que cette communion des personnes soit le fond même, l'archétype de toute réalité, ce à quoi tout par conséquent doit se configurer, est le fond même de la révélation chrétienne. Nous comprenons pourquoi la communion humaine est suspendue à la communion trinitaire². »

Le dessein unique de Dieu le Père, fondement de l'unité de l'histoire du salut

L'histoire du salut est dessein du Père

« La Paternité de Dieu signifie d'abord que c'est de lui que tout procède, que c'est lui qui est l'origine, l'ἀρχή, comme dit le texte grec, le principe originel. [...] C'est aussi du Père que procèdent toutes choses dans le dessein du salut. [...] C'est de son amour [...] que le dessein de la création tire son origine³. » De l'amour du Père, « amour dont à la fois procèdent éternellement le Fils et l'Esprit », « procèdent aussi temporellement la création et la rédemption⁴ ». De même qu'il n'y a qu'un Dieu, il n'y a qu'un dessein divin et une radicale dépendance à son égard¹. Ce

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

développement du sens de la personne l'accent mis par le christianisme sur l'historicité. Ici encore le message chrétien allait trop à contre-courant de la pensée grecque pour pouvoir dégager aussitôt toutes ses conséquences. Mais certaines données apparaissent très tôt. Dès lors que le temps n'était plus le reflet imparfait de l'éternité, mais le lieu d'une action divine, la décision de la liberté prenait une valeur singulière, en même temps que s'approfondissait le sens de la responsabilité. Par ailleurs, à l'idéal d'une libération intérieure, par dépassement des limites de l'existence individuelle et d'abord du corps, se substituait l'attente d'une libération eschatologique, qui confère une existence incorruptible à l'individu et à son corps². » Le temps a pour objet de permettre le retour à Dieu des libertés. Il est le lieu d'un processus de divinisation³.

L'homme pris dans ce drame n'a d'autre issue que d'accepter le salut comme le « don royal⁴ » de celui qui le possède en plénitude, Jésus-Christ, afin de devenir l'« homme nouveau⁵ ».

L'unité de l'histoire du salut centrée sur le Christ

Le Verbe créateur, rédempteur, juge,
Parole révélatrice

Le Verbe créateur

L'histoire du salut est l'histoire tout court, car le même Verbe est créateur, rédempteur et juge. Cette réalité fondamentale a déjà été évoquée à plusieurs reprises. Le Verbe est « parole créatrice¹ ». En effet « la Création procède du Père par le Fils, le Verbe créateur. C'est par lui que ce grand dessein du salut, qui nous dévoile le sens dernier du monde et de l'existence humaine, est accompli. Comme le dit le début du Prologue de saint Jean : “C'est par lui que tout a été fait, et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans lui” (Jn 1,2). Le Verbe est donc d'abord le Verbe créateur, celui dont procède absolument toute existence. Quand nous contemplons ce mystère du Verbe, nous devons lui donner toute son amplitude cosmique. Il embrasse la totalité de la création. C'est ce que dit l'épître aux Colossiens 1,16 : “Car c'est en lui qu'ont été créées toutes choses dans les cieux et sur la terre... tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui”². » Dans l'hébreu *dabar*, observe Daniélou, que le grec a traduit par *λόγος* et le latin par *verbum*, la parole apparaît, plutôt qu'énoncé intelligible (d'où loi intérieure des choses, raison), « comme opérant ce qu'elle énonce, comme parole de bénédiction ou de malédiction. Elle est un acte et non

seulement une signification. Appliquée à la sphère divine, la parole de Dieu se manifeste avant tout comme force. C'est d'abord une force créatrice¹. »
« Déjà, dans les origines profondes de toutes choses, apparaît cette relation intime de toute la création avec le Verbe. On peut dire qu'en ce sens la création n'est qu'une irradiation de la génération éternelle. Le Père engendre le Fils qui est sa parfaite image et cette génération éternelle se répercute en quelque sorte dans la création entière, qui est comme un libre prolongement de la génération éternelle et qui est comme cachée en elle². » Le Verbe est « la source de la vie », « principe vivifiant de toute la création » ; par lui « toutes choses persévèrent dans l'être – et d'abord les créatures spirituelles³ ».

Le Verbe rédempteur

En même temps, souligne Daniélou reprenant Irénée, nous sommes « εἰκὼν εἰκόνοϋ, l'icône de l'icône [...], une image de l'image, puisque c'est le Verbe qui est la parfaite image. Et c'est en nous conformant au Verbe que nous devenons image du Père. Le Verbe a fait l'homme à son image. Et c'est pourquoi, quand cette image sera déformée par le péché, le Verbe viendra la reformer pour la conformer à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

observent le sabbat après la résurrection (Ac 13,14 ; 16,3), Daniélou constate que l'on est « à un de ces gonds de l'histoire, à une articulation essentielle où la réalité nouvelle apparaît et se dégage progressivement d'un monde ancien qui va se flétrir² » : « la réalité est dans le Christ » (Col 2,16).

Événement essentiel, le Christ est donc le milieu, le centre de l'histoire. Daniélou trouve ceci notamment dans la typologie de la Prima Petri telle que Justin l'explique à partir de la figure de Noé³. L'accomplissement de cela arrive « dans les mystères de la passion et de la résurrection, où, dans l'unique personne du Christ, le monde ancien est détruit et la création nouvelle inaugurée. C'est l'achèvement de cette création nouvelle par l'édification du corps du Christ qui est désormais attendu¹. »

Jésus récapitule la création

L'univers entier, et en particulier le cosmos des esprits, est intégré dans le mystère du Christ car, écrit Daniélou, « le mystère du Christ est un mystère cosmique et pas seulement humain. Par l'Incarnation, le Verbe de Dieu ressaisit toutes choses pour les rapporter au Père². » Aussi le mystère des anges est-il intégré dans le mystère du salut³. Si le Christ est le

centre de l'histoire du salut, « le monde des anges tout entier est auprès de lui pour le servir. [...] L'aspect hiérarchique apparaît ici à l'intérieur de l'aspect historique⁴ ».

« C'est en lui que toutes choses sont consommées [...] dans la mesure où en lui est déjà pleinement réalisé le sens de la création. [...] On n'a pas besoin de sortir du Christ, parce que le Christ contient la totalité des espaces, des espaces visibles et des espaces invisibles. Il coïncide en quelque sorte avec la réalité même de l'être créé dans sa totalité. [...] Le Christ épuise en lui toutes les possibilités. Il n'y a pas d'au-delà ni dans le temps, ni dans l'espace. Il contient toutes choses, celles qui sont dans le ciel et celles qui sont sur la terre. Comme le dit l'épître aux Colossiens : “Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la plénitude” (Col 1,19). Il rassemble donc en lui toutes choses. C'est pourquoi il est établi comme le centre et le cœur de la création tout entière¹. »

Jésus est le nouvel Adam². Il récapitule la création et Adam qui en est comme le symbole³. La récapitulation est « la reproduction par le Christ de ce qui avait été le fait d'Abraham, sur un plan supérieur », elle « exige une ressemblance – et pourtant une différence⁴ ». La vie du Christ « apparaît tout entière comme la reprise de ce qui avait été inauguré

en Adam⁵ ». Le Nouveau Testament montre dans le Christ la réalisation de cela : les Évangiles et l'Apocalypse le suggèrent par leurs allusions⁶, saint Paul l'exprime dans son explicitation théologique⁷. La naissance d'Adam figure celle du Christ⁸. La mort d'Adam, de même, figure celle du Christ⁹. « La typologie ici est l'expression même de la théologie : le dogme du Christ nouvel Adam, de la médiation mariale reposent sur la signification typologique du récit de la Genèse. Contester cette typologie serait aller contre toute la tradition ecclésiastique qui a fait siennes les vues d'Irénée, lesquelles ne sont que l'écho de la tradition la plus antique¹. » Daniélou relève les éléments essentiels de la typologie adamique : les parallélismes entre la désobéissance d'Adam et l'obéissance du Christ, entre l'arbre de vie et l'arbre de la croix², entre le sommeil d'Adam et la Passion du Christ³, et jusqu'au nom d'Adam qui, pour Hilaire, figure la naissance du Seigneur⁴. « Ce n'est plus avec les vocations prophétiques, mais avec le geste du Verbe de Dieu introduisant le premier Adam dans le Paradis que peut seul être mis en parallèle le geste du Verbe de Dieu ressaisissant Adam pour l'introduire irrévocablement dans le Paradis⁵. » Notons enfin que la récapitulation de toute sainteté par le Christ est mise en parallèle, par Irénée, avec la récapitulation de toute

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ce qui fait dire à Daniélou qu'il s'agit d'une prophétie au sens strict (cf. Mt 22,44)⁶.

– Le Bon Pasteur

Le Nouveau Testament montre que la figure eschatologique du Bon Pasteur (Ps 23[22]) est accomplie dans le Christ⁷.

– Le fils du maître de la vigne

Daniélou montre le rapport entre le cantique de la vigne (Is 5), le Ps 80(79) et la parabole des vigneronniers homicides (Mt 21,33s), ainsi que Jn 15,1-8. « C'est le drame de l'histoire sainte qui surgit [...], le contraste de l'infidélité de l'homme et de la fidélité de Dieu⁸. » Le Christ est le fils du maître de la vigne. « Toute l'histoire d'Israël est destinée à montrer que l'homme est impuissant par lui-même à réaliser ce que Dieu demandait de lui⁹. »

– Peuple d'Israël

Pour Daniélou, une impression très forte émane de la Bible : « L'intention manifeste des auteurs du Nouveau Testament de présenter les mystères du Christ à la fois comme prolongeant et comme dépassant les grands événements de l'histoire d'Israël au temps de Moïse [...]. Tout le propos des auteurs du Nouveau Testament est de montrer que c'est là ce qui est accompli dans Jésus-Christ¹. »

Nombreux sont les symboles qui se réfèrent au

Christ, qu'il s'agisse de choses ou d'abstractions, et que Daniélou met en relief. Citons simplement les plus significatifs : le bélier, le soleil, le Jourdain, le jour, l'Orient, l'épée, le bâton, la pierre, le sabbat, le dimanche, les prémices².

Les étapes dans la vie de Jésus-Christ

« La vie de Jésus comprend des étapes qui ont chacune leur contenu propre. Ces étapes entrent dans le dessein de Dieu³. » « Il y a une rigoureuse continuité entre le Verbe de Dieu créateur, la Sagesse qui assistait les prophètes, l'enfant de Bethléem, le crucifié du Golgotha, le Christ de gloire présent dans l'eucharistie, le Maître intérieur qui instruit les saints. Il ne s'agit, selon le mot de Bérulle, que des divers états du Verbe incarné⁴. » Ces étapes surgissent à des moments déterminés qui les inscrivent dans le registre prophétique. « C'est un fait remarquable que les grands événements de la vie du Christ s'inscrivent dans le cadre des grandes fêtes du judaïsme, la Résurrection dans le cadre pascal, l'envoi de l'Esprit Saint dans celui de la Pentecôte. Il est bien clair que ceci est destiné à montrer dans le Christ l'accomplissement des figures de l'Ancien Testament, dont ces fêtes étaient des mémoriaux¹. » Parcourons les étapes essentielles de

la vie du Christ pour tâcher de mettre en lumière la place que Daniélou leur assigne dans l'histoire du salut.

L'incarnation

L'incarnation est la frontière entre deux économies, le sommet de l'histoire sainte. Elle « est essentiellement une action créatrice² ». Elle est la forme suprême du geste de Dieu vers l'homme. En un sens, écrit Daniélou, l'Ancien Testament est déjà une incarnation avant l'incarnation³. L'incarnation est « l'événement en vue duquel Israël a été constitué⁴ », « le sommet de toute une histoire sainte qui la précède et dans laquelle le Verbe est déjà venu chez les siens⁵ ». Elle marque la frontière entre les deux économies, celle de l'Ancien et celle du Nouveau Testament⁶. C'est Dieu qui vient chercher l'homme⁷. L'incarnation est l'heure décisive de l'histoire, le *καίρος* par excellence⁸. Elle est « pour Irénée la clef de l'histoire du salut dans sa totalité⁹ ». Notons qu'elle est historique : Jésus est né sous la loi (cf. Ga 4,4).

L'incarnation est aussi une reprise de la création. Ce n'est pas seulement dans le Fils que le Père met éternellement toutes ses complaisances, c'est aussi désormais dans l'humanité que le Fils a assumée¹⁰.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

promesse mosaïque : non seulement figure dans l'ordre de l'essence, préreprésentation, linéament de l'ordre futur, mais témoignage aussi dans l'ordre de l'existence et de la promesse, sceau de l'alliance et garant de l'accomplissement. Or ici voici à la fois la Figure et la Réalité, la promesse et le don. [...] C'est au cœur même de la figure que la grâce a été donnée. "Il y a ici plus que le Temple"¹. » Nous reviendrons infra sur « l'ordre » des « présentations ».

Daniélou explique comment la liturgie romaine rassemble dans la fête de l'Épiphanie l'adoration des mages, le baptême de Jésus dans le Jourdain et les noces de Cana². L'Épiphanie, fête du cycle primitif, s'attache moins à l'histoire de Jésus, comme la Nativité, qu'au mystère du Christ. « C'est une fête paulinienne, celle de la réalisation de la promesse, du testamentum, par l'accession des gentils au salut. Aussi les Pères y voient-ils comme un résumé, une ἀνακεφαλαίωσις de l'ordre nouveau : la manifestation de la Trinité dans le baptême et la désignation du Christ comme Verbe Incarné, l'appel de l'humanité totale dans les mages étrangers à la communauté judaïque, le sceau du miracle désignant le Messie à Cana ; une première esquisse, σκία, de l'économie de cet ordre [...] ; la voie d'entrée dans cet ordre qui est la foi [...]. C'est la fête qui fait la jointure de l'Ancien et du Nouveau Testament, c'est la réalisation de la

promesse faite à Abraham³. »

L'adoration des mages est l'esquisse de l'économie d'un nouvel ordre, en même temps qu'elle correspond à « une donnée historique », qui plus est, à « un trait précis des mœurs du temps¹ ».

Le baptême de Jésus par Jean apparaît comme une charnière de l'histoire du salut. Il marque la fin de la vie cachée et rentre dans l'ordre des abaissements du Christ. Mais lorsque Jésus est à peine sorti du Jourdain, l'Esprit se pose sur lui et la voix du Père retentit. Les temps messianiques sont inaugurés². Le judéo-christianisme originel accordera une place exceptionnelle au baptême du Christ³. « Ecce Agnus Dei : c'est aussi la parousie historique, Jean qui désigne celui qui devait venir à ses disciples⁴. » Le baptême de Jésus par Jean, et la manifestation qui le suit, sont aussi comme la préfiguration de la mort et de la résurrection du Christ⁵.

La liturgie inspire à Daniélou le rapport de ces événements avec la Pentecôte : il y retrouve l'ordre liturgique de la manifestation et le fait de la conversion des nations⁶.

Les tentations du Christ sont liées au nœud de l'histoire. Le départ de Jésus au désert est en relation avec le séjour d'Israël dans le désert de l'Exode¹ et les deux événements manifestent la fidélité du Dieu qui

fait alliance². Les tentations au désert sont mises par l'Évangile en rapport avec les trois tentations du Christ³ ; elles s'exercent dans trois lieux saints : le désert, le temple, la montagne⁴. Satan n'a pas vu la relation du Christ avec le Temple⁵ : la tentation au Temple porte sur ce qui est le nœud de l'histoire, sur le passage d'un siècle à un autre, d'un univers à un autre. Et « ce sont toutes les plus grandes images de l'Ancien Testament qui sont ici comme rassemblées et la stature de Jésus y apparaît comme celle du plus grand des prophètes », mais précisément il n'en est pas un⁶. Daniélou remarque enfin que la Cène, la résurrection et l'ascension, trois grands éons de la vie de Jésus, reproduisent dans leur ordre les trois étapes de la tentation, et il en fait le parallèle avec le corps eucharistique, le corps glorieux et le corps mystique¹.

Les repas du Christ sont une préfiguration de la communauté messianique. L'Évangile, note Daniélou, en continuité avec l'Ancien Testament, fait un emploi religieux de la métaphore du repas. La signification des repas n'est pas seulement religieuse mais proprement messianique : les repas de l'Ancien Testament sont réalisés par ceux du Christ dans l'Évangile ; ils préfigurent l'admission des nations à la communauté messianique².

La transfiguration est le signe que sont arrivés les

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

de l'infidélité de l'homme² ». Voici donc une alliance « fondée sur la fidélité de Dieu aux promesses³ », sur le tsédeq divin, sa justice. Cette notion de justice du Dieu de la Bible, « c'est la manière dont il tient ses engagements, dont il réalise ses promesses¹ », « la fidélité de l'amour lui-même² » : « L'authentique justice de Dieu est la conformité à ce qu'Il est, une fidélité de l'amour à lui-même³. » Elle correspond, pour Dieu, à « ce qu'il se doit à lui-même. La justice prolonge ainsi la vérité. Elle consiste pour Dieu à tenir ses engagements et à manifester ainsi sa fidélité. C'est l'accomplissement de ses promesses qui atteste la justice de Dieu⁴. » Aussi, pour l'homme, la justice sera la conformité au dessein de Dieu⁵, la justice étant donc « la suite des temps fixés par le Père⁶ ». Elle désigne « la réalisation du dessein de Dieu¹ », le royaume, avec lequel elle fait « une seule et même chose », car la justice apparaît dans l'accomplissement, elle a un caractère eschatologique².

L'agir de la Trinité ad extra : les mœurs divines dans l'histoire

Dieu étant le maître de l'histoire, celle-ci se déroule suivant les mœurs divines. L'unité de l'histoire reproduit les caractéristiques de celles-ci, lesquelles, à

leur tour, nous sont parfois connues par la révélation ou la spéculation théologique, et aussi par l'histoire elle-même.

Les mœurs divines

Qu'entend Daniélou par l'expression de « mœurs divines » ? Le vocable « mœurs³ », renvoie, en français, à ceux de coutumes, d'usages, de comportements, d'habitudes de vie, de principes aussi.

Avant d'essayer d'en cerner le sens exact chez Daniélou, on peut s'interroger ici sur la paternité du concept dans son expression française : « mœurs ». Or Daniélou, à notre connaissance, n'en donne la piste qu'à deux reprises. D'abord dans *Le mystère de l'Avent* : « Il fallait, suivant les belles pensées de saint Irénée, que l'homme prît des mœurs divines et que Dieu prenne des mœurs humaines¹ » ; le texte d'Irénée, en réalité, n'emploie pas l'expression qui nous intéresse². Toutefois, il n'est pas interdit de penser que Daniélou dépend tout simplement d'Irénée, dont il a condensé l'idée dans un mot de son cru.

Ensuite, dans la synthèse que Daniélou offre sur la communauté chrétienne du second siècle, le mot « mœurs » apparaît en effet dans une traduction de saint Ignace d'Antioche. Daniélou écrit : « La mission

de l'évêque est avant tout d'assurer l'unité de la communauté. Ainsi dans l'Épître aux Magnésiens : « Ayez à cœur de faire toutes choses dans une divine concorde, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui tiennent la place du sénat des apôtres, et des diacres qui me sont chers, à qui a été confié le service de Jésus-Christ. Prenez donc les mœurs de Dieu : aimez-vous les uns les autres en Jésus-Christ » (VI, 2)³. » Τὸ ἥθος admet deux groupes de traductions : le premier, au pluriel, renvoie à l'idée de séjour habituel, de demeure, de résidence, de région où le soleil se lève ; le second, à partir de l'idée de « caractère habituel », a trois acceptions : i) coutume, usage ; ii) manière d'être ou habitudes d'une personne, caractère, et au pluriel la personne elle-même ; iii) par extension, mœurs (ainsi chez Platon et chez bien d'autres)¹.

C'est aussi du côté de la Didachè que l'on trouve ce concept, appliqué à Dieu, exprimé, cette fois, par le mot grec τρόπος. On lit en effet dans La doctrine des douze apôtres : « Tout homme qui parle sous l'inspiration de l'Esprit n'est prophète en effet que s'il a les façons de vivre du Seigneur². » Daniélou renvoie à ce passage dans Judéo-christianisme, en exprimant le concept par le mot « conduite³ ». Ὁ τρόπος, rencontré chez les Pères, admet différentes traductions, et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

cosmos⁸, les six âges proprement dits qui précèdent l'avènement du Christ partent d'Adam. Avec lui commence la période la plus longue, celle qui va d'Adam à Abraham et que nous résumons Gn 3-11⁹. Daniélou y distingue comme deux parties, ce sont les deux premiers âges.

– D'Adam à Noé, c'est la préhistoire du salut, première étape, époque des religions païennes, qui « sont avant tout périmées, vestige d'un âge de l'histoire du salut qui n'est plus le nôtre¹⁰ ». Ces religions se caractérisent par le fait « qu'elles atteignent quelque chose de Dieu à travers son action dans le cosmos visible, c'est-à-dire dans son action créatrice et providentielle, et non dans ses interventions historiques qui apparaissent seulement avec Abraham. En ce sens la religion naturelle est le domaine privilégié de la symbolique religieuse¹. » Les hiérophanies y jouent un rôle prépondérant².

Il y aura une différence fondamentale entre le livre saint des Juifs et ceux des religions naturelles. « Celles-ci ont toujours pour objet un mythe originel, subsistant dans le temps archétype et auquel l'homme emporté par le flot destructeur du temps profane s'efforce de participer par la vertu des rites, qui renouvellent les forces de la vie aux sources de la création originelle³. » La « préhistoire du salut » a comporté deux grandes

étapes. Celle des patriarches antédiluviens, d'Abel à Hénoch, d'abord. Le déluge correspond à un « temps du châtement⁴ ».

– Entre Noé et Abraham se déroule la deuxième étape de la préhistoire du salut : avec Noé un « second âge » commence¹, puis cette « préhistoire du salut » se terminera avec la Tour de Babel et sa destruction².

– D'Abraham à Moïse s'écoule un nouvel âge, car avec Abraham « l'histoire du salut proprement dite commence³ », le « temps d'Israël, celui des préparations⁴ ». L'élection d'Abraham inaugure l'histoire du peuple de Dieu. Elle « marque en ce sens un seuil décisif et engage déjà les affirmations fondamentales dont le Christ sera l'expression suprême⁵ », à savoir l'existence des magnalia Dei⁶ et la prophétie⁷.

– De Moïse à Jean Baptiste : la vocation de Moïse auquel Dieu se révèle dans le buisson ardent sous un nom nouveau marque un nouvel âge de la révélation⁸. Les quarante années au désert seront un temps de châtement, mais aussi un temps d'épreuve et un temps de grâce⁹, le temps du désert¹⁰, le temps de la foi¹¹.

– Jean Baptiste « à lui seul représente un âge du monde. [...] Bref quant à son déploiement temporel, cet âge n'en comporte pas moins un contenu propre¹ ». Jean Baptiste se situe dans la perspective de l'histoire

sainte et « en représente un moment éminent² ». Comme Noé ou Abraham, il est à une « articulation majeure de l'histoire sainte³ ». Mais il présente cette originalité d'être « la dernière étape de l'Ancien Testament ; il est entre l'Ancien et le Nouveau Testament, comme une charnière entre les deux. Il appartient à l'Ancien Testament pour la première partie de sa vie ; il est du Nouveau Testament pour la deuxième partie de sa vie, ce qui rend son rôle très particulier⁴. » En effet, Jean Baptiste « récapitule en lui toutes les étapes de la préparation de la fin des temps⁵ » et il est en même temps un grand prophète⁶, le dernier des prophètes⁷. Sa mission est de préparer les voies du Seigneur et d'instruire le peuple à reconnaître le salut⁸. Jean Baptiste montre que « le Dieu qui a suscité d'Abraham non seulement la génération charnelle d'Israël, mais sa filiation par la foi, peut susciter cette filiation de la foi en dehors de la race d'Abraham¹ ».

Jean Baptiste est déjà tout entier rapporté au Christ². Il annonce en effet le surgissement, au sein de l'histoire, de l'événement auquel en dernier lieu se réfère celle-ci, événement qui est jugement de Dieu et auquel tous les hommes seront un jour confrontés. Sous l'apparente continuité du déploiement des événements historiques, l'âge de Jean Baptiste annonce la mutation essentielle de l'histoire, le passage de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

lui-même qui se révèle dans le Christ².

Il y a aussi rupture entre les deux Testaments. Daniélou le met en relief, par exemple, à propos de la présence divine dans la Sainte Vierge. Il y a continuité, car ce qu'était l'arche dans l'Ancienne Alliance, le lieu où Yahweh demeurait parmi son peuple, Marie l'est dans la Nouvelle, car le Verbe demeure en elle. Ainsi le « même mouvement de l'histoire sainte continue¹ ». « Mais s'il y a ainsi une analogie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre la présence de Dieu dans le tabernacle et la présence de Dieu en Marie, elle ne doit pas nous masquer l'abîme qui sépare les deux moments. La présence dans l'arche appartient encore à l'ordre des figures. La présence en Marie est déjà de l'ordre de l'accomplissement¹. » S'il y a une continuité entre l'annonciation faite à Zacharie et l'annonciation du Seigneur, l'incrédulité de Zacharie s'oppose à la foi de Marie. Mais cette opposition implique une analogie².

La position de Daniélou lui-même sur le caractère périmé ou non du judaïsme demanderait une étude plus approfondie³.

Le Christ est continuité et discontinuité

Il existe donc un « mouvement même de l'histoire

sainte¹ », marqué par une continuité, mais aussi une rupture. Cela se manifeste dans le récit même de cette histoire, c'est-à-dire dans l'Écriture. « Il est normal [...] qu'en présentant un événement un auteur biblique s'inspire de la manière dont étaient présentés des événements analogues dans l'Écriture. C'est ainsi qu'il y a un genre littéraire des annonces. Ces analogies littéraires sont d'ailleurs une manière pour l'écrivain biblique de montrer l'analogie des réalités elles-mêmes et donc la continuité de l'histoire du salut, en même temps que ses ruptures². »

Au centre de ce mouvement, le Christ lui-même « est continuité et discontinuité. L'hostilité des juifs manifeste la discontinuité de l'ordre ancien et de l'ordre nouveau, et par conséquent rend témoignage à l'ordre nouveau³ ». Le Christ n'a pas prétendu, nous semble-t-il, sortir de la ligne d'Israël pour fonder une secte, au sens ancien du terme, sans connotation péjorative. Il vient sauver et « accomplir » tout Israël. C'est Israël qui l'a rejeté. Le sens de l'hostilité des Juifs au Christ est celui d'une « résistance de l'ordre ancien à l'ordre nouveau et donc leur discontinuité⁴ ».

Avec Origène, Daniélou affirme que refuser le Christ équivaut à refuser l'histoire : anachronisme, car le Christ est à la fois « l'homme nouveau » qui succède à « l'homme ancien », au « vieil homme », et « l'Adam

spirituel » qui succède à « l'Adam psychique ». Ici la position d'Origène à l'égard du judaïsme rappelle le regard qu'il porte sur les cultes païens, doublement vieux puisqu'ils refusent l'événement du judaïsme et celui du christianisme. Le critère, pour Origène, quand il juge les réalités historiques, est avant tout chronologique¹.

Progression de l'histoire

Ainsi « la loi de l'économie de l'Incarnation est à la fois une loi de répétition et une loi de progression, une continuité et une discontinuité, une familiarité et une nouveauté² ». « L'abolition de l'ordre ancien est toute positive. Elle enlève les imperfections de l'ordre ancien, elle en conserve les richesses : rien n'est perdu, tout est repris, assumé, ordonné à une signification plus haute, c'est une pure promotion, un progrès absolu³. »

Progression des magnalia Dei, progression de la révélation dans l'histoire

Le Christ prolonge et dépasse les grands événements de l'histoire d'Israël. Daniélou conçoit l'histoire comme « l'accomplissement des grands desseins de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Seidl analyse le livre de Gerhard Bauer *Geschichtlichkeit. Wege und Irrwege eines Begriffes* (Historicité. Chemins et fausses pistes d'un concept), Berlin 1963. Dans l'art. cit. supra, Seidl résume les réflexions que lui inspirent Bauer. Il offre un panorama et une évaluation de conceptions philosophiques sur l'historicité. Elles sont multiples. L'histoire peut désigner tous les événements dans la nature, ou dans l'homme – espace, temps, développements humains, activités psychiques ou spirituelles, événements objectifs et aspects subjectifs (445). Chaque conception de l'histoire est liée à une conception du réel et de l'homme, avec le risque de confusion entre les faits et leur interprétation. Kant sépare ceux-ci, usant de deux concepts d'histoire. Seidl insiste en revanche sur la cohérence globale, mais cachée, de l'histoire du genre humain, clarifiée dans la révélation chrétienne (446). L'idéalisme allemand confond Dieu et création comme moments d'un unique processus évolutif du « Weltgeist » (esprit du monde). Chez Hegel, l'histoire est développement de l'esprit. Seidl objecte que le sujet de l'histoire est l'homme concret, immergé dans un champ spatio-temporel. Hegel identifie esprits humain et divin (447). Après celle de Burckardt, Seidl évoque les conceptions de Dilthey et Yorck (vs Wartenburg) : l'histoire comme expression de la vie humaine, la connaissance comme essentiellement historique, ce qui conduit à nier la supériorité de l'esprit sur l'histoire (448), contre une tradition millénaire dans laquelle s'inscrit l'Aquinat in *Summa I 85, 4, ad 1* : *intellectus est supra tempus* (457) ; je précise que selon saint Thomas l'intellect créé (les hommes et les anges) est au-delà de la numération de ce qui est antérieur ou postérieur dans la succession du mouvement, mais non pas au-delà du temps au sens augustinien selon lequel les « vicissitudines cogitationum » marquent l'antériorité et la postérité, mais non pas la succession de la vie matérielle (cf. S.

Th. I, q. 85, a. 4, ad 1 [texte complet] ; I, q. 10 a. 5). Je reprends mon survol de l'art. de Seidl. Spengler s'intéresse à l'histoire des peuples, Toynbee distingue à juste titre histoire des sociétés et histoire des cultures (448). Heidegger, avec Hegel, identifie histoire et culture avec la réalité totale dont ils font de l'homme le créateur (449). Pour Guardini, la révélation offre un regard sur l'histoire entière, où le bien qui vient de Dieu doit se réaliser, mais où le mal peut arriver, et de fait arrive (452). L'histoire, conclut Seidl, ce sont les événements accomplis par les hommes dans le temps et l'espace, mais aussi les connexions entre eux, et les développements des individus, des peuples et du genre humain dans les différents domaines, avec leur intelligibilité (455-456). Le sujet en est l'homme entier, mû par son désir de liberté. Ontologiquement, elle appartient à la temporalité du monde (456-457).

1. Cf. J. Paramelle s.j., Retour à « Bible et liturgie ». À propos d'un article récent in « Bulletin » 18 (1992) 52, sur la conférence de Geoffrey Wainwright au Congrès de la Societas Liturgica (Toronto, 1991), reproduite sous le titre Bible et liturgie quarante ans après Daniélou in MDieu 189 (1992) 41-53.

2. Approches 84.

3. Cf. Jean Baptiste 7.

1. Marrou 15.

2. Marrou 15, qui continue : « Oui, quel est le sens de cette longue marche à travers la temporalité – j'avais d'abord écrit de ce lent pèlerinage, mais je ne veux pas imposer à mon lecteur dès cette première page ce vocabulaire trop augustinien –, de cette succession d'empires, pour parler comme les Anciens, de civilisations, comme nous disons maintenant, de cultures (s'il faut adopter le jargon germano-américain des ethnologues). » In

ib. 178, Marrou signale que 21 grandes civilisations sont cataloguées dans nos histoires, comme, par exemple, la chrétienté médiévale, la civilisation impériale romaine et la libérale moderne. Pour Marrou, très augustinien, la seule connaissance que nous ayons du sens de l'histoire, c'est, pour schématiser, le fait que l'humanité, grâce aux sacrements de l'Église, chemine vers la vie éternelle. Remarquons au passage que le problème du sens de l'histoire a été traîné comme une casserole par les intellectuels des années du marxisme. Cf. Lustiger, *Le choix de Dieu*, Fallois, Paris 1987, 153, qui cite Daniélou et Marrou comme artisans de la clarification.

1. Jean Baptiste 7.

2. Meslin, *Sens de l'histoire et théologie des religions...* 36.

3. Cf. Meslin, *Sens de l'histoire et théologie des religions* 36-37, qui précise qu'en 1949 « Daniélou présente à la Conférence de l'Institut œcuménique de Bossey un rapport sur « la conception de l'histoire dans la tradition chrétienne » où l'on trouve déjà les linéaments de l'Essai sur le mystère de l'histoire » : le texte parut dans *Le sens de l'histoire* (en collaboration), in « *Le Semeur* » 3-4 (1950), en anglais *The conception of history in the christian tradition* in « *Journal of the religion* » 30 (1950) 171-179. Daniélou reprend la thèse de Cullmann sur « l'attente eschatologique et le devoir missionnaire ».

1. Meslin, *Sens de l'histoire et théologie des religions...* 37, citant *Essai* 104.

2. Cf. Meslin, *Sens de l'histoire et théologie des religions...* 38, qui situe Daniélou dans le débat du milieu du siècle « entre les tenants d'une eschatologie conséquente (A. Schweitzer), d'une eschatologie réalisée (C.H. Dodd) ou existentielle (Bultmann), ou d'une eschatologie anticipée (O. Cullmann) », situant

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

merveilleux, in *Enfance* 95, à propos du songe de Joseph et de l'étoile des mages : « Quand il s'agit du merveilleux, il ne s'agit pas de l'intervention de Dieu dans les événements et en particulier dans les lumières données à Joseph. Ceci fait partie de la réalité historique. Il s'agit de la présentation de cette intervention en fonction de la mentalité de l'époque. Rien n'est plus important que de distinguer l'action divine, qui est le contenu même de l'histoire sainte, et le merveilleux, qui est un phénomène culturel. » Ou encore, in *Approches* 60 : « Pour Jean, la transcendance de Dieu est la souveraine liberté d'un Dieu vivant qui se plaît à faire éclater sa gloire en accomplissant des œuvres admirables qui déconcertent la raison humaine et qui n'ont d'autre raison que la gratuité de son amour. » Cf. *Dieu* 224. Cf. *Message* 195 : « mirabilia Dei, des œuvres de la puissance de Dieu. » Cf. *Message* 257 : « la plus pure théologie de l'histoire sainte, comme histoire des magnalia Dei ».

1. Cf. *Jean Baptiste* 36.

2. Cf. *Commencement* 38.

3. Cf. *Bible* 194, où Daniélou, commente les Constitutions apostoliques (livre VIII) : dans la Messe, la prière consécatoire « commence par le rappel des grandes œuvres accomplies par Dieu dans le passé [...]. Elle comprend ensuite le rappel des grandes œuvres de Dieu dans le Nouveau Testament et des mystères du Christ [...]. Et elle s'achève par l'épiclese, qui est la demande adressée à l'Esprit Saint, qui a opéré ces grandes œuvres dans le passé, de les continuer dans le présent. »

1. Cf. *Commencement* 99.

2. *Approches* 84. Cf. *Jean Baptiste* 58 : « La foi ne consiste pas à croire que Dieu existe, mais que Dieu intervient dans l'histoire. [...] » ; Il y a « des irruptions de Dieu, des actions proprement divines, où Dieu crée, visite, sauve ». Cf. aussi *Jean*

Baptiste 111 : « Le domaine de la foi, c'est-à-dire le domaine de l'intervention de Dieu dans notre existence [...]. » Daniélou affirme in Mémoires 160 que n'est point susceptible d'évolution ce qui constitue la substance même de la foi et que nous confessons dans le Credo : la reconnaissance dans l'histoire humaine de ce que Dieu fait, à travers les mystères du Christ, à travers les saints.

3. Cf. Approches 84.

4. Essai 164. Cf. Essai 181 : les réponses de l'homme, dans l'Ancien Testament, apparaissent « comme surtout négatives » même s'il y a « une progression ».

5. Cf. Essai 181 : « Dans l'Ancien Testament, l'histoire du salut présentait une double ligne : d'une part, elle nous est présentée comme une suite d'interventions divines, comme une histoire des actions de Dieu ; de l'autre nous y avons vu la suite des réponses de l'homme. »

6. Cf. Enfance 64 : « Le propre précisément de l'histoire du salut est d'être l'histoire des mirabilia Dei en même temps que des circonstances humaines qui les accompagnent. »

1. Commencement 62.

2. Essai 181.

3. Cf. Essai 181 : « Cette double histoire ne devenait pleinement intelligible et en même temps n'atteignait son plein accomplissement que dans la personne du Verbe incarné. »

4. Cf. infra IV.

5. Essai 34. Daniélou remarque que saint Augustin met explicitement ces deux actions en parallèle. Ceci est développé infra in IV.

6. Trinité 54.

1. Trinité 54.

2. Cf. Dieu 72 citant Du positivisme à l'idéalisme, 121.

3. I, q. III., a. 3, ad I.

4. Dieu 73-74, citant Les degrés du savoir, 464. Ce texte ne doit pas être interprété comme s'il y avait une personne divine à l'extérieur des trois personnes divines, ce qu'évidemment saint Thomas ne dit pas.

5. Trinité 13.

1. Cf. à ce sujet, par exemple, José María Galván, *Il problema teologico degli attributi divini : considerazioni metodologiche (I)* in *ATh* 8 (1994) 295.

2. Trinité 53. Cf. par exemple Dieu 43 : « C'est en quoi l'affirmation chrétienne que le Trois est aussi primitif que le Un et qu'il est constitutif de la structure de l'Être est le plus grand des paradoxes. Et c'est cette consistance de la Trinité en Dieu même qui garantit dans la création la consistance des personnes humaines. »

3. Trinité 76.

4. Trinité 82.

1. Cf. Jean Baptiste 136 : « “Jean répondit : personne ne peut rien prendre que ce qui lui a été donné du ciel.” Ceci est l'admirable expression de la totale dépendance par rapport à l'action du Père. “Je ne fais rien de moi-même” dit Jésus (Jn 5,19). Chacun d'entre nous n'a rien que ce qui lui est donné du ciel. »

2. Cf. Message 197 : Justin « constate des faits tangibles, appartenant à l'actualité historique, attestés comme tels. Il montre d'autre part que ces événements concrets ont été annoncés par les prophètes. Il en conclut qu'ils sont la réalisation d'un dessein de Dieu et non des épisodes dénués de signification. »

3. Commencement 24.

4. Trinité 80-81.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

5. Essai 188-189. Daniélou suit ici Cullmann in Christ et le temps.

6. Cf. Cullmann, op. cit. 86.

1. He 9,12 : « Οὐδὲ δι' αἵματος τράγων καὶ μόσχων διὰ δὲ τοῦ ἰδίου αἵματος εἰσῆλθεν ἐφάπαξ εἰς τὰ ἅγια αἰώνιαν λύτρωσιν εὐράμενος. » He 9,26b : « νυνὶ δὲ ἅπαξ ἐπι συντελείᾳ τῶν αἰώνων εἰς ἀθέτησιν [τῆς] ἁμαρτίας διὰ τῆς θυσίας αὐτοῦ πεφανέρωται. » Cf. Rm 9,10 et He 7,27. Cf. Catéchisme de l'Église catholique n. 1085.

2. Essai 189.

3. Essai 189, cf. E. Stauffer, Die Theologie des Neuen Testaments, 4^e éd., 1948, 99.

4. Remarquons que, du concile Vatican II au Magistère récent, ce caractère définitif de l'incarnation ne manque pas d'être souligné. Le Seigneur Jésus est le terme de l'histoire humaine, le point vers lequel convergent les désirs de l'histoire et de la civilisation, le centre du genre humain (cf. Concile Vatican II, Constitution pastorale Gaudium et spes, 45/2). Le Christ est mediator simul et plenitudo totius revelationis (Concile Vatican II, Const. dogm. Dei Verbum 2). C'est par le Verbe que Dieu crée (cf. Jn 1,3) et conserve toutes choses (cf. ib.). Aussi l'économie chrétienne, Alliance Nouvelle et définitive, ne passera jamais, et aucune nouvelle révélation publique n'est dès lors à attendre avant la manifestation glorieuse de notre Seigneur Jésus-Christ (cf. 1 Tm 6,14 ; Tt 2,13) (cf. ib. 4/2). « En Jésus-Christ, tout nous a été à la fois donné et révélé » écrivait Lubac in Le problème du développement du dogme, « RechScRel » 35 (1948) 157-158. En effet, dans le Christ, Dieu s'est dit lui-même : il n'a rien d'autre à dire. Dans l'optique christologique, la révélation trouve sa plénitude et son accomplissement. Le Christ est le centre du projet divin sur le cosmos et le révélateur

définitif de la vérité sur l'homme. « Le ciel et la terre passeront, mais mes paroles ne passeront point » (Mt 24,25) (Vid. aussi : Jn 1,3 ; Ep 1, 3-10 ; Col 1, 13-20 ; He 1, 1-3).

1. Essai 190.

2. La vérité de Dieu in « Bulletin » 6 (1980) 9.

3. Cf. La vérité de Dieu in « Bulletin » 6 (1980) 9.

4. Essai 190. Cf. 1 P 1,4.

5. Doctrine développée particulièrement par Grégoire de Nysse vs Apollinaire. Cf. aussi (entre autres) Platonisme 6 (doctrine que l'on retrouve chez Cabasilas). Cf. Essai 116 : « Mystère de la Trinité, connu par la présence du Verbe venu dans la chair, mystère de la divinisation de l'homme en lui, c'est là tout le christianisme. »

1. Essai 267 qui continue : « C'est là ce qui caractérise la vision chrétienne de l'histoire et la distingue de toute conception évolutionniste qui attendrait de l'avenir quelque chose d'aussi important et pour qui dès lors le Christ représenterait une étape destinée à être dépassée. »

2. L'incarnation manifeste la volonté divine de s'unir à l'homme dans le Christ. En résolvant l'apparente contradiction entre immanence et transcendance divines, l'incarnation dépasse totalement l'attente de l'homme. Elle est bien plus qu'une gnose, qu'une simple connaissance de Dieu et du monde. Elle est d'abord l'offrande que Dieu fait de lui-même à l'homme. Le mystère est offert, le mystère est don, auto-donation de Dieu. La finalité de l'homme est alors l'incorporation au Christ. Cf. Jean-Paul II, Tertio millennio adveniente n. 6 : « Le Verbe incarné est donc l'accomplissement de l'attente présente dans toutes les religions de l'humanité : cet accomplissement est œuvre de Dieu et va au-delà de toute attente humaine. C'est un mystère de grâce. » Le Christ relève d'un ordre de grandeur qui est celui de

la sainteté, à laquelle il nous appelle. L'ordre de la sagesse, celui de Bouddha ou de Socrate, relevait encore de l'ordre des grandeurs de l'homme. L'Esprit Saint fait que l'homme « soit aussi fils, à la ressemblance du Christ, et héritier de ces biens qui constituent la part du fils (cf. Ga 4,7). En cela consiste la religion du “demeurer dans la vie intime de Dieu”, qui commence avec l'Incarnation du Fils de Dieu » (Jean-Paul II, *Tertio millennio adveniente*, 8).

3. Cf. Essai 191 faisant référence à He 5,5. Daniélou rappelle que saint Thomas d'Aquin donna sa forme définitive à la doctrine de l'union hypostatique dès le premier moment de l'incarnation (Daniélou renvoie à S. Th. III, q. 22, a 1-6 ; d'autres références seraient plus appropriées, comme III, q. 2, 12 ; III, q. 9, a. 1-4).

1. Essai 192-193.

2. Cf. Essai 264. Donatien Mollat in SDB, IV, 23, col. 1355, 1357. Daniélou rejette diverses conceptions de l'eschatologie, sans toutefois les mettre sur le même plan. L'eschatologie conséquentielle de Schweitzer (l'attente du Christ pour un proche avenir : Essai 263). L'eschatologie réalisée de Dodd (la fin des temps déjà réalisée en Jésus-Christ : Essai 263). L'eschatologie existentielle de Bultmann (il n'y a pas d'autre jugement que la décision par laquelle l'homme à chaque instant se pose par rapport à Dieu : Essai 263). L'eschatologie anticipée de Cullmann (l'événement essentiel, la résurrection, est déjà arrivé : Essai 264). Daniélou, s'il refuse la conception de Schweitzer et de Bultmann, reconnaît une large part de vérité chez Dodd et Cullmann.

3. Essai 264-265. Cf. Essai 269-270 : sans illuminisme ni apocalyptique de calcul, ni pharisaïsme, la véritable eschatologie est, pour Daniélou, « celle qui nous rappelle que, même s'ils se

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

facteurs des relations des hommes avec Dieu ; celles-ci à leur tour se basent sur la relation antécédente de Dieu avec l'homme. Christologie et ecclésiologie sont donc inséparables : l'action de Dieu crée le "peuple de Dieu", et le "peuple de Dieu" devient à partir du Christ "corps du Christ", selon la profonde interprétation que Paul, dans sa lettre aux Galates, donne de la promesse faite à Abraham. Cette promesse – Paul lit ainsi l'Ancien Testament – vaut "pour la semence" d'Abraham, c'est-à-dire non pour une multitude, mais pour un seul. L'action de Dieu, par conséquent, tend à ce que nous, qui formons la multitude, ne devenions pas seulement "une seule chose", mais "Un" – dans la communion corporelle avec Jésus-Christ (Ga 3, 16s. 28) » (la traduction est nôtre).

1. Jean Baptiste 131.

2. Cf. Bible 201 : « Ce n'est pas seulement le culte de l'Ancien Testament dont le Christ réalise les figures, mais ce sont tous les sacrifices que dans toutes les religions et dans tous les temps les hommes ont offerts à Dieu, qu'il assume et transsubstantie dans son propre sacrifice. C'est le caractère universel du sacrifice de l'eucharistie que signifient les apparences du pain et du vin et c'est là ce que veut dire la liturgie de la Messe quand elle nous le montre préfiguré dans le "saint sacrifice, l'hostie immaculée", offert par le grand prêtre Melchisédech. »

3. Signe 54-55.

1. Cf. Signe 80.

2. Cf. Nations 121 : « Ce n'est donc pas quelque chose de nouveau que le fait que Notre-Seigneur soit persécuté. Sa Passion à cet égard s'insère dans toute la continuité d'une persécution des Prophètes qui a commencé depuis les origines de l'Ancien Testament et qui s'est poursuivie en lui. Et quand Notre-Seigneur dit que l'Ancien Testament a annoncé sa

Passion, nous ne savons pas quelquefois où trouver cette prophétie, en réalité elle est tout simplement dans cette persécution dont les Juifs avaient toujours poursuivi les Prophètes qui sont les figures du Christ. La mort du Christ qui, comme sacrifice, se rattache à son ministère sacerdotal, comme martyr se rattache à son ministère prophétique. »

3. Signe 61.

4. Cf. Bible 397. L'origine de ces conceptions vient d'Origène. Le Pseudo-Chrysostome va dans le même sens : « L'agneau, choisi le dixième jour pour être immolé, et immolé le quatorzième au soir, figure que le dessein de la Passion existait dès l'origine, mais n'a été réalisé qu'à la fin » (Bible 398).

5. Bible 399. Daniélou fait référence à 1 P 1,13 et 1 P 1,18-20 qui s'achève ainsi : « Vous avez été affranchi [...] par un sang précieux, celui de l'agneau sans défaut (ἄμωμος) et sans tache, le sang du Christ, qui a été désigné dès avant la création du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous. » Notons que la Bible de Jérusalem propose deux traductions qui ne modifient pas la substance de l'analyse de Daniélou.

6. Sacramentum 65.

1. Cf. Essai 84.

2. Cf. Judéo-christianisme 295-311 « La descente aux enfers ».

3. Carnets (1939-1940) 213, qui continue : « ainsi la triple réalité du Christ historique, de l'Église sacramentelle, de l'apocatastase dernière apparaît dans son unité organique, comme le développement ou le triple aspect d'un unique éon – en même temps que dans sa transcendance et sa relation en même temps par rapport à la vie et par rapport à l'histoire dont elle est l'accomplissement typique, mystique et anagogique ». À propos du mot « éon », cf. Signe 88 note 17 : « Je garde le mot “éon” qui est le terme grec, de préférence au terme “siècle”,

parce que celui-ci évoque une idée simplement temporelle, tandis que l'éon exprime mieux l'idée non d'un temps même long, mais d'une période qualitativement hétérogène, d'un univers spirituel particulier, qui peut être considéré soit comme une sphère de la durée (la biosphère est un éon), soit comme une réalité personnelle (chaque ange est un monde spirituel). »

4. Essai 107. Cf. Mythes 80.

5. Essai 107.

6. Carnets (1939-1940) 224.

1. Essai 34-35.

2. Essai 266-267.

3. Essai 334.

4. Cf. Bible 337 : ἄναβασις.

5. Trinité 94.

6. Trinité 94.

7. Bible 410. Cf. Ps 24(23) ; Ps 110(109) (source essentielle de la théologie de l'ascension).

1. Cf. Bible 415-416 : Ac 2, 30-35 désigne clairement l'ascension comme prédite par Ps 110(109). Il s'agit de l'ascension théologique après la résurrection, c'est-à-dire de l'exaltation de l'humanité du Christ dans la gloire du Père, et non de l'ascension corporelle quarante jours plus tard. C'est un trait de la théologie archaïque à rapprocher de Ep 1, 20-22. Cf. Bible 418 : He 10, 12-13 exprime la théologie de l'ascension dans le cadre de l'entrée du grand prêtre dans le Saint des Saints après l'offrande du sacrifice expiatoire.

2. Cf. Bible 419 citant Ac 2,33, Ep 1,22 ; 4,10-11 et Mc 16,19, en lien avec le Ps 110(109) et les interprétations d'Eusèbe de Césarée et de saint Athanase. Daniélou met aussi en évidence le lien entre ascension et mission, en rapport avec Ps 68(67) et Ep 4,7-11.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 56.

3. Cf. Message 184.

4. Cf. par exemple La catéchèse chez les Pères de l'Église 64-65 : « Denys montre que la lecture du Nouveau Testament après l'Ancien "élargit par des explications plus nombreuses et plus claires ce qu'avait d'abord résumé ou plutôt esquissé la très sainte psalmodie. En considérant ces textes sacrés d'un œil saint, on y contempera l'unité et l'unicité d'une concordance dont le moteur est l'unité même de l'Esprit Théarchique. L'Ancien Testament a prévu les œuvres de Jésus, l'autre décrit leur réalisation ; l'un dépeint la vérité en image, l'autre montre la réalité présente. C'est dans la théurgie que culmine et s'achève la théologie" » ; cite PG III 432 B.

5. Approches 197-198.

6. Cf. Ap 3,7 et Is 22,22.

7. Cf. Carnets (1939-1940) 162 : « Ô clef perdue du festin ancien, clef des Écritures, retrouvée à travers Grégoire et Pascal, clef de l'univers, à travers Claudel, clef de la culture chrétienne, sens des psaumes. »

1. Ainsi Daniélou observe, par exemple, que la liturgie met en rapport l'évangile de la Samaritaine avec l'épisode de l'eau jaillissant du rocher sous la baguette de Moïse. « C'est la liturgie qui nous apporte les règles de l'interprétation de l'Écriture, [...] c'est elle qui est l'Écriture vivante, la Parole toujours adressée, et non cette anatomie des textes qui est un moyen d'investigation, mais à condition de rapporter les fragments disjoints à l'unité qui en donne la clef : comme une phrase musicale dont c'est la ligne d'ensemble qui commande les détails » (Carnets [1939-1940] 204-205).

2. La liturgie, dans l'antienne du Magnificat aux vêpres du 20 décembre, applique Ap 3,7 au Messie. Cf. Liturgia Horarum, I,

304 : « O clavis David et sceptrum domus Israel ; qui aperis, et nemo claudit ; claudis, et nemo aperit : veni et educ vincitum de domo carceris, sedentem in tenebris et umbra mortis. » Cf. Carnets (1939-1940) 200, commentant la présentation au Temple : « C'est ce lien substantiel du Temple et du Maître du Temple, qui fait que le texte obscur s'éclaire soudain aux yeux de Siméon, c'est ce rapport de la figure à la réalité, qui est tout le sens de l'Écriture, c'est cette science dont avait vécu Israël, ce trésor mystérieux qu'elle détenait sans pleinement en posséder la clef – et dont la clef lui est donnée aujourd'hui. » Aussi Carnets (1939-1940) 203 et 226, et Sacramentum 250.

3. Signe 59. À rapprocher de Pascal, Pensées (Lafuma) 260 (Br. 678) : « Combien doit-on estimer ceux qui [...] nous apprennent à connaître le sens caché [...]. C'est ce qu'a fait J.-C. Et les apôtres. Ils ont levé le sceau. Il a rompu le voile et a découvert l'esprit. »

4. Cf. Approches 81 : Le Christ « présente une intelligibilité. Mais cette intelligibilité ne résulte pas d'une réduction rationnelle ni d'une genèse historique. C'est une intelligibilité intrabiblique. »

5. Bible 415 note 1 citant H. Holstein, La tradition des apôtres chez saint Irénée, RechScRel (1949) 248.

1. Dieu 128.

2. Essai 156.

3. Cf. Essai 148.

4. Essai 148.

5. Cf. Bible 99 : « Les prophètes ont annoncé que Dieu, à la fin des temps, susciterait une création nouvelle. Cette idée tient une place considérable dans Isaïe. Et on a même remarqué que le mot “créer”, bara, apparaît d'abord pour désigner cette création future. »

1. Cf. Bible 99.

2. Commencement 23. Ib. : « Pour Isaïe, la création est plus encore un avenir qu'un passé. Le verbe qui la désigne se rapporte le plus souvent chez lui au futur. [...] Or le Dieu vivant est toujours le Dieu qui peut susciter l'être là où il y avait le néant, la grâce là où il y avait le péché, la vie là où il y avait la mort. » Vid. aussi Commencement 36 : « Ce mot présente un intérêt particulier. [...] Ce qui est désigné ainsi est un mode d'agir proprement divin. » Cf. Dieu 45. Cf. Mythes 76 : « Cette idée de création, au sens où elle signifie un commencement absolu, est un des caractères de l'action du Dieu vivant. » Cf. Foi 129 : « Dieu crée, c'est-à-dire est capable de susciter quelque chose là où il n'y avait rien, et de renouveler entièrement ce qui était vieilli ou mort. »

3. Commencement 28.

4. À la notion de création, Daniélou associe celle d'élection. Cf. Jean Baptiste 14-15 : « L'élection apparaît [...] comme un de ces aspects des mœurs divines qui se manifestent à travers l'histoire sainte et qui sont l'objet de la contemplation prophétique. [...] L'élection est une œuvre proprement divine parce qu'elle suscite quelque chose sans conditionnement préalable. Or tel est le propre des œuvres de Dieu. Ceci est vrai de la création dans l'ordre de la nature : Dieu suscite du néant ce cosmos dont nous ne parvenons pas à atteindre les limites. Ceci est vrai de l'élection dans l'ordre de l'histoire : l'élection est un commencement absolu. Aussi bien est-ce un même mot bara que la Bible emploie pour désigner ces œuvres proprement divines dans la nature et dans l'Histoire. » Cf. Commencement 103 : le caractère privilégié d'Israël « appartient au domaine de l'élection et se rattache à une décision historique de Iahweh. L'origine d'Israël relève exclusivement de la vocation

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Elle consiste à croire que Dieu juge, discerne le bien et le mal et manifestera au dernier jour ce qui est vérité, alors que tout ce qui est mensonge apparaîtra dans son néant. Alors, quand nous voyons que ceci commande déjà toute l'histoire qui précède le Christ et se continue à travers notre histoire, il y a une certaine dimension et profondeur de l'histoire totale, quelque chose qui porte en soi une telle et si massive évidence, qu'elle justifie l'adhésion. Croire, c'est précisément croire que cette totalité est quelque chose de profondément et d'absolument réel et que témoigner de cela, c'est tout simplement avoir les yeux ouverts sur la réalité des choses. » Cf. *Enfance* 64 : « Que Dieu intervienne dans l'histoire pour créer, pour sauver, pour révéler, c'est l'affirmation même de toute l'Écriture. » Cf. *Sacrements et histoire du salut* 66 : « Les manières d'agir de Dieu sont toujours les mêmes : il crée, juge, sauve, fait alliance, demeure. » Dieu « sanctifie » : cf. *Sacrements et histoire du salut* 62 : « Les sacrements sont conçus en relation avec les actions de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Dieu agit dans le monde. Ses actions sont les mirabilia. Elles sont ce qu'il opère seul. Dieu crée, juge, fait alliance, demeure, sanctifie, délivre. »

1. *Mythes* 79-80.

2. *Carnets* (1939-1940) 162 : « [...] clef des Écritures, retrouvée à travers Grégoire et Pascal [...]. » Vid. ainsi notamment, in *Pensées* : n. 251 : « Qui veut donner le sens de l'Écriture et ne le prend point de l'Écriture est ennemi de l'Écriture » (Brunschvicg 900). N° 252 : « Deux erreurs. 1. prendre tout littéralement. 2. prendre tout spirituellement » (Brunschvicg 648) ; n° 257 : « [...] Ainsi pour entendre l'Écriture il faut avoir un sens dans lequel tous les passages contraires s'accordent ; il ne suffit pas d'en avoir un qui convienne à plusieurs passages accordants, mais d'en avoir un qui accorde les passages même

contraires. Tout auteur a un sens auquel tous les passages contraires s'accordent ou il n'a point de sens du tout. On ne peut pas dire cela de l'Écriture et des prophètes : ils avaient assurément trop de bon sens. Il faut donc en chercher un qui accorde toutes les contrariétés. Le véritable sens n'est donc pas celui des juifs, mais en J.-C. toutes les contradictions sont accordées [...] » (Brunschvicg 684). Daniélou écrit in Carnets (1939-1940) 204 : « Dégager les règles d'une science nouvelle, science de l'Écriture, en reprenant et en tirant au clair toutes ces spéculations patristiques, en dégagant la mentalité du Christ et les relations, les associations, les rapports à quoi correspond le système d'interprétation. Ensuite en étudier la valeur, discuter dans Pascal et ailleurs ce qui est solide et ce qui est de la paille, la décrire puis en voir les présupposés, la métaphysique que ce donné suppose. En faire en somme une phénoménologie. » Ou encore, in Bible 315 : « Pour le Pseudo-Barnabé, les institutions de l'Ancien Testament sont langage purement symbolique [...]. Le Christ n'a pas eu à donner un sens figuré au sabbat. Le sabbat n'avait jamais eu d'autre sens. Il n'avait jamais été qu'un symbole. Le sens figuré de l'Écriture est le sens littéral, puisque Moïse a eu l'intention de parler un langage symbolique. Cette solution radicale, qui sera encore celle de Pascal (cf. A.-M. Dubarle, Pascal et l'interprétation de l'Écriture, RevScPhTh (1941) 346 s.), si elle assurait l'unité de la Révélation, enlevait sa consistance propre à l'Ancien Testament. »

1. Cf. Carnets (1939-1940) 206. Et ib. 152-153, citant Pensées 260 (B. 678) (Brunschvicg 643, 655, 658, 673, 675, 680). Daniélou écrit in Carnets (1939-1940) 186 : « Article sur Pascal : montrer l'importance qu'il attache à l'histoire, au sens spirituel, à la prophétie : que c'est là le vrai argument. Que ceci rejoint Hegel et Aron ; et saint Paul et saint Augustin, dont il est imprégné. » En même temps, in Carnets (1939-1940) 223, on

lit : « Voir comment Pascal manque de cette philosophie de l'histoire pour étayer son traité de la prophétie, bien qu'il ait retrouvé les éléments dans l'opuscule sur l'esprit géométrique. » Dans le 14^e Cahier de Dieu Vivant (1949), écrit Lebeau 108, Daniélou « dénonçait la confusion trop répandue de l'exégèse spirituelle authentique avec un certain allégorisme alexandrin, et protestait contre les réductions littéralistes de Steinmann au nom d'une « exégèse complète », à la fois traditionnelle et attentive aux acquisitions de la critique ». Il s'agit ici d'un article de Jean Steinmann in *La Vie intellectuelle* (mai 1949).

2. Signe 65. Daniélou continue : « Cela éminemment dans le peuple juif, à cause de la relation éminente qu'il a au christianisme, mais aussi singulièrement dans tous les peuples et dans tous les empires. » Cf. in Pascal, *Pensées sur la loi figurative* : « Tous ces passages marquent-ils que ce soit réalité ? non ; marquent-ils aussi que ce soit figure ? non, mais que c'est réalité ou figure ; mais les premiers excluant la réalité marquent que ce n'est que figure » (éd. Lafuma, in *Œuvres complètes, L'Intégrale*, Seuil, Paris 1963, n° 259 ; Brunschvicg n° 685, p. 533).

3. *Carnets* (1939-1940) 150, citant *Pensées*, n° 449 (éd. Lafuma : in *Œuvres complètes, L'Intégrale*, Seuil, Paris 1963 ; éd. Brunschvicg n° 556). *Mémoires* 143 : « Je cite toujours le mot de Pascal : "Non seulement nous ne connaissons Dieu que par Jésus-Christ, mais nous ne nous connaissons nous-mêmes que par Jésus-Christ". L'homme ultime est à lui-même un mystère qui ne peut se dévoiler que dans le Christ. C'est ce lien étroit qui existe entre théologie et anthropologie que j'ai tenté de révéler dans toute la série de mes livres de spiritualité. » Cf. *Gaudium et spes* 22.

4. *Carnets* (1939-1940) 210.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

8. Jean Baptiste 81.

9. Jean Baptiste 21.

1. Cf. Jean Baptiste 65. Cf. Saint Jean Baptiste et la Mission (conférence du 12 décembre 1961) in « Bulletin » 12 (1986) 1-10, qui dénomme ces trois étapes anticipation, acceptation des délais et effacement. Le livre Jean Baptiste, témoin de l'Agneau date, lui, de 1964.

2. Jean Baptiste 67.

3. Cf. Jean Baptiste 81.

4. Jean Baptiste 65.

5. Jean Baptiste 70.

6. Jean Baptiste 67.

7. Jean Baptiste 72. Cf. ib. 73 : « Pour entrer dans le Royaume, ce ne sont plus les privilèges de la race ou de la tradition, c'est la conversion des cœurs qui seule importe. »

1. Jean Baptiste 21.

2. Jean Baptiste 22.

3. Jean Baptiste 23. Notons que ceci éclaire Mc 11,27-33 (Mt 21,23-27, Lc 20,1-8) : Jésus comprend la rupture virtuellement accomplie entre lui et l'Israël officiel comme la révélation de la rupture entre le Ciel et les hommes, accomplie en figure par la rupture entre Jean et les représentants officiels d'Israël.

4. Jean Baptiste 78.

5. Cf. Jean Baptiste 81-82. Le baptême de Jésus par Jean sera « la confirmation et la condamnation du baptême de Jean » (cf. ib. 88).

6. Cf. Jean Baptiste 89 et supra. Cf. ib. 93, 94, 109.

1. Cf. Jean Baptiste 135-136. Vid. Pascal, Pensées (Lafuma) 315 (Br. 752) : « [...] David n'avait qu'à dire qu'il était le Messie

s'il eût eu de la vanité, car les prophéties sont plus claires de lui que de J.-C. Et saint Jean de même. »

2. Jean Baptiste 169.

3. Cf. Jean Baptiste 170 : la mort de Jésus lui ressemblera (cf. Mt 17, 12-13). Le sang versé change de signification : condamnation – rédemption.

4. Jean Baptiste 100. Cf. ib. 138 : les « longues fiançailles de l'Ancien Testament ».

5. Cf. Jean Baptiste 102. Cf. supra pour les mystères de la vie du Christ.

6. Cf. Carnets (1939-1940) 218. La vie de Jésus tout environnée des présences angéliques en est aussi comme entourée dans le temps, dit Daniélou. Et il ajoute qu'elle se situe entre les anges de l'annonciation et les anges de la résurrection : « c'est qu'elle est tout entière signe, sacrement ».

7. « Lui au contraire, ayant offert pour les péchés un unique sacrifice, il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu, attendant désormais que ses ennemis soient placés comme un escabeau sous ses pieds. »

8. Cf. Testimonia 48.

9. Cf. Signe 81.

1. Cf. Essai 194. Ib. : c'est l'attente de la victoire suprême remportée par le Christ et qui n'agit encore que sur le monde des âmes.

2. Cf. Essai 206. Cf. Jean Mouroux, *Le mystère du temps*, éd. Aubier-Montaigne 1961, 171-290 : Mouroux, pour qui « le temps de l'Église est un temps spirituel » s'efforce de dégager les aspects du temps ecclésial. Il voit dans le temps de l'Église pérégrinale le temps de la mission, qui est temps eschatologique et de la bénédiction, mais aussi de la mission communiquée d'en haut et prolongée par l'Église. Il y a un « embrassement » entre

« temps ecclésial » et « temps cosmique » et « emmêlement des temps humains », distincts et opposés. Dans sa mission, l'Église est dans un temps de l'approche ou de la pré-évangélisation, et dans un temps de l'affrontement au monde. C'est le temps du projet de salut en Église, du Christ continué, de la puissance dans la faiblesse. L'Église pérégrinale est, enfin, dans le temps du passage à l'éternité. Quelle est la structure de ce temps ecclésial ? Mouroux entend par « structure » une pluralité ordonnée, hiérarchisée, orientée, et donc unifiée d'une façon spécifique. Ce temps est le temps de la Parole de Dieu, donnée à l'Église, devenue Écriture, Parole de foi, mémoire et prophétie, mais aussi silence. C'est aussi le temps sacramentel, sachant qu'au centre de tout acte sacramentel se trouve la présence de l'acte rédempteur, divin et humain. C'est encore le temps liturgique, qui est le temps des hommes « comme » temps du mystère de Dieu. C'est enfin le temps des initiatives humaines en Jésus-Christ. S'intéressant au mystique, « homme d'unité » vécue au cœur du mystère chrétien et trinitaire, « homme du terme », Mouroux estime que le temps est pour lui avant tout eschatologique, et, s'intéressant au « mouvement ek-statique », il voit le temps comme temps d'arrachement, temps des vicissitudes et temps, enfin, régénéré. Le temps pour la mort, enfin, est le temps de l'espérance. Dans le même livre Mouroux s'intéresse en réalité davantage au temps qu'à l'histoire, et il reste délibérément en deçà d'une théologie de l'histoire (11). Sa réflexion, à l'origine, naît de recherches sur la vertu d'espérance (9). Curieusement, parmi les œuvres de Daniélou il cite davantage Païens et Judéo-christianisme que Essai. Daniélou fait simplement référence à Mouroux in Les orientations présentes de la pensée religieuse 12 (paru d'abord dans Études en avril 1946) et in Nations 35. Christ et le temps, de Cullmann, a fécondé leur réflexion.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

délibérément christocentrique. Il met en regard du texte de Dei Verbum celui de la constitution Dei Filius de Vatican I et, commentant Dei Verbum, il écrit : « C'est le Christ qui fait l'unité de l'économie et de l'objet de la révélation. L'objet de la révélation, c'est Dieu lui-même intervenant dans l'histoire de l'homme et se manifestant à lui, en Jésus-Christ et par Jésus-Christ. Le Mystère, au concret, c'est le Christ, auteur et consommateur de notre foi, Révélateur et Mystère révélé, comme aussi Signe de la révélation. Ce caractère christocentrique, annoncé déjà dans le proëmium, apparaît notamment au paragraphe 2 (homines per Christum ; veritas in Christo illucescit), au paragraphe 4 (locutus est in Filio ; Iesus Christus Verbum caro factum), au paragraphe 7 (Christus, in quo tota revelatio consummatur). » (Théologie de la révélation, Desclée de Brouwer, Bruges, Paris 1966, 372). Le christianisme est l'unique religion dont la révélation s'incarne dans une personne qui se présente comme la vérité vivante et absolue. Le Christ est la Révélation du mystère. Il est le contenu et la forme de la révélation, la révélation et le révélateur. En lui, universel et concret coïncident : il est l'universale concretum. Ceci est d'une originalité absolue.

1. Jean Baptiste 27. Daniélou fait le rapprochement entre le récit de la Visitation chez Lc et 2 S 6,1-13.

1. Jean Baptiste 27. Nous corrigeons « présence de Marie » par « présence en Marie ».

2. Cf. Enfance 26.

3. Dans Testimonia, Daniélou met en évidence à quel point la révélation divine est une, comme le dessein de Dieu. La valeur de l'Ancien Testament est fondamentale dans la vision chrétienne. La continuité Ancien - Nouveau Testament est au cœur de toute la théologie de Daniélou. Nous avons vu comment

l'Ancien Testament éclaire le Nouveau. Prenons maintenant l'exemple des sacrements. Ils sont, pour Daniélou, la continuité des *magnalia Dei*. « Cette continuité des sacrements et des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament apparaît dans l'Évangile de Jean, où autour du plan central, qui est constitué par la vie de Jésus, se déploie un arrière-plan qui est celui des événements de l'Exode et un avant-plan qui est celui des sacrements. Nous avons là un exemple éminent de cette correspondance entre les plans successifs de l'histoire sainte, qui constitue le symbolisme biblique et qui est la clef de David qui ouvre l'intelligence du dessein de Dieu » (Approches 197-198). Cette continuité justifie pour Daniélou que l'on accorde une place importante à l'Ancien Testament dans la catéchèse. Ainsi, par exemple, dans une préface à un livre sur la catéchèse des petits enfants, il se réjouit que l'on ait « le souci de donner à l'enfant dès le début accès à l'Écriture et en particulier à l'Ancien Testament » (Préface à L'enfant devant Dieu, de Xavier Lefebvre et Louis Périn, Éditions de Gigord [Paris] 1956). Daniélou affirme ailleurs : « Il y a continuité dans la mesure où la Parole porte toujours sur les mêmes réalités, création, accomplissement, alliance ; et discontinuité dans la mesure où elle se réfère à des niveaux différents, où le Christ représente une promotion par rapport à Abraham... » (Mémoires 136). Il serait intéressant d'approfondir la vision globale de Daniélou quant au dialogue judéo-chrétien (Cf. notamment Dialogue avec Israël, La Palatine [Paris] 1963). Nous pensons qu'il en donne une juste interprétation quand il écrit que « la nouvelle alliance accomplit l'ancienne » (Mémoires 168), c'est-à-dire l'enrichit et l'élève à un niveau supérieur. Citons intégralement, pour conclure, le résumé de sa position à cet égard, en 1974 : « Le Comité épiscopal pour les relations avec le judaïsme a publié, en 1973, une note dont les intentions

m'apparaissaient louables, car je crois plus que personne à l'importance de la lutte contre l'antisémitisme et du dialogue judéo-chrétien. Mais, sur trois points, cette note comportait des affirmations inexactes, et j'ai cru devoir m'en expliquer publiquement (Le Figaro du 28-29 avril 1973) : 1) Le peuple juif n'est pas le seul peuple élu. Grâce à Jésus-Christ, tous les peuples partagent cette élection. 2) Le Nouveau Testament abolit l'Ancien, la nouvelle alliance accomplit l'ancienne et la rend par là-même périmée. Le Christ doit être annoncé aux juifs. 3) Affirmer qu'il y a un droit divin des juifs sur la terre de Palestine me paraît dangereux. Je ne nie pas la légitimité des revendications du peuple d'Israël, mais je ne pense pas qu'elle relève de raisons théologiques » (Mémoires 168-169). On se bornera à citer ici l'intéressante confrontation implicite des positions respectives de Daniélou et Lustiger sur une question précise dont Rondeau identifie la nature comme étant celle du « statut théologique des juifs une fois que le salut promis est advenu en Jésus-Christ. L'élection du peuple juif était-elle une économie provisoire qui s'est achevée en Jésus-Christ, ou est-elle coextensive à l'histoire ? » (Liminaire in « Bulletin » 14 [1988] 2). Rondeau résume les deux réponses : « Pour le père Daniélou, reflétant en cela l'opinion générale des Pères de l'Église grecs et latins depuis Origène au moins, la Nouvelle et éternelle Alliance conclue dans le sang de Jésus accomplit l'Ancienne en ce double sens qu'elle en constitue la plénitude et qu'elle en marque le terme ; l'Ancienne Alliance est désormais caduque. En Jésus-Christ, tout est consommé : le mur qui séparait juifs et païens est aboli et les deux peuples n'en font plus qu'un. Le salut est offert à tous. Dès lors, il n'y a plus de mission propre au peuple juif dans le dessein de Dieu. Les juifs sont invités à entrer dans l'Église, nouveau peuple de Dieu, dépositaire désormais des dons sans repentance que Dieu leur fit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

individuel, comme réalisation de la sainteté personnelle. Or la volonté de Dieu (Ep 1,9) est d'abord son dessein d'ensemble, pleinement révélé dans le Christ. Or pour les hommes d'aujourd'hui, l'idéal du service de Dieu est nécessaire pour compléter celui de la recherche de la perfection personnelle². »

Ainsi donc, le mystère c'est Dieu, le mystère, c'est le Christ et les événements de sa vie, dans lesquels la théologie judéo-chrétienne voit « des mystères, des actions divines » qui manifestent la gloire de Dieu³. Parmi elles, les sacrements, d'institution divine¹. Toute la prédication de Daniélou situera les sacrements dans le mystère chrétien, comme représentation et préfiguration de celui-ci¹, mais aussi comme son actualisation². En ce sens ils sont eux-mêmes avant tout des mystères, tout en étant, à la différence des mythes, des événements bien réels. Car le mystère est d'abord un événement, quelque chose de bien réel, « un fait concret absolument singulier³ ». Il soustrait au temps l'événement commémoré – et c'est là proprement le mystère –, et le situe sacramentellement dans l'espace et le temps⁴. Car « le secret du temps est hors du temps¹ », et « le but de l'action divine est d'ouvrir l'intelligence au mystère de Dieu² ».

Daniélou ne peut dissocier le mystère de la contemplation. Si la contemplation n'est autre que

l'élévation du cœur vers Dieu³, c'est que le mystère de l'amour de Dieu pour l'âme suscite l'amour de l'âme pour Dieu, et c'est là « le vrai sens du mystère sacramentel⁴ » : la contemplation du mystère de « la plénitude de Dieu⁵ », la compréhension de l'histoire et notamment « la contemplation des mystères du Christ⁶ », la « participation à la vie du Christ glorieux », « le monde de Dieu descendant vers l'homme et l'introduisant dans la sphère de la vie surnaturelle sans rien enlever au mystère¹ ». Et « les sacrements sont la forme concrète d'une ouverture à Dieu qui est la conversion fondamentale² ».

Sacrement, mystère, contemplation s'enracinent dans le Christ lui-même. Le mystère de Dieu révélé dans le Christ est l'univers dans lequel baigne toute la théologie de Daniélou : on parle à juste titre de christocentrisme³. Car la réalité ne peut être appréhendée qu'à partir du Christ, qui change l'homme : « Ce changement, c'est l'entrée de l'homme par Jésus-Christ dans l'ordre surnaturel, qui est une participation à la vie même de Dieu. Il s'agit là d'un ordre de réalité propre, absolument transcendant à toute vie naturelle, qui est le dessein caché en Dieu de toute éternité de nous adopter pour ses fils, mystère préparé par les événements de l'Ancien Testament, accompli par l'Incarnation, la Résurrection et

l'Ascension du Christ, réalisé par la création de l'Église, qui est un cosmos nouveau, à la Pentecôte¹. » C'est le *μυστήριον* au sens paulinien du terme, l'économie du salut révélée et révélée de façon efficace dans le Christ. C'est l'économie du salut, pensée et comprise dans le secret trinitaire¹. C'est le « dessein caché de Dieu² ». L'équivalent syriaque du *μυστήριον*, au demeurant, est le mot qui désignait le conseil du grand roi à la cour de Perse³. Mystère pascal, mystère de la Parole, tout ceci forme un seul univers, et c'est dans ce cadre que Daniélou regarde les sacrements, qu'il s'agisse des sept sacrements ou des sacrements au sens large¹. Daniélou, en effet, n'hésite pas à recourir à un usage extensif du terme. Il convient de s'y arrêter maintenant.

Dieu agit mystérieusement par des signes sensibles et efficaces : le mot *sacramentum* chez Daniélou

Quel emploi Daniélou fait-il du latin *sacramentum* ou du grec *μυστήριον* dans ses écrits ?

Le terme *sacramentum* revient souvent sous la plume de Daniélou, dans une pluralité de sens. Il ne manque pas de rappeler l'emploi du mot dans le langage militaire, non sans toutefois souligner que le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sacrements² », qui lui donnent sa substance³. Parole et sacrements sont indissociables¹.

Le Verbe « est ce en quoi tout a été créé, c'est-à-dire les Anges et les hommes. Et il poursuit à travers les temps l'achèvement de la création, la récapitulation de toutes choses en Lui, la restauration qui accomplit en plénitude le dessein primitif¹ ». Les sacrements sont des actions de Jésus-Christ², « des actions divines du Christ glorieux vivant dans l'Église³ ». « Le Christ agit actuellement [...] pour communiquer la vie dans les sacrements⁴ », mais il agit mystérieusement, par l'Esprit Saint, qui est son Esprit⁵.

Le triple domaine d'action de l'Esprit Saint

L'idée d'esprit appliquée à Dieu renvoie à sa puissance par laquelle il accomplit les mirabilia¹. Daniélou relève un triple domaine d'action de l'Esprit Saint, qui agit dans la vie du cosmos², dans l'histoire et, enfin, dans le monde de la grâce. Dans l'histoire, l'Esprit donne à certains hommes d'accomplir les œuvres de Dieu ou de les expliquer³. Mieux encore, « cette action de l'Esprit, qui conduit l'histoire sainte, va apparaître en plénitude dans la troisième étape des magnalia Dei, celle de l'Incarnation. C'est l'Esprit

Saint qui en est l'agent⁴ ». C'est lui qui accomplit les œuvres divines à travers l'humanité de Jésus¹.

Enfin, « l'effusion de l'Esprit à la Pentecôte inaugure [...] les œuvres de Dieu dans l'Église [...] que sont les sacrements[...]² », institués par Jésus mais qui « n'ont pu commencer à être effectifs qu'après la Pentecôte, puisque les sacrements sont la participation au don de l'Esprit, répandu à la Pentecôte³ ». « C'est le même Esprit qui, dans sa puissance, a libéré le peuple d'Égypte, a libéré le Christ de la mort et libère l'homme par le baptême. Cette œuvre de l'Esprit s'accomplit par la prédication de la parole et par les sacrements¹ », elle vise toutes les âmes afin de sanctifier chacune².

C'est toujours l'Esprit du Christ, Fils unique du Père, qui agit. Les sacrements, on l'a dit, sont pour Daniélou des actions du Christ glorieux, par son Esprit. Daniélou aime à commenter Ap 22,1 : « Dans une magnifique vision l'Apocalypse nous montre l'Esprit Saint comme un fleuve d'eau vive sortant du trône de Dieu et de l'Agneau et se répandant dans la Ville qui est l'Église pour y faire fleurir le nouveau Paradis, les arbres de vie. Ainsi au cœur du monde l'univers sacramentel représente-t-il cette sphère de l'action divinisante, ce milieu vital où commence à s'épanouir la vie éternelle qui franchira les limites de la mort³. »

Nous sommes ainsi dans un ordre de réalité que nous font connaître non la chair et le sang, mais l'Esprit Saint : c'est « un ordre souverainement réel », « l'ordre des saints, l'ordre de la sainteté, l'ordre de la charité¹ ». Et précisément l'importance de ces œuvres divines dans l'histoire est proportionnelle à leur ordre, qui est celui de la charité. « Ce sont les actions sacramentaires qui sont les grands événements du monde présent. Ceci est beaucoup plus grand que les grandes œuvres de la pensée ou de la science, que les grandes victoires ou les grandes révolutions. Celles-ci remplissent l'histoire apparente, mais ne descendent pas dans les profondeurs de l'histoire réelle. Elles sont des grandeurs de l'ordre de l'intelligence et de l'ordre des corps. Mais ce sont les sacrements qui sont les grandeurs de l'ordre de la charité. [...] Or les œuvres de puissance de Dieu sont au milieu de tous les sacrements². » C'est pourquoi les sacrements sont si grands que leur éclat ne peut que plonger les anges mêmes dans la stupeur³. Le théologien s'incline avec eux devant la primauté de l'amour, comme en écho à l'hymne à la charité : « Quand je parlerais les langues des hommes et des anges, si je n'ai pas la charité, je suis un airain qui résonne ou une cymbale qui retentit. Quand j'aurais le don de prophétie, que je connaîtrais tous les mystères et que je posséderais toute la science ;

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pratiquement exhaustive dans l'annexe II témoigne d'une étonnante et fertile exubérance.

On trouvera d'abord l'alchimie des chiffres et des nombres : 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 14, 22, 40, 46, 49, 50, 70, 100, 153, 318, 365, 666, 1000, 1260. Daniélou fait à propos du nombre 14 une remarque qui peut s'étendre aux autres : quoi qu'il en soit des diversités d'interprétation, qui sont d'ailleurs complémentaires, l'intention de schématisation numérique ne peut faire de doute ; son objet est de montrer la réalisation dans l'histoire humaine du dessein de Dieu auquel tout l'Ancien Testament déjà était ordonné³.

Et puis la procession des personnages, des choses, des événements, ou même des concepts : long cortège, où défilent le riche vocabulaire exégétique des Pères, son aspect symbolique, son expression dans l'art chrétien primitif¹, près de trois cents mots rangés en annexe II par ordre alphabétique, depuis Abel jusqu'au zodiaque. Signalons simplement ici, en piochant dans ce fécond inventaire, des personnages concrets² ; le corps, ses organes et ses membres³ ; des lieux géographiques comme le Liban ; des peuples, comme celui des Égyptiens et Israël ; des anges, tels Gabriel, Israël, Michel ; des fonctions ou des qualités⁴ ; des villes, comme Jéricho et Jérusalem ; la mer et la

montagne, des fleuves comme le Jourdain ; des animaux⁵ ; le bois, les plantes et les arbres ; le lait, le miel, le pain ; des objets⁶ ; des péchés comme l'ivresse et la fornication ; le jour et la nuit, l'eau et le feu, la lumière et les ténèbres, la lune et le soleil ; l'Alliance (διαθήκη), l'Ancien Testament, l'arche d'Alliance et l'arche de Noé, l'armée, l'ascension ; le temps lui-même.

En quoi tous ces symboles et figures intéressent-ils Daniélou ? D'abord et avant tout dans la lumière qu'ils projettent sur l'histoire du salut. Qu'il suffise ici de reprendre, à propos des figures, ce que Daniélou écrit sur Méliton de Sardes, dont il souligne l'importance de la pensée en ce qui concerne la théologie de l'histoire, ne fût-ce que par son influence sur Irénée, Clément d'Alexandrie et Tertullien. Après avoir rappelé que le mot καιρός désigne les temps fixés par Dieu et met en valeur le caractère inconditionné des actions divines, décidées par Dieu seul dans sa prescience, Daniélou ajoute en effet : « Τύπος souligne un tout autre aspect. Si les καιροί divins sont inconditionnés, c'est-à-dire s'ils sont sans aucune référence dans l'ordre des choses purement humaines, ils obéissent cependant à une loi, qui est le plan de Dieu lui-même. C'est ce plan que τύπος désigne, en montrant qu'il y a une analogie entre les différents καιροί, qu'ils ont ainsi une intelligibilité propre.

Comme l'a bien vu L. Goppelt, le τύπος soustrait les événements divins de l'histoire du salut à la pure facticité. Mais ce n'est pas en les ramenant, comme le prétend R. Bultmann, au schème cyclique. C'est en faisant apparaître une catégorie neuve, qui est celle de l'histoire. Cullmann a montré remarquablement, contre Bultmann, la réalité de cette histoire du salut objective. Ce que Mélicon montre pour la première fois, c'est que c'est le τύπος qui nous donne la loi de cette histoire du salut¹. » Mais, dira-t-on, quelle est la place des sacrements ici ?

Un symbolisme compatible avec le réalisme sacramental : l'efficacité des sacrements

Un si luxuriant catalogue ne doit pas en effet faire perdre de vue l'essentiel. Au tableau des symboles, le symbole chrétien, qui précède ce qu'il figure, exprimant ainsi le lien entre symbolisme et histoire, invite à comprendre les sacrements dans une perspective typologique², et fait ainsi ressortir le caractère à la fois objectif et mystique de la vie chrétienne. L'Église, écrit Rondeau, use de la typologie « pour structurer ce qui est au cœur même de sa vie, la liturgie et les sacrements¹ ». « Authentiquement

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qu'il récapitule⁵, qu'il contient¹, et ce n'est donc nullement l'incarnation qui, chez Daniélou, fonderait d'abord la compréhension des sacrements². Il n'y a pas d'ambiguïté possible. Daniélou s'inscrit en la matière dans le droit fil des Pères de l'Église, ce qui est cohérent avec toute sa pensée¹, et ce en quoi il rejoint également l'Aquinate².

Passion ou résurrection ?

Mystère pascal, cela est acquis, mais il n'est pas interdit de se demander ici quel mystère, pour Daniélou, apparaît comme le plus fondé pour asseoir la vertu des sacrements ? On pourrait reprendre une musique connue, tout au moins en répéter le même thème, celui de l'unité des mystères du Christ, si chère à Daniélou. Au risque de se livrer à un raisonnement qu'il taxerait peut-être d'acribie, il est possible de désarticuler cette unité pour en considérer séparément les différents éléments. Car le mystère pascal tout entier est mystère de mort et de résurrection, il y a une « expression théologique du mystère pascal dans sa totalité, à la fois passion, résurrection et pentecôte¹ », les actions sacramentelles n'étant « que l'actualisation salutaire de la Passion et de la Résurrection du Christ² », unique mystère du Christ³. « Le mystère du

Christ est inséparablement mystère de croix et mystère de gloire. Perpétuellement crucifiée et perpétuellement ressuscitée, l'Église prolonge au milieu du monde la présence du Christ en croix et du Christ en gloire⁴ », et cela de manière éminente par les sacrements.

La résurrection mise en relief

À première vue, la résurrection peut apparaître franchement mise en avant par Daniélou. Elle « préaccomplit la naissance sacramentelle de tous les baptisés¹ », dont elle fonde la vie². Elle signifie que, par le baptême, l'homme est déjà ressuscité³ en même temps qu'elle annonce la réconciliation finale⁴. On touche précisément là le noyau même de la résurrection en tant qu'aboutissement de l'incarnation. Elle en est, en quelque sorte, le but : « Si le Christ a revêtu l'humanité déchue, c'est afin de la transfigurer à la Résurrection⁵ », encore que, dans ce texte, le terme « résurrection » englobe l'ascension elle-même comme glorification de l'humanité du Christ. Selon Daniélou la résurrection jouerait un rôle essentiel dans l'efficacité sacramentaire en ce sens qu'elle assure une sorte de pérennité historique des mystères du Christ⁶.

L'humanité glorifiée du Christ

Pour Daniélou, « le salut est acquis pour tous les hommes au matin de Pâques, au sens où il est accompli dans l'humanité glorifiée du Christ, pour devenir principe de salut pour tous ceux qui partagent la même nature humaine¹ ». L'expression « humanité glorifiée » du Christ revient souvent sous la plume de Daniélou dans le contexte de l'économie de la rédemption et de l'efficacité sacramentaire. On sait que les sacrements, chez Daniélou, pour l'essentiel, « communiquent la vie divine ». Or c'est par l'humanité glorifiée du Christ que cela se produit². Elle est « principe de la résurrection pour tout homme qui est greffé sur elle par le baptême³ ».

Par « humanité glorifiée », on peut entendre l'humanité du Christ au moment de sa résurrection ou de son ascension, l'humanité du Christ, certes, honorée, transfigurée, rendue éclatante, mais surtout qui devient participante de la gloire céleste, auréolée de la sainteté de Dieu, qui entre dans la splendeur de la transcendance⁴. Si l'on entend ici « glorifiée » comme « en train d'être glorifiée », le concept renvoie d'une part au mystère pascal en acte, dans son déroulement même, et, d'autre part au motif de cette glorification, par conséquent au mérite du Christ, à sa vie qui lui permet d'acquérir une telle gloire. Dans cette optique, dire que l'humanité glorifiée du Christ est comme le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rattachent aux enseignements du Christ² », à la contemplation de ses « gestes humains³ » et qui, conduisant à la filiation divine, sont possibles grâce au baptême, à l'eucharistie, à la Parole aussi ; en d'autres occasions, Daniélou parle des mœurs du Christ sans toutefois les rattacher aux sacrements⁴. C'est l'indice, à notre sens, qu'il s'intéresse en l'occurrence davantage à l'imitation morale du Christ qu'à l'incorporation sacramentelle à sa personne¹.

Il faut mentionner pour mémoire deux autres expressions, qui ne recouvrent pas exactement la même réalité, mais qui sont proches.

D'une part celle de « mystères » : de la vie du Seigneur, du Christ lui-même. L'occurrence en est fréquente chez Daniélou et l'étude du présent chapitre sur le *mysterium* dispense de s'y arrêter à nouveau. Signalons simplement que, déjà dans les années trente, Daniélou s'intéresse aux « mystères de Jésus », entendant par là l'ensemble de sa vie¹.

D'autre part, on rencontre parfois chez lui la formule « états du Christ ». Daniélou l'emprunte à Bérulle, directement ou non², Il insiste ainsi sur l'actualité de la présence des états du Christ à propos des dix jours qui séparent l'Ascension de la Pentecôte : « Les états du Verbe Incarné sont un éternel présent pour l'Église qui les adore dans leur admirable

séquence. Ainsi en est-il du mystère des dix jours. Il nous fait adorer le Verbe Incarné dans son exaltation royale, dans son intercession souveraine, dans la plénitude de l'Esprit, dans la création de l'Église. Pour adorer ces mystères cachés, il faut des âmes cachées, cachées et dérobées au monde et vivant dans le silence de Dieu. Les états du Verbe Incarné se continuent ainsi dans l'Église, qui est son corps. Il n'est pas que de les adorer, il faut aussi y participer. S'il est vrai, comme le dit saint Paul, que le Christ "nous a ressuscités et nous a fait asseoir avec lui dans les cieux" (Ep 2,6), c'est pour y demander, avec Lui et par Lui, incessamment au Père l'effusion perpétuelle de l'Esprit qui communique la vie au monde¹. » On le voit, les états sont intimement liés aux mystères du Christ : « Le voir dans les états de sa Résurrection, de son Ascension glorieuse ; assis à la droite de Dieu². »

Ainsi, explique Daniélou dans un commentaire de l'évangile de saint Jean, Jésus-Christ « nous apparaît [...] non seulement comme le modèle, mais aussi comme la vie, non seulement comme Celui que nous devons imiter, mais comme Celui en qui nous devons demeurer. Il est en quelque sorte le principe en nous de toute vie, et c'est dans la mesure où nous demeurons en Lui par la foi, par la vie sacramentelle, que la vie de Dieu nous est communiquée³. »

Dans ses Carnets spirituels, Daniélou écrit : « Le thème de l'Agneau mystique, du sacrifice céleste de l'Apocalypse s'enrichit par la méditation des temps de toutes les résonances des mystères de la vie temporelle de Jésus¹ ».

L'occurrence la plus ancienne du mot « résonance » que j'ai trouvée dans les écrits de Jean Daniélou est celle que j'ai citée : elle remonte à la fin de l'année 1939, au plus tard au 1^{er} janvier 1940. Ce bref commentaire d'un passage du Canon romain me paraît d'autant plus significatif parce que Daniélou, une année plus tard, sans doute alors qu'il relit ses notes, les recopie quasi littéralement (sauf quelques lignes qu'il résume et quelques mots qu'il omet). Marie-Josèphe Rondeau, dans l'édition des Carnets spirituels, note, lors de la seconde occurrence du texte, que Daniélou met cette fois entre guillemets, et qui se trouve dans l'édition de 1993 au Cerf pas moins de 116 pages après le premier fragment : « Citation non identifiée² ». Il est amusant que l'éminent connaisseur de Daniélou ne se soit pas rendu compte que l'auteur fait en réalité une autocitation. Lorsque j'ai lu le second fragment, sans saisir qu'il s'agissait bien de cela, j'ai eu l'occasion de partager mon étonnement avec le professeur Rondeau avant de découvrir que le théologien se citait lui-même. En effet, nous tombions

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu », « des moyens d'entrer en communion avec le divin, avec le sacré », « toujours des actions symboliques, mais considérées comme porteuses d'une efficacité mystérieuse », « toujours à la fois un signe et une efficacité⁴ ». C'est une vérité éclatante pour Daniélou que l'humanité est faite pour Dieu ; l'irréligion est pour lui une « anomalie⁵ ». Non seulement les religions revêtent un caractère de normalité pour l'homme, mais elles offrent entre elles de nombreux points communs, comme les temps et lieux sacrés¹, qui font se rejoindre les rites païens, juifs et chrétiens².

Le païen « c'est celui qui voit quelque chose de sacré dans les gestes essentiels de l'existence humaine³ ». Le rite païen peut être conçu comme « l'expression de la croyance à l'intervention de Dieu dans la vie du cosmos et dans la vie de l'homme⁴ », « l'expression simplement de la relation entre Dieu et la vie quotidienne⁵ ». « Pour le païen, l'élément matériel est le signe, le symbole et, pour employer le mot technique cher à Éliade, la hiérophanie, c'est-à-dire la manifestation du sacré, d'une réalité transcendante et mystérieuse⁶. » Cela étant, l'homme d'aujourd'hui, à la différence du païen ancien, rencontre le mystère sacré « dans les situations limites de son destin », plus que par le cosmos¹. Le

christianisme assume le sens païen du sacré. Ce sens du sacré, aussi fruste soit-il, est indispensable : Daniélou reconnaît ainsi la nécessité d'une sacralité préchrétienne en vue du sacramentalisme chrétien².

L'assomption des rites païens par le christianisme a ses limites, car « le mythe est une dégradation de la religion naturelle dans la mesure où il arrête la hiérophanie à la signification des réalités biologiques elles-mêmes, projetées dans un monde idéal au lieu d'atteindre à travers elles le Dieu transcendant¹ ». Aussi « les paganismes sont toujours plus ou moins des panthéismes² ». Dans ces mythes, « l'homme prolongeait, dans des archétypes idéaux, les composantes permanentes de sa nature³ ».

La conception du temps sous-jacente aux mythes païens est totalement bouleversée par les rites juifs et chrétiens. En effet, le but des rites religieux païens « est précisément de soustraire à la dégradation du temps profane en participant à l'éternité du temps primordial. Ils constituent ainsi une "abolition du temps" (Mircea Éliade)⁴ ». Dans ces religions, « l'existence du temps est ontologiquement une inexistance⁵ ». Les rites sont « une manière de ressourcer les gestes de l'homme dans leurs archétypes divins⁶ ». Or, si rites, temps sacrés et lieux sacrés peuvent être les mêmes, « ils se chargent d'une signification nouvelle. À l'intérieur

d'Israël les rites exprimaient la manifestation de Yaweh, non plus comme Maître de la nature, mais comme seigneur de l'histoire. Pâques, à ce moment-là, ne rappelait plus le renouveau saisonnier, mais la sortie d'Égypte, la libération du Peuple de Dieu et en même temps opérait à nouveau pour le peuple cette libération. C'est-à-dire qu'à ce moment le rite rend contemporain d'un événement historique dans l'efficacité de cet événement. C'est ainsi que nous verrons que dans le christianisme, la messe actualise le sacrifice de la croix. Déjà la Pâque juive actualisait dans son efficacité la sortie d'Égypte. Cette idée d'un événement sauveur, car là nous sommes dans l'histoire, mais d'un événement sauveur dont l'efficacité persiste à travers son imitation rituelle, différencie radicalement le rite chrétien ou juif du rite païen en le mettant en rapport, non pas avec la régularité des cycles de la vie naturelle, mais avec les interventions de Dieu dans l'histoire¹. »

Ces interventions sont essentiellement, dans le temps de l'Église, les sacrements. « Le cœur de la liturgie est constitué par les sacrements² », de sorte que « le sacrement, qui est pur événement historique, vient s'inscrire dans le rythme du temps et l'organise autour de lui³ ». « Mais à partir des sacrements la liturgie se déploie dans un monde de rites et de signes. Et l'objet

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du Christ présent parce que ressuscité. En eux, l'aspect historique se conjugue avec le contenu salutaire. De cette grammaire de l'Écriture, en quelque sorte, la typologie chrétienne, donc christologique, est comme la syntaxe. Elle comprend les approches des synoptiques, puis celle de Jean, éminemment sacramentaire, et celle de Paul aussi, qui englobe toute la vie chrétienne. Les sacrements se placent au cœur de la liturgie, où la symbolique des rites corrobore la typologie des textes.

Les lueurs de vérités des religions cosmiques et païennes n'éblouissent pas Daniélou au point de le conduire à une aveugle confusion des mythes avec le mystère, annoncé dans l'Ancien Testament où la liturgie juive préfigure la liturgie chrétienne. Le Christ donne leur vrai sens aux signes visibles d'une réalité eschatologique. Il y a une nouveauté radicale du mystère chrétien, et les signes à leur tour en permettent une certaine compréhension, formulée par une théologie nécessairement enracinée dans la Bible. L'éclairage mutuel des deux Testaments se traduit par une récupération totale du temps, de la protologie à l'eschatologie, dans le Christ.

La structure du mystère chrétien est sacramentelle. L'œuvre de Daniélou est l'affirmation constante que l'économie sacramentelle « commande tout le christianisme¹ ». Elle est au cœur du mystère chrétien.

Daniélou, on l'a vu, parle de structure sacramentelle de ce mystère, qui est celui de la présence du Christ : « C'est à travers toute l'Église qui conserve l'authenticité du message, qui, par les sacrements, est source de vie spirituelle, que le Christ demeure présent à notre temps². » Ils constituent ce « milieu vital », cette « sphère », ces « sources » de la grâce « qui est la seule chose dont nous ayons besoin ». Ils sont aussi la continuation des mirabilia Dei de l'Ancien Testament et du Nouveau ; parce qu'ils représentent un moment de l'histoire du salut, et afin d'insister sur le caractère actuel de cette histoire, Daniélou prend les sacrements comme centre de sa perspective théologique de l'histoire³. Ce sont donc les « événements essentiels » dans l'Église⁴. Ces œuvres que Dieu continue d'accomplir dans les sacrements sont « plus grandes que les grandes inventions des savants, que les grands exploits des capitaines¹ », « que les découvertes scientifiques, que les croissances et le déclin des empires² », « que les victoires et les révolutions, [...] les créations des génies de l'art³ ». C'est par la « vie sacramentaire » que les chrétiens seront « à l'avant-garde du véritable mouvement de l'histoire », et c'est « dans les réalités les plus surnaturelles, les plus essentielles, les plus propres au christianisme, telles que les sacrements, que nous trouverons la réponse la

plus profonde aux problèmes du monde présent⁴ ».

On a pu parler, au chapitre premier, de l'histoire sainte comme de celle des *magnalia Dei*, qui manifestent que les mœurs de Dieu sont toujours les mêmes⁵ : création, libération, alliance, jugement, demeure. De cette histoire appréhendée de la sorte et centrée sur le Christ, la liturgie ne cesse de manifester les analogies avec les sacrements⁶. Les symboles – les vrais symboles chrétiens, pourrait-on dire – ne sont pas arbitraires, en ce sens qu'il s'en dégage une signification qui est en lien avec ces mœurs de Dieu¹, « signes du mystère² ». Réfléchissant sur l'explication des sacrements dans la catéchèse mystagogique, Daniélou constate par exemple que le baptême et l'eucharistie y sont présentés en référence aux thèmes adamique ou de l'Exode. Il est amené à reconnaître qu'« au premier abord nous sommes arrêtés par le caractère apparemment arbitraire de ces rapprochements. Le fait que le baptême soit rapproché du Déluge ou de la Traversée de la Mer Rouge, parce que le baptême est donné avec de l'eau et que l'eau joue un rôle dans ces deux épisodes, nous laisse rêveur. Nous aurons à dire que ce fait même n'est pas indifférent. Mais l'erreur serait de nous y arrêter. En effet, ce que les Pères de l'Église mettent en valeur, ce n'est pas d'abord l'analogie des signes, mais celle des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Θεοῦ » : “Omnes enim peccaverunt et egent gloria Dei”, que Crampon et la Bible de Jérusalem traduisent tous deux : « Tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu. »

3. Cf. Mythes 33. Cf. apôtres 124-126. Cf. Ac 17,22.24-27 : « Stans autem Paulus in medio Areopagi ait : “[...] Deus, qui fecit mundum et omnia, quae in eo sunt, hic, caeli et terrae cum sit Dominus, non in manufactis templis inhabitat, nec manibus humanis colitur indigens aliquo, cum ipse det omnibus vitam et inspirationem et omnia ; fecitque ex uno omne genus hominum inhabitare super universam faciem terrae, definiens statuta tempora et terminos habitationis eorum, quaerere Deum si forte attrectent eum et inveniant, quamvis non longe sit ab unoquoque nostrum”. » Cf. aussi 1 Cor 13,12 : « Videmus enim nunc per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem » et Carnets (1940) 334 : « Le ciel est là [...] et seul le voile épais qui couvre mes yeux m’empêche de le voir. Que ce voile chaque jour se fasse plus mince et laisse transparaître un peu de la divine lumière » (la note 619 souligne ici les réminiscences de saint Jean de la Croix et de Paul Claudel). Cf. Judéo-christianisme 165, où Daniélou étudie l’apocalyptique judéo-chrétienne, et rappelle que « le mot même d’apocalypse désigne le dévoilement, grâce auquel le voile qui couvre les réalités supérieures ou inférieures est écarté pour le voyant, en sorte qu’il peut contempler les secrets du cosmos et de l’histoire. Ce trait se retrouve dans l’apocalyptique judéo-chrétienne. Isaïe traverse les sphères successives dans l’Ascension d’Isaïe. Hermas écrit : “Un esprit me saisit et m’emporta à travers une région inaccessible... Le ciel s’ouvrit” (Vis., I, 1, 3-4). On se rappellera Paul attestant qu’il a été enlevé au troisième ciel (2 Cor 12, 2-3) et Jean rapportant “qu’il fut ravi en esprit” et qu’il vit les cieux ouverts (Ap 4, 1-2). » Cf. Col 2,3.

4. Mythes 84.

1. Dialogue 196.

2. Cf. Dialogue 196-197 : « Le mystère, c'est d'abord l'être même de Dieu, son absolue transcendance. Il est le Dieu incompréhensible, ineffable, dont les Pères de l'Église ont dit de mille manières l'inaccessibilité. Ce Dieu cependant se révèle dans le mystère, c'est-à-dire par la révélation où il manifeste ce qui était caché. Cette révélation reste un mystère, car elle n'est pas révélée au monde profane et ne se dévoile qu'au croyant. Mystère prend ici un second sens : le Christ est le mystère en personne parce qu'en lui s'incarne la divinité invisible. Ses actions sont des mystères parce qu'à travers elles Dieu se révèle d'une manière qui dépasse toute norme humaine. Ce mystère, l'Église à son tour en est le dépositaire. C'est par son culte et sa prédication que la communauté chrétienne est plongée dans le mystère du Christ et par là dans le mystère de Dieu. » Cf. Judéo-christianisme 193, commentant Ap 5, 1-3, qui « souligne la transcendance absolue du “mystère” caché en Dieu et rappelle Ep 3, 9-11 » et ib. 356 : « “Le mystère caché en Dieu, le créateur de toutes choses, depuis le commencement” est manifesté dans l'Église (Ep 3, 9-10) » ; et ib. 193, citant H. Bietenhard (*Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum* [Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, 2], Tübingen 1951, 250-251) à propos du Livre céleste : « Désormais “Jésus lui-même est la Révélation ; il n'y a plus à user de visions, d'extases ou de songes”. Il n'est plus besoin d'ascension céleste pour être initié aux livres de la destinée : “La révélation que porte Jésus descend du ciel sur la terre”. Ainsi “ce sont sa parole, ses actions, ses souffrances, sa personne qui constituent maintenant la révélation autorisée de Dieu : Dieu le Père se révèle en son Fils Jésus-Christ”. Tel est

bien, en effet, le changement radical opéré par la venue du Christ. » Vid. aussi Judéo-christianisme 318 sur le « mystère caché, dont la connaissance est réservée » dans l'apocalyptique juive et judéo-chrétienne. Cf. Message 232.

3. Judéo-christianisme 194 commentant Ap 5, et qui continue : « Il ouvre le Livre, parce que c'est Lui qui en constituait le contenu. Cette application à la personne du Christ de la doctrine apocalyptique du dessein caché de Dieu, se trouve déjà dans Paul (Ep 1, 3-12). » Vid. aussi Judéo-christianisme 324 : sur « la reprise d'un thème paulinien (Ep 3,9-10) ». Cf. Résurrection 134 sur l'au-delà de la mort : « Toute notre réponse sur l'au-delà est celle-ci : le Christ s'en est emparé, et il nous demande [...] de nous en remettre à Lui de tout ce qui concerne ce monde mystérieux ; et qui d'ailleurs n'est plus mystérieux, puisque ce monde n'est plus que Lui. » Ep 3,8-9 est un point de référence constant dans la pensée de Daniélou. Cf. déjà in Carnets (17 octobre 1938) 139 : « Mépriser tout ce que j'ai adoré et n'avoir plus que les investigabiles diuitiae, l'ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος Christi, c'est-à-dire le μυστήριον ἀποκεκρυμμένον. » En note 23, Rondeau traduit : « “Les insondables richesses du Christ [...] le mystère caché” (Ep 3,8-9) ; épître de la fête de sainte Marguerite-Marie. » Carnets (1940) 263 : « Adorer avec les anges et ne vouloir plus rien désormais que de rester avec eux à contempler ce mystère, le mystère caché en Dieu dès avant la création du monde » (cf. Ep 3,9 ; 1,4). Cf. citation libre de Daniélou par Jean de Pange in Journal (1^{er} novembre 1955), dans « Bulletin » 7 (1981) 37 : « Il faut toujours revenir à saint Paul. Méditer l'épître aux Ephésiens. »

1. Judéo-christianisme 410. Cf. 1 Co 15,1-8 : « Notum autem vobis facio, fratres, evangelium, quod evangelizavi vobis, quod et accepistis, in quo et statis, per quod et salvamini, qua ratione

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans de nombreux cas le “mystère” au sens paulinien, c’est-à-dire le “secret” caché en Dieu de toute éternité et révélé dans le Christ, de l’économie du salut de l’humanité. C’est le mystère de l’économie, τὸ τῆς οἰκονομίας μυστήριον, le mystère de la religion, τὸ τῆς εὐσεβείας μυστήριον ou le mystère tout court. Le mot peut désigner aussi tel ou tel aspect du “mystère” total. Nous sommes proches alors des “mystères du Christ” au sens médiéval. Ainsi il est question du mystère de l’Incarnation : τὸ κατὰ τὴν σαρκὰ τοῦ Κυρίου μυστήριον ; du mystère de la croix ; du mystère de la Résurrection. Ce mystère est fait essentiellement pour être promulgué, à la différence des mystères païens. Ainsi Pierre “révèle clairement (φανερῶς ἐγκαλύπτει) l’économie cachée (ἀπόρρητον) du mystère”. Jean est le héraut (κηρύσσει) du mystère de la connaissance de Dieu. “Quel évangéliste a crié (ἐκβοᾷ) le secret (τὸ μυστήριον) aussi clairement (que le Psalmiste) ?” Aussi est-ce essentiellement le mystère de la bonne nouvelle, le mystère “évangélique”. Il est porté par la parole de Dieu, ὁ λόγος τοῦ μυστηρίου, et les apôtres sont “les serviteurs du mystère”, οἱ ὑπηρεταὶ τοῦ μυστηρίου. Un second sens, qui n’est plus paulinien cette fois, est le sens sacramentel. Ici nous ne sommes plus dans la ligne hébraïque, mais dans le vocabulaire hellénistique. Aussi, avec μυστήριον, c’est tout le vocabulaire mystérique qui apparaît : μυεῖν, μυσταγωγία. Il ne s’agit plus de “révéler un secret”, mais d’initier à des rites réservés. Aussi μυστήριον se trouve-t-il employé soit pour désigner la fréquentation des sacrements, ἡ ἀκριβεία τῶν μυστηρίων, les “sacrements”, τὰ μυστικὰ σύμβολα, l’exclusion des sacrements, ἔξω μυστηρίου ; soit pour désigner les divers sacrements : le baptême, τὸ τῆς παλιγγενεσίας μυστήριον, ἡ μυστικὴ οἰκονομία ; l’eucharistie ; la Pénitence, τὸ τῆς μετανοίας μυστήριον. [...] Un troisième sens est le sens scripturaire où μυστήριον désigne “le sens

caché”, le “sens spirituel”, en concurrence avec d’autres mots [...] Μυστήριον désigne ainsi diverses figures ou divers symboles [...]. Enfin un dernier sens se rattache à la vie spirituelle. »

1. Il le fait par exemple en commentant l’ecclésiologie de Cyprien. Cf. Origènes 355-356 : « Dans le *De idolatria*, à nouveau, le peuple chrétien est représenté comme une armée. Mais c’est pour l’opposer aux armées terrestres : leur combat est spirituel : “Il n’y a pas d’accord entre le serment (*sacramentum*) divin et le serment humain, entre la marque (*signo*) du Christ et celle du diable, entre le camp (*castris*) de la lumière et celui des ténèbres. Une seule âme ne peut se donner à la fois aux deux, à Dieu et à César” (19,2). Ici l’opposition des deux camps, celui de Dieu et celui des idoles, est clairement marquée. Mais c’est sous l’aspect de l’armée romaine que le monde des idoles est plus précisément désigné. C’était déjà ce que nous trouvions dans le *De corona*, en termes très voisins : “Croyons-nous qu’il est permis de surajouter un serment (*sacramentum*) humain au serment divin et répondre à un autre seigneur après le Christ ? [...] Et demandera-t-il une marque (*signum*) au prince, lui qui l’a déjà reçue du Christ ? [...]” (11,1-4). On voit, dans un passage comme celui-là, combien la présentation de la communauté chrétienne dans un langage militaire était aisée. Certains mots avaient à la fois un usage chrétien technique et un usage militaire technique comme *sacramentum*, *signum*, *statio*. [...] Ceci ne signifie pas que l’origine de ces expressions dans le christianisme vienne du vocabulaire militaire. Mais cela facilitait la comparaison de l’Église à une armée. Certains symboles étaient explicitement militaires. Le *vexillum*, l’étendard, servait à désigner la croix (*Nat.*, I,12,16). Cela existait déjà chez Justin. Cyprien hérite de la conception qu’il reçoit de la tradition et de l’emploi du vocabulaire militaire pour

exprimer l'incorporation à l'Église. C'est ce que nous trouvons déjà dans son premier ouvrage, l'Ad Donatum. Il écrit à son ami : "Toi que déjà la milice (militia) céleste a marqué (signait) dans le camp (castris) spirituel" (15). Le passage n'implique aucun contexte d'affrontement. Il relève seulement d'une imagerie militaire particulièrement familière au milieu romain. » Vid. aussi Origènes 332 citant Tertullien, qui s'interroge sur la compatibilité de la profession chrétienne avec le métier des armes : « "Portera-t-il l'enseigne rivale de celle du Christ ? Demandra-t-il d'être marqué du signe par le prince, lui qui l'a été par Dieu ?" [...] «Il n'y a pas d'accord entre le serment humain et le serment divin, le sceau du Christ et celui du diable". » Cf. Entrée 59-60 et infra chap. IV σφραγίς.

1. Cf. Origène, 58. Daniélou commente le « passage où Origène explique la manducation quotidienne de l'agneau comme manducation de la parole. Ceci ne signifie aucunement une négation du réalisme eucharistique. Mais Origène parle aux catéchumènes en même temps qu'aux fidèles. Le ministère qui est le sien est celui de la parole. Pour lui, ce ministère aussi est un sacrement où, sous l'écorce de l'Écriture, une nourriture divine est cachée et, par ailleurs, l'arcane lui interdit de révéler les mystères sacramentels. "Les chrétiens mangent tous les jours les chairs de l'agneau, c'est-à-dire qu'ils prennent chaque jour la chair de la Parole divine [...]" » (Origène 51).

2. Approches 204.

3. Cf. Anges 35. Mythes 12 : « Le soleil est comme un sacrement dans le monde païen dans la mesure où il est le signe visible d'une réalité invisible. Il y a un premier sacramentalisme qui est précisément le sacramentalisme païen, et où les objets matériels sont déjà des signes efficaces. Et, s'ils ne sont pas des signes efficaces de la grâce du Christ, ils sont les signes

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Dieu, opérant selon leur mode propre, mais manifestant des aspects divers selon la perspective dans laquelle on se place. »

2. Cf. Trinité 42-48.

3. Cf. Trinité 48-57.

4. Trinité 52.

5. Trinité 69. Daniélou ne sépare pas le Christ de l'Esprit. Cf. *Approches* 184 : « C'est la conversion, la sanctification, la vocation, toutes les lumières, grâces, charismes qui constituent l'immense domaine de la sainteté [...]. Ce sont des œuvres toutes divines, qui procèdent de l'action du Verbe et de l'Esprit et qui suscitent, accroissent, consomment la vie spirituelle, c'est-à-dire la vie que l'Esprit opère dans les cœurs. »

6. Trinité 106. Cf. aussi *Avent* 160 s.

7. Trinité 13.

8. Trinité 13.

1. Trinité 27. Cf. *Nations* 112-113 : « On parle beaucoup des relations du Christ avec son Père. On parle moins des relations du Christ avec le Saint-Esprit. Et pourtant nous voyons tout au long de l'Évangile qu'il y a un lien très étroit entre Notre Seigneur et l'Esprit Saint. Ceci se rattache à cet aspect particulier de sa personne que j'appellerai son ministère prophétique [...] par lequel il annonce le mystère, c'est-à-dire les réalités de la vie divine et notre participation à cette vie. » Cf. *Carnets* (1948) 390 : « Chaque mission du Christ est précédée d'un recueillement dans la vie trinitaire » ; Daniélou cite à cet égard le Baptême du Christ, « retour de Notre-Seigneur dans la vie trinitaire au seuil de la vie publique », la Transfiguration, le « recueillement trinitaire des Rameaux » avant « la tentation solitaire de l'Agonie », « la tentation solitaire du désert avant la venue des disciples » (ib. 392).

2. Cf. *Approches* 198 : « La prédication n'est pas un discours

sur Dieu, c'est une parole de Dieu. Elle est un acte de Dieu. »

3. Cf. *Approches* 198-202. Cf. *Manuscrits* 79 : « Ce qui importe dans le Maître de Justice, c'est son message ; dans le Christ, ce sont ses œuvres de salut » ; *ib.* 80 : « La première communauté chrétienne est centrée sur la mort et la résurrection du Christ, comme événement essentiel de l'histoire. »

4. *Je suis dans l'Église* 63-64.

5. Cf. *Approches* 202.

1. *Approches* 202 (nous corrigeons, dans le texte, « baptisé » par « baptême », s'agissant d'un évident lapsus calami).

2. *Approches* 206. Ceci est généralement relevé dans les études sur Daniélou : cf. par exemple Witko 223s., Lange 253s.

3. Cf. *Je suis dans l'Église* 64 : « Ce n'est pas la parole qui fait la substance des sacrements, c'est le sacrement qui donne sa substance à la parole. » Notons que Balthasar, cité par Witko 224, tient à souligner que si la Parole précède chronologiquement le sacrement stricto sensu dans l'eucharistie, cela ne diminue en rien son importance : « L'annonce de la parole a sa place naturelle là justement où l'Église naît du Christ, dans l'anamnèse liturgique eucharistique. Elle naît dans un acte unique, qui est à la fois prédication et sacrement, d'une origine unique, qui est à la fois Parole et Chair. Si l'on pouvait simultanément prêcher et accomplir "l'action" eucharistique (hoc facite), ceci trouverait là son expression parfaite [...]. Du fait que les limitations du temps nous empêchent de réaliser cette simultanéité extérieure, l'actualisation de Jésus, Parole de Dieu, précède son actualisation en tant que Parole faite chair [...]. Mais, par son rang et son importance, cette fonction n'est aucunement inférieure à celle du sacrement (comme pourrait le faire supposer l'appellation fâcheuse d' "avant-messe"). On pourrait presque soutenir le contraire, puisque la chair sans la

parole et sans l'esprit "ne sert de rien" (La gloire et la croix. Les aspects esthétiques de la Révélation, t. I : Apparition, Col. « Théologie » 61, Aubier, Paris 1965, 502-503). L'usage de l'adverbe « presque » dénote peut-être ici un manque de rigueur. Intéressante est la remarque que Balthasar fait sur la Parole et l'eucharistie chez Origène in Parole et Mystère chez Origène 143 : « Sans doute, la Parole de l'Église est pour Origène le signe d'une présence du Christ plus réelle que sa présence dans le Pain. D'après lui, la formule de la consécration se vise pour ainsi dire elle-même avant de viser le pain (In Mat. ser.85 ; G.C.S. 11, 196-197 et In Mat 11,14 ; G.C.S. 10,55). » Cf. Congar, L'ecclésiologie de saint Bernard, in « Analecta sacri ordinis cisterciensis » 9 (1953) 149 : « Le P. de Lubac a bien montré qu'Origène ne méconnaît nullement ce que nous appelons la présence réelle, qu'il n'allégorise pas l'eucharistie. Mais elle ne l'intéresse que comme communication du Logos, l'aliment immortel de notre âme, qui est, dans l'eucharistie même et au-delà d'elle, le vrai pain et le vrai vin promis au fidèle. Ce qui l'intéresse ce sont les venues du Verbe : dans l'Écriture, dans l'Incarnation historique, dans les visites qu'il fait à l'âme. Or incontestablement ce sont là des thèmes bernardins » (renvoie à Lubac, Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène, Aubier Montaigne, Paris 1950, 336-373, et surtout 355s, et à Origène, Jo. 32,24 ; Mat. ser.85 : cités et trad. par Lubac 358-359). Vid. aussi Crouzel 295 : « Pour reprendre les paroles lumineuses de A. von Harnack : "Nous entendons actuellement par symbole une chose qui n'est pas ce qu'elle signifie, tandis que jadis on entendait par symbole une chose qui est en quelque façon ce qu'elle signifie : et d'autre part la réalité céleste était toujours cachée dans et derrière cette apparence, sans jamais se confondre entièrement avec elle sur terre". Que l'eucharistie soit "un corps typique et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

prêtre à cet office » : ce texte se trouve dans un chapitre intitulé « Défense du pratiquant », écrit dans un style oral, en plein concile (1963), donc rapidement. Il peut s'agir de la transcription d'une conférence, plus ou moins remaniée, probablement non relue par l'auteur, en tout cas non incluse précédemment dans *Sainteté*, contrairement à d'autres chapitres du même ouvrage. b) Dans la même ligne, on trouve in *Signe* 44 : « La réconciliation avec Dieu se fait nécessairement par l'intermédiaire de la communauté : c'est le sens de la confession, où le prêtre représente la communauté qui elle-même représente Dieu. » Daniélou renvoie ici à Lubac, *Catholicisme* 56. Lubac y écrit en réalité, à propos des sacrements : « Réalisant, rétablissant ou renforçant l'union de l'homme au Christ, ils réalisent, rétablissent ou renforcent par là même son union à la communauté chrétienne. Et ce second aspect du sacrement, aspect social, est si intimement uni au premier, qu'on peut dire quelquefois tout aussi bien ou même qu'en certains cas on doit dire plutôt, que c'est par son union à la communauté que le chrétien s'unit au Christ. » c) Il semble nécessaire de relativiser ces deux textes à la lumière d'autres écrits de Daniélou. Il est en effet évident que Daniélou n'a jamais pensé que ce soit strictement « la communauté ecclésiale qui délègue le prêtre à cet office ». Qu'il suffise de citer, par exemple, *Je suis dans l'Église* 61 : « Dans le sacrement de pénitence se continue par le ministère du prêtre la réconciliation de l'homme avec Dieu qui est un aspect essentiel de l'action divine opérée par Jésus-Christ. Car le pouvoir de remettre les péchés relève de Dieu seul. Ce pouvoir, le Christ, qui le possède de par sa nature divine, l'a donné aux apôtres – et non à tout chrétien. Les apôtres l'ont transmis à leurs successeurs. C'est une action divine qui s'accomplit par leurs mains. Elle restaure dans l'amitié de Dieu ceux qui l'ont perdue ; elle restitue la vie de la

grâce ; elle dilate à nouveau les énergies de la charité. Elle permet de vivre dans la liberté des fils de Dieu, qui n'est pas la fausse liberté des contempteurs de la loi, mais la libération de la servitude du péché qui accorde à nouveau l'homme au dessein de Dieu et qui lui fait goûter la douceur de la Loi. » Le prêtre qui donne l'absolution est « le signe et l'instrument d'une action de Jésus-Christ » (Dialogue 176). Cf. Carnets (1938 : retraite d'ordination) 128 : « C'est le Christ qui guérira les âmes blessées : mystère de foi. » Cf. Carnets (1938) 124-125 : « [...] la confession : [...] : je représente Dieu [...]. » Ou encore, sur le sacerdoce, cf. Avenir 105 : « L'existence de l'Apostolat, avec sa triple fonction d'enseignement autorisé, de pouvoir sacramentel, de gouvernement, est une donnée de la révélation. Ces pouvoirs appartiennent aux apôtres et non aux autres membres de la communauté. Ces pouvoirs, les apôtres les ont communiqués à des successeurs, selon la volonté même de Jésus. » Cf. Avenir 114 « Le prêtre représente cet autre aspect d'être l'instrument établi par Jésus-Christ de la communication de la vie divine, en dehors de laquelle il ne peut pas y avoir d'épanouissement de la charité, puisque c'est la vie de l'Esprit Saint, telle qu'elle est communiquée par les sacrements, qui rend possible l'épanouissement de la charité. » Vid. encore, dans le même ouvrage que celui de la citation à laquelle se réfère cette note, Évangile 50 : « La relation de l'Église à ses membres serait ainsi considérée comme le primat de la totalité sur les individus. Et il est vrai que saint Paul appelle l'Église le corps du Christ et les chrétiens les membres de ce corps. Et il est vrai aussi que cette image a été interprétée de notre temps, en un sens biologique. Moehler déjà le fait quelque peu, sous l'influence de Hegel, dans L'unité de l'Église. L'école de Tübingen n'a pas toujours été exempte de cette conception. Mais il faut ajouter que c'est contre elle précisément que l'encyclique *Mystici corporis* a

réagi, en y voyant une corruption de l'ecclésiologie par la sociologie. L'unité de l'Église n'est pas ce primat de la collectivité sur les personnes, mais le lien qui unit les membres en tant qu'ils ont un même chef, le Christ. »

1. Évangile 144.

2. Évangile 65. Daniélou évoque ensuite le salut des non-baptisés. Vid. à ce sujet Lange 327-339, chap. III « Hors de l'Église point de salut » : si Daniélou a insisté sur cet aspect, estime Lange, « c'est peut-être parce que d'autres allaient à d'autres extrêmes. Il était confronté à la nécessité actuelle de mettre en relief la valeur des sacrements et de souligner la reconnaissance de la plénitude du Christ. Il répudiait le danger du caractère simpliste d'un « christianisme anonyme » qui se dispenserait de la perspective de l'histoire du salut » (Lange 338). Il importe, certes, de tenir compte de la chronologie.

1. Oraison 136.

2. Oraison 136. Cf. Platonisme 58 : « C'est dans la communauté de l'Église seule que peut être vécue la vie spirituelle. Elle s'alimente aux sources sacramentelles. Elle est soumise à la hiérarchie de l'Église. » Cf. Platonisme 330 : « C'est un caractère, en effet, de sa doctrine apostolique, qu'elle est hiérarchique, à la différence d'Origène, opposant le spirituel à la hiérarchie. Le type au contraire que nous propose Grégoire est celui d'un sacerdoce saint qui sert d'intermédiaire normal entre le peuple chrétien et Dieu. » Cf. Avenir 99-100 : « L'Église est également l'œuvre de Dieu dans sa structure institutionnelle. Cette structure remonte à la vie publique de Jésus, Jésus a consacré la presque totalité de son ministère à instituer cette structure, en appelant les Douze, en leur faisant apprendre par cœur des enseignements qu'ils ne comprenaient pas encore, tant que l'Esprit n'avait pas été donné, en leur conférant des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

caché, qui est le sens réel, l'ἔννοια. C'est ce sens caché, qui était déjà le Logos, que le Nouveau Testament dévoile. [...] Le sens du mythe a ici entièrement changé. Dans son acception courante, il s'opposait à l'histoire. Il n'est plus question de cela, puisque l'histoire peut devenir mythe » (47). Toujours pour Origène, relève Daniélou, « le problème du mythe dans le Nouveau Testament lui-même peut donc se poser. Ceci n'exclut pas le caractère historique de l'événement du Christ dans le Nouveau Testament, pas plus que le caractère mythique de l'Ancien n'excluait les événements historiques » (48). « Il n'est pas toujours facile de voir chez Origène dans quelle mesure la démythisation comme pénétration de la vérité ultime contenue sous la lettre n'entraîne pas une dévaluation de la réalité historique et le glissement vers une gnose. [...] C'est finalement toute une conception des rapports de l'histoire et de la connaissance qui est engagée » (49). Vid. à ce sujet *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III^e siècle*, chapitre dixième, Alexandrie, 136-146. Cf. aussi Lubac, *Catholicisme* 107-178 (chap. V Le christianisme et l'histoire ; chap. VI L'interprétation de l'Écriture). Cf. Lubac, *Histoire et esprit* (chap. V L'Évangile ; chap. VI Histoire et esprit).

2. Ce n'est pas parce que les événements narrés par saint Jean ont une valeur symbolique qu'ils ne peuvent être retenus comme historiques. Daniélou partage ainsi la réaction de Cullmann. Cf. par exemple *Les sacrements dans l'évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, « Études d'histoire et de philosophie religieuse », n. 42, Presses Universitaires de France, Paris 1951, 94 p., où Cullmann développe la thèse suivante : lorsque Jean écrivait son évangile, un de ses buts principaux était de montrer comment le Christ, présent dans l'Église par les sacrements de baptême et d'eucharistie, était le

même Christ qui était mort et ressuscité auparavant ; « L'Évangile johannique est préoccupé au premier chef d'établir une relation entre le culte chrétien de son temps et les événements de la vie historique de Jésus », affirmant ainsi « la complète identité du Seigneur présent dans la communauté primitive et du Jésus historique » (7). Cullmann analyse ainsi le baptême de Jean, les noces de Cana, la purification au Temple, les entretiens avec Nicodème et la Samaritaine, la guérison du paralytique à Bethesda, la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né, la scène du lavement des pieds (cette dernière interprétation étant jugée exagérée par M.-E. Boismard, in note bibliographique sur Cullmann, Oscar Les sacrements dans l'évangile johannique, la vie de Jésus et le culte de l'Église primitive, Paris 1951, in MDieu 35 [1953] 147).

1. Cf. Dieu 23 s. Cf. Essai 129 : « Les réalités du monde visible ont-elles une valeur de signification déterminée, liée à leur nature même, ou bien tiennent-elles uniquement dans un cas donné leur signification d'une relation positive, établie entre elles et la réalité signifiée ? En ce cas il est clair que la valeur gnoséologique des symboles serait singulièrement diminuée. [...] Ils seraient, en eux-mêmes, dépourvus d'une signification déterminée. » Mythes 11 : « Il y a une valeur objective des symboles, c'est-à-dire que les symboles désignent objectivement des aspects de Dieu, les uns sa bonté, d'autres sa puissance, d'autres sa sainteté. »

2. Comme dans le cas de la croix, cf. Judéo-christianisme 332.

3. Cf. Essai 129 : « Les symboles présentent toujours une certaine polyvalence » (ainsi la nuit, les eaux, etc.), « mais par ailleurs ces variations existent à l'intérieur de limites déterminées. Tel symbole n'est pas susceptible de n'importe quelle signification. Le symbolisme positif repose toujours sur

un symbolisme naturel. » Ib. 130 : « La comparaison entre les diverses religions aboutit à montrer que les mêmes représentations symboliques se retrouvent partout » : il y a un « contenu objectif des symboles eux-mêmes. » Ib. 131 : la science de la symbolique religieuse « tient compte à la fois de la souplesse que présente l'usage des symboles et en même temps des constantes essentielles qui permettent de leur reconnaître une signification objective ». Mythes 22 : il y a des rites communs à toutes les religions parce qu'ils sont « l'expression d'un symbolisme naturel et qu'il est normal qu'on parte de ce symbolisme naturel pour fonder un symbolisme religieux ». Ainsi la croix, lit-on dans Judéo-christianisme 332, pour Justin le plus grand signe (σύμβολον) de la puissance du Christ, exprime son contenu salutaire « à travers ce qu'elle est visiblement, sa matière, sa forme, sa position » et ses divers symbolismes « sont empruntés, soit à des figures de l'Ancien Testament, soit à des symboliques naturelles » ; ces symboles « détaillent les diverses formes » de l'efficacité de la croix (cf. Judéo-christianisme 353).

4. Ainsi les tours pyramidales babyloniennes étaient-elles des temples suspendus. La Genèse retient l'aspect gigantesque pour y voir un symbole d'orgueil. C'est un exemple de déformation apportée aux faits pour les transformer en symboles. Le mot « Babel » signifie « porte des dieux ». Par une étymologie calembour, la Genèse l'interprète d'après une racine voisine qui signifie « confusion » (cf. Commencement 112).

1. Cf. par exemple Judéo-christianisme 339, où Daniélou reconnaît que si les figures de la croix « sont parfois contestables », « ce qui importe [...] c'est le désir de faire exprimer aux figures l'action vivifiante de la croix », ce qui « atteste l'importance privilégiée de celle-ci » dans la théologie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

son humanité.

4. Signe 60. Cf. Bible 326 où Daniélou cite Origène pour qui l'accomplissement de la figure du sabbat est la vie chrétienne tout entière : « Quel est le lieu spirituel de l'âme ? La justice est son lieu, et la vérité, la sagesse, la sainteté et tout ce qu'est le Christ, c'est là le lieu de l'âme. C'est de ce lieu qu'elle ne doit pas sortir pour garder les vrais sabbats : "Celui qui demeure en moi, moi aussi je demeure en lui" (Jn 15,5). »

5. Cf. Avent 127.

6. Cf. Platonisme 28.

7. Cf. Bible 175. Cf. Platonisme : « La vie spirituelle tout entière est pour Grégoire de Nysse un mystère de mort et de résurrection. »

1. Cf. Essai 212 : « La méditation chrétienne appliquera à chaque âme particulière, en tant qu'elle est alter Christus, les figures de l'Ancien Testament : la traversée du désert apparaîtra chez Origène comme figure de l'itinéraire spirituel de l'âme vers Dieu ; ce sera le sens mystique. »

2. Vérité 116.

3. Cf. Approches 73.

4. Cf. Avent 148, commentant Ep 3,18 et Irénée : « L'œuvre du Christ [...] consiste essentiellement à refaire l'unité de l'homme. Le Christ est l'homme nouveau, celui qui rassemble en lui à la fois tout l'homme et tous les hommes. [...] D'abord, le Christ rassemble en Lui tout l'homme. Ici nous sommes au centre d'un des grands problèmes d'aujourd'hui. Le chrétien, après le Christ, doit rassembler en lui tout l'homme ; et ceci il ne peut le faire que par la croix. » Et Essai 64-65 : « L'humanité est faite pour être rassemblée. [...] Ce rassemblement est le rassemblement eschatologique de tous les hommes dans le Christ. »

5. Essai 65. Il s'agit en réalité d'une citation libre qui unit partiellement les versets 51 et 52, et dont les mots ne correspondent exactement ni à Crampon, ni à la Bible de Jérusalem.

6. Cf. Essai 57 : « Le Christ inaugure une sphère nouvelle d'existence où toutes les anciennes distinctions sont abolies. À l'économie ancienne fondée sur la distinction des nations, des langues et des cultures un ordre nouveau est substitué où tout est unifié dans le Christ. C'est cette unité qui est signifiée à la Pentecôte par le miracle des langues qui est la contrepartie de l'histoire de Babel. Désormais la communication est rétablie entre les diverses parties de l'humanité. »

1. Cf. Contemplation 101 : « Dans les paroles de l'institution de l'eucharistie, nous disons : “Voici le sang de la Nouvelle Alliance.” C'est un nouvel aspect de l'action décisive qu'accomplit le Christ : l'eucharistie. Le partage d'un même sang est le signe efficace de la communion de vie avec Dieu et avec nos frères. »

2. Cf. Contemplation 101 : « Tous ces signes sacramentels [...] doivent nous aider à mieux saisir comment, dans le Christ, toute l'attente d'Israël est comblée, et à approfondir le sens de son mystère. »

3. Mythes 24-25 : « Ces mêmes gestes et ces mêmes temps et ces mêmes lieux qui ont d'abord été l'expression de la religion cosmique, qui sont ensuite l'expression de la religion juive, [...] deviennent l'expression de la religion chrétienne. Pâques récapitule toute l'histoire religieuse de l'humanité et marque que le christianisme en ce sens est l'achèvement de toute l'histoire antérieure et non pas une religion à côté d'autres religions. Je dis une récapitulation, si nous réalisons que Pâques est d'abord dans la religion cosmique l'anniversaire de la création du monde

qui a été créé au printemps et par conséquent renouvelle le monde d'abord aux sources de sa création ; que Pâques est ensuite le mémorial de la délivrance d'Israël et par conséquent récapitule toute l'histoire du peuple ancien ; et que Pâques est souverainement le mémorial efficace de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ, en quoi l'histoire religieuse de l'humanité s'achève et culmine, et opère réellement en nous cette mort et cette résurrection. » Cf. Sacramentum 29-30 : « Entre Adam et les circonstances qui entourent son péché, et le Christ et les circonstances qui entourent la rédemption qui répare le péché, il va y avoir des correspondances qui souligneront dans le plan de Dieu le fait que le second est bien la reprise, la récapitulation du premier ». Daniélou résume en quelques lignes la récapitulation chez Irénée : « Le centre de cette théologie est la “récapitulation” de toutes choses dans le Christ. Irénée entend par là d'abord que c'est l'homme tout entier qui est repris par le Verbe et auquel l'Esprit communique l'incorruptibilité. Mais ce n'est pas seulement la nature humaine, c'est l'homme historique avec tout son passé qui est ressaisi par l'action du Verbe. L'unité du christianisme est l'unité d'un même dessein de Dieu. Il commence avec la création ; le péché le fausse sans le détruire ; l'Ancien Testament prépare l'humanité au don de l'Esprit ; dans le Christ le Verbe de Dieu amène l'humanité à son accomplissement ; l'Esprit donné au baptême fait participer tout homme qui croit à cette vie divine » (Nouvelle 122).

1. Cf. Avent 25 : « Ce qui est vrai de l'éducation de chaque âme est vrai de l'éducation de chaque peuple. [...] Il y a toujours un problème de croissance et un problème de vie : celui de la vie de Dieu qui essaie de travailler l'humanité et des résistances de l'humanité qui se refuse à vivre, qui s'oppose à sa croissance, qui ne se développe pas dans sa plénitude. »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

baptême. »

4. Cf. Origines 38 sur le V^o Esdras, œuvre chrétienne que Daniélou situe à la fin du II^e ou au début du III^e siècle (id. 32) : « Un autre aspect est celui du rayonnement de la gloire dans lequel les élus sont baignés. Il tient une place importante pour exprimer la béatitude. Dieu “admet l’aveugle à la vision de sa gloire (claritatis)” (II,21). On notera que claritas est un archaïsme pour gloria. » Cf. Origines 164 : « Pour Minucius, Deus désigne la claritas, c’est-à-dire l’absolue transcendance. »

1. Cf. Torrell 181-182 qui résume clairement la « véritable position thomasienne » : « À cela il est aisé de répliquer avec saint Thomas que ce n’est pas l’action passée en elle-même qui dure toujours. Comme telle, elle a bel et bien cessé d’exister. C’est son influx instrumental qui demeure efficace sous la motion divine. L’efficience actuelle des mystères passés de la vie du Christ leur vient de la puissance divine qui atteint tous les temps et tous les lieux ; et ce contact “virtuel”, c’est-à-dire selon la uirtus, l’efficacité, suffit à rendre compte de cette efficience » ; Torrell cite III, q. 56 a. 1 et ad. 3 : « Virtus diuina praesentialiter attingit omnia loca et tempora. Et talis contactus uirtualis sufficit ad rationem efficientiæ. » Wielockx me fait remarquer que l’application est inévitable dès lors que l’on admet le principe de saint Thomas « omnes actiones et passiones Christi instrumentaliter operantur in uirtute diuinitatis salutem humanam » (III, q. 48, a 6).

2. Cf. Sacrements et histoire du salut 66 : « L’humanité glorieuse du Christ opère durant tout le temps de l’Église toute grâce, toute illumination, toute sanctification, toute bénédiction. Et les œuvres divines opérées par le Christ glorieux sont éminemment les œuvres sacramentelles. » Cf. Nations 79 : « [...] cette humanité glorieuse, qui est le but poursuivi. Ainsi

l'Incarnation n'apparaît pas comme une fin, mais comme le moyen par lequel la glorification et le salut de l'humanité peuvent s'opérer. » Cf. Nations 72 : « La chair ici s'oppose à l'humanité glorieuse que le Christ revêtra plus tard. Cette humanité glorieuse, le Christ y avait droit, parce qu'il est sans péché, mais ce qu'on appelle la kénose, c'est-à-dire l'anéantissement de Notre-Seigneur, c'est précisément qu'il ait voulu que son humanité fût privée des privilèges qui lui revenaient de droit. »

1. Cf. Carnets (1939-1940) 184 : « La δόξα Θεοῦ, le rayonnement de Dieu, c'est le Verbe d'abord, rayon du soleil éternel, Parole du Silence. » Ce sont les anges aussi, cf. ib. et Carnets (1939-1940) 202.

2. Cf. Foi 101-102 : « Cette humanité du Christ, cette humanité qui est la nôtre, cette humanité remplie de l'Esprit, ce que nous appelons le Christ de gloire, « assis à la droite de Dieu », devient comme la source, comme l'origine, à partir de quoi une énergie de vie tend à se propager sur toute chair, en vertu de la connaturalité de toute chair. »

3. Carnets (1939) 167, qui continue : « Il m'a voulu, et pour m'avoir, il a donné son sang... moi... dilexit me et tradidit semetipsum pro me » ; cite Ga 2,20.

4. Cf. Résurrection 68-69 sur Ep 1,19-23 : « Le Christ glorifié est la tête, c'est-à-dire le principe vital, d'où le corps tire son origine et sa croissance. On remarquera que par cette image saint Paul veut exprimer non seulement que le Christ glorifié est le principe d'où procède toute sainteté, mais aussi qu'il est le principe de l'organisme par lequel est communiquée toute sainteté. Il a été établi "chef de l'Église". »

1. Cf. Exégèse 129, à propos de Ez 47,1-11 : « Les écrits de saint Jean ne sont pas la seule attestation de ce que les premiers

chrétiens ont reconnu dans le Christ la réalisation de la prophétie d'Ézéchiel, en considérant son humanité comme le rocher du Temple, le lieu de la Présence divine, d'où jaillit l'eau vive, qui est l'Esprit Saint. Un des plus anciens écrits chrétiens, l'Épître de Barnabé, cite notre texte en l'accompagnant d'un commentaire, où il montre son accomplissement dans le baptême. »

2. Contemplation 100-101.

3. Cf. évocation de Jn 19,34 in Carnets (1940) 313 : « C'est un monde nouveau qui commence au Calvaire. C'est le monde du Sang du Christ. [...] Ce monde naît du Calvaire, du côté percé de Jésus, et de là couvre l'univers. »

1. Cf. Exégèse 127 : « L'eau qui coule du côté du Christ crucifié est ainsi comme une prophétie de l'Esprit qui sera répandu par le Christ ressuscité, qui n'est rempli de la plénitude de l'Esprit que pour le répandre sur le monde entier. D'ailleurs, il semble bien que le second passage de l'Ancien Testament que cite Jean dans le contexte, nous oriente vers cette signification du côté percé. Jean cite en effet Za 12,10 : "Ils regarderont vers celui qu'ils ont transpercé." Or le début du texte de Zacharie est : "Je répandrai sur les habitants de Jérusalem un esprit de grâce et de miséricorde". L'Esprit est représenté ici comme une eau répandue sur les habitants de Jérusalem. Il paraît difficile qu'en mentionnant la fin du verset Jean n'ait pas pensé à son début, au moment où il venait de décrire l'eau jaillissant du côté percé du Christ et qu'il n'ait pas voulu signifier que cette eau était précisément symbolique de l'Esprit de grâce et de miséricorde que Zacharie mettait en relation avec la blessure du côté. »

2. Cf. Carnets (1940) 333 : « C'est l'Esprit Saint qui est répandu en eux : accipite Spiritum Sanctum. Ils disposent de pouvoirs qui sont propres à Dieu : celui d'ouvrir le ciel par le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

mœurs », grâce à la Parole et à la vie de Jésus, car c'est précisément cela, la vie du chrétien : « Notre vie ne devra consister qu'en une chose : prendre les mœurs de Jésus-Christ, nous mettre à l'école de Jésus-Christ. C'est cela l'Évangile. C'est dans l'Évangile que nous apprenons quelles sont les mœurs de Jésus-Christ pour nous laisser attirer par elles, et nous essayer à les faire passer dans nos vies. On peut dire que la perfection chrétienne se résume à cela, et qu'il n'y en a point d'autre » (La vérité de Dieu [retraite de février 1952] in « Bulletin » 6 [1980] 10-11).

1. Cf. Le Saint-Esprit in « Bulletin » 13 (1987) 38 : « Pour l'instant, nous nous habituons progressivement à respirer dans cette atmosphère, nous développons en nous les mœurs divines que l'Évangile nous enseigne. La qualité de fils de Dieu implique une certaine manière d'être avec Dieu : familiarité, liberté, attitude juste vis-à-vis des biens de ce monde. » La relation du baptisé au Christ se traduit dans différents termes. Cf. Carnets (1938) 132 : « Étudier Jésus dans l'Évangile pour l'imiter ; le sacerdoce est la continuation de sa mission, c'est encore Jésus en moi qui parlera aux publicains ou aux petits enfants. » Cf. Carnets (1940) 237 : « Vivre caché dans le Christ, dans son imitation, dans sa volonté, me dépouillant entièrement de moi-même. » Cf. La vérité de Dieu in « Bulletin » 6 (1980) 11 : « Dans le christianisme il n'y a que Jésus-Christ, Lui seul. Seulement cette imitation de Jésus-Christ a des formes multiples » ; l'une des voies en est la « participation à l'histoire du Salut » par ce que Daniélou appelle les « vocations apostoliques » (ib. 11). Cf. Carnets (1940) 281 : « Suivre Jésus dans sa demeure, comme André et Jean, ... » Cf. Carnets (1940) 329 : « En Jésus je deviens un autre être pour qui tout est différent. La foi change tout. Ecce noua facio omnia. Elle ne renouvelle pas les vieilles choses. Elle crée un monde nouveau –

c'est-à-dire qu'elle me transforme en ma vraie nature, c'est-à-dire en Jésus. Ne plus vivre que de foi. Voir tout dans la lumière de la foi, ne plus pouvoir être autrement. » Cf. Carnets (1939-1940) 173 : « Ecce noua facio omnia ; ne pas m'attarder aux idées. M'offrir chaque matin tout entier à l'action divine : Obtuli uniuersa. » Cf. La vérité de Dieu in « Bulletin » 6 (1980) 11-12 : « Le reproduire », « être greffé sur Lui ». Cf. Carnets (1937) 85 : « édifier Jésus en moi et dans les autres ». Cf. Contemplation 103 : le « “revêtir” (Rm 13,14), nous efforcer d'être ce qu'il a été, en sorte que nous soyons vraiment ses disciples. C'est toute l'existence chrétienne que cette évangélisation progressive de notre être, ce dépouillement de l'homme charnel, [...] cette ouverture aux mœurs du Christ que nous devons prendre. » Cf. La transfiguration in « Bulletin » 10 (1984) 12 : « Nous revêtons le Christ, mais non de façon extérieure : c'est dans le Christ que nous sommes transfigurés. » Cf. Les oiseaux du ciel à l'ombre de l'arbre in « Bulletin » 9 (1983) 9 : « jusqu'à ce que Dieu, vraiment, nous ait saisis totalement et consumés entièrement, jusqu'à ce que, comme le dit saint Paul, ce ne soit plus nous qui vivions mais le Christ qui vive en nous (Ga 2,20) ».

1. Cf. par exemple Carnets (1938) 112-113 : « continuelle méditation des mystères de Jésus ». Sur le sens de ce mot dans un contexte spirituel, cf. Claude Taveau, de l'Oratoire, Le cardinal de Bérulle, maître de vie spirituelle, Desclée de Brouwer & Cie, Paris 1933, 147, qui distingue le « mystère, au sens théologique » du mystère au sens spirituel : « Un mystère, au sens spirituel, est un fait de la vie du Sauveur qui contient à notre usage une leçon et une force secrète. »

2. Que l'on songe à certains auteurs de la Compagnie de Jésus, ou encore à Mercédès Le Fer de La Motte, sa marraine.

1. La prière du Christ (1952-1953) in « Bulletin » 4 (1978) 22.

2. Carnets (1940) 262. Cf. Carnets (1940) 302 : « Dans la récitation du bréviaire, ou la messe, ou l'oraison, c'est toujours au Christ présent dans son état actuel, c'est-à-dire assis à la droite du Père, que s'adresse la prière. » Daniélou reconnaît volontiers cette influence bérullienne : « Comprendre le contenu propre de chaque âge est une des grâces de la contemplation. C'est ce qui nous fait, comme le dit Bérulle, vivre les états du Verbe incarné. Il est le Verbe éternel dans le sein du Père, le petit enfant de Bethléem et l'ouvrier de Nazareth. Il a vécu l'état de la vie publique, l'état de la passion, celui de la mort – car la mort est un état –, celui de la descente aux enfers. Il a vécu l'état de la résurrection, des quarante jours au milieu de ses disciples. Et maintenant, il est assis à la droite du Père en attendant, nous dit l'épître aux Corinthiens, après l'achèvement de son œuvre dans l'Église, son retour à la parousie et la remise de toutes choses au Père, pour entrer alors dans un ultime état (cf. 1 Co 15, 24-28). La contemplation des états du Verbe incarné est ce que chaque année la liturgie nous fait revivre » (Jean Baptiste 131-132). Daniélou rejoint ici saint Thomas, pour qui, par les sacrements, nous parvient l'action salvifique des mystères de la vie du Christ. Sur le mot d'école « état », cf. Taveau 108-113 (états psychologiques, états ontologiques). Sur les « états de Jésus », cf. Taveau 150-152. Cf. aussi, avec les réserves d'usage, Henri Bremond, Histoire littéraire du sentiment religieux en France depuis la fin des guerres de religion jusqu'à nos jours. III. La conquête mystique. L'école française, Librairie Bloud et Gay, Paris 1923, 65, citant Bérulle, Œuvres 1062 : « Il y a en Jésus-Christ, états et actions, l'un et l'autre dignes d'un honneur singulier, et de toute l'attention et affection de nos cœurs. Mais ses états sont particulièrement à peser parce qu'ils contiennent plusieurs mouvements et actions, qu'à cause que, par eux-

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

célébration liturgique, en raison du « lien du baptême du Christ avec la fête des Tabernacles dans la liturgie judéo-chrétienne » (Judéo-christianisme 292).

4. Entrée 203, à propos des chœurs qui chantent le Cantique de l'Exode.

5. Carnets (1939-1940) 204.

6. Carnets (1939-1940) 215-216. La note 472 rappelle à juste titre que « le père Daniélou consacra une part importante de son œuvre à l'étude scientifique et à l'exploitation pastorale de cet aspect des Pères de l'Église ». Notons au passage comment ce rapport du temps à la liturgie et l'Écriture fut compris, plus ou moins confusément, par les poètes. Ainsi, Proust par exemple, in *Les hautes et fines enclaves du passé* 76-77 : « Souvent dans l'Évangile de saint Luc, rencontrant les deux points qui l'interrompent avant chacun des morceaux presque en forme de cantiques dont il est parsemé, j'ai entendu le silence du fidèle, qui venait d'arrêter sa lecture à haute voix pour entonner les versets suivants comme un psaume qui lui rappelait les psaumes plus anciens de la Bible. Ce silence remplissait encore la pause de la phrase qui, s'étant scindée pour l'enclorre, en avait gardé la forme ; et plus d'une fois, tandis que je lisais, il m'apporta le parfum d'une rose que la brise entrant par la fenêtre ouverte avait répandu dans la salle haute où se tenait l'Assemblée et qui ne s'était pas évaporé depuis dix-sept siècles ». Proust fait allusion au Magnificat et au Nunc dimittis.

1. Cf. Bible 282-283 commentant la guérison du paralytique de la piscine de Bethesda : dans l'évangile de saint Jean, l'épisode a un sens baptismal, que l'on retrouve dans les catéchèses de Tertullien, Didyme, Ambroise, etc. Quant aux noces de Cana, elles sont figure de l'eucharistie (cf. Bible 291 s.).

2. Bible 444 (à propos de la station debout) qui continue :

« pour montrer dans la Pentecôte la figure du siècle futur et de la Résurrection à venir ».

3. Essai 141. Ainsi, par exemple, la liturgie invite-t-elle au rapprochement entre l'Épiphanie et la Pentecôte : « Épiphanie : c'est une théophanie pour la liturgie, qui est bien ici d'origine orientale. Il faudrait comparer l'office à celui de la Pentecôte. Il est de la même ligne : c'est, dans le climat de l'enfance, une figure de la Pentecôte. [...] Tout ceci apparaît au même ordre liturgique, celui de la Manifestation » (Carnets [1940-1941] 352-353).

4. Entrée 204, à propos du chant du cantique de l'Exode dans la vigile pascale : « La liturgie apparaît ici maîtresse de doctrine. Elle nous montre la fidélité du Dieu qui libère son peuple. »

5. Sacrements et histoire du salut 68 : « L'univers liturgique est cette symphonie merveilleuse où les correspondances entre les différents moments de l'histoire du salut apparaissent, et où la liturgie nous fait passer de l'Ancien Testament aux sacrements, de l'eschatologie à la spiritualité, du Nouveau Testament à l'eschatologie en vertu de ces analogies fondamentales. La connaissance de ces correspondances est le savoir chrétien tel que le comprenaient les Pères, l'intelligence spirituelle de l'Écriture. Et c'est en quoi la Liturgie est maîtresse d'exégèse. »

6. Cf. Bible 403.

1. Bible 374-375. Vid. par ex. Carnets (1940-1941) 355 sur la liturgie manifestant l'eucharistie comme figure du ciel.

2. Mythes 24 et vid. supra Les sacrements incorporent au Christ.

3. Bible 389. « [...] par opposition au mystère chrétien pris dans son ensemble » : surprenante affirmation sous la plume de Daniélou (en 1951, reprise dans l'édition 1958 de Bible), dont tous les écrits affirment le rôle évident du temps dans le mystère chrétien : vid. par exemple la citation de *Signe* (1942, 1990) 58

en page suivante ; l'auteur voulait probablement souligner ici la place tout particulièrement éminente du temps dans le mystère pascal et dans sa célébration ; Daniélou écrit en effet juste avant : « Le récit de l'Exode commence par des indications chronologiques : le mois de la Pâque doit être considéré comme le premier des mois ; l'agneau sera pris le dixième jour du mois et consommé le quatorzième vers le soir. Ces indications constituent l'élément le plus spécifique de la Pâque : c'est le temps qui caractérise [...] » (Bible 388-389).

1. Carnets (1940-1941) 354.

2. Jean Baptiste 132. Daniélou hérite ici de Bérulle ; cf. ib. 131 : « Comprendre le contenu propre de chaque âge est une des grâces de contemplation. C'est ce qui nous fait, comme le dit Bérulle, vivre les états du Verbe incarné. »

3. Essai 252, qui continue : « Ce n'est pas sans raison que la liturgie nous fait lire le premier dimanche de Carême le récit de la tentation du Christ. Elle nous donne, par là, le sens premier du Carême. Celui-ci a été d'abord le temps de la préparation au baptême. Or ce temps est un temps de tentation. »

4. Cf. Carnets (1939-1940) 191 : « Les signes avant la venue du Fils de l'homme étaient vides, creux, pure figuration. Mais au moment de sa venue, tous les signes s'ébranlent et rentrent dans l'événement. Les signes stellaires, représentation d'un ordre immobile, par une merveille étonnante rentrent dans l'ordre historique et ensuite deviennent comme le temple, le *τέμενος* stellaire qui garde désormais le mystère de la Présence qu'ils ont une fois désignée, tabernacle stellaire de Celui qui habite dans la ténèbre divine. Et leur cycle désormais n'est plus ce retour éternel d'un ordre mort, mais le cycle liturgique lui-même, la commémoration dans les temps de l'événement désormais irréversiblement accompli, inamissiblement acquis. »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

opposer le baptême d'eau, qui appartient à la préparation de l'événement eschatologique, au baptême d'Esprit, qui est l'événement eschatologique lui-même. Il n'a pas en vue le baptême sacramentel chrétien. Ce qu'il voit, c'est que, par Jésus, l'Esprit sera donné³. »

Quant à l'institution du baptême chrétien par le Christ, Daniélou évoque deux événements. Le premier, mis en avant par la liturgie, est le baptême de Jésus par Jean⁴, manifestation de l'unité du Fils et de l'Esprit, de l'Esprit répandu sur l'humanité de Jésus, et d'un nouveau don à cette humanité⁵, en vue de la mission prophétique du Christ et de l'établissement des doctrines et institutions auxquelles sa mort et sa résurrection donneront leur contenu salvifique⁶. Le baptême chrétien sera, selon l'enseignement de saint Paul, la configuration à la mort et à la résurrection du Christ, après leur accomplissement¹. Le second événement lié à l'institution du baptême est le lavement des pieds, comme l'étaient de solides références exégétiques ou traditionnelles².

Une chose est certaine : « le contenu du baptême est le Christ mort et ressuscité, mais le baptême a été cependant institué comme structure avant la Résurrection et la Pentecôte³ ».

Ces précisions mettent à pied d'œuvre pour un

examen successif des diverses mœurs divines en relation avec le baptême – création, libération, alliance, jugement, demeure et révélation – pour en dégager le caractère d’insertion dans l’histoire du salut, dont la participation à la vie même du Christ est comme le sommet. On se laissera guider par les figures et par l’agencement des rites, au sein desquels se fait jour la relation du symbole à l’histoire et à la grâce⁴.

Le baptême comme nouvelle création

On a vu supra que l’idée de création renvoie au concept essentiel d’initiative divine, et est liée à ceux de renouvellement, d’élection¹. Le baptême est en ce sens une nouvelle création, et, à cet égard, « le thème est double : d’une part, de même que l’Esprit de Dieu planait sur les eaux primitives pour en susciter la création première, de même le Saint-Esprit suscite, de la piscine baptismale, la nouvelle créature. Et par ailleurs la création d’Adam est la préfiguration de la première ébauche de la recréation de l’homme en Jésus-Christ par le baptême². » Divers signes manifestent le rapprochement du baptême avec la création première : l’eau et la colombe, le printemps, le huitième jour ; mais la nouvelle création du baptême représente un progrès, elle revêt une dimension eschatologique particulière dans le processus de

divinisation par la grâce.

L'eau primordiale et l'eau du baptême, l'Esprit

Le premier rapprochement explicite entre les eaux de la création et celles de la régénération se trouve chez Hermas³. La typologie baptismale lui donnera une grande place ultérieurement, à partir de Tertullien surtout, mais déjà avant lui. Daniélou rapporte, par exemple, ce texte de Théophile : « De plus, les êtres nés des eaux furent bénis de Dieu, pour que cela montrât qu'un jour les hommes recevraient le repentir et le pardon de leurs fautes par l'eau et le bain de la régénération. » Théophile ajoute une allusion à d'autres êtres nés de l'eau, les poissons. « Bientôt Tertullien écrira : “Mais nous, petits poissons, qui tenons notre nom de ἰχθύς, Jésus-Christ, nous naissons dans l'eau”¹. » Car le baptême est naissance : « L'eau baptismale engendre les pisciculi, comme les eaux primitives avaient engendré les poissons². » Une telle conception du sacrement de l'initiation comme génération est fréquente. On la trouve chez Cyrille de Jérusalem et, surtout, chez Zénon³. Ambroise développera ce thème en montrant que « le baptême est une régénération, c'est-à-dire une nouvelle création »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

expliqué symboliquement plus tard par les écrivains ecclésiastiques qui ont vu dans les souliers un symbole de mortalité¹. » Daniélou ajoute que cela « donne un sens beaucoup plus précis à la parole de Jean le Baptiste au Christ : “Je ne suis pas digne de délier les cordons de ta chaussure” (Jn 1,27), qui signifiera alors : “Je ne suis pas digne de te baptiser”² ». Commentant Grégoire de Nysse, il rappelle que si le lavement de pieds du Jeudi Saint s’est dépouillé aujourd’hui de son caractère sacramentel, « dans la liturgie primitive il était un rite préparatoire au baptême qui avait lieu le samedi. Or le lavement de pieds présente lui aussi une discalceatio. Ce n’est pas le seul vestige que nous ayons de la discalceatio comme rite préparatoire au baptême. La liturgie grecque actuelle comporte encore une cérémonie préparatoire au baptême qui consiste dans une bénédiction du catéchumène ἀνυπόδητος, « pieds nus ». C’est aussi « pieds nus » que le catéchumène devait venir anciennement aux exorcismes du dimanche des Rameaux. Ce caractère préparatoire de la discalceatio, sorte de préfiguration du « dépouillement » complet de la tunique, s’harmonise bien avec le fait que dans le Vie de Moïse, la discalceatio du buisson ardent précède la traversée de la Mer Rouge. Les fidèles habitués aux liturgies baptismales devaient trouver normale cette

coïncidence¹. » Nul doute, pour Daniélou, que le « dépouillement des chaussures » de Moïse dans l'épisode de l'Exode soit un symbolisme baptismal². La *discalceatio* marque le dépouillement de l'homme ancien³. Le lavement des pieds apparaît également comme le premier service que l'on rend à un hôte et s'insère, pour le baptême, dans ce qui paraît un ensemble de rites d'hospitalité⁴.

Le dépouillement des tuniques de peau

Daniélou fait le lien entre la traversée de la Mer Rouge comme libération et le dépouillement des tuniques de peau⁵. L'hymne *Ad regias Agni dapes*⁶ est « le chant de l'Exode, de la sortie, de la délivrance, chanté par les baptisés qui viennent de traverser l'eau et qui ont maintenant revêtu les robes blanches, les *χιτῶνες ἡλιοειδεῖς*⁷ qui ont remplacé les *δερμάτινοι χιτῶνες*⁸ ». Daniélou note que ce thème, tout en rappelant la Genèse, contribue à dégager la sortie d'Égypte de son contexte historique pour la situer dans une perspective typique¹. « Le *merguntur hostes* reprend sous une autre forme les *χιτῶνες λευκοειδεῖς* : ce sont tous les *πάθη*, formant les *δερμάτινοι χιτῶνες*, et dont le baptisé est délivré par l'eau baptismale, les *fluctibus*². » C'est le « mystère baptismal de la mort :

dépouillement mystique de la tunique de peau, des affections charnelles³ ».

Le dépouillement des vieux vêtements constituait justement autrefois le premier rite après l'entrée dans le baptistère. Daniélou relève que l'un des versets du Cantique des Cantiques les plus fréquemment cités dans les catéchèses sacramentaires est précisément : « J'ai déposé ma tunique. Comment la revêtirai-je à nouveau⁴ ? » Il note que Cyrille de Jérusalem le cite trois fois, dans un cas sans allusion directe au rite, dans l'autre en se référant au baptême en général, enfin dans un commentaire du rite du dépouillement des vêtements, la tunique étant alors l'image du vieil homme avec ses œuvres⁵. Si Ambroise semble faire allusion au rite, c'est surtout Grégoire de Nysse qui en donne les résonances sacramentaires dans son Commentaire sur le Cantique⁶ : Grégoire interprète les tuniques de peau dont Adam et Ève furent revêtus après la chute (Gn 3,21) comme les symboles de la vie biologique¹, le baptême étant une nouvelle tunique. L'Église orientale, estime Daniélou, paraît avoir reconnu dans le verset du cantique une figure du baptême². « Le vieux vêtement de corruption et de péché que le baptisé dépouille à la suite du Christ, c'est celui dont Adam avait été revêtu après le péché. Ainsi nous voyons apparaître la correspondance de la scène

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conception, Daniélou discerne une interprétation spirituelle d'Isaïe³, mise en relation avec l'économie chrétienne. Le vrai sabbat, c'est le Christ, qui est la cessation du péché⁴. Augustin reprendra le même thème de façon plus intérieure : le repos, « c'est d'abord, dès la vie présente, la tranquillité de l'âme. Or la tranquillité de l'âme provient de la paix d'une bonne conscience. Donc « celui-là observe vraiment le sabbat qui ne pêche pas ». [...] Cette rupture avec le péché a son principe dans le baptême qui introduit au vrai sabbat⁵. » Daniélou ajoute que ce repos ne suffit pas à Augustin. Dans l'attente du Seigneur, le « maître de l'expérience intérieure [...] nous montre dans le mystère du sabbat l'attitude foncière du chrétien devant le mystère du temps », « une attente qui est déjà une paix parce qu'elle repose tout entière sur la promesse du Dieu fidèle⁶ ». On comprend pourquoi les textes judéo-chrétiens les plus archaïques considèrent que revenir au péché après le baptême, qui en opère la rémission⁷, est un scandale⁸.

La notion de repos se retrouve dans une interprétation sacramentaire du Ps 23(22),2, en particulier dans des commentaires non-mystagogiques : l'eau du repos signifie le saint baptême¹.

Les bains et le Jourdain : baptême et

libération du péché comme purification

Avec les purifications juives, le septuple bain de Naaman dans le Jourdain, sur le conseil d'Élisée, qui le purifie de la lèpre, constitue pour les écrivains ecclésiastiques une des figures essentielles du baptême², en référence au baptême du Christ dans le Jourdain³ : elle se trouve dans toutes les catéchèses baptismales antiques⁴. Hippolyte voit dans le bain de Suzanne, type de l'Église persécutée, le baptême⁵, et Daniélou reconnaît volontiers que cette figure est justifiée quant à sa « signification essentielle⁶ ».

Jusqu'à Origène, c'est surtout la traversée de la Mer Rouge qui constitue une figure du baptême. Alors seulement, la traversée du Jourdain sera expressément considérée comme un type baptismal⁷, fondement, estime Daniélou, de toute une théologie sacramentaire : « Le Jourdain qui signifie κατάβασις est le Verbe de Dieu qui descend (καταβαίνων) du ciel et Josué, plongé dans le Jourdain, est l'humanité qui est plongée dans la divinité par l'incarnation. [...] De même que le Jourdain de l'Ancien Testament est une figure du Christ, figurant le Verbe qui devait descendre du ciel, de même le sacrement du baptême est-il à son tour non une figure, mais un signe efficace : l'eau baptismale représente le Christ lui-même dans lequel le

baptisé est lavé¹. » « La traversée du Jourdain par Josué est figure du baptême du Christ dans le Jourdain, dont le baptême chrétien est à son tour le symbole efficace². » Avec Grégoire de Nysse, le Jourdain devient « comme un fleuve mythique, qui « entoure » le monde entier et qui s’oppose aux fleuves mythiques du Paradis » : dans les liturgies chrétiennes, « toute eau baptismale est un Jourdain¹ ».

Libération du péché originel et rite du baptême

L’attitude du candidat au baptême en lien avec la préparation quadragésimale évoque le premier Adam : il se tient sur des tissus de poil, qui rappellent les tuniques de peau dont Adam fut revêtu après la chute². Le pacte avec Satan est rompu solennellement et c’est, « sous une forme dramatique, biblique, concrète, l’expression de ce que le dogme exprime lorsqu’il définit que le baptême efface le péché originel. Mais le péché originel est considéré ici sous son aspect objectif, comme domination de Satan sur l’humanité. Et le baptême apparaît comme libération à l’égard de cette domination en vertu de l’action pascale du Christ, qui sur la croix a triomphé du prince de ce monde¹. »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Le déluge, jugement de l'homme pécheur

La destruction du péché correspond à un jugement de l'homme pécheur. Aussi l'on compare le baptême « à l'eau du Déluge : le monde était dans le péché ; le jugement de Dieu frappe le monde pécheur : l'essentiel est que le baptême apparaisse comme un jugement de Dieu qui détruit l'homme pécheur : “Vous avez été ensevelis avec le Christ par le baptême”² ». S'y ajoute un autre élément essentiel : « un juste est épargné pour être le principe d'une création nouvelle³ ». Mais le Christ, juste, a souffert la mort pour des injustes. Le baptême est l'antitype du déluge, comme le dit saint Pierre dans un texte que Daniélou vient éclairer⁴ : lors de sa descente aux enfers, le Christ proclame sa victoire. Entre déluge et baptême, en effet, il faut situer cette descente du Christ. « C'est là que nous trouvons la réalisation substantielle du mystère du déluge⁵. » Le jugement eschatologique est accompli dans le baptême. Le parallélisme du déluge et du jugement final est courant dans le christianisme primitif⁶. « L'eau du baptême, dans la mesure où elle symbolise un jugement, semble bien une allusion à l'eau du déluge⁷. » Plus encore, le baptême chrétien apparaît non seulement comme une préparation au jugement

eschatologique, mais, par son symbolisme d'immersion, « comme une anticipation sacramentelle, par une imitation du jugement final qui est un baptême de feu », auquel le chrétien échappera parce qu'il est déjà jugé¹. Dans cette signification eschatologique du baptême, « celui qui l'a reçu fait partie de l'Église "d'au-delà du Jugement" et il échappera au jugement qui vient² ». Dans le baptême d'eau nous sommes ensevelis avec le Christ, écrit Origène, dans le baptême de feu nous serons configurés au corps de gloire. L'Église naît à la fois dans les eaux et dans le feu. Mémorial efficace de la mort et de la résurrection du Christ, le baptême est aussi prophétie efficace de la mort et de la résurrection eschatologique³. Puisque nous sommes encore dans l'attente, dans un avent, dans la préparation de la Jérusalem céleste et de l'Église définitive, affirme Daniélou, « nous sommes encore dans les ombres » : le baptême est la figure « de la purification définitive qui nous permettra d'entrer dans la gloire du Père¹ ».

L'Exode et le baptême comme jugements

L'épisode de l'ange exterminateur figure ce que le baptisé accomplit : l'ange exterminateur épargne les

premiers-nés des maisons marquées par le sang de l'agneau, figure éminente de la rédemption ; le monde est sous le péché, l'homme est pécheur, le jugement doit frapper le monde, mais Dieu épargne ceux qui sont marqués du sang du Christ ; le baptême est un jugement qui détruit l'homme pécheur, mais, à cause du Christ, avec la destruction du péché, qui engendre l'homme nouveau. Ainsi l'Exode rejoint-il le déluge dans son aspect figuratif du baptême².

Dans le cas de la traversée de la Mer Rouge, la libération des Hébreux est une libération de l'eau. Celle-ci exprime le jugement de Dieu auquel la grâce fait échapper le baptisé³. La nuée et la lumière évoquent, chez Zénon, les deux jugements, celui de l'eau, qui a eu lieu, et celui du feu, à venir⁴.

Baptême, pénitence, ascèse : anticipation du jugement

Hermas, par une imagerie qui illustre le contexte sacramentel du baptême judéo-chrétien, attribue à « l'ange glorieux du Seigneur », désignation du Verbe, un rôle de distribution des rameaux et de discernement des justes et des pécheurs, de couronnement des premiers, de remise du sceau, d'introduction dans la tour de l'Église, c'est-à-dire de jugement. Il s'agit de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

une approche judéo-chrétienne envisage l'Église comme « plantation » de Dieu : le lieu de cette plantation est le paradis, chaque plant représente un baptisé ; celui qui plante est le Seigneur ; la plantation dans le paradis correspond au baptême, qui fait membre de l'Église¹. Ici, le baptême renvoie donc au temps et à l'espace des origines : il s'agit de retrouver l'intimité perdue, au seuil de l'histoire humaine, avec le jardinier divin.

L'Église, épouse du Christ

Du jardin paradisiaque, Cyprien rapproche celui du Cantique, et le jardin devient le lieu des noces mystiques du Verbe et de l'âme². Mais avant de quitter la dimension ecclésiale³, il convient de relever avec Daniélou qu'à partir de Ct 6,8 et de l'identification de l'épouse à la colombe, thème uni à celui de l'élection, l'Église se trouve parfois assimilée à cet oiseau dans les textes de l'Apocalyptique des deux premiers siècles. C'est ainsi que certains auteurs la reconnaissent dans la colombe du baptême de Jésus⁴.

D'une humanité prostituée aux idoles et vouée à la destruction, le baptême fait jaillir l'Église vierge, épouse du Christ et préfigurée par Rahab⁵. Le mariage des patriarches annonce ce qui a été accompli dans le

Christ : Justin puis Irénée verront l'Église préfigurée dans Rachel et son mariage avec Jacob, le Pseudo-Barnabé dans Rébecca épousant Isaac¹.

Ce n'est pas seulement l'Église comme paradis qui est conviée à s'unir au Christ en noces, c'est aussi l'âme. Daniélou rencontre chez Origène une interférence entre deux conceptions : le paradis de l'âme où croissent les vertus et celui de l'Église où sont plantés les saints. Il retrouve cette dualité dans l'Épître à Diognète et en montre la cohérence : « le perpétuel passage du paradis ecclésial au paradis intérieur est [...] l'expression du lien indissoluble de l'agrégation à l'Église et de la régénération intérieure, du sacrement et des vertus. Ce passage se trouve dans le Nouveau Testament à propos d'un thème strictement parallèle au nôtre, celui du Temple qui est à la fois Temple ecclésial, constitué par les saints, fondé sur le Christ, et Temple intérieur, où la Trinité opère dans l'âme la vie du Christ¹. » Cette union de la divinité avec l'humanité, réalisée dans le Christ, est appelée, dans l'Église, à se produire en chaque homme par le baptême : « Le principe de toute union de l'âme individuelle avec le Verbe est l'union du Verbe avec la nature humaine. Par l'Incarnation, le Verbe a sanctifié toute la masse humaine, mais cette vie divine qui est désormais comme un ferment dans l'humanité, conçue comme un seul corps, doit se propager dans chacun de

ses membres. C'est là ce qui est opéré par le contact sacramentel avec le Christ vivant dans l'Église. Le sacrement, le Baptême en particulier, est dès lors la source unique de toute illumination et de toute vertu². » Ainsi la grâce du baptême sauve et unit : elle unit l'ensemble des baptisés et chacun d'entre eux à Dieu. Elle rend le baptisé acteur d'une histoire collective.

Le baptême, alliance de l'âme avec le Christ

L'union du Christ à l'Église se particularise en chaque baptisé qui, à son tour, fait croître l'Épouse du Christ. L'Église est « perpétuellement engendrée par l'agrégation de nouveaux croyants au moyen du baptême et de l'eucharistie, qui sont l'eau et le sang perpétuellement jaillissant du cœur du Christ », écrit Méthode d'Olympe¹.

Le Cantique des cantiques est considéré par les Pères de l'Église comme une figure des sacrements en tant qu'union nuptiale du Christ et de l'âme. Ce développement du sens littéral du texte est légitime aux yeux de Daniélou. Certes, avec un bonheur capricant, les Pères mettront en rapport les différents versets du Cantique avec les aspects multiples de la liturgie de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'habitation, en effet, convient mieux au Nom qu'à la Parole⁴. »

Le baptême chrétien et la circoncision du Seigneur

La circoncision pratiquée par les Juifs est interprétée par Origène à partir du sang versé par le Christ ainsi que du sacrement du baptême, l'institution de l'Ancien Testament étant ici figure de la conduite de Dieu sur l'âme, l'analogie des mœurs divines se vérifiant aussi à l'échelle individuelle¹. La circoncision est aussi un acte d'obéissance et d'abaissement du Seigneur ; elle rejoint le sens théologique de la mort du Seigneur comme celui du baptême², auquel elle correspond encore en tant qu'agrégation à une communauté³.

Baptême et présentation au Temple

Daniélou établit un parallèle entre la « présentation d'Adam dans le Temple cosmique et l'ordre originel », la « présentation de Samuel dans le Temple mosaïque », la « présentation de Marie, qui à elle seule constitue un ordre à part », la « présentation de Jésus qui est le grand accomplissement et qui se déploie à son tour dans la présentation de chaque chrétien au Temple, le jour de son baptême, qui n'est elle-même

que le commencement de la présentation définitive dans le Temple céleste, quand le Fils dira au Père : « Père, voici ceux que vous m'avez donnés »¹ ». La suite des époques est donc cristallisée dans une suite de présentations où le baptême chrétien apparaît, au cœur de l'histoire, comme accomplissement et promesse, la présentation de Jésus au Temple étant « un moment unique dans la suite des époques »² ». Le thème de la lumière illustre le lien entre la présentation du Seigneur et le baptême chrétien : le baptême est φωτισμός, or au Temple Siméon acclame celui qui est Lumen ad revelationem Gentium³ : « Voici la lumière, lumen, φῶς⁴. »

Baptême et Épiphanie

On a vu supra comment trois grands épisodes de la vie du Christ s'unissent dans une même fête, l'Épiphanie : l'adoration des mages, le baptême de Jésus, les noces de Cana. En quoi la fête est-elle liée au baptême chrétien ?

L'adoration des mages et le baptême

Comme au baptême, l'adoration des mages présuppose une conversion¹. Mais c'est aussi par le biais du baptême de Jésus que le baptême chrétien est

mis en rapport avec l'adoration des mages. C'est en tant que mystères de délivrance que Clément d'Alexandrie rapproche le baptême du Christ de l'adoration des mages et de la passion du Christ. Daniélou y voit une théologie des étapes de la rédemption dans la vie du Seigneur². Parlant du feu du baptême, Justin associe également les trois mystères³. L'Épiphanie « célèbre l'entrée des nations – représentées par les rois mages – dans l'Église¹ ». Or le baptême n'est autre chose que l'entrée dans l'Église, convocatio dont le mystère missionnaire présente un aspect eschatologique, mais aussi celui d'une lente et dramatique croissance², Église « perpétuellement crucifiée et perpétuellement ressuscitée » qui « prolonge au milieu du monde la présence du Christ en croix et du Christ en gloire³ ».

Le baptême du Christ et le baptême chrétien

Le baptême est épiphanie en tant que manifestation de la Trinité et désignation du Christ comme Verbe incarné⁴. L'eau baptismale est sanctifiée par le baptême de Jésus⁵. C'est dans le prolongement de ce baptême ou du baptême de Jean que se situe, à plus d'un titre, le baptême chrétien. Cinq mots résument en quelque sorte

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

figure comme figure : il condamne celui qui s'attache à la figure³. »

La descente aux enfers et le baptême

La descente aux enfers se trouve dans la perspective qui unit le déluge au baptême⁴, dans le cadre de l'économie du salut. Justement, le rapprochement de la descente aux enfers et du baptême fait l'objet d'une digression dans le cadre de la théologie judéo-chrétienne de la rédemption, au moment où Daniélou pose la question de l'âme des saints de l'Ancien Testament. Le rite, une fois encore, manifeste un rapport théologique évident avec la visite du Christ aux enfers¹. Mais ce n'est pas assez dire. À partir d'autres anciens Testimonia, Daniélou remarque que le thème de la victoire du Christ sur la mort dans les enfers va rejoindre le thème cultuel du baptême, victoire du baptisé sur le démon dans la piscine baptismale². Et les deux sujets de la descente aux enfers comme mort du Christ et comme délivrance des morts sont associés comme deux moments successifs. « Les délivrés ne sont plus ici les saints de l'Ancien Testament. Nous ne sommes plus dans le passé. Il s'agit de la libération des enfers opérée actuellement par le Christ pour tous ceux qui sont baptisés. L'événement de la sortie du Christ

des enfers se continue sacramentellement par le baptême, qui libère le chrétien des enfers en le faisant participer à la libération du Christ. La descente dans la piscine baptismale et la remontée sont une imitation sacramentelle de la descente et de la montée du Christ, elles en opèrent l'effet réel. Ici, le thème théologique et le thème cultuel coïncident enfin parfaitement¹. » Le baptême libère de la captivité spirituelle par la descente du Christ dans l'abîme de la mort et sa victoire sur elle par la résurrection².

Résurrection du Christ et baptême

Le baptisé meurt et ressuscite avec le Christ, dont « la mort et la résurrection sont principalement la cause méritoire du baptême et [...] ne sont que rituellement accomplies dans le baptisé³ ». En quoi consiste alors la résurrection du baptisé ? Participation à la résurrection du Christ, elle saisit l'homme entier mais de manière progressive. « Son principe est le baptême, qui est une imitation rituelle de la résurrection du Christ, mais en opère l'effet réel¹. » Daniélou explique, ayant cité Rm 6,3-4, comment le rite s'inspire du double symbolisme biblique de l'eau, mort et vie, et appelle une réponse de l'homme en vue d'une transformation toujours plus glorieuse sous l'action de l'Esprit². Il n'empêche que le

baptême est une véritable résurrection accomplie dans le Christ³, une appropriation de la résurrection du Christ⁴, premier-né d'entre les morts⁵, prémices de l'humanité renouvelée⁶. La résurrection du Christ fonde tout l'agir chrétien¹.

Le Christ lui-même considère sa mort et sa résurrection comme un baptême, le baptême chrétien étant ainsi gage de la résurrection². Car « la croix de Jésus entraîne ses amis », « traverse l'histoire³ » : il s'agit d'une acquisition définitive⁴.

Baptême et apparition à Marie de Magdala

Dans le cadre du thème du Christ comme arbre de vie, Daniélou estime qu'il « n'est pas exclu que le récit même de l'apparition à Madeleine dans le jardin comporte d'une part une allusion au jardin du Paradis et de l'autre une référence baptismale », en lien avec le parallèle entre chrétiens et arbres du Paradis, l'ensemble thématique donnant ainsi toute la richesse de ses résonances au terme « néophyte¹ ». Notons aussi comment le thème de la foi, qui précisément est reçue au baptême, est sous-jacent à cette apparition².

Baptême et pêche miraculeuse, extension

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

enfants de Dieu”. On s’est souvent demandé ce qu’est ce témoignage que l’Esprit Saint rend à notre esprit, mais ce témoignage est celui des fruits que la connaissance de Dieu et du Christ produit dans notre existence, et qui sont comme quelque chose en présence de quoi nous sommes nous-mêmes étonnés. C’est-à-dire que l’action de l’Esprit dans les âmes est tellement indubitable qu’elle atteste sa réalité. Il y a là une présence de Dieu tellement éclatante, tellement éblouissante, que ce qui est étonnant, à ce moment, c’est que tant d’hommes la méconnaissent. Si cet aspect n’avait pas de fondement dans la foi, on pourrait nous interroger sur son authenticité. Mais il vient en quelque sorte confirmer ce qui, par ailleurs, justifie la foi du point de vue de l’intelligence¹. »

Le chrême, comme symbole du Christ, renvoie à l’idée de connaissance du Seigneur et aussi de participation à sa personne : le symbole du parfum intervient ici². En percevoir les effluves, c’est « expérimenter la présence du Dieu caché¹ ». Ce parfum est le rayonnement de la divinité du Christ, symbolisme déjà présent dans l’Écriture². Et il correspond en même temps à une disposition de l’intelligence à entrer dans les mystères divins³, perception des choses spirituelles représentée par l’analogie de l’odorat : le confirmé est bonus odor

Christi⁴, déjà au « Paradis retrouvé » du « milieu sacramentel, baptême, confirmation, eucharistie⁵ ». Le symbole du parfum en lien avec la confirmation se retrouve dans le parfum de la vigne⁶.

La confirmation, participation au Christ oint

Lorsque Jésus fait une lecture dans la synagogue de Nazareth, il s'attribue la prophétie d'Isaïe décrivant l'effusion de l'Esprit Saint sur le Messie à venir⁷. À partir de textes de Cyrille de Jérusalem et de Théodore de Mopsueste, Daniélou note que la confirmation est participation réelle à la grâce du Christ, par une imitation sacramentelle de sa vie. « De même que le baptême configure au Christ mort et ressuscité, la confirmation configure au Christ oint par l'Esprit Saint. Le baptême du Christ, suivi de la descente de l'Esprit, apparaît ainsi comme une préfiguration de sa mort suivie de son instauration royale, dont à son tour le double sacrement de l'eau et de l'onction est la participation par le chrétien¹. » La confirmation est ainsi participation à l'onction du Christ par l'Esprit après son baptême², même si, dès l'incarnation, l'Esprit était sur le Seigneur³, et même si cela n'est possible qu'une fois l'humanité du Christ glorifiée par la

plénitude de l'Esprit⁴. Le Pseudo-Denys compare la présence de l'Esprit Saint dans le chrême à la transsubstantiation eucharistique, sans tomber pour autant dans une fallacieuse équiparation. Cette conception montre en tout cas que « le chrême représente un élément d'une sainteté éminente⁵ ».

Le baptisé devient un nouveau Christ, oint par l'Esprit¹, et guidé par lui, suivant Ps 23(22),4². Daniélou distingue aussi bien le don de l'Esprit fait au baptême par rapport à la confirmation, et ce dernier sacrement par rapport à la nouvelle infusion de l'Esprit que constitue l'ordre. Le dialogue de saint Paul avec les Johannites d'Éphèse lui en offre l'occasion. C'est le même et unique Esprit, certes, mais ses dons revêtent de multiples aspects³. La confirmation, en particulier, a un aspect missionnaire. Daniélou exagère-t-il ici la distinction entre la profession de la foi et la mission, reçue pourtant également au baptême, de diffuser cette foi ? Cela ne semble pas le cas¹. Il situe en effet clairement la confirmation comme affermissement du don fait au baptême, celui de témoin du Christ. Elle renforce ce qui existait déjà, car le baptême donne le « pouvoir » d'annoncer l'Évangile². La confirmation, écrit-il, est liée à la participation au ministère du Christ³, prêtre, prophète et roi⁴, ce qui était déjà vrai du baptême¹.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

10. Cf. Catéchèse et retour 116.

1. Cf. Entrée 55.

2. Cf. Entrée 75 : « Si nous voulons comprendre le vrai sens du baptême, il est bien clair que c'est vers l'Ancien Testament qu'il faut nous tourner. D'une part, dans sa signification fondamentale, il est, comme l'a bien vu Oscar Cullmann, dans le prolongement des grandes œuvres de création et de délivrance accomplies par Dieu dans l'Ancien Testament. Et par ailleurs il est né en pays d'Israël ; dans les éléments matériels qu'il emploie comme symbole, il doit être interprété d'après ce que signifiaient ces éléments pour les anciens juifs. C'est dans une symbolique juive qu'il s'explique. »

3. Jean Baptiste 75.

4. Cf. Sacramentum 153 qui ajoute : « Le baptême juif était donc déjà une imitation du passage de la Mer Rouge et du baptême du désert (Ex 14,30). »

5. Cf. Judéo-christianisme 417-418. Le rite de l'eau vive est un « rite juif teinté de christianisme » (Judéo-christianisme 59). Sur l'eau vive comme symbole de l'Esprit Saint chez Jean, cf. Bible 462. Cf. Judéo-christianisme 98-99 : dans l'Église judéo-chrétienne, pour le baptême « en dehors de l'eau, il y avait une onction d'huile et une manducation du sel. L'onction d'huile rejoint ce que nous savons par ailleurs du rituel judéo-chrétien. Le sel se retrouve chez les Ébionites. »

1. Cf. Judéo-christianisme 238 et la réf. à Jc 2,7 (« Est-ce qu'ils ne blasphèment pas le beau Nom qui a été invoqué sur eux ? ») ; « épiclèse » est pris ici par Daniélou au sens étymologique du terme (ἐπι + καλέω : invoquer) ; Daniélou commente ainsi Jc 2,7 : « Le Nom est pris ici dans un contexte d'expressions que nous avons rencontrées dans les citations des Testimonia, ἐπικαλεῖν, βλασφημεῖν. Par ailleurs, il paraît bien qu'il y a une

allusion au baptême et à l'invocation (épiclèse) des Trois personnes. Le Nom, ici, ne désigne donc pas la seule personne du Verbe. Mais le passage est important pour le contexte baptismal où le Nom se trouve engagé. » Cf. Judéo-christianisme 426.

2. Le thème du ministre du baptême est relativement peu abordé par Daniélou. Signalons qu'il remarque qu'au premier siècle déjà il pouvait s'agir d'une femme, cf. par exemple Nouvelle 61, sur la période qui suit la chute de Jérusalem en 70. Dans Le renvoi du baptême des petits enfants 333, il évoque « la nécessité vitale du sacerdoce ministériel comme instrument normal du baptême et instrument nécessaire de l'eucharistie ».

3. Cf. Jean Baptiste 76 : « Il paraît bien que le baptême chrétien se situe dans le prolongement du baptême de Jean et non dans celui d'autres rites, comme le baptême des prosélytes juifs ou les ablutions des moines esséniens », quoique « ce rite même du baptême de Jean, dont l'origine est si mystérieuse, cette immersion dans le fleuve sacré, n'est pas sans rappeler ces bains sacrés qui tenaient tant de place dans la vie des Esséniens, épris de pureté » (Jean Baptiste 45). Cf. aussi Jean Baptiste 177 sur le mandéisme comme suite d'un baptême jordanien, et le fait, selon Daniélou, que Jean Baptiste n'est pas fondateur de cette secte. Cf. Judéo-christianisme 89 : le bain rituel quotidien était « un des rites esséniens essentiels. On remarquera qu'Épiphane précise que les Ébionites ont en plus un baptême d'initiation. Ceci est un trait chrétien. Il est important pour confirmer que le baptême chrétien ne peut être identifié aux bains des Esséniens, mais présente un caractère essentiellement différent. » Cela étant, le rite du baptême chrétien est certainement emprunté à Jean (Cf. Jean Baptiste 107). Cf. Manuscrits 20 : « Le baptême de Jean est aussi très différent du baptême des Esséniens. Le

baptême essénien n'était que l'admission, après un an de noviciat, aux ablutions quotidiennes de la communauté. Rien n'indique que ce premier bain ait eu un caractère spécial. Au contraire le baptême donné par Jean apparaît comme un geste prophétique, réalisant l'effusion d'eaux vives annoncées par les prophètes et préparant à l'effusion d'Esprit Saint. »

1. Cf. Jean Baptiste 129 et 74 : « Il est Esprit Saint et Feu où tout sera baptisé, c'est-à-dire immergé. »

2. Cf. Jean Baptiste 104-105.

3. Jean Baptiste 105.

4. Cf. Jean Baptiste 103 : « Nous avons distingué le baptême de Jésus par Jean et l'effusion de l'Esprit sur Jésus. Il s'agit, en effet, de deux actions dont la signification est entièrement différente. Le passage de l'une à l'autre marque le passage d'un âge à un autre âge. Mais il reste cependant que ces deux actions ne sont pas sans rapport. La liturgie les unit quand elle voit dans le baptême de Jésus, suivi de l'effusion de l'Esprit, l'institution du baptême chrétien. » Cf. Judéo-christianisme 417 : le baptême de Jean est au « point de départ » du baptême chrétien. Cf. Dieu 230 : « C'est dans le baptême du Christ que le baptême chrétien est institué. »

5. Cf. Jean Baptiste 99-101.

6. Cf. Jean Baptiste 102.

1. Cf. Jean Baptiste 90 qui continue : « le baptême de Jésus par Jean et la manifestation qui le suit, apparaissent comme une préfiguration de cette mort et de cette résurrection ».

2. Cf. Sacramentum 161-162 : « C'est une thèse d'Aphraate que l'institution du baptême par le Christ ait eu lieu au lavement des pieds (Duncan, *The Baptism, etc.*, 67s.). Il faut reconnaître que cette thèse présente de solides références exégétiques (le caractère sacramentel de l'évangile johannique) et

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

catéchèse qui ne le respecterait pas serait ainsi déficiente. [...] La catéchèse traditionnelle est centrée sur la vie sacramentelle qui est la continuation dans le temps de l'Église des *mirabilia Dei* dans l'Ancien et le Nouveau Testament. [...] Le contenu de la foi est celui de la tradition vivante qui au cours des siècles explicite le contenu de la parole de Dieu. Ainsi le Symbole romain a-t-il vu les dogmes de la descente aux enfers, de la communion des saints, s'ajouter au IV^e siècle. De même, le Symbole de Nicée-Constantinople exprime-t-il le dogme de la divinité du Saint-Esprit, explicité au concile de Constantinople. Ainsi, le Symbole de Paul VI est-il, de notre temps, l'expression totale de la foi chrétienne. Il contient les dogmes de l'Immaculée Conception, de l'infaillibilité de l'évêque de Rome, définis au XIX^e et XX^e siècles. » Cf. Foi chap. 4 (« Le contenu de la foi ») et 5 (« Les fondements de la foi »).

1. Essai 206.

2. Cf. 1 Co 10,1-13. Cf. Sacramentum 140. Cf. Sacrements et histoire du salut 55, qui note que, si le thème n'apparaît pas dans la prière consécrationnaire de l'eau baptismale, il est dans l'Exsultet.

3. Cf. 1 P 1,13 – 2, 10.

4. Cf. Sacramentum 140-141. Dans le Ps 79 (80),9-15 Daniélou voit « toute l'histoire de mon âme, la vigne retirée de l'Égypte au baptême » (Carnets [1940] 256). Il y revient in Essai 168 et 174-175.

5. Cf. Message 429.

6. Ambroise, par ex., cf. Traversée 410-411 (cf. 1 Co 10,5) ; Théodoret de Cyr, cf. Traversée 417.

7. Zénon, Ambroise, Clément d'Alexandrie ; interprétation qui remonte au judaïsme lui-même (cf. Jn 8,12), cf. Traversée 410-411. Cyrille d'Alexandrie, cf. Traversée 415. Théodoret de Cyr,

cf. Traversée 417.

8. Cf. Sacrements et histoire du salut 56.

1. Platonisme 31, qui renvoie à F.-J. Dölger.

2. Platonisme 31. Grégoire de Nysse donne cette interprétation ; cf. ib. 32 : « C'est le propre du baptiseur (ἴδιον τοῦ βαπτίζοντος) de délier les lacets des sandales, comme Jean a témoigné ne pouvoir le faire pour le seul Seigneur. » Daniélou cite librement Jn 1,27 : dans ce verset Jean Baptiste parle du Christ à la troisième personne.

1. Platonisme 32-33. Cf. Carnets (1939-1940) 173.

2. Cf. Platonisme 32.

3. Cf. Platonisme 34.

4. Cf. Essai 69.

5. On n'entrera pas dans la question de savoir en quoi consistent exactement ces tuniques, nous contentant, suivant Daniélou, d'en apprécier la signification théologique.

6. « Au banquet royal de l'Agneau », hymne des vêpres du dimanche in Albis.

7. « Tuniques de soleil » (voir strophe 1).

8. Carnets (1939-1940) 220 (« tuniques de peau »).

1. Cf. Carnets (1939-1940) 220.

2. Carnets (1939-1940) 221-222. Merguntur hostes (les ennemis sont noyés) : strophe 3. χιτῶνες λευκοειδεῖς : « tuniques éclatantes » ; πάθη : « passions ».

3. Carnets (1940) 239. Le thème de la δερμάτινος χιτῶν revient souvent sous la plume de Daniélou, y compris dans sa prière ; cf. Carnets (1939-1940) 196 : « Seigneur, aidez-moi à écarter ce voile de chair, cette tunique de peau, δερμάτινος χιτῶν, qui rend mon âme opaque à votre lumière et me sépare de votre société bienheureuse. »

4. Ct 5,3, cité ainsi in Bible 264. Crampon traduit : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettre ? », et la Bible de Jérusalem : « J'ai ôté ma tunique, comment la remettrais-je ? » Cf. Carnets (1940) 334 : « Que toutes mes actions soient baignées dans ce ciel de la familiarité divine, revêtues de l'onction de l'Esprit Saint, de la tunique baptismale, de la chasuble sacerdotale : toute sainte, toute séparée du monde : Posui tunicam meam, quomodo induam illam. Prima terra abiit : il n'y a plus que le ciel. »

5. Cf. Bible 264.

6. Cf. Bible 264-265 ; Platonisme 37, 52-65 (cf. Grégoire, In cantica, Hom. XI [PG 44, 1004 D – 1005 A]).

1. Daniélou suit cette lecture quand il écrit in Carnets (1940) 232 : « Déposer ce qui reste de sensualité, les peaux mortes encore attachées au corps de ma résurrection. »

2. Cf. Bible 265.

3. Bible 55. Daniélou note que « à l'arrière-plan de cette symbolique on trouve l'idée antique que les vêtements sont particulièrement aptes à capter l'influence des esprits », et il renvoie à Erick Peterson, Pour une théologie du vêtement, Lyon 1943, 17.

4. Cf. Bible 55-56.

5. Bible 56.

1. Évangile 45-46.

2. Cf. Platonisme 111. Daniélou y rappelle la notion grecque classique de la liberté de parole à l'assemblée du peuple, le franc-parler étant le privilège du citoyen libre par opposition à l'esclave. Il note que dans la langue chrétienne, le terme marque l'assurance qui résulte pour l'homme, dans ses rapports avec Dieu, de sa qualité de fils ; grâce à elle, il peut lui parler avec une certaine égalité, et non comme un esclave s'adresse à son

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

270 : « Tâcher de commencer à mettre en pratique cet enseignement de Jésus, à tourner franchement le dos au monde, à tenir pour stercora tout ce qui m’y attache encore, à n’attacher plus aucune importance à ces misérables choses humaines, à vivre avec Jésus et Marie – et cela suffit. »

4. Carnets (1945) 380 : « Visitation. [...] Disposition merveilleuse du salut, par laquelle Jean est ainsi sanctifié par Jésus, séparé du monde, bienheureuse impossibilité de s’unir aux choses de la terre. »

5. Cf. Carnets (1940) 249 ; « et rien d’autre », ajoute-t-il ! Et encore, *ib.* : « péché, désordre, monde, enfer, c’est une seule chose sous divers aspects ».

6. Cf. Carnets (1948) 393 : « Désormais, que toute ma vie soit ce service de Dieu [...]. Me garder du monde et du péché. »

7. Cf. Carnets (1940) 324 : « Par la foi en la vie éternelle, on fait le sacrifice de la vie temporelle qui est ainsi dévalorisée : c’est le sens du Règne : *mecum in laboribus, mecum in gloria* ; celui du baptême » (la citation est tirée de saint Ignace, *Exerc. spir.*, 300).

1. Cf. Carnets (1937) 92 : « Points à examiner : [...] Que la terre, que l’aspect du monde se décolore – *quam sordet terra* – à mes yeux éblouis par le soleil du Verbe » (Rondeau rappelle en note : « “Combien la terre me paraît vile [quand je regarde le ciel]” : parole attribuée à saint Ignace de Loyola »). Même citation in Carnets (1940) 243 : juste après avoir reconnu que « toutes choses créées ne sont qu’un rayonnement de Dieu », il écrit : « me détourner du monde, l’oublier ».

2. Cf. Carnets (1936-1937) 67 : « Ennui profond des choses de la terre. “Et moi-même qui parle, qu’est-ce qui parle, sinon ce qui est immortel en nous et qui demande à mourir ? Sinon ce qui se meurt d’ennui au milieu de ces choses si belles” » (en note 35, Rondeau renvoie au *quam sordet terra* de saint Ignace ; la

citation est de Paul Claudel, *La Messe là-bas, Introït*, in *Œuvre Poétique*, Gallimard, La Pléiade, Paris 1957, 500).

3. Cf. *Carnets* (1937-1938) 102 : « Totale occupation des choses divines : la messe, l'oraison, le chapelet, l'exercice de la charité doivent occuper entièrement mon cœur. Comme il est facile alors d'être indifférent aux choses humaines. »

4. Cf. *Carnets* (1938) 126 : « Vivre pleinement détaché, libre, comme un moine ; et ceci au cœur du monde, au milieu des contradictions, des oppositions. » Cf. *Carnets* (1948) 392 : « Il m'a retiré du monde pour que je m'occupe des intérêts de son cœur. »

5. Cf. Canévet 12, qui qualifie la théologie de Daniélou de « théologie des merveilles de Dieu » et pour qui l'œuvre du cardinal enseigne « d'abord l'émerveillement et la louange de l'acte créateur de Dieu : parce que Dieu a créé le monde dans un geste absolument gratuit de son amour, l'univers entier est l'objet de sa Parole ».

1. *Mythes* 62.

2. *Mythes païens et mystère chrétien* col. « *Encyclopédie catholique au XX^e siècle* » 8, imprimé pour la première fois le 17 avril 1967 à Paris, porte le copyright « *Librairie Arthème Fayard, 1966* » et, d'après l'Avant-propos, reprend des conférences, dont la date n'est pas précisée (cf. *Mythes* 7).

3. Cf. Josémaria Escriva, *Entretiens*, Le Laurier, Paris 2014, n. 114 ; orig. : *Conversaciones con Mons. Escrivá de Balaguer*, Rialp, Madrid 19^e éd. 1998 (1^{ère} éd. 1968) ; éd. critique-historique (J.L. Illanes), Rialp, Madrid 2012, 574 p.. Cf. aussi, *Amis de Dieu*, Le Laurier, Paris 2000, n. 65 et 254 ; orig. : *Amigos de Dios*, Rialp, Madrid 25^e éd. 1999 (1^{ère} éd. 1977), en référence avec l'enseignement de Jésus en paraboles.

4. « *Materialismo cristiano* ».

5. Il s'agit de *Aimer le monde passionnément*, homélie prononcée sur le campus de l'université de Navarre, le 8 octobre 1967, et reprise dans *Entretiens* n. 113-123. Quant à *Mythes païens et mystère chrétien*, la traduction espagnole est l'œuvre de Enrique Martí Lloret : *Mitos paganos, misterio cristiano*, Casal i Vall, Andorra 1967, 149 p. Les traductions italienne et américaine sont de 1968. Il est douteux que saint Josémaría Escrivá ait pu lire l'original français ou ses traductions, mais il est plausible qu'on lui ait rapporté cet oxymoron. Dans l'édition critique de *Conversaciones*, au n. 115a, p. 490, il est fait mention de l'expression « matérialisme chrétien » chez Daniélou à partir de ce que j'ai relevé dans *Histoire « mystique »*, 432-435, également repris dans Ernst Burkhardt – Javier López, *Vida cotidiana y santidad en la enseñanza de san Josemaría*, vol. III, Rialp, Madrid 2013, 77, note 171).

1. Cf. *Entretiens* 114 : « J'avais l'habitude de dire à ces étudiants et à ces ouvriers, qui se joignaient à moi vers les années trente, qu'ils devaient savoir matérialiser la vie spirituelle. Je voulais de la sorte éloigner d'eux la tentation, si fréquente alors comme aujourd'hui, de mener une espèce de double vie : d'un côté la vie intérieure, la vie de relation avec Dieu ; de l'autre, une vie distincte, à part, la vie familiale, professionnelle, sociale, pleine de petites réalités terrestres. »

2. Dans une étude que nous avons faite en 1996 à partir du mot « baptême » et de ses dérivés, dans les seuls écrits publiés de saint Josémaría à cette date, sur les 42 occurrences rencontrées se dégage en particulier une spécification de la vocation baptismale donnant à l'accomplissement du travail une centralité particulière et une force de mission.

3. Cf. *Aimer le monde passionnément* in *Entretiens* 113-123. C'est cette même situation que Congar qualifie de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

pénitence. On rencontre en effet des pratiques analogues dans les mystères d'Éleusis. Et d'ailleurs Théodore indique ce symbolisme. Mais par ailleurs le rite a pris un autre sens en relation avec l'interprétation des rites baptismaux dans une symbolique adamique. Les tissus de poil sont apparus comme figure des "tuniques de peau" (Gn 3,21) dont Adam fut revêtu après la chute et qui signifiaient sa déchéance. Désormais le candidat foule aux pieds ces tuniques de peau. C'est à quoi Théodore fait allusion, quand il parle des anciens péchés, figurés par les tissus de poil. »

4. Cf. Gutiérrez-Vega, in Introduction à Nicolas Cabasilas, *La vida en Cristo*, Introduction théologique de L. Gutiérrez-Vega, C.M.F. et B. García-Rodríguez, C.M.F., Rialp, Madrid 1952, 30.

5. Cf. Carnets (1939-1940) 222 : « La κάθαρσις n'est pas le recueillement de l'esprit dégagé du temps mauvais et de l'espace, et qui trouve sa pure substance, c'est l'action purificatrice du λουτρόν baptismal : don gratuit de la diuina caritas, de la θεία ἀγάπη précédant toute ascèse » (par opposition à la pensée grecque).

6. Platonisme 111.

1. Cf. Sacramentum 254.

2. Cf. Sacramentum 255 : « La conception sacramentaire d'Origène s'unit à un sens profond de l'importance de l'ascèse [...]. Mais on voit aussi comment l'ascèse – et par conséquent pour nous le sens moral de l'Écriture – se situe dans une perspective historique. Elle consiste à combattre des ennemis, déjà substantiellement vaincus, qui disposent d'un délai. Elle sera donc fondée sur la grâce du Christ déjà acquise. Le sens mystique représente donc bien ici un sens historique, celui qui correspond à la situation actuelle du Christ total. »

3. Cf. Foi 129 : « Dieu fait alliance, c'est-à-dire introduit ceux qu'il veut dans la communication de ses biens : le sacrement de cette alliance était l'agneau pascal dans l'Ancien Testament et le "sang de la nouvelle alliance" dans le Nouveau. »

4. Sur l'Alliance et son irrévocabilité, ainsi que sur les concepts de hesed et tsédeq, dans leur lien avec la révélation, vid. supra chap. II.

1. Cf. Lubac, Catholicisme 149-150.

2. Cf. Sacramentum 245.

3. Cf. Carnets (1939-1940) 193-194.

4. Cf. Chap. II.

5. Cf. Le renvoi du baptême des petits enfants (désormais abrégé Le renvoi ; article paru d'abord dans La Croix du 23 avril 1971, 9-10) 332 : « La première question est celle de la relation entre la grâce sacramentelle et l'engagement personnel. Certes, il est parfaitement exact que ce qui a du prix aux yeux de Dieu, c'est le libre don que l'homme lui fait de lui-même. Mais il est également vrai que ce libre don n'est jamais qu'une réponse à l'initiative de l'amour de Dieu. C'est la vérité permanente qu'Augustin a défendue contre les pélagiens. C'est la vie sacramentelle qui constitue le milieu vital où s'épanouit la charité surnaturelle. C'est le sacrement qui fait de l'homme un vivant spirituel. Hors du baptême, il est dans cet état de mort spirituelle qui s'appelle le péché originel. S'il faut donc insister sur la libre réponse de l'homme à la grâce, il ne faut pas oublier que cette libre réponse est le fruit de la grâce : "En couronnant nos mérites, il couronne ses propres dons" » ; Daniélou cite ici la Præfatio I De sanctis (« Quia in Sanctorum concilio celebraris, et eorum coronando merita tua dona coronas »). Il donne un fondement christologique à cette exacte conception de la grâce (ib. 332-333) : « Aujourd'hui, nous sommes en

présence, dans tous les domaines, d'un accent mis sur l'engagement humain qui rejette dans l'ombre le primat du don de Dieu et qui aboutit à un christianisme réduit à un idéal moral. Ceci s'exprime par un naturalisme qui méconnaît la nature spirituelle de l'existence chrétienne et la réduit à une morale de fraternité. La conséquence en est la négation pratique du péché originel comme mort spirituelle, dont la grâce seule délivre. Du Christ lui-même, on méconnaît que la totale sainteté de son humanité est le fruit de la saisie de cette humanité par le Fils préexistant. »

1. Cf. Le renvoi 334 : « C'est seulement dans le milieu vital de la grâce que naît et se développe la vie de fils de Dieu. »

2. Nouveaux Testaments 69-70.

3. Cf. Judéo-christianisme 242. Nous y revenons infra.

1. Catéchèse et retour, in MDieu 45 (1956) 112-113. Daniélou note que le terme alliance est appliqué au baptême par Grégoire de Nazianze (ib. note 32).

2. Bible 273 note 1, qui cite A. Robert, Le genre littéraire du Cantique des Cantiques, Vivre et penser (Rev. Bibl.), III, 1944, 210 : « Le sceau signifie que Iaweh demande à Israël de lui rester fidèle. »

3. Bible 95. Daniélou cite à l'appui Cyrille de Jérusalem et commente que c'est à tort que l'on interprète parfois le caractère, selon l'imagerie hellénistique, simplement comme un sceau indélébile imprimé à l'âme, image qui reste « bien matérielle ».

4. Bible 95-96. Daniélou ajoute : « Cette doctrine, Basile, avant Augustin, l'avait proposée : “Bien que le Saint-Esprit ne se mêle pas aux indignes, pourtant, d'une certaine manière, il semble rester présent à ceux qui ont été une fois marqués du sceau (σφραγίς), attendant leur salut de leur conversion. C'est à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'Église l'intimité du Christ et de ses membres. »

2. Cf. Catéchèse pascale et retour au paradis 102.

3. Pour ce qui est des noces de l'âme, cf. immédiatement infra.

4. Cf. Origènes 34. La colombe est l'élue, la bien-aimée, l'unique. Ce symbolisme est « à l'arrière-plan de l'expression de Tertullien, *Nostrae columbae domus* (Valent. 2,4) : il sera particulièrement cher à Cyprien et [...] surtout développé dans le monde latin ».

5. Cf. *Sacramentum* 230 citant Grégoire d'Elvire : « “Lavée par le divin baptême, elle est purifiée de toutes ses souillures et, de courtisane qu'elle était auparavant, elle devient vierge, selon la parole du Christ aux Juifs : les courtisanes nous [sic] précéderont dans le royaume des cieux”. La parole du Christ prend ici valeur typologique et désigne le paganisme. » In *ib.*, Daniélou renvoie dans le même sens à Ambroise.

1. Cf. *Sacramentum* 114-115 : « L'importance de ce thème, à la fois chez Philon et chez les Pères, vient de ce qu'il présentait au plus haut point le problème de l'Ancien Testament : fallait-il le prendre littéralement ou lui donner un sens symbolique ? Philon répond par l'allégorie, les Pères par la typologie. » Cf. *Sacramentum* 117 : « Toute une tradition patristique va nous montrer l'union des deux interprétations, du “mystère” paulinien typologique et du “mystère” philonien allégorique. En empruntant à Philon sa théorie, d'ailleurs tout à fait contestable, du sens caché de tous les passages de l'Écriture, l'exégèse chrétienne alexandrine donnera à ces thèmes nouveaux une signification que ne comportait pas l'allégorisme philonien. Elle les chargera de tout le contenu du mystère du Christ, qui est vraiment “la grâce très parfaite”. Ainsi les noces d'Isaac et de Rébecca deviendront figure de l'union du Christ et de l'Église. Mais, par ailleurs, l'apport philonien donnera chez Origène ou

Grégoire de Nysse, une “intériorité”, une profondeur réflexive que la typologie pure était tentée de négliger, encore que cela fût un des ses développements légitimes, si bien qu’elle risquait de se dessécher dans la répétition des mêmes schémas. Nous voyons ici aux prises l’histoire et la subjectivité, dans un conflit dont les solutions peuvent nous paraître simplistes. Elles sont fonction de la culture du temps. Mais le problème n’en reste pas moins. L’histoire risquait d’évacuer la richesse intérieure en pure objectivité, mais l’intériorité risquait aussi d’absorber l’histoire. L’équilibre remarquable que nous constaterons chez un Origène, c’est que les deux dimensions subsistent, que la figure d’Isaac peut ainsi être considérée dans ses profondeurs intérieures ou dans sa signification historique, dans le microcosme ou dans le macrocosme. La culture chrétienne constitue par là son clavier. Un même thème, celui d’Isaac, peut être considéré soit dans sa réalité historique, soit dans l’accomplissement de cette réalité, le Christ historique, soit dans la richesse intérieure qui fait aussi partie des “investigabiles divitias Christi” et qui est le Christ mystique. » Daniélou fait ici référence à Ep : nous sommes en plein mystère paulinien ; cf. Ep 3,8-12 : « Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia hæc : gentibus evangelizare investigabiles divitias Christi, et illuminare omnes, quæ sit dispensatio mysterii absconditi a sæculis in Deo, qui omnia creavit, ut innotescat nunc principatibus et potestatibus in cælestibus per ecclesiam multiformis sapientia Dei secundum propositum sæculorum, quod fecit in Christo Iesu Domino nostro, in quo habemus fiduciam et accessum in confidentia per fidem eius. »

1. Catéchèse et retour 102-103.

2. Platonisme 36.

1. Cité par Daniélou in Catéchèse et retour 104.

2. Cf. Bible 261 : Daniélou relève ici des « éléments d'inégales valeurs. Certains ont un fondement scripturaire [...]. D'autres reposent du moins sur une tradition commune [...]. Enfin, nous rencontrons des allégorismes fondés sur des analogies extérieures auxquels nous attacherons moins d'importance. »

3. Cf. Message 256 et Bible 263 : l'introduction dans la chambre nuptiale figure l'entrée dans le baptistère qui inaugure les noces sacramentelles. Puis vient le dépouillement des vieux vêtements, rite que nous avons déjà vu supra, Le dépouillement des tuniques de peau.

4. Cf. Bible 265.

5. Cf. Judéo-christianisme 241-242.

6. Cf. Judéo-christianisme 242.

7. Cf. Entrée 58.

1. Sacramentum 21-22 ; Daniélou aurait dû écrire : « τύπος τοῦ μέλλοντος ».

2. Signe 84 : « Cette vie consiste pour le chrétien à se donner peu à peu des mœurs divines. »

3. Cf. Signe 9.

4. Signe 8. On trouve ici un condensé prophétique de toute la pensée de Daniélou.

5. Cf. 2 Co 6,16 (cf. Sacramentum 140). Le terme « Demeure », mishkan, est propre à la tradition sacerdotale pour le sanctuaire du désert (cf. Ex 26,1).

6. Cf. Bible 458.

1. Dieu 146.

2. Daniélou le met en évidence chez Grégoire de Nysse, cf. Platonisme 20 : « La première voie est κάθαρσις, purification, mais elle est aussi φωτισμός, illumination. Et nous aurons à remarquer que ce sont précisément là les deux aspects

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sur la croix, dit : « Délivre-moi de la bouche du lion », ce que Justin interprétait déjà de la libération des puissances de la mort (Dial. CV,3-5). Hippolyte retrouve d'ailleurs une des figures les plus antiques du christianisme. Daniel dans la fosse aux lions était déjà dans le judaïsme, avec Noé, Jonas et les jeunes gens dans la fournaise, un des principaux paradigmes de libération. Dans le christianisme il devient une figure éminente de la résurrection du Christ, du baptême, de la résurrection eschatologique. À ce titre il tient une grande place dans l'art chrétien primitif et dans la liturgie. On remarquera que dans le Commentaire sur Daniel, la délivrance de Daniel est rapprochée de celle des trois jeunes gens (II,35), de celle de Jonas (II,36), de la traversée de la Mer Rouge (II,19). Tout cela s'inscrit dans une typologie traditionnelle. »

1. Cf. I. passim.

2. Cf. sur ce sujet chez Grégoire de Nysse Platonisme 29 : « Une étude précise des textes va nous montrer partout le mystère baptismal de la mort et de la résurrection au centre de cette première étape, si bien qu'elle se manifeste comme étant essentiellement réalisation par la liberté de la grâce baptismale. » Platonisme 17 : « La vie spirituelle tout entière est pour Grégoire de Nysse un mystère de mort et de résurrection. Elle est à cet égard la réalisation du mystère même du baptême qui, selon la doctrine de saint Paul, nous fait mourir avec le Christ pour ressusciter avec lui. (...) Au début de la vie spirituelle au contraire, ce mystère de mort et de résurrection est au premier plan. »

3. Platonisme 93 et 115 qui renvoie à Gilson, Théologie mystique de saint Bernard 66.

4. Platonisme 93. Daniélou montre (ib. passim) comment Grégoire souligne le caractère fortement chrétien de l'ἀπάθεια

qui est conjointe à la παρρησία. Sur la παρρησία, cf. supra chap. IV, Le dépouillement des tuniques de peau. Cf. Platonisme 115 citant Grégoire : « C'est par sa liberté que l'homme est déiforme. » Daniélou souligne comment Grégoire met l'accent sur la liberté comme constitutif de la dignité humaine.

5. Cf. Platonisme 259 relève que chez Origène et Grégoire il y a « transformation en Dieu par la grâce et en particulier par l'effet des sacrements, sans que ceci connote de phénomènes psychologiques spéciaux ».

6. Cf. Trinité 71 : « La vie de la Trinité, à la fois comme suffisance à soi-même et comme infinie fécondité, reste comme un incomparable exemplaire et archétype de ce qu'est toute participation à la vie trinitaire, et en particulier de cette participation qui est la vie des âmes plus spécialement consacrées à la Trinité. » Daniélou note in Platonisme 249 que « pour les Grecs, “participation”, “image” ne signifient pas seulement ressemblance extérieure, mais dépendance existentielle ». Ce qui ne pose pas de difficulté au plan de la liberté de l'homme, puisque pour Grégoire, comme le dit Daniélou in Carnets (1939-1940) 225, « l'essence de la liberté est d'être mouvement, élan spirituel, mais non nécessairement possibilité de déchéance – et qu'au contraire elle réalise mieux sa définition en étant pur progrès, sans ces arrêts que marqueraient les chutes. On voit comment ce problème est tout différent du problème ultérieur de la conciliation de la liberté et de la prescience divine, problème absurde, puisqu'il ne compare pas des grandeurs de même ordre, mais qu'il fait interférer des grandeurs d'ordre différent, l'une dans le temps, l'autre hors du temps – et qu'il suppose donc un grossier anthropomorphisme où le génie métaphysique des Grecs n'est jamais tombé. »

1. Symbolisée par les tuniques blanches, cf. Bible 268.

2. C'est notamment le sens de l'onction prébaptismale. Cf. Carnets (1940) 238 : « Oleo laetitiae, χρῖσμα ἀγαλλιάσεως, c'est l'Esprit Saint, l'huile dont l'onction rend Χριστός, fait de moi un autre Christ, sur lequel l'Esprit se pose, comme au Baptême, et dans lequel le Père, ὁ Χρίων, se complaît... Non sumpserunt oleum secum : l'oubli de l'huile, qui est l'onction postbaptismale, celle qui fait roi, comme l'oubli de la robe, la tunique baptismale qui est la δόξα attestant la présence intérieure de l'Esprit : stolam gloriae, χιτῶνα δόξης, interdisent l'entrée dans le royaume, l'admission au festin : car n'entrent dans le royaume que ceux que l'onction a fait rois... In unitate Spiritus Sancti : c'est seulement dans l'Esprit Saint, après qu'il est descendu sur l'offrande – Veni Creator Spiritus... – que je peux dire : Abba, Pater. » Daniélou fait référence ici à la messe de la fête de sainte Thérèse d'Avila (15 octobre), qui s'ouvre avec l'huile d'allégresse du Ps 44(45),8 ; il renvoie ensuite à Mt 3,16-17 ; 25,3 (Évangile de la fête) ; 22,11. Puis, après les tuniques de gloire (cf. Si 6,30.32 ; 15,5 ; 45,9), vient une magistrale évocation de l'enchaînement de la conclusion du canon et de la récitation du Pater (cf. Rm 8,15 ; Ga 4,6). On sait que l'onction dont il est question ici est tout autre que l'onction prébaptismale, cf. Chrismation prébaptismale 177-198. Cf. Contemplation 130 : « C'est l'Esprit Saint répandu dans nos cœurs qui dit “Abba, Père” (Ga 4,6). Par Lui, nous sommes des fils de Dieu et d'autres Christ. »

3. Cf. Judéo-christianisme 242 citant Clément d'Alexandrie : « Celui qui a reçu le sceau (σφράγισμα) de la Vérité porte les marques (στίγματα) du Christ (Extraits de Théodote 86,2). »

4. Avent 164.

1. Platonisme 38, qui cite avant Bérulle, Marie Madeleine, Vie Spirituelle, 76-77. Sur la grâce, cf. Platonisme 102 : « la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

8. Sur Origène et la traversée du Jourdain, vid. supra Les bains et le Jourdain. Cet argument échappe à Jaubert (cf. note 194).

1. Cf. Essai 253.

2. Cf. Message 396.

3. Cf. Essai 257. Nous n'évoquons pas ici le thème de la cinquantaine comme figure du monde à venir (cf. Essai 259-260).

4. Cf. Bible 282 : Tertullien, Didyme, Ambroise dans leurs catéchèses. Motif qui se trouve sur les fresques les plus anciennes des baptistères. Cf. Bible 289 : pour Didyme, il s'agit d'une interprétation universelle, commune à toute l'Église.

5. Sur la piscine de Bethesda et l'universalité du salut, cf. supra, même chap., Universalité du salut.

6. Cf. Bible 283.

7. Cf. Bible 283-284. À l'appui de l'authenticité du verset 4 de Jn 5, Daniélou (cf. note 1 in Bible 285) souligne le commentaire de Tertullien. Nous n'entrerons pas dans cette question qui sort du présent sujet.

1. Cf. Bible 289-291. Pour Tertullien, l'ange du baptême est précurseur de l'Esprit Saint (cf. Bible 287 et Origènes 126). Pour Ambroise, l'ange figure le Christ, et le moment où il descend, son heure, c'est-à-dire la dernière. Mais l'ange peut aussi être figure du Saint-Esprit. Chrysostome aussi interprète la piscine du baptême (cf. Bible 289-291). Origène, comme un héritage d'une théologie judéo-chrétienne très archaïque (cf. Judéo-christianisme 99), défend l'idée d'une présence particulière d'un ange au baptême. Daniélou, suivant Peterson, y voit la traduction du caractère officiel des actions sacramentelles du culte chrétien, ainsi qu'une possible dimension eschatologique (cf. Bible 286-287).

2. Cf. Origène 68, qui se réfère à Com. Joh., VI, 17 ; IV, 142.

3. Cf. Origène 67-68.

4. Cf. Nouvelle 183 : la marche du Christ sur les eaux, représentée dans le baptistère de Dura, est figure du baptême, d'après le De Baptismo de Tertullien.

1. Cf. Sacramentum 172 citant Cyprien : « Quand le Christ dit : Celui qui boira de cette eau n'aura plus jamais soif, il désigne le baptême d'eau salutaire qui est reçu une seule fois et n'est pas réitéré » (cf. Jn 4,14). Daniélou renvoie à Cullmann, Urchristentum und Gottesdienst, 57. Cf. Sacrements et histoire du salut 57. Cf. Nouvelle 183 : la Samaritaine dans le baptistère de Dura est figure du baptême, d'après le De Baptismo de Tertullien.

2. Cf. Symboles 62 citant Jn 7,37 : « Si quelqu'un a soif, qu'il vienne à moi, et qu'il boive celui qui croit en moi. » Daniélou remarque que cela se trouve également dans les Odes de Salomon. Cette eau « est aussi potable pour les hommes » : elle donne la vie. Daniélou évoque l'usage rituel, en Syrie lors de la liturgie de l'initiation, d'une coupe d'eau bénie.

3. Cf. Mt 17,5.

4. Cf. Mt 17,4.

5. Cf. Bible 458-459.

6. Jn 7,37-38. Cf. Bible 462.

7. Cf. supra chap. III, Typologie et sacrements.

1. Cf. Judéo-christianisme 291-293 : « Il s'agit évidemment d'une lumière de gloire, qui accompagne la manifestation, l'épiphanie divine de Jésus, et qui doit être associée, non avec le baptême, mais avec la voix du ciel et la descente de l'Esprit. Le parallélisme avec la Transfiguration apparaît ici frappant. On trouve dans les deux cas la voix du Père, attestant la filialité de Jésus. La lumière qui rayonne apparaît au baptême un équivalent de l'éclat qui émane de Jésus transfiguré. » Daniélou explique

que la tradition de la Grande Église a eu tendance à minimiser le baptême de Jésus au profit de l'Évangile de l'Enfance, afin de marquer la divinité du Christ, contre les auteurs hétérodoxes pour qui la divinité serait descendue dans l'homme Jésus à son baptême. Pour Daniélou, la tradition liturgique du baptême chrétien a gardé trace d'un thème lié originellement au baptême du Christ mais qui se serait effacé dans son récit. « La liturgie a maintenu le souvenir persistant d'un lien entre le baptême du Christ et le thème de la lumière. Nous avons montré ailleurs que ceci peut être dû au lien du baptême du Christ avec la fête des Tabernacles dans la liturgie judéo-chrétienne. Le thème de la lumière jouait en effet un rôle important dans celle-ci, avec celui de l'effusion d'eau. Il serait lié ainsi moins à l'événement du baptême du Christ qu'à sa célébration liturgique. Il aurait persisté même quand la fête liturgique du baptême eut passé de septembre à janvier. Par ailleurs, l'apparition du thème dans les traditions évangéliques serait un retentissement sur le plan narratif du rôle tenu par la lumière dans la célébration liturgique. Et c'est enfin de cette célébration liturgique que viendrait l'usage persistant de désigner le baptême chrétien comme φωτισμός. »

2. Cf. Terre et paradis chez les Pères de l'Église 34.

3. Cf. Mt 17,1 « une haute montagne ». La Bible de Jérusalem (1993) commente : « Le Tabor, d'après l'opinion traditionnelle. Certains pensent au grand Hermon. » Crampon : « Une tradition qui remonte à saint Cyrille de Jérusalem et à saint Jérôme, désigne le mont Tabor, situé à 2 lieues au S.E. de Nazareth. Cependant le P. Patrizzi et beaucoup d'exégètes modernes opposent à ce sentiment de fortes raisons : ils indiquent une des cimes du grand Hermon, beaucoup plus au nord, et voisine de Césarée de Philippe. » Daniélou ne répugne pas à parler du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dire par une eau qui communique la vie, par une eau vive. C'est pourquoi souvent dans les Catacombes seront représentés, à côté des brebis dans le Paradis, des poissons dans la mer, l'une et l'autre image exprimant la réalisation de la prophétie d'Ézéchiél. »

2. Cf. Judéo-christianisme 51, 311. Sur l'ascension, vid. aussi supra chap. II, IV. D.

3. Cf. Judéo-christianisme 311 qui renvoie à Ep 4,9 ; Ph 2,5-11 et Jn 16,28.

1. Cf. Carnets (1939-1940) 218 : « La vie de Jésus tout environnée des présences angéliques en est aussi comme entourée dans le temps [...]. Jésus est précédé et suivi de sa gloire. Il l'est dans le mystère de sa bénignité, de sa κατ βασις ; il l'est dans le mystère de son  ν στασις, de son  ν βασις » (« Descente », « Résurrection », « Ascension », précise une note pour le vulgum pecus).

2. Cf. Bible 269-271, à propos du De mysteriis 36 d'Ambroise : « Nous voyons ici une allusion au thème néotestamentaire de la stupeur des anges devant l'Ascension du Christ montant vers son Père après la Résurrection dans la gloire éblouissante de son corps transfiguré. Ainsi le sacrement de l'initiation apparaît-il comme une configuration au Christ ressuscité et montant vers son Père. Ambroise ailleurs présente explicitement l'initiation comme participation à l'Ascension : “L' me baptisée dans le lait monte vers le ciel. Les Puissances l'admirent en disant : Qui est celle-ci qui monte vêtue de blanc ? Et appuyée sur le Verbe de Dieu, elle pénètre dans les hauteurs” (Exp. Ps. 118,16,21). [...] Si Ambroise a particulièrement développé cette typologie, il n'est que l'héritier de la tradition mystagogique. En effet, les Catéchèses de Cyrille de Jérusalem nous offrent un commentaire analogue de notre passage. Dans sa catéchèse sur le baptême,

Cyrille, pour accroître le désir des catéchumènes, leur parle à l'avance de l'initiation et dit : « Les anges vous entourent de leurs chœurs et diront : Qui est celle-ci qui monte, vêtue de blanc, appuyée sur son Bien-aimé ? » (33, 448 B). Le baptême apparaît comme participation à l'Ascension du Christ au-dessus des chœurs angéliques. À travers ces symboles, c'est toute une théologie, la plus profonde théologie des Pères, qui se dévoile peu à peu à nous. » Cf. Bible 414 sur Ambroise, citant Is 53,1 : Ambroise, dans le *De Mysteriis* 26 (Botte 119) montre « dans le baptême une configuration à l'Ascension. On voit ici encore combien l'aspect sacramentaire et l'aspect festif coïncident. » Cf. Judéo-christianisme 99 sur la présence des anges au baptême comme « répandue depuis les temps les plus anciens », les spéculations judéo-chrétiennes à cet égard, Tertullien, Hermas, Origène.

3. Cf. Avent 162 commentant Ep 4,7-16.

4. Cf. Platonisme 162, sur l'idée, chez Grégoire, d'un retour à la société des anges : « Dès maintenant chaque âme contemplative réalise individuellement ce retour qui, accompli substantiellement par le Verbe Incarné à l'Ascension, ne le sera pour l'humanité entière qu'à la fin des temps. »

1. Sacramentum 239 (cf. 2 R 2,1-12). Cf. Sacramentum 237-238 citant Origène : Élie « “s'est trouvé en effet plus préparé à être enlevé, après avoir été baptisé dans le Jourdain puisque Paul, comme nous l'avons vu auparavant, a nommé baptême la traversée miraculeuse de l'eau” (VI, 46 ; 155, 9-15) » Cf. Message 252. Cf. Sacramentum 241 : « Cyrille de Jérusalem est revenu à plusieurs reprises sur la symbolique baptismale du Jourdain. Il rappelle l'épisode d'Élie, en des termes qui dépendent sûrement d'Origène : “Élie est élevé au ciel (ἀναλαμβάνεται), mais non sans eau : en effet il commence par

traverser le Jourdain, puis un char l'emporte dans le ciel" (III,5;XXXIII, 433 B). » Cf. Symboles chap. V Le char d'Élie, 77-93, en particulier 84 : « Cyrille de Jérusalem rapproche le char qui enlève Élie et celui qui emporte le Christ au ciel (Cat. XIV,25; PG XXXIII, 857 B) », et 86 : « On remarquera le lien de l'ascension d'Élie et du Jourdain. Ceci a pu jouer un rôle dans le rapprochement du char d'Élie et du baptême. Ce lien, qui est dans l'Écriture, est souligné en particulier par la tradition eschatologique. Le thème de l'ascension d'Élie, sans être fréquent, est attesté. Or le thème du Jourdain y est associé. Il est possible qu'il soit représenté dans une fresque du cimetière de Domitille (« DACL » IV, 2671). De toute manière, il apparaît sur les sarcophages, soit sous la forme de vagues qui représentent l'eau, sous la forme d'un personnage couché sous le char, à la manière dont les anciens représentaient les fleuves. Cette association iconologique du Jourdain, toujours rattaché au baptême, et de l'ascension d'Élie devait normalement amener à voir dans celle-ci une figure du baptême. » In Symboles 89, Daniélou cite un texte de Jean Chrysostome qui « établit une comparaison entre l'Ascension du Christ et l'ascension du chrétien : la première a eu lieu sur la merkaba, ainsi en sera-t-il de la seconde. Ce lien de la merkaba et de l'Ascension du Christ est remarquable. Il nous rappelle l'antique tradition antiochienne, celle de l'Évangile de Pierre, XXX et de l'Ascension d'Isaïe, II, 17 » (le terme ὄχημα traduit la merkaba, véhicule de Iahweh, char de Dieu dans Ez 1,4 s).

2. Mt 28,19. Cf. Résurrection 42 : « Luc parle de la manifestation de Jésus aux onze le soir de Pâques (Lc 24,36-42). Jean relate aussi cette apparition, mais mentionne également celle du dimanche suivant (Jn 20,19-29). Le résumé de Marc reproduit la tradition de Luc. Ces apparitions sont situées à Jérusalem. Mais Matthieu, qui ne parle pas des apparitions à

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sur ton bras. »

2. Cf. Bible 273, d'après Ambroise, sur Ct, à propos du sceau que la bien-aimée met sur son cœur. Le signaculum spiritale qu'elle a déjà reçu correspond à la σφραγίς, au baptême. Dans Ct 1,3 (et non 1,2), Ambroise reconnaît l'onction de la confirmation (Théodoret, en revanche, l'onction prébaptismale).

3. Entrée 140. Cf. Bible 247 citant la lecture que Théodoret fait du Ps 23(22) 4 : « “Ces choses sont claires pour ceux qui ont été initiés et n'ont besoin d'aucune explication. Ils reconnaissent l'huile spirituelle dont leurs têtes ont été ointes” (LXXX 1028 C). »

4. apôtres 152.

5. Avent 161 commentant Ep 4,7-16, et en particulier le verset 8 (qui cite Ps 68[67],19) : « Ascendens in altum captivam duxit captivitatem, dedit dona hominibus », que Daniélou traduit : « Le Christ est monté dans les hauteurs, Il a emmené les captifs, il a fait des largesses aux hommes. » Ps 68(67),19 : « Tu as gravi la hauteur, capturé les captifs, reçu des hommes en tribut, même les rebelles, pour que Yahvé ait une demeure. » Il est intéressant de noter que ce Psaume évoque les grandes étapes de l'histoire du peuple de Dieu comme glorieuses *magnalia Dei*.

1. Foi 142-143. Le texte que Daniélou cite n'est évidemment pas de saint Jean, mais il s'agit de Rm 8,16, dans la version vg. La néo-vg dit : « Ipse Spiritus testimonium reddit una cum spiritu nostro quod sumus filii Dei » (« αὐτὸ τὸ πνεῦμα συμμαρτυρεῖ τῷ πνεύματι ἡμῶν ὅτι ἐσμὲν τέκνα θεοῦ » : « L'Esprit en personne se joint à notre esprit pour attester que nous sommes enfants de Dieu »).

2. Cf. Entrée 138 à propos du muron : « Ce qui le distingue donc matériellement de l'huile des catéchumènes est la présence du baume et des aromates, c'est-à-dire le fait qu'il soit parfumé.

C'est donc le parfum qui constitue l'essentiel du symbole. Cela apparaît clairement dans la prière qui accompagne l'onction de la confirmation dans la liturgie syrienne [...]. »

1. Entrée 142 : aspect sur lequel Grégoire de Nysse insiste.
 2. Daniélou renvoie à Sg 7,25 (« Elle est en effet un effluve de la puissance de Dieu, une émanation toute pure de la gloire du Tout-Puissant ; aussi rien de souillé ne s'introduit en elle ») dans l'œuvre de Grégoire de Nysse.
 3. Cf. Entrée 140 citant le Pseudo-Denys.
 4. Cf. Entrée 139 et 142. Cf. 2 Co 2,15.
 5. Le mystère liturgique, intervention 36.
 6. Cf. Bible 216, le vin de la vigne renvoyant quant à lui à l'eucharistie, « parallélisme mystico-sacramentaire, si caractéristique des Pères grecs ».
 7. Cf. Entrée 129, qui renvoie à Lc 4,18 et Is 11,1. Daniélou commente que tel peut être aussi le sens de l'onction de Jésus à Béthanie (Jn 12,1-3), qui précède l'entrée à Jérusalem (Jn 12,19). Il note enfin que Ac 2,34 et Ac 4,25 lui appliquent respectivement Ps 110(109),1 et Ps 2,1-2. Cf. Nations 116.
1. Entrée 133.
 2. Cf. Entrée 134.
 3. Cf. Judéo-christianisme 272 citant Irénée : « “Isaïe énumère sept formes de son culte qui ont reposé sur le Fils de Dieu, c'est-à-dire sur le Verbe au moment de son Incarnation (Is 11,2) [...]” (Dem. 9 ; PO XII, 761). Kretschmar note que ce passage doit venir à Irénée d'une source antérieure, sans doute Théophile d'Antioche. On y retrouve l'idée de la relation de l'Esprit ou de la Sagesse au Verbe lors de l'Incarnation. »
 4. Cf. La prière du Christ in « Bulletin » 4 (1978) 21 : « De même que le Père, dans la génération éternelle, se communique tout entier à son Fils, ainsi dans la mission de l'Esprit fait-il don

de l'Esprit au Fils. Ici ce n'est plus saint Jean, mais un passage caché dans les Actes des apôtres qui nous laisse entrevoir ce second moment du mystère du Cénacle : "Ayant été élevé par la droite de Dieu, et ayant reçu du Père l'Esprit Saint promis, il a répandu ce que vous voyez et entendez" (Ac 2,33). Certes le Fils déjà possède l'Esprit. Il lui est uni à l'intérieur des relations trinitaires. Il lui est aussi uni dans son Incarnation, quand l'Esprit repose sur Marie. Il lui est uni dans son ministère, quand l'Esprit descend au baptême. Il lui est uni dans la Résurrection, qui est l'œuvre de la puissance de l'Esprit. Mais il s'agit ici d'un nouveau don, qui inaugure une ère nouvelle de l'économie du salut. C'est en tant qu'Il a été établi Chef de l'Église, que le Père communique l'Esprit au Fils pour que le Fils à son tour Le donne à l'Église qui est son corps. C'est d'abord dans l'humanité glorifiée du Christ que la plénitude de l'Esprit repose. Il fallait en effet que l'Esprit lui soit communiqué pour qu'Il puisse se répandre sur l'Église. »

5. Entrée 138, qui précise que dans le cas de l'eucharistie comme dans celui du chrême, la présence résulte d'une épiclese consécatoire, et en même temps qu'il n'y a certes pas assimilation des deux types de présence. Cette doctrine, ajoute Daniélou, a persisté dans les Églises orientales. Il convient peut-être d'ajouter ici que la sanctification du chrême n'est pas équivalente à la sanctification de la personne : il n'y a pas à proprement parler d'inhabitation du Saint-Esprit dans le chrême, qui n'est qu'instrument de grâce.

1. Cf. Entrée 130 et Ps 2,2, que cite Ac 4,25-27, repris par Tertullien dans son De Baptismo 7 ; PL I, 1 207 A. Daniélou, à l'heure de commenter le rapport de l'onction sacramentelle à l'onction messianique de Ps 2,2, ne manque pas de noter que le passage de Tertullien est rapporté par B. Welte à la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Au cœur de la prière consécratoire, commandant déjà l'interprétation des rites depuis le début de la liturgie, « deux thèmes principaux reviennent constamment ». Dans les principales catéchèses eucharistiques, ils expriment « le sens premier du sacrement » : d'une part « la messe est une représentation sacramentelle du sacrifice de la croix », et en lui de tous les sacrifices de l'histoire humaine ; d'autre part « la messe est une participation sacramentelle à la liturgie céleste¹ ».

L'eucharistie, sacrifice dans la continuation des sacrifices de l'histoire

Daniélou définit le sacrifice comme « action sacrée par laquelle l'homme exprime sa radicale dépendance par rapport à Dieu », en même temps qu'il constate l'impuissance du paganisme et du judaïsme à exprimer complètement cette relation de dépendance, que seul le Christ a pu manifester en glorifiant le Père et en lui rendant parfaite action de grâces². Daniélou – pouvait-il en être autrement ? – considère l'eucharistie dans la continuité, passé et avenir, des grandes œuvres divines³. Ainsi, elle est action de grâces pour les magnalia, de la création⁴ au mystère du Christ, et prière de demande à l'Esprit Saint, afin qu'il daigne les

continuer. L'eucharistie est donc bien « la continuation dans le temps présent des actions sacerdotales des deux Testaments », depuis le sacrifice d'Abel jusqu'à celui du Christ sur la croix, comme le manifeste la prière consécrationnaire¹.

Cette place éminente de l'eucharistie dans la lignée des sacrifices de l'histoire sera mise en évidence par l'évocation de son caractère de mémorial² et de façon capitale par la figure du sacrifice de Melchisédech³.

L'eucharistie, mémorial et continuation

L'eucharistie, mémorial annoncé dans sa réalité théologique et dans son rite

L'eucharistie est le mémorial de toute l'œuvre divine. Voici le commentaire de la consécration que Daniélou choisit chez le Pseudo-Denys : « La bonté divine a opéré notre salut. (Mais pour nous l'approprier) elle nous révèle qu'il fallait nous assimiler complètement à elle. Or cette imitation, comment la réaliserions-nous, sinon en renouvelant sans cesse la mémoire des saintes opérations divines, grâce aux chants sacrés (ἱερολογίαι) et aux saintes liturgies (ἱερούργίαι) hiérarchiques. Nous accomplissons cela, comme le dit l'Écriture, en

mémoire (ἀνάμνησις) de l'œuvre divine¹. »

Daniélou distingue deux types de figures de l'eucharistie selon ce qu'elles annoncent : « Les unes – et c'est la grande majorité – sont des figures du sacrifice du Christ et donc de la messe en tant qu'elle est la représentation de ce sacrifice : il en est ainsi du sacrifice d'Abel, de celui d'Isaac. Elles sont en relation avec la réalité que la Messe représente². » Les autres se réfèrent aux rites, oblation et manducation du pain et du vin. Daniélou s'intéresse fondamentalement à la signification de ces rites, qui sont « préfigurés par quatre épisodes de l'Ancien Testament : le sacrifice de Melchisédech, la manne de l'Exode, le repas de l'Alliance, le repas pascal³ ».

Mémorial annoncé par l'Écriture dans trois groupes de textes

Puisque « l'Ancien Testament est une θεολογία où tous les mystères du Nouveau sont déjà préfigurés, décrits à l'avance », rassembler les textes scripturaires qui donnent un enseignement sur l'eucharistie est « un premier aspect de la catéchèse eucharistique¹ ». Dans cet ensemble de textes, une répartition est possible, qui, dans la typologie eucharistique des catéchèses des premiers siècles, en distingue trois groupes.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

dans sa dimension eschatologique

Déjà la manne, comme figure de l'eucharistie, a une dimension eschatologique dans le judaïsme. L'Exode où fut donnée la manne est nettement distingué de l'Exode eschatologique. La manne est figure de la nourriture eschatologique, l'eucharistie en est la présence¹. Daniélou note que cela transparait dans l'Apocalypse : « “À celui qui viendra je donnerai la manne cachée” (2,17). La manne est mise sur le même plan que l'arbre de vie (Ap 2,7) comme figure de la participation aux biens divins dans le monde à venir². » Par l'eucharistie, cette nourriture eschatologique est déjà présente dans l'Église, ainsi que l'enseignent saint Jean et saint Paul. Ce dernier, après avoir dit que les Juifs de l'Exode mangèrent la même nourriture spirituelle, ajoute : « “Ces choses ont été les figures de ce qui nous concerne”. Et saint Jean nous montre le Christ disant : “Vos pères ont mangé la manne et ils sont morts. Si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement”. La figure eucharistique de la manne fait donc partie non seulement de la tradition commune de l'Église, mais de l'enseignement même du Christ³ ».

Ambroise et Augustin, après saint Paul, associeront le miracle du rocher et celui de la manne comme figures de l'eucharistie. Ambroise parlera du sang jailli

du côté du Christ, Augustin de la croix. Daniélou relève une « typologie à trois plans. Dans l'eau et le sang jaillis du côté du Christ, les Pères ont vu la figure du baptême et de l'eucharistie. Et à qui se serait étonné de la chose, Augustin a répondu [...] : la différence de l'élément visible importe peu ici, elle existait aussi pour la manne : ce qui importe est la vertu invisible communiquée dans les deux cas soit sous les espèces de l'eau du rocher, soit sous celle du vin du calice¹. »

Cyrille d'Alexandrie développe le symbolisme du repas pascal en interprétant le précepte de manger la Pâque le soir du fait que l'eucharistie sacramentaire est réservée à la vie présente. « Le repas pascal, célébré par le peuple alors qu'il est encore dans la nuit, avant le jour de sa libération, figure aussi l'eucharistie comme forme de la communion du Christ dans la vie présente, et figure du festin du siècle futur². » « Elle est déjà le pain du ciel, dont elle nous donne l'avant-goût³. » Le lait et le miel utilisés dans la liturgie eucharistique romaine sont images de la béatitude éternelle⁴. Toute la tradition a appliqué le Ps 23(22),5, typologie eschatologique du banquet, à l'eucharistie⁵, et cette interprétation est légitimement fondée sur le lien du psaume avec un sacrifice d'action de grâces¹. « Le plus ancien témoignage est celui d'Origène². » La table dressée par le pasteur est figure du repas

eucharistique, la coupe débordante ou le calice enivrant désignent le sang du Christ. Le canon romain reprendra d'ailleurs le *præclarum calicem*, ce qui montre à quel point cette notion était incorporée à la liturgie eucharistique³. La typologie est authentique ici, affirme Daniélou, « dès lors qu'il est acquis que l'eschatologie est déjà accomplie dans le royaume de Dieu présent en mystère dans les sacrements⁴ ». « L'eucharistie est signe d'une réalité déjà partiellement accomplie⁵. »

Grégoire de Nysse trouve une illustration de ce qui précède dans le Cantique, comme il le montre en parlant de la sobre ivresse, de la sortie de soi, de l'extase pour les rapprocher de l'eucharistie. Daniélou commente : « Si, sous la forme du pain elle est signe efficace du “goût de Dieu”, qui est comme une première expérience mystique, sous la forme du vin, elle est signe efficace de “l'ivresse sobre” qui est le sommet de la vie mystique. Chez Grégoire de Nysse viennent ainsi converger le courant origéniste de l'interprétation spirituelle du Cantique et le courant sacerdotal de son interprétation sacramentelle. Et nous pourrions faire nôtre la remarque de Lewy : “Avec la réception du sacrement commence d'après Grégoire la vie éternelle, dont la pleine béatitude ne peut être attendue que dans l'éternité, mais dont la saveur des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'action sacerdotale du Christ est, dans sa substance, celle par laquelle la création atteint sa fin, puisque, par elle, Dieu est parfaitement glorifié. Dès lors, cette action est soustraite au temps et devient éternelle : le sacrement la rend présente à tous les temps et à tous les lieux⁴.

De sorte que « nous ne pouvons donc plus qu'offrir à Dieu cet amour infini dont le Christ l'a aimé, c'est tout le sens du sacrifice de la messe. Le sommet de la messe, c'est cette offrande à Dieu, cette glorification parfaite : « Par Lui, avec Lui, en Lui, à Toi, Dieu Père tout-puissant est dû tout honneur et toute gloire. » Par cet acte essentiel de l'offrande à Dieu de l'amour infini dont le Christ l'a aimé, l'eucharistie est la fin, le terme de toutes choses. Et c'est pourquoi on peut centrer la totalité de l'histoire du monde autour de cette parole de la messe où le Christ, prêtre de l'univers, rapporte toutes choses à son Père. Par là le Christ amène à son terme le culte du Temple et tout l'aspect sacrificiel de l'Ancien Testament¹ » et « tous les sacrifices que dans toutes les religions et dans tous les temps les hommes ont offerts à Dieu » : le Christ les « assume et transsubstantie dans son propre sacrifice² ». En somme, si ce sacrifice récapitule et conduit à leur achèvement tous les autres³, c'est parce que le salut est acquis éternellement⁴ : « Tout est ici rassemblé, restitué à

Dieu par le Christ : “Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas...”¹. »

La catéchèse primitive exprimait cette unicité du sacrifice, puisqu'elle mettait en valeur, et c'est la conclusion que tire Daniélou de son étude des explications primitives des liturgies eucharistiques, « la cohérence de toute la réalité chrétienne autour du sacrifice du Christ » : « Il n'y a qu'une seule réalité qui est le mystère du Christ mort et ressuscité. Mais ce mystère est figuré par les τύποι et les λόγοι de l'Ancien Testament, par la θεολογία que reprennent les psalmodies et les lectures de la messe. Il est accompli dans le Christ, par lequel le salut est désormais irrévocablement acquis. Il est rendu présent sous les symboles sacramentels qui signifient ce qu'ils opèrent. La catéchèse est ainsi un microcosme où toute la réalité chrétienne est contenue. Elle nous offre peut-être la voie pour retrouver une vision chrétienne de l'univers centrée sur la liturgie et refaire l'unité de ces connaissances disparates que sont trop souvent aujourd'hui celles de nos chrétiens². »

L'eucharistie, nouvelle création

L'eucharistie est seconde création. Daniélou fait un parallèle avec la Genèse³. Le jour du soleil, d'ailleurs,

est celui de l'assemblée parce qu'il est l'anniversaire de la création du monde et de la résurrection de Jésus¹. Or l'effort théologique pour expliquer avec plus de précision ce qu'est l'eucharistie conduit à regarder la consécration comme une nouvelle création, car il s'agit d'une action de la Parole créatrice. Justement, « le premier point sur lequel les catéchèses eucharistiques mettent l'accent, c'est que le pain et le vin, par la consécration, deviennent le Corps et le Sang du Christ : “Ne considère pas, écrit Cyrille de Jérusalem, le pain et le vin comme ordinaires. Ils sont le corps et le sang du Christ, selon sa parole”. Saint Ambroise insiste longuement là-dessus, en rappelant les miracles du Christ et que par sa bénédiction il peut changer la nature. Le point le plus notable de son enseignement est l'observation que c'est la parole du Christ qui opère la consécration [...]. On retrouve ici la notion biblique du λόγος, parole créatrice de Dieu, par qui tout a été fait, incarné en Jésus, présent dans l'Église, opérant le changement par les sacrements². »

Ecce noua facio omnia (Ap 21,5). Ce renouvellement de toutes choses est annoncé par le repas offert pour l'enfant prodigue³ et accompli dans l'âme lors de l'eucharistie⁴. L'eucharistie est « le cœur même et le centre de la création⁵ », précisément parce que, comme on l'a dit, elle exprime excellemment la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'eucharistie⁶. » C'est dans l'Église qu'est donnée l'eucharistie⁷. Daniélou relève que, pour Origène, par l'unité indivisible de la victime, la Loi préfigurait le Christ, en préfigurant aussi dans cette unité celle de l'Église. L'appartenance à cette Église, qui est une, est la condition pour avoir part à l'unique victime¹. En même temps, l'Église ne peut croître qu'à partir de l'eucharistie. C'est ce qui ressort du rapprochement de trois figures, le côté d'Adam, la pierre du désert et la blessure du Christ, qui « se retrouve, par exemple, dans Méthode d'Olympe avec une signification eucharistique remarquable : “L'Église ne pouvait autrement enfanter à nouveau les croyants, si pour eux aussi le Christ ne mourait de nouveau, ne descendait des cieux, ne s'unissait à l'Église, son épouse, ne lui offrait la force de sa côte, afin que puissent croître tous ceux qui sont fondés sur lui, qui sont nés du bain baptismal et qui ont reçu de ses os et de sa chair”² ».

L'alliance, dans sa dimension d'union entre les hommes, se manifeste enfin dans le rite du baiser de paix : le sacrement « est le signe de l'unité entre les membres du corps du Christ. Or le baiser de paix apparaît comme le signe de cette unité³. » Ce rite, remarque Daniélou, « est l'un des plus fréquemment commentés. Il est le symbole de la charité fraternelle, de l'union nécessaire à qui veut offrir le sacrifice de

l'unité⁴. »

L'eucharistie, présence et illumination

Daniélou montre comment les mystagogies ou les sermons de Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome, élaborent une progressive illumination du catéchumène. Certaines vérités demeurent à dessein d'abord voilées¹, puis peu à peu expliquées : « De même que les Juifs ont connu le Christ ἐν εἰκόνι et que les chrétiens le possèdent ἐν ἀληθείᾳ, de même pour chaque homme l'illumination par la connaissance du Christ dans l'Écriture doit précéder l'union par l'assimilation au Christ dans l'eucharistie. Comme le dit le Pseudo-Denys, la theologia précède et prépare la theurgia². » Les textes du Nouveau Testament auxquels, par exemple, Cyrille de Jérusalem a recours, sont 1 Co 11,23 (récit de l'institution) et Jn 6 (discours sur le pain de vie). « L'usage de commenter les rites liturgiques par les textes de l'Ancien Testament qui les préfigurent apparaît dès le Nouveau Testament avec la typologie de la manne dans saint Jean. Et dans les formes de la typologie du second siècle, celles des sacrements baptême et eucharistie apparaît comme l'une des plus importantes³. »

La liturgie eucharistique est le lieu de l'affirmation

solennelle de la foi. Gloria, Credo, Sanctus célèbrent la progressive illumination de l'homme dans l'histoire⁴, dispensation du mystère caché¹. Daniélou relève dans la prière eucharistique de la Didachè la présence du thème de la gnosis, témoin de la continuité entre prière juive et prière chrétienne², mais aussi du lien entre l'action de grâces eucharistique et la connaissance de la foi, proclamée tout au long de la célébration. C'est la célébration du mystère du Dieu transcendant qui se rapproche de nous : le Verbe incarné. Le Sanctus marque la transcendance de Dieu, incompréhensible dans la plénitude de son être, lumière aveuglante³, qui inspire la crainte et le désir de purification¹, Dieu séparé en la présence duquel l'eucharistie nous introduit², et c'est le benedictus, sa venue, sa présence dans le Christ, Verbe incarné³.

Daniélou reconstitue le lien de la foi et de la présence de Jésus qui vient : au Benedictus de l'entrée à Jérusalem fait écho la venue du Christ dans l'eucharistie⁴. Il rapproche en effet le Ps 118(117),26 du premier verset du même psaume : « Reprendre le Confitemini, qui est le chant de l'entrée dans le Temple, pour accompagner Jésus à son entrée à Jérusalem et n'en pas détacher seulement le Benedictus qui venit. Mais l'entendre surtout de son entrée dans la Jérusalem nouvelle, à quoi fait clairement allusion le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

décèle d'autres correspondances, plus ou moins éclatantes, entre l'incarnation, la passion, l'eucharistie et la Sainte Vierge¹. Celle qui est présente aux desseins divins, celle qui veille avec son Fils au déploiement de l'économie du salut, et qui, avec lui, en est le couronnement², est certainement présente aussi au sommet des sacrements, le mystère eucharistique ; on y entre avec elle et par elle comme au paradis³ ; elle est là, du Gloria⁴

au Communicantes¹, à la consécration, nouvelle venue de son Fils dans l'Église et dans les âmes². La consécration inspire à Daniélou, en tant que prêtre, un nécessaire recours à la Sainte Vierge pour lui demander l'humilité dont elle proclame, lors de la Visitation, qu'elle fut regardée par Dieu³, et la foi, aussi⁴. La Sainte Vierge est celle en qui « la Passion existait déjà », avant même que l'heure ne fût venue⁵, présente à l'eucharistie comme au Golgotha, où dans le cœur de Jésus c'est le sien qu'un glaive avait déjà percé, par la parole du vieillard Siméon.

L'eucharistie, présentation au ciel,
la présentation de Marie
et la présentation de Jésus au Temple

Cette interprétation de la préexistence de la passion

dans le cœur de la Sainte Vierge, Daniélou l'emprunte à saint Bernard¹. Elle revient à trois reprises dans ses Carnets². « Saint Bernard a bien compris que c'était là le sens de la parole : Mère, voici votre Fils – et que c'est cette parole qui a percé votre cœur et qui était le glaive prédit par Siméon. À ce moment là, Marie, vous êtes morte dans votre cœur, comme Jésus dans son corps ; quelque chose s'est brisé. Mais ce que Dieu a accompli en vous alors, c'est de dilater votre cœur, en même temps qu'il dilatait le corps de Jésus – et par une transformation mystérieuse, au même moment où il abandonne son corps de chair pour devenir le chef du Corps Mystique, vous abandonnez votre cœur de chair, pour devenir la Mère du Corps Mystique³. » La présentation est en ce sens « comme une nouvelle Annonciation, dont votre Fils lui-même est l'Ange – et à laquelle vous adhérez par le même Fiat, adhérant pleinement aux desseins divins, dans leur joie et dans ce qu'ils ont de crucifiant⁴ ».

La très Sainte Vierge fut préparée à cette acceptation aimante de la volonté de Dieu, en particulier par cette autre présentation, la sienne dans son enfance. Prolongement de l'incarnation, l'eucharistie, nouvelle présentation de Jésus, est aussi rapprochée de la première entrée de Marie au temple. À l'occasion de cette fête du 21 novembre, en effet, Daniélou médite

sur l'entrée du célébrant dans le Temple véritable. Introibo ad altare Dei : le psaume que le prêtre récitait autrefois au début de la messe invite Daniélou à y découvrir une nouvelle présentation, cette fois beaucoup plus réelle que figurative, et marquée d'un contenu de louange et de service de Dieu : « Mais le temple où j'entre davantage aujourd'hui n'est plus le temple typique où Marie est entrée. C'est le Temple véritable, le ciel, dont le temple présent est la représentation rituelle. C'est l'assemblée des anges, des saints, autour de l'Agneau : le coram curiae caelesti uniuersae de la formule des vœux. Je m'avance davantage dans ce monde divin, dans cette grande réalité de la communion des saints¹. » Cette présentation lors de l'eucharistie est pour Daniélou, comme lors de la présentation de la Vierge, un appel à la consécration de soi², à l'oblation personnelle : il s'agit bien alors de sa propre présentation¹, de l'offrande qu'il fait de soi-même², par les mains de Marie³.

Pour revenir à la Présentation de l'Enfant Jésus au Temple, elle revêt, suivant la lecture que Daniélou fait de saint Luc, une dimension liturgique d'eucharistie. Le geste de Siméon prenant Jésus dans ses bras s'accompagne du Nunc dimittis, explication de ses sentiments et hymne d'action de grâces. « Tout le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Jérusalem céleste, des myriades qui forment le chœur des anges, de l'assemblée des premiers-nés inscrits dans les cieux, du juge qui est le Dieu de tous, des esprits des justes parvenus à la perfection, de Jésus le médiateur de la nouvelle alliance, et du Sang de l'aspersion, qui parle plus éloquemment que celui d'Abel" (He 12,18-24). Du Sinäi au Thabor, nous passons du Dieu Saint au Dieu Père par Jésus-Christ, et c'est ce que nous faisons dans chaque messe où, après la solennelle adoration du Sanctus, nous continuons : "Te igitur, clementissime Pater..."¹ ».

Le passage du Sinäi au Thabor, c'est donc une « opposition » entre la transcendance et la participation, participation à la divinité de l'âme ne parvenant jamais à épuiser l'infinité de l'essence divine². L'on rejoint ici le thème, déjà évoqué aux chapitres II et III, de l'itinéraire de l'âme, qui va de gloire en gloire, de commencements en commencements, étapes qui s'appliquent aussi, on l'a vu, à l'histoire du salut, et ici au passage du Sinäi au Thabor, du Thabor à la passion, de la passion à l'eucharistie, ou encore du baptême à l'eucharistie, et d'une eucharistie à une autre, jusqu'au banquet céleste. Transfigurations successives de l'âme... Daniélou remarque : « au Thabor nous est révélé que nous ne sommes plus sous la crainte, mais dans l'amour, et que nous sommes passés de la servitude à

la liberté [...]. Devenus fils nous contemplons à visage découvert et nous sommes nous-mêmes transfigurés¹. »

Il observe que saint Paul emploie le même mot que les synoptiques pour la transfiguration : « Nous sommes transformés². » Nous voici au cœur du mystère chrétien, la transformation en l'image du Fils, « allant de gloire en gloire », écrit saint Paul³. Daniélou évoque le baptême où la gloire du Christ transfigure ceux qui se tournent vers lui, puis il commente : « Cette transformation ne cesse de se poursuivre. Le Seigneur, qui est puissance éclairante et vivifiante de Dieu, nous transforme de plus en plus dans sa splendeur. Nous revêtons le Christ, mais non de façon extérieure : c'est dans le Christ que nous sommes transfigurés. Le Père ne nous aime que dans la mesure où il reconnaît en nous le Fils, puisque dans le Fils il épuise ses complaisances. [...] “La vie spirituelle va de commencements en commencements, par des commencements qui n'ont jamais de fin”⁴. »

Le progrès du Sinaï au Thabor se caractérise par la possibilité pour nous d'entrer dans le mystère de Dieu⁵, qui se révèle dans la manifestation du Père à la transfiguration, sommet du ministère de Jésus⁶, et c'est précisément ce que nous faisons dans l'eucharistie, sommet des sacrements. En effet, à la transfiguration « Dieu atteste la divinité du Fils » : « Voilà que du sein

de la nuée une voix dit : “Celui-ci est mon Fils bien-aimé en qui j’ai mis mes complaisances”¹ », ce qui manifeste que « la Trinité se suffit parfaitement à elle-même : dans le Fils et l’Esprit, l’amour du Père est totalement comblé ». Daniélou clôt ainsi, avec la scène de la transfiguration, « le schème de la contemplation du chrétien. C’est à travers le Christ que Dieu se manifeste et se découvre à lui. Les apôtres ont suivi le Christ pour son enseignement saisi à travers son apparence humaine. De là, ils sont passés à la contemplation de la plénitude de la divinité. Telle est la démarche de la prière : méditer les mystères du Christ, c’est découvrir Dieu se révélant à travers ses gestes. Et cette divinité du Christ nous conduit à la découverte de l’adoration de la Trinité qui béatifie nos âmes. Tel est le mouvement même de la messe : à l’enseignement du Christ (les lectures) succède la présence au milieu de nous du Christ glorieux (consécration) ; enfin le Christ glorifié nous conduit à la Trinité (“Par Lui, avec lui, en Lui, à toi seul, Dieu Tout-Puissant, tout honneur et toute gloire” [...]). Le mystère du Thabor se continue ainsi pour nous dans la messe [...]”². » Ainsi le schéma de l’eucharistie est-il celui-là même de la transfiguration débouchant sur l’adoration³.

Le parallèle pourrait trouver son point d’orgue dans l’envoi de la fin de la messe. Daniélou n’y fait pas

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Père soit touché par une prière plus ardente, que l'intercession perpétuelle du Christ dans l'eucharistie soit, en quelque sorte, assumée par nous et que nous lui donnions ainsi son plein exercice, par cette coopération de nos libertés². »

Précisément dans son étude du Ps 22(21), récité par le Christ en croix¹, Daniélou va au cœur de celui-ci, qui « exprime le mystère même de la kénose, de l'abaissement du Christ [...] que Paul avait décrit dans Ph 2,6-11. [...] L'abandon du Christ est identique à sa kénose. Il est constitué par le fait que le Père abandonne l'humanité du Christ à la mort. C'est là la signification proprement théologique » du premier verset². L'évident rapprochement avec la kénose eucharistique est possible ; Daniélou ne le fait pas ici, mais il établit une nouvelle relation avec le sacrement. Il met en lumière l'aspect de la prophétie de la conversion des nations, puisque le serviteur de Dieu sera délivré par lui de l'épreuve, mais sera aussi, par sa souffrance et sa délivrance, l'instrument du salut du monde, qui s'accomplit déjà dans l'Église³. Et c'est bien ici que se noue à nouveau un lien avec l'eucharistie, car « ce caractère ecclésial est encore souligné par Eusèbe et rejoint directement la catéchèse sacramentaire quand il nous montre dans les sacrements de l'Église l'accomplissement du verset

30 : “Les hommes gras de la terre mangeront et adoreront. Chaque jour de la résurrection (ἀναστάσιμον) du Sauveur, appelé dimanche (κυριακή), on peut voir ceux qui reçoivent la nourriture consacrée et le corps salutaire et qui, après l’avoir mangé, adorent le donateur et le Chorège de la nourriture vivifiante. Ceci accomplit la parole : Les gras de la terre mangeront” (213 C-D). Le commentaire du Psaume débouche ici directement dans la catéchèse dominicale, qui nous montre réalisé actuellement dans la vie de la communauté l’événement annoncé par le Psaume, la communication de la vie acquise par le Christ mort et ressuscité à la communauté par les sacrements qui le continuent¹. »

On a évoqué précédemment le rapprochement des figures du côté d’Adam, du rocher du désert dont jaillit l’eau et de la blessure provoquée par le coup de lance dans le côté du Christ. Daniélou mettait en relief la signification eucharistique remarquable d’un passage de Méthode d’Olympe², après avoir cité le De Sacramentis d’Ambroise, qui vient de signaler l’eau du rocher comme type de l’eucharistie : « Écoute un autre (mystère). Au temps de la Passion du Seigneur, à la veille du grand Samedi, un des soldats frappa son côté de la lance et il en jaillit de l’eau et du sang. Pourquoi l’eau ? Pour purifier. Pourquoi du sang ? Pour racheter. Pourquoi du côté ? Parce que de là était

venue la faute, de là devait venir la grâce. La faute par la femme, la grâce par Jésus-Christ³. »

Les diacres qui étendent les nappes sur l'autel figurent, pour Théodore de Mopsueste, les anges s'empressant autour du corps du Christ déposé au tombeau dans les linges de l'ensevelissement¹. Il s'agissait du premier rite, « celui de la préparation de l'autel sur lequel les oblats couverts d'un voile sont déposés ». Daniélou cite Théodore : « Nous devons considérer que les diacres qui apportent maintenant le pain eucharistique pour le sacrifice représentent l'image des multitudes invisibles des serviteurs (célestes). Lorsqu'ils placent le pain eucharistique sur le saint autel, nous devons considérer le Christ sur l'autel, comme s'il était placé dans son sépulcre après la passion². » Ainsi, uni au mémorial de la passion³, « le déploiement de la liturgie terrestre est comme un reflet visible, un symbole efficace, de la liturgie céleste des anges », dans l'« unité des deux cultes⁴ ».

L'eucharistie, la résurrection et les apparitions du Christ

On a déjà étudié au chapitre III la connexion entre le mystère pascal, notamment la résurrection, et les sacrements⁵. Clément d'Alexandrie, dans un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

9. Anges 100.

10. Cf. Nouveaux 56 : « C'est un progrès que de mettre davantage en valeur aujourd'hui son caractère d'assemblée de la communauté. Mais ceci ne doit pas faire rejeter dans l'ombre le fait que l'eucharistie est le sacrifice, l'action sacrale par excellence, par laquelle Dieu est parfaitement glorifié. Et par ailleurs que l'eucharistie comme nourriture est ce qui fait participer l'homme à la vie du Christ ressuscité. Enfin une ferme réaffirmation du dogme de la transsubstantiation, compris en son vrai sens, est indispensable du point de vue dogmatique, mais aussi du fait de ses conséquences pastorales : c'est en effet le caractère privilégié de la présence eucharistique qui fonde le culte du Saint-Sacrement si important pour les chrétiens. »

1. Bible 175.

2. Cf. Avenir 52.

3. Cf. Sacrements et histoire du salut 59 : l'analogie biblique « rattache l'eucharistie à l'Écriture, en nous montrant en elle la continuation dans le temps de l'Église des actions divines dans les deux testaments ».

4. Cf. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 68, suivant Cyrille de Jérusalem : la prière consécratoire commence par la mention de la création tout entière, visible et invisible : « Nous faisons mention du ciel, de la terre, de la mer ; du soleil et de la lune ; des astres et de toute la création raisonnable et non raisonnable, visible et invisible, des anges, des archanges, des puissances, des principautés, des dominations, des pouvoirs, des trônes, des chérubins, et des anges à plusieurs visages. Puis, nous faisons mention des Séraphins [...] » (PG XXXIII 1113 B). La citation saute quelques mots, certains citant Ps 33,4. Cf. SCh 126bis (1988) 152-155 dont le commentaire est intéressant : « L'anaphore s'ordonne ici autour de trois mouvements :

louange et actions de grâces “pour toute la création visible et invisible”, avec le Trisagion d’Isaïe ; épiclese eucharistique ; prière d’intercession et de supplication. Ces trois parties se rencontrent dans la plupart des documents de cette époque, avec toutefois des particularités selon les Églises et les auteurs. »

1. Bible 194-195 : « Ce double aspect de la narratio à quoi correspond l’action de grâces, et de l’expectatio, à quoi correspond la prière de demande, est constitutif de la pensée chrétienne. Elle s’appuie sur la foi dans ce que Dieu a opéré dans le passé pour fonder l’espérance en ce qu’il accomplira dans le présent et dans l’avenir. On voit ainsi comment, par là même, elle montre la continuité entre l’Ancien Testament, le Nouveau Testament et les sacrements. Elle nous invite ainsi à chercher dans l’Ancien Testament la préfiguration de ceux-ci. En ce sens la typologie de l’eucharistie n’est que l’explication du contenu même de la prière consécrationnaire. Celle-ci est essentiellement typologique. Le canon actuel de la messe romaine conserve cette structure quand il nous montre dans l’eucharistie le mémorial d’abord du sacrifice d’Abel, de celui de Melchisédech et de celui d’Abraham, et ensuite de la Passion, de la Résurrection, de l’Ascension. » Daniélou renvoie au début à saint Augustin, De Cat. rud. 7 ; PL XL, 317 C.

2. Vid. infra, en particulier, L’eucharistie, mémorial et continuation.

3. Contemplée infra L’Eucharistie, sacrifice unique, centre de l’histoire.

1. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l’Église 69, citant PG III 441 C.

2. Bible 195.

3. Bible 195.

1. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l’Église 56.

2. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 42.

3. Cf. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 46-47 sur l'agneau pascal et la bénédiction de Juda : « “Il lave son vêtement dans le vin, son manteau dans le sang de la vigne” (Gn 49,11), sont à proprement parler des figures du mystère de la Passion du Christ. C'est à ce titre que nous les trouvons chez Justin ou Irénée. C'est secondairement que les homélies pascales du Pseudo-Chrysostome appliquent le premier et Cyprien le second à l'eucharistie. Celui-ci est suivi par Tertullien : *Sanguinem suum in uino consecrauit qui tunc uinum in sanguine figurauit* » ; cite PL II 462.

1. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 47.

2. Daniélou cite Ps 104(103),15 : « et le vin qui réjouit le cœur de l'homme » ; Ps 43,4 : « *Introibo ad altare Dei* » ; Ps 50(49),14 : « Offre à Dieu un sacrifice d'action de grâces » ; Ps 51(50),19 : « *Sacrificium Deo spiritus contribulatus* » (et non Ps 5,2, référence inexacte que donne Daniélou) ; Ps 103(102),5 : « qui rassasie de biens tes années, et comme l'aigle se renouvelle ta jeunesse ».

3. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 49-50.

4. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 52-53. Cf. aussi Eucharistie et Cantique des cantiques, « Irénikon » 23 (1950) 257-277.

1. Bible 201. Cf. Sacramentum 140 citant 1 Co 10,1-13 et 169. Pour Origène, la manne n'est pas figuration de l'eucharistie, mais elle est le pain des imparfaits, de ceux qui sont encore en progrès et ont besoin de pédagogue (cf. Sacramentum 237).

2. Cf. Bible 202-203 et Sacramentum 169 et 237. La séquence baptême-eucharistie est également marquée par Chrysostome (cf. Bible 201-202 et Sacramentum 169). Jn 6,31-33 : « “*Patres nostri manna manducaverunt in deserto, sicut scriptum est :*

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

2. Bible 184-185, qui introduit ainsi ce thème : « Il faut rapprocher du Sursum corda le chant du Trisagion, qui le suit. Leur ensemble constitue l'introduction solennelle au Canon. [...] L'ensemble de ces deux rites exprime à la fois le fait que la liturgie eucharistique est une participation à la liturgie céleste et les dispositions de crainte sacrée dans lesquelles doivent être ceux qui y participent. Ceci constitue le préambule immédiat du sacrifice. Nous ne sommes plus sur la terre, mais en quelque manière transférés au ciel. C'est là selon Théodore ce que signifie le Sursum corda (XVI,3). »

1. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 68 citant PG XXXIII 1112 B. Cf. SCh 26bis (1988) 150-153.

2. Cf. Nouvelle 183-184 sur la corbeille de pain et le poisson comme représentations de l'eucharistie : « Le poisson paraît bien indiquer le caractère festif et eschatologique du banquet, en rapport avec sa symbolique dans le judaïsme. D'où également son symbolisme sacramentel pour signifier que le pain est une nourriture divine : ainsi dans la crypte de Lucine. Parfois le pain et le poisson sont placés sur un trépied et désignés par un personnage : c'est le cas dans la Chapelle des Sacrements A 3. Enfin nous sommes également dans d'autres cas en présence d'une scène de repas, avec le pain et le poisson. Il ne s'agit pas de la reproduction d'une eucharistie. La scène a un caractère symbolique. On a discuté pour savoir s'il s'agissait du banquet céleste, du refrigerium ou d'un symbole de l'eucharistie sacramentelle. Il semble que, dans la pensée chrétienne du temps, les deux soient inséparables. La comparaison avec les parallèles païens montre que le symbolisme immédiat est le bonheur céleste. Mais la connotation eucharistique apparaît également incontestable. »

1. Bible 179 qui cite Théodore. Ambroise voit dans l'autel la

figure du corps du Christ (cf. Bible 178, renvoyant à De Sacr. 4,7, et aussi Bible 277, renvoyant à De Sacr. 5, 5-7). Cyrille d'Alexandrie aussi (PG 68, 596-604). L'expression vient d'Origène (Bible 178). Le Pseudo-Denys donne une explication de cette figure, qui, à notre avis, n'est pas une figure évidente : « Puisqu'en effet c'est sur Jésus lui-même, comme sur l'autel parfaitement divin de nos sacrifices, que s'accomplit la consécration hiérarchique des divines intelligences, [...] » (Bible 178 citant 488 A et renvoyant aussi à F.-J. Doelger, *Die Heiligkeit des Altars und ihre Begründung*, AntChrist II,3, 162-183). Chrysostome évoque aussi la présence des anges à la liturgie eucharistique. Daniélou observe que, comme l'a vu Peterson, cela souligne le caractère officiel du culte rendu par l'eucharistie.

2. Anges 95. Sur les anges et l'eucharistie, vid. Anges 95-100. Daniélou y relève que la participation des anges au culte chrétien manifeste son caractère officiel. Cette participation apparaît dans He 12,22-24 et dans l'Apocalypse. Les anges, remarque Daniélou, sont associés aux différents moments du sacrifice. « Le déploiement de la liturgie terrestre est comme un reflet visible, un symbole efficace, de la liturgie céleste des anges. Cette unité des deux cultes, la liturgie elle-même l'exprime dans la préface où elle invite la communauté ecclésiale à s'unir aux Trônes et aux Dominations, aux Chérubins et aux Séraphins, pour chanter l'hymne séraphique, le Trisagion » (Anges 97-98). Daniélou cite surtout au sujet de l'eucharistie et des anges saint Jean Chrysostome et Théodore de Mopsueste, mais aussi Clément d'Alexandrie, Origène, Cyrille de Jérusalem et Hilaire.

3. Cf. Carnets (2 octobre 1938) 137 : « Les anges : ce matin je pense pour la première fois à l'assistance de mon ange gardien à

la messe ; qu'il m'assiste dans tout mon ministère sacerdotal, qu'il m'inspire par son action suave, qu'il me garde dans la paix ; prier aussi les anges gardiens de mes frères, les saluer en entrant chez eux [...] » ; notes écrites en la fête des anges gardiens.

4. Cf. Carnets (2 octobre 1938) 137 : « Les trois grâces à demander aux anges : une pureté angélique : *enitendo angelicam puritatem imitari* ; une obéissance rapide, joyeuse, qui est l'essence même du nom d'Anges : *qui facit angelos suos spiritus* ; une oraison constante de contemplation et de louange : ils voient la face du Père, ils louent Dieu en toutes choses. » Daniélou évoque ou cite le Sommaire des Constitutions XXVIII de la Compagnie, Ps 103(104),4, He 1,7, Mt 18,10.

1. Sur la liturgie céleste et les anges dans le judéo-christianisme, cf. Judéo-christianisme 176, Bible 468, Essai 328.

2. Cf. Carnets (24 octobre 1939) 164 : « Saint Raphaël. La messe, sacrifice céleste, présence des anges. La messe est pleine de leurs chants. Gloria in excelsis, les anges de la Nativité. »

3. Cf. Carnets (1939) 142. Cf. Carnets (24 octobre 1939) 164-165 : « Sanctus, Sanctus, Sanctus, les Chérubins qui adorent le Père. Benedictus qui uenit, *Εὐλογητὸς ὁ ἐρχόμενος*, le chant des anges qui accueillent le roi ramenant au ciel leur sœur, sa fiancée, la vierge qui s'était prostituée aux idoles. Joie des anges à chaque messe. "Il y a plus de joie au ciel..." La création (angélique) gémit, attendant la rédemption des enfants de Dieu. » Rondeau note : « "Béni soit celui qui vient" (Mt 21,9 ; Ps 117[118],26). Le père Daniélou, citant de mémoire, a remplacé *εὐλογημένος* par *εὐλογητός*, toujours réservé au Père dans le Nouveau Testament. » Évocation successive dans ce texte de Grégoire de Nysse, In Cantica Hom. XI (PG XLIV 948 AB) : la « sœur » des anges est la nature humaine, « ἡ

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

péchés me soient toujours remis” (De Sacr. IV, 28 ; Botte 86-87). » Pour Ambroise, cf. Bible 250-251, la sobre ivresse est liée à la rémission des péchés. « L’eucharistie provoque l’oubli des erreurs passées, elle transporte dans un monde nouveau. Et ce monde est celui de la joie spirituelle. » Cf. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l’Église 59. Sur l’unité sacrifice-communion, et leur efficacité, vid. infra L’Eucharistie, sacrifice et communion où Dieu se donne à l’homme.

5. Cf. Bible 265-266 : « “Tes dents sont comme un troupeau de brebis tondues qui remontent du lavoir” (Ct 4,2). [...] L’allusion aux dents est [...] interprétée par Ambroise du fait que, dans les sacrements du Nouveau Testament, “les baptisés, bien qu’ayant tout le corps purifié, ont besoin cependant ensuite d’être purifiés par la nourriture et le breuvage spirituels, comme dans l’Ancien Testament la manne succéda à la source de l’Horeb” (Exp.Psalm. CXVIII, XVI, 29 ; CSEL 367). Il s’agit donc ici de l’eucharistie et de sa vertu de remettre les péchés après le baptême. »

6. Il développe en effet plutôt ici l’aspect eschatologique, comme on verra infra.

1. Cf. Carnets (1940) 247 : « Messe pour la rémission des péchés ; comme toute la messe exprime cela aux moments les plus solennels : pro omnibus peccatis.. in remissionem peccatorum... de la consécration... libera nos a malo... Comme elle est faite pour les pécheurs. Au Sanctus je pense à la joie des anges quand la brebis perdue revient sur les épaules du Pasteur et qu’elle rentre dans le troupeau. »

2. Cf. Signe 55 cité infra in L’Eucharistie où Dieu fait alliance, sacrement de l’unité.

3. Cf. Carnets (1939-1940) 170 : « Sentir profondément ma misère, combien j’ai besoin d’être guéri, combien je suis blessé.

Et à cet appel qui est la prière substantielle, l'humilité, l'aveu, répond dans la messe d'aujourd'hui la triple invocation : Agnus Dei, qui tollis peccata mundi. L'Agneau de Dieu nous est donné : Ecce Agnus Dei. Il nous revêt de son sang et nous introduit ainsi, comme Jacob sous le manteau d'Ésaü, dans la maison paternelle, bien que nous ne soyons pas le primogenitus » (évoque Gn 27,15 s).

4. Cf. Signe 86 : « Elle est essentiellement viatique, pain du voyageur, qui le soutient jusqu'à la maison. » Cf. La Transfiguration, in « Bulletin » 10 (1984) 18 : « Une vie née du baptême, nourrie de l'eucharistie, plongée dans les sacrements, est à l'abri de tout. »

1. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 60, qui renvoie respectivement, pour les deux Cyrille, à PG XXXIII 1099 A et PG LXXIII 584 B.

2. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 43, citant PL XVI 405 ; cf. 438 A, 444 B.

3. Sainte Espérance in « Bulletin » 9 (1983) 25. Cite Ep 1,12, Tt 1,12 et 1 P 1,3.

1. Cf. Carnets (1937) 97 : « Vie sacerdotale : que ma vie soit comme celle de Jésus, et en union avec celle de Jésus, tout offerte, livrée à Dieu : c'est l'esprit d'adoration essentiel. Elle est livrée dans l'obéissance : factus obœdiens usque ad mortem. Aimer jusqu'à l'immolation si Dieu le veut. Elle est offerte pour le salut du monde : pro totius mundi salute. Ainsi dans le sacrifice de la messe [...]. »

2. Avenir 100, 102.

3. Bible 200-201. Cf. Message 220 sur Clément et le sacrifice de Melchisédech comme τύπος de l'eucharistie.

1. Avent 48-49.

2. La parabole du festin, in « Bulletin » 5 (1979) 13.

3. Cf. La parabole du festin, in « Bulletin » 5 (1979) 13 commentant Mt 26,29, Lc 22,28-30 et Ap 3,20.

1. La parabole du festin, in « Bulletin » 5 (1979) 13.

2. Cf. Nations 48-49 : « Que fait aujourd'hui le prêtre en disant la messe ? Pendant la première partie jusqu'à l'Offertoire, il continue ce qu'on faisait dans les synagogues de Judée au temps de Notre-Seigneur [...]. Et dans la seconde partie de la messe qui est tout à fait distincte primitivement de la première, puisque celle-ci avait lieu le matin et la seconde le soir, on continue ce que le Christ a fait au soir de la Cène, c'est-à-dire ce qu'étaient les repas religieux des Juifs avec les bénédictions qui les précédaient. Le début de la prière du Canon est le prolongement de la prière de bénédiction au début de ces repas. Mais en même temps celui-ci s'achève dans quelque chose qui n'était que préfiguré dans le repas religieux juif : c'est-à-dire que le pain béni et offert n'est pas simplement symbolique, mais c'est vraiment le corps du Christ et son sang. Là encore, nous voyons comment la liturgie chrétienne est le prolongement, l'accomplissement, comme l'achèvement de la liturgie judaïque dont elle n'a à peu près rien supprimé. » On peut rapprocher ce texte de Bouyer, *La Bible et l'Évangile. Le sens de l'Écriture : du Dieu qui parle au Dieu fait homme*, 2^e éd. corrigée, col. « *Lectio divina* » 7, Cerf, Paris, 1953, 266 : « Quand il célébra lui-même la première messe, Jésus officia comme un pontife : il refit des gestes, répéta des paroles peut-être déjà séculaires. Il inscrivit toute la nouveauté de l'Évangile dans les lignes scrupuleusement observées d'un cérémonial somptueux chargé des traditions les plus vénérables d'Israël » (etc.).

3. Bible 233-234. Sur le lien avec la passion du Christ, cf. infra.

4. La catéchèse eucharistique chez les Pères de l'Église 45.

1. Cf. Carnets (1939-1940) 213-214 : « Observer combien la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

qui comprît ce qu'est Dieu pour lui offrir une offrande proportionnée ; moment d'angoisse (cf. dans l'apocalypse : qui ouvrira le livre ?) : tunc dixi : Ecce venio : Benedictus qui uenit in nomine Domini » ; cite ou évoque successivement : la « frayeur sacrée » (Rondeau renvoie à Rudolf Otto, *Das Heilige*, Breslau 1917 ; trad. Le Sacré, Payot, Paris 1928) ; Ap 5,2-4 ; Ps 39(40),8 et He 10,7 ; Ps 118(117),26 et Mt 21,9.

4. Cf. Carnets (1940) 300 : « L'entrée de Jésus à Jérusalem ; benedictus qui uenit in nomine Domini : la triple venue de Jésus : ici, dans sa chair ; dans l'eucharistie, dans la grâce ; au dernier jour, dans la gloire. »

1. Carnets (1940) 301-302. Cite Ps 118(117)1.26.22.27.26-27. Sur le Constituite... (« Faites de ce jour un jour de fête, avec des bouquets »), Rondeau commente : « Grégoire de Nysse interprète ce verset, qui fait allusion à la procession et au bouquet rituel de la fête juive des Tabernacles, de la réunion eschatologique des créatures spirituelles, anges et hommes, dans une seule fête : *De anima et resurrectione* 132 (PG 46, 132 C) ; *Oratio in diem natalem Christi* (PG 46, 1129 B – 1130 B). » Cf. Bible 468 : « Quant à l'union des hommes et des anges, elle se rattache principalement à la procession circulaire qui entourait l'autel, et qui figure la restauration du chœur céleste. Secondairement, Grégoire la rattache au lulab, au bouquet fait de branches diverses, désigné dans le psaume par l'expression de *condensa* (πυκναζόμενα) et qui figure l'union des diverses créatures spirituelles. » Il s'agit ici d'une exégèse de Ps 118(117),27 : « *Deus Dominus et illuxit nobis. Instruite sollemnitatem in ramis condensis usque ad cornua altaris.* »

2. Carnets (1939-1940) 171.

3. Cf. supra *L'Eucharistie, annonce et participation sacramentelle à la liturgie céleste*. Cf. Bible 181 et Anges 197,

et aussi citation de Carnets (1940) 142 ci-dessus.

1. Bible 276 qui cite De Mysteriis 58, Botte 127, où Ambroise commente l'ivresse de l'épouse de Ct.

2. Cf. Judéo-christianisme 243-244 : « Le nom n'est pas seulement lié aux formules baptismales, mais aussi à la liturgie eucharistique. Le texte capital se trouve dans la Didachè. Erik Peterson a montré que le rôle tenu par le Nom dans cet ouvrage est la marque de son caractère judéo-chrétien. “Nous te rendons grâce, Père saint, pour ton saint Nom que tu as fait habiter (κατεσκήνωσας) dans nos cœurs” (X, 2). Le lien du Nom et de la demeure (σκηνή) est conforme à l'Ancien Testament. Ainsi, nous lisons dans Jérémie : “J'ai établi là la demeure (κατεσκήνωσα) de mon Nom” (7,12. Voir aussi Ez 43,7 ; Es 6,12). [...] Il est difficile par ailleurs de ne pas rattacher l'expression à une invocation liturgique du Nom. Nous pouvons donc conclure, avec Peterson, que “la mention du Nom avait probablement la fonction d'une épiclese dans la plus antique fractio panis”. »

3. Cf. Judéo-christianisme 244 : « Nous remarquerons, par ailleurs, que la demeure est la catégorie sémitique la plus appropriée pour désigner l'Incarnation. C'est elle que l'évangéliste Jean utilise : “Il a habité (ἐσκήνωσε) parmi (ἐν) nous” (1,14). La similitude avec notre expression montre que le terme “dans (ἐν) nos cœurs” peut parfaitement désigner la demeure eucharistique. »

4. Sacrements et histoire du salut 61.

5. Cf. Le mystère liturgique, intervention 30 : « Dans l'eucharistie, le Verbe de Dieu demeure dans le Nouveau Temple, qui est l'Église, faite de pierres vivantes. »

1. Carnets (1940) 302, cité plus amplement supra in chap. III : La passion : flumina de ventre eius.

2. Carnets (1939) 185-186, où l'on peut lire aussi : « Nato Domino, angelorum chorus canebat dicens : Salus Deo nostro sedenti super thronum et Agno : le thème de l'Agneau mystique, du sacrifice céleste de l'Apocalypse s'enrichit par la méditation des temps de toutes les résonances des mystères de la vie temporelle de Jésus. »

1. Bible 190-191. On n'entre point ici dans la question de l'efficacité de la messe pour les absents, pour les morts ou pour les personnes présentes qui ne communient pas.

2. Cf. Bible 191, qui renvoie à De Sacr. IV, 28 ; Botte 86-87.

3. Cf. Bible 191 (PG XXXV 756).

4. Cf. Bible 191-192 : « “Nous qui, par la mort de Notre-Seigneur, avons reçu une naissance sacramentelle, il convient que nous recevions par la même mort la nourriture du sacrement d'immortalité [...]” (XV, 7). »

1. Bible 192.

2. Cf. Bible 236-238, sur les commentaires de Cyrille d'Alexandrie sur la fête des azymes : dans la symbolique paulinienne « les azymes n'apparaissent jamais comme une figure de l'eucharistie proprement dite. [...] C'est avec Cyrille d'Alexandrie que la relation du symbolisme des azymes et de l'eucharistie va être plus clairement exprimée. Non pas que les azymes soient chez lui symboles de l'eucharistie. Mais ils sont présentés comme symbolisant la vie de celui qui a participé à l'eucharistie. [...] Cyrille ordonne l'idée philonienne des azymes, comme symbole des temps primitifs, et l'idée paulinienne des azymes, comme symbole des temps qui suivent le Christ, dans une parfaite synthèse et vient résumer ainsi la symbolique des azymes. »

3. Bible 238 note 1. Cf. Essai 234 : « Les circonstances du repas deviennent ici celles de la préparation à la communion :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

est l'intensité, le silence, le reflet qui précède le jour. La Passion existait déjà en elle et la Présentation de Jésus le manifestera. » Cf. Lc 2,35.

1. Cf. Carnets (1940) 330, la citation du Sermo in Dominica infra Octavam Assumptionis B. Mariae Virginis : « Annon tibi plus quam gladius fuit sermo ille reuera pertransiens animam » (PL 183, 438 A).

2. Cf. Carnets (1939) 176, (1940) 319 et 330.

3. Carnets (1940) 319, évoquant Jn 19,26.

4. Carnets (1940) 320.

1. Carnets (21 novembre 1939) 174-175, qui évoque He 9,24, puis, explique Rondeau en note 195, « “En présence de toute la cour céleste”, formule des vœux dans la Compagnie de Jésus. La fête de la Présentation était pour le père Daniélou l'anniversaire de ses vœux simples, prononcés le 21 novembre 1931. » Le texte cité de Carnets commence ainsi : « Présentation. Marie entre dans le Temple. C'est le Temple typique tout entier ordonné à Celui qui doit venir. De même Marie est tout entière ordonnée à Lui : ab initio et ante saecula ; depuis le Jardin où Marie est au cœur de la première prophétie. L'entrée de Marie au Temple à cet égard à la fois prolonge le temps de la préparation et est comme l'aurore de la réalité. Introibo ad altare Dei ; que ce jour soit aussi pour moi celui d'une nouvelle entrée dans le Temple, d'une orientation plus entière de l'âme vers Celui qui doit toujours venir, puisque jusqu'à la fin des temps il est ὁ ἐρχόμενος. » Cf. Carnets (21 novembre 1940) 341 : « Présentation : le Temple, c'est le ciel : ut in Templum gloriae tuae praesentari mereamur. Toute la vie est ce service de Dieu en plein ciel : et in habitatione sancta coram ipso ministravi. Accomplir ainsi votre service, joyeusement, comme une liturgie, mêlé aux anges, sous le regard du Père, avec Marie. » Cite la

collecte de la messe de la Présentation et Si 24,14.

2. Cf. Carnets (21 novembre 1939) 174-175, continuant le texte immédiatement cité supra : « dans le sens aussi d'une séparation plus grande d'avec le monde, d'une consécration plus totale dans la louange et le service divin – et c'est le deuxième aspect de la Présentation. Ô Seigneur, je me laisse encore trop détourner de l'occupation intérieure de votre Présence par la diversité des soucis et des attraites. Fixez-moi davantage en vous. Ut in templo gloriae tuae [re]praesentari mereamur. » Évocation successive de Si 24,14 ; Gn 3,15, Ps 42(43),4 (début de la messe dans l'ancien Ordo) ; Mt 11,3 ; 21,9 (Ps 117[118],26); Ap 1,4 etc. ; et texte de l'oraison des premières vêpres et de la messe de la Présentation. Le texte cité de Carnets continue avec l'évocation du ciel.

1. Cf. Carnets (21 novembre 1939) 175, dans le même courant d'écriture que ce qui précède : « Présentation, où je m'avancerai parmi les saints et les anges, combien mes lâchetés, mes refus, mes timidités me paraîtront misérables. Vivre dans cette grande perspective du ciel qui remet tellement à leur place nos misérables inquiétudes présentes. Quoi ! tu risques une éternité de bonheur pour cela. Voir combien la messe est remplie de tout cela. Il y a trois choses en elle, après l'introduction, qui me frappent : l'oblato, d'abord, plusieurs fois répétée, le don libéral qui est restitution à Dieu de ce qu'Il nous a donné, c'est-à-dire tout : humilité, foi, attitude religieuse fondamentale : offrir aujourd'hui les vœux de Jean-Marie, pour que son offrande soit acceptée. » Daniélou mentionne ensuite le Communicantes puis le canon, dans des lignes citées ailleurs dans ce présent chapitre. Rondeau signale en note qu'il s'agit des vœux simples du père Jean-Marie Tézé, ancien élève de Daniélou à Poitiers. Cf. Carnets (1939) 173 : « M'offrir chaque

matin tout entier à l'action divine : Obtuli universa. Messe de la Dédicace » ; cf. 1 Ch 29,17, offertoire de la messe de la Dédicace).

2. Cf. Carnets (1940) 250-251 : « In simplicitate cordis mei laetus obtuli uniuersa : c'est le sens de cette messe, elle est toute entière offrande, oblatio : Suscipe, sancte Pater... Et comme je suis bien indigne d'être ainsi offert au Père, Jésus me couvre de son sang. »

3. Cf. Carnets (1940) 282 : « Ce matin, à la messe, j'offre au Père, par les mains de Marie en union avec Notre-Seigneur, mon projet d'élection sur le don de moi sans réserve aux âmes ; et je sens qu'il est accepté, porté par l'Ange devant la Divine Majesté, pour que ma vie soit désormais offerte en sacrifice pour le salut du monde. »

1. Enfance 122.124. « Le mot "maître" (despota), qui n'est pas néo-testamentaire » : le mot est pourtant utilisé dans la traduction des LXX ; on le rencontre dans le Nouveau Testament, où il se réfère à Dieu et au Christ : cf. Lc 2,29 ; Ac 4,24 ; 2 P 2,1 ; Jude 4 ; Ap 6,10. Cf. Lc 2,28b-29a : « καὶ εὐλόγησεν τὸν θεὸν καὶ εἶπεν· νῦν ἀπολύεις τὸν δοῦλόν σου, δέσποτα».

2. Cf. Carnets (1936-1937) 69.

3. Cf. Carnets (1939-1940) 200-201 : « C'est toujours au moment où il se cache que Jésus est manifesté, pour mieux faire éclater la source divine de cette manifestation : ainsi quand il est caché dans l'humilité de la crèche, quand il est caché dans l'humilité du baptême de Jean, ici quand il est caché par l'humilité de la purification de sa mère. Toutes les apparences sont de pure humanité. Mais Siméon, dans l'Esprit Saint, comme Jean, comme Marie voient par-delà les apparences, comprennent les choses de Dieu. »

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(κενώσας), à cause d'eux, afin d'être reçu selon la récapitulation (ἀνακεφαλαίωσις) de sa Passion, comme je le disais, de mourir à nouveau en descendant des cieux et en adhérant à son épouse, l'Église, et d'offrir son flanc afin qu'une vertu en émane par laquelle tous ceux qui ont été édifiés en Lui, qui ont été engendrés par l'eau baptismale, tirent leur accroissement de ses os et de sa chair" (III,8 ; 35-36). La plénitude sacramentale de ce passage n'a pas besoin d'être soulignée. » Daniélou renvoie à Casel, *Das Mysteriengedächtnis der Messliturgie im Licht der Tradition*, Jahrb. Lit. Wiss. 1927, 120 s.

3. Carnets (1939-1940) 217 : « Erit vobis dies memorialis. L'immolation et la manducation de l'agneau est le mémorial de la délivrance ; ainsi l'eucharistie est indissolublement mémorial de la résurrection du Christ et de sa mort – mortem Domini annuntiabit –, et de la résurrection et de la mort baptismale du chrétien. » Cf. Nouvelle 174-175 sur l'eucharistie au III^e siècle : « Le pain et le vin sont présentés par les diacres à l'évêque. Il n'y a pas d'allusion à une offrande faite par les fidèles dans la liturgie elle-même. Le célébrant impose les mains sur les offrandes et inaugure la prière consécratoire par le dialogue qui est encore aujourd'hui celui de la liturgie romaine. La prière que nous a conservée Hippolyte comporte l'action de grâces pour l'Incarnation, les paroles de l'institution, la commémoration de la Passion et de la Résurrection, l'invocation au Saint-Esprit pour qu'il descende sur la communauté, la doxologie finale. Le pain eucharistique est distribué au peuple, qui le reçoit dans un vase et l'emporte. Ceci paraît attesté également par Origène. »

1. Cf. Bible 230-231 citant les Glaphyres LXIX 428 C. Cf. Jn 19,36 : « Facta sunt enim haec, ut Scriptura impleatur : "Os non comminuetur eius" » (cf. Ex 12,46 et Ps 34(33),21). Cf. 1 Co 11,26 : « Quotiescumque enim manducabitis panem

hunc et calicem bibetis, mortem Domini annuntiatis, donec veniat. »

2. Bible 233-234.

1. Bible 234.

2. Cf. Essai 233 : cette interprétation se rencontre surtout chez les Occidentaux. Pour Tertullien, les herbes amères ne désignent pas les souffrances du chrétien, mais les amertumes de la Passion du Christ (PL II 630 B). Méliton de Sardes développe le symbolisme dans son Homélie pascale : « Tu l'as tué dans la Grande Fête. C'est pourquoi amère est pour toi la fête des azymes, selon qu'il est écrit : Vous mangerez les azymes avec les herbes amères. Amers sont les clous dont tu l'as percé, amères les paroles dont tu l'as blessé, amers les fouets dont tu l'as frappé, amer le fiel dont tu l'as abreuvé, amères les épines dont tu l'as couronné » (93-94 ; Campbell-Bonner 153-155).

3. Ainsi dans l'Homélie pascale du Pseudo-Chrysostome, cf. Essai 233 : « Les quatre jours qui séparent le choix de l'agneau de sa manducation ne signifient plus, comme le suggérait la Prima Petri, l'espace qui sépare la préexistence du Verbe incarné dans le dessein divin et sa venue à la fin des temps, mais celui qui sépare l'arrestation de Jésus de sa crucifixion. Ce trait est tout à fait caractéristique de l'interprétation matthéenne. On peut le comparer à l'interprétation de l'Évangile johannique rapprochant le trait des jambes non brisées de Jésus du passage de l'Exode sur les os non brisés de l'Agneau pascal, qui constitue une exégèse typiquement "anecdotique" d'un détail du repas pascal. Les chairs rôties au feu signifient la nature divine du Christ. La tête, les pieds et les intestins signifient "la hauteur, la profondeur et la largeur" de l'amour du Christ crucifié, rassemblant tout en lui. Ces derniers traits présentent un caractère plus théologique,

mais concernent bien toujours l'événement de la Passion. » Sur les interprétations symboliques des parties de l'agneau, vid. Bible 231-232, qui cite Cyrille d'Alexandrie, Hippolyte, Grégoire de Nazianze, Gaudence de Brescia.

1. Cf. Bible 191-192 : « “De même donc que, par la mort du Christ Notre-Seigneur, nous recevons la naissance au baptême, ainsi la nourriture, c'est aussi en figure que nous la recevons par le moyen de sa mort. Participer aux mystères, c'est commémorer la mort du Seigneur, qui nous procure la résurrection et la jouissance de l'immortalité [...]. En participant au mystère, nous commémorons en figure sa Passion, par laquelle nous obtiendrons la possession des biens à venir et la rémission des péchés” (XV,7). »

2. Tu es qui venturus es ?, homélie au Cercle Saint-Jean Baptiste, 10 décembre 1950, in « Bulletin » 18 (1992) 49-50. Daniélou établit dans ce texte un rapprochement saisissant entre la question que Jean Baptiste, prisonnier et abandonné, fait poser à ses disciples (cf. Mt 11,3), et le gémissement du Christ en croix (Mt 27,46). Dans les deux cas, pas de doute, mais plutôt « l'espoir qui jaillit du sein du désespoir » face à la « misère réelle du monde ». Notons au passage, une fois de plus, comment Daniélou met en lumière l'unité de l'histoire et celle de l'Écriture. Car, cf. Exégèse 38, le Psaume 22(21) « n'exprime pas seulement la prière du Christ au sein de la mort, il exprime aussi la certitude de la résurrection. C'est en quoi il est bien, comme Is 52-53, l'expression du mystère pascal tout entier, qui est mystère de mort et de résurrection. » Remarquons au passage d'autres connexions du Ps avec Jean Baptiste, selon Eusèbe, signalées par Daniélou in Exégèse 36 à propos du verset 11, et de la communication de l'Esprit Saint par Jésus, vivant dans le sein de Marie, à Jean. Ce qui autoriserait ici, selon nous, un

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Conclusion

Ainsi l'eucharistie représente-t-elle sacramentellement ce qui est le centre de l'histoire, le mystère pascal, en même temps qu'elle est déjà participation à ce qui en constitue l'horizon de gloire, le Ciel, festin des noces de l'Agneau ; elle condense tous les sacrifices de tout l'homme et de tous les hommes de tous les temps. Elle en est le mémorial, parce que mémorial éminent du sacrifice de la croix. Elle est aussi mémorial de cette autre mort et résurrection, participation à celles du Christ, le baptême, dont elle est le prolongement. Et encore, du sacrement de confirmation, avec lequel elle forme, dans le sillage du baptême, comme un tout ; l'initiation chrétienne en est le couronnement. Dans son contenu comme dans ses rites, l'eucharistie apparaît comme mémorial. Sacrement des sacrements, elle résume toute la vie du chrétien.

Figures et rites ne cessent de mettre en lumière ces différents aspects. La typologie du repas illustre de manière privilégiée le caractère eschatologique de l'eucharistie. Annoncé par la manne et par l'eau du rocher, préfiguré dans le repas pascal, chanté au psaume 23(22), le sacrifice eucharistique, parfaite action de grâces, fait résonner déjà l'acclamation angélique au Dieu trois fois saint, hymne qui scande

dès ici-bas l'entrée de la terre au ciel, la participation à l'humanité glorieuse du Christ, glorification du Père.

Un seul sacrifice, celui de Jésus, prêtre éternel, l'oint du Saint-Esprit, devient la véritable et définitive commémoration de la Pâque juive, libération élargie à toutes les nations de toute la terre, garantissant cette universalité du salut préfigurée par Melchisédech, au fond des âges.

Ce sacrifice est l'œuvre de Dieu, il en porte la signature, en quelque sorte, dans cette admirable répétition des mœurs divines : création, libération, alliance, présence. Au cœur de la création, l'eucharistie en est une seconde. Elle exprime parfaitement l'action de grâces de la créature qui reconnaît sa dépendance d'un Dieu qui libère. Du pécheur repent, elle vient laver les fautes dans le sang de l'Agneau sans tache. Succédant au baptême, l'eucharistie, imitation sacramentelle de l'Exode, est pure grâce.

C'est une grâce amoureuse qui, preuve et mémorial de l'amour divin, perpétue les alliances de Dieu avec la créature. Manducation du véritable Agneau pascal, elle fait l'objet d'un nouveau rite où se rend présente, mystérieusement, la passion, et avec elle le Corps et le Sang qui scellent l'alliance nouvelle et éternelle. L'union avec Dieu dans l'eucharistie est aussi l'unité de tous ceux qui partagent le même Pain. L'eucharistie est communion des saints, réunion d'une assemblée

faite hostie et qui s'offre en même temps qu'elle est l'espace humain du sacrifice. L'eucharistie fait l'Église, elle rassemble même toute l'humanité, toute la création.

Le Dieu transcendant se rend présent réellement sur l'autel. La liturgie célèbre la foi dans sa sainteté, dans ses magnalia, dans sa venue. *Mysterium fidei*, l'eucharistie est illumination et présence, présence du sacrifice et présence réelle dans le sacrement, présence dissimulée dans l'histoire du salut sous une accumulation de figures, présence cachée encore sous les apparences du pain et du vin.

Cette récapitulation mystérieuse de tout l'univers et de toute l'histoire du salut, que contient l'eucharistie et que la liturgie célèbre, a pour clef de voûte l'Agneau immolé. C'est lui qui s'offre à la mort et qui se donne en nourriture, permettant l'établissement d'une communauté de vie avec lui. Comme dans une union nuptiale, l'âme s'unit à son Dieu. Plus encore, elle se transforme en lui. Ainsi revit-elle, dans l'eucharistie, tous les mystères de la vie du Christ.

La participation sacramentelle se double en effet d'une nouvelle appropriation de l'histoire du salut. Marquée par les mœurs de Dieu, par les mœurs du Verbe incarné, l'eucharistie reproduit aussi ces grandes catégories bibliques de l'attente, de l'annonce, de la présentation, de la présence. Dans ses figures comme

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

faut-il montrer pourquoi et comment et quel est le rapport à l'histoire.

Histoire et sacrements dans la théologie de Jean Daniélou

La véritable histoire est l'histoire du salut, qui assume toute l'histoire. Elle commence par la création, elle a son centre dans le mystère du Christ incarné, mort, ressuscité, monté aux cieux, assis à la droite du Père, et qui reviendra dans sa gloire pour le jugement. L'histoire ainsi tournée vers l'eschatologie – déjà et pas encore – constitue le panorama général de l'œuvre de Daniélou ; les sacrements y occupent une place centrale, de sorte que la théologie de Daniélou peut être définie comme une théologie des sacrements et de l'histoire du salut : celle-ci ne va pas sans ceux-là, et réciproquement.

L'histoire du salut est « mystique ». Ce n'est pas que Daniélou unisse indissolublement les sacrements à l'histoire du salut, comme deux éléments distincts dont il montrerait les connexions intimes. Les sacrements sont au centre de l'histoire du salut, comme le Christ. L'histoire du salut, en quelque sorte, ce sont les sacrements. Cette idée maîtresse traverse toute sa vie. Elle est présente dès ses premiers écrits et le sera

jusqu'à la fin. Il y a là une indéfectible continuité de pensée.

Les inspireurs absolument essentiels de la théologie de Daniélou sont les Pères grecs. Ses interlocuteurs contemporains, plus ou moins proches, sont Casel, Jungmann, Lubac, Bouyer, Martimort, Dalmais et, dans l'orbite protestante, de façon éminente, Cullmann. Daniélou tire en outre un parti théologique important de Pascal, Claudel et Péguy.

Cette continuité essentielle de la pensée informée par la foi fera d'abord considérer parfois Daniélou comme exagérément d'avant-garde puis, au contraire, comme rétrograde. Or c'est plutôt du côté de l'unité de sa vie qu'il faut regarder. Il pense l'histoire du salut, il en est aussi acteur : recherche théologique, apostolat, dialogue, direction spirituelle, prédication et sacrements. S'il collabore aux débuts de maintes initiatives culturelles et apostoliques, et non des moindres – que l'on songe à Témoignage chrétien, Dieu vivant, et surtout à la Collection « Sources chrétiennes » et au Cercle Saint-Jean Baptiste – il n'a pas le charisme d'un fondateur, moins encore celui d'un homme de gouvernement, et n'affiche d'ailleurs aucune prétention à ce sujet. Il est significatif qu'il prie avec la théologie, et fasse de la théologie une prière, de sorte, par exemple, que son premier livre est largement issu de ses notes intimes de retraite.

Curieusement, le thème où Daniélou a été le plus original – la place centrale donnée aux sacrements dans l’histoire du salut – est celui qui a été le moins étudié. En effet, on a passé au crible sa théologie de l’histoire ; on s’est intéressé, moins peut-être, à sa théologie sacramentaire ; on a aussi parlé des sacrements de la foi. En d’autres termes, on a regardé peut-être trop séparément dans son œuvre l’histoire d’une part et les sacrements de l’autre, de sorte que l’on a peu mis en valeur les sacrements comme étant fondamentalement les sacrements de l’histoire, et l’histoire comme étant celle des sacrements.

Les raisons de cette lacune peuvent être de quatre ordres. D’une part, la théologie catholique de la seconde moitié du XX^e siècle fut surtout novatrice dans les domaines de l’ecclésiologie et de la morale, et la pensée de Daniélou sur l’œcuménisme et les religions non chrétiennes touchait des questions d’actualité brûlante. Ensuite l’œuvre de Daniélou sur les sacrements puise essentiellement aux sources patristiques et a pu, en dépit de ses extraordinaires talents de vulgarisateur, être reléguée dans un domaine particulier, payant le prix d’une excessive segmentation du savoir théologique. À cela il faut ajouter l’absence d’un corpus théologique organiquement constitué. Enfin la crise intellectuelle, spirituelle et morale qui a secoué l’ensemble du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

sacrements en sont le signe efficace. Mystérieusement, ils gravent toujours plus profondément dans le cœur de l'homme cette aspiration à une gloire plus haute :

Marana tha. Amen, viens, Seigneur Jésus !

1. Qu'il soit permis d'indiquer au lecteur que les conclusions générales qui suivent ne se substituent pas aux conclusions partielles des cinq chapitres qui composent l'ouvrage.

1. Cf. De civitate Dei, XI, 18.

1. Cf. Carnets (1938) 122, 124-125, 128, 132, (1939-1940) 259-260, 332-333 ; Signe 44 ; Platonisme 97 ; Approches 29 ; Judéo-christianisme 68-69, 172-173 ; Origines 133-134, 353 ; Nouvelle 166, 172, 183, 210-211 ; Bible 292 ; Résurrection 53-54 ; Dialogue 176 ; Origène 80-83 ; Avenir 115 ; Contemplation 136 ; Je suis dans l'Église 61 ; Lettre à Gunnel Vallquist (10 août 1955) in « Bulletin » 10 (1984) 34-35.

1. Cf. entre autres Claude Ogliastri-Mignot, in « Bulletin » 7 (1981) 114. Rondeau me le confirme.

2. Cf. les citations de Carnets reproduites au chap. I, I. Cf. aussi Origène 57-58, 62-63, 83 ; Essai ; Sacramentum 90 ; Judéo-christianisme 443 s. ; Origines 353 ; Tests 65-72 ; Nouveaux 29-39, 65-72 ; Avenir 95-123. Cf. aussi sa participation au Concile in « Bulletin », évoquée dans cet ouvrage.

3. Cf. Carnets 358 ; Sacramentum 40 ; Message 32, 269 ; Origines 67 ; Nouvelle 126, 187 ; Commencement 48-49 ; apôtres 28 ; Tests 73-84 ; Nouveaux 69-72.

1. Cf. notamment au chapitre II, Le commencement de l'histoire avec la création, La réponse de l'homme, Le Verbe créateur, Bara : le verbe « créer » indique que, dans l'histoire, l'initiative

est divine et L'agir de la Trinité ad extra : les mœurs divines dans l'histoire, où la création apparaît au premier plan des mœurs divines.

1. Cf. Rondeau, Jean Daniélou théologien, in Actualité de Jean Daniélou, 141 : « Les Pères, dont les œuvres consistent pour une bonne part en commentaires de l'Écriture, ont renvoyé Daniélou à l'Écriture, ou plutôt à une certaine façon de l'aborder » ; d'où la collection « Sources chrétiennes » qui devait privilégier cet aspect.

Annexe I

Bibliographie raisonnée des œuvres de Jean Daniélou et des études à son sujet

Bibliographie raisonnée de Jean Daniélou

Livres

Dans la présente bibliographie, ordonnée chronologiquement, le titre du livre est suivi, le cas échéant du nom de la collection, de celui de la maison d'édition avec lieu et année de sa première parution, du nombre de pages¹. Quelques ouvrages ne sont pas analysés².

Le Signe du Temple ou de la Présence de Dieu (Col. « Catholique », Gallimard, Paris 1942, 60 p.)

Ce livre, presque poétique, annonce et résume à la fois l'essentiel de la pensée de Jean Daniélou. « J'ai l'impression que dans ces soixante pages j'ai dit à peu près tout ce que j'avais à dire et que, dans la suite de mes livres, je n'ai fait que commenter, annoter cet opuscule : j'y exprime ma théologie de l'histoire, j'étudie la succession des grands âges religieux, la période cosmique des religions païennes, la période juive, la période christique, la période ecclésiale, pour

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Ce livre magistral et synthétique¹, parfois d'une grande beauté², se fait l'écho de « ce que Dieu a dit de lui-même. Et c'est ce qui [...] en constitue l'ordonnance. [...] Ce livre voudrait situer les religions et les philosophies, l'Ancien Testament et le Nouveau, la théologie et la mystique, dans leur apport propre à la connaissance de Dieu³. » Il restitue en six chapitres⁴ « les étapes progressives par lesquelles Dieu s'est manifesté et par lesquelles il peut être retrouvé⁵ ».

Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme, Orante, Paris 1957, 127 p. ; éd. revue et augmentée, éd. Orante, Paris 1974, 121 p.

Les premières découvertes de la Mer Morte remontent à 1947. En septembre 1952, Daniélou se trouvait à Qumrân. L'objet de son livre est de montrer en quoi ont consisté les contacts du christianisme avec l'essénisme, leurs points communs et ce qui est propre au christianisme. L'ambition de l'auteur s'explique par le contexte ; en effet certains considéraient à l'époque que les découvertes de Qumrân relativisaient la nouveauté du christianisme : Jésus n'était qu'un autre Maître de justice, etc.

Daniélou fait d'abord un premier bilan des rapports certains de ces deux mouvements durant la première période du christianisme, celle des origines. Puis il

aborde la question centrale des relations entre le Christ et le Maître de Justice : « Le Maître de Justice est un de ceux qui ont préparé, avant Jean Baptiste, la venue du Christ¹. » Daniélou traite enfin des premiers développements de l'Église en lien avec la communauté de Qumrân, en particulier les contacts de Jean et Paul avec le milieu essénien. L'ouvrage comprend ainsi trois chapitres². Daniélou conclut que la découverte de Qumrân est la plus sensationnelle qui ait jamais été faite. « Elle nous donne une partie du cadre où le christianisme est né et nous montre tout ce qu'il tient de ce milieu historique. Elle nous aide en même temps à voir ce qui en constitue le caractère unique³. »

Philon d'Alexandrie (Col. « Les temps et les destins », Arthème Fayard, Paris 1958, 222 p.)

D'emblée, Daniélou déclare qu'il ne partage pas les analyses de Philon données par les Völker, Goodenough, Wolfson ou Thyen, et qu'il envisagera l'œuvre en tenant compte de l'homme⁴. Doublement séduit par Philon, témoin de l'état du judaïsme à l'époque où apparaît le christianisme, dont la subtile personnalité unit la foi de l'Ancien Testament à la culture hellénistique, Daniélou refuse de voir en lui un syncrétiste mais salue plutôt sa reconnaissance de la

souveraine valeur des biens spirituels. « Toute son œuvre est consacrée à expliquer la Bible aux juifs et à la défendre devant les païens⁵. » Elle est « une interprétation symbolique de la Bible. Mais ce symbolisme a pour but de détacher les personnages qu'il décrit de leur contexte historique pour en faire des types universels. Aussi l'œuvre de Philon est-elle remplie d'allusions aux mœurs de son temps¹. »

Des sept chapitres² que compte l'étude de Daniélou, retenons le double intérêt qu'elle dégage, au chapitre VI, de la spiritualité de Philon. Celle-ci présente d'abord des points de contact avec la « spiritualité » du Nouveau Testament et en particulier celle de saint Paul, malgré l'absence d'influence mutuelle, et, d'autre part, cette fois « dans le sens d'une dépendance certaine », « Philon est le premier à avoir élaboré cette spiritualité de la θεωρία et de l'ἀπάθεια » qui apparaît « comme une incarnation de l'esprit de l'Évangile dans les structures de l'ascèse hellénistique³ ».

« L'intérêt considérable de Philon, conclut Daniélou, c'est qu'il nous fait connaître le judaïsme hellénistique dans lequel non pas la vie du Christ, dont les apocalypses nous font connaître davantage le cadre, mais les écrits du Nouveau Testament se situent. Par suite, les ressemblances de vocabulaire, de conceptions, d'images, sont considérables. Elles valent avant tout du

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

chapitres : « Les origines de l'Épiphanie et le Ps 117¹ », « Le Ps 21 et le mystère de la passion », « La session à la droite du Père (Ps 109,1-2)² ». Les autres parties du livre s'intitulent ainsi : « Deux curieuses lectures chrétiennes de l'Ancien Testament³ », « Un midrash judéo-chrétien⁴ », « Ezéchiel et l'apocalyptique chrétienne⁵ », « Les psaumes dans la vie de l'Église ancienne⁶ ».

Les Juifs. Dialogue entre Jean Daniélou et André Chouraqui (Verse et controverse 1, Beauchesne, Paris 1966, 116 p.)

« Vis-à-vis d'André Chouraqui, je me suis exprimé ainsi : “En tant que chrétien, je dois vous annoncer Jésus-Christ, et je ne souhaite qu'une chose, c'est que vous le reconnaissiez, ce qui ne m'empêche pas de respecter profondément les valeurs du judaïsme”¹ ».

Mythes païens et mystère chrétien (Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, Col. « Je sais je crois » 8, Fayard, Paris 1966, 111 p.)

Dans le prologue², Daniélou précise qu'il ne s'agit pas d'une étude technique sur les notions de mythe et de mystère³. Le problème qu'il veut résoudre est un problème de langage. Comment pouvons-nous parler de Dieu aux hommes d'aujourd'hui ? Ceci, précise Daniélou, a déjà été traité dans Dieu et nous, dont, à la

suite de réactions de Francis Jeanson, certains points sont ici approfondis, mais sans développement technique. « Ce que nous voulons dans ce livre, c'est rejoindre les bases essentielles de la foi⁴. » Daniélou précise dans sa conclusion que la confiance dans le fait que l'homme est naturellement religieux donne tout son sens au livre ; celui-ci compte sept chapitres⁵.

Daniélou porte d'abord un jugement positif sur la valeur des religions païennes et sur le « sens des mythes » (chap. I). Le paganisme se déploie sur les plans de la rencontre de Dieu à travers le cosmos et à travers l'homme. Il reconnaît dans les mythes cosmiques une même correspondance entre réalités cosmogoniques et aspects de Dieu. Il admet l'objectivité noétique des symboles.

« Liturgies et mystiques » (chap. II) sont, avec les mythes, des aspects constitutifs du paganisme. Daniélou les définit ; il constate que les rites, les temps et les lieux sacrés sont partout les mêmes, et montre qu'avec les sacrements les signes se chargent d'une signification nouvelle : l'action salvatrice du Christ. Il compare enfin mystiques païennes et mystique chrétienne¹.

Au chap. III, « La crise des mythes », Daniélou rappelle que la religion est le domaine de la recherche de Dieu. Il existe trois déviations principales qui

correspondent aux trois grands groupes de religions païennes. La première est le polythéisme, qui est la forme de déviation populaire, avec une confusion entre les choses créées et le Dieu créateur ; le paganisme est toujours plus ou moins mêlé de polythéisme. La seconde est le panthéisme, tentation métaphysique, intellectuelle, beaucoup plus importante que la précédente. « C'est à elle que sont venues échouer les religions supérieures (...), l'hindouisme et le stoïcisme » (34-35). Il est dans la ligne d'une réduction ultime à l'unité ; Trinité et création s'y opposent ; Dieu est transcendant et personnel. L'union à Dieu est une rencontre d'amour entre deux personnes. Le fond du mystère chrétien est que l'absolu est amour, donc « tri-personnel » : « tout le christianisme se résume dans la révélation de la Trinité » (37). Le dualisme, enfin, selon lequel il y aurait le principe du bien et celui du mal, que l'on retrouve dans le gnosticisme ancien, devenu manichéisme. La perspective chrétienne considère que ce monde est bon et que, dans la création pervertie, le salut est donné par le Christ. La révélation ne détruit pas les valeurs des religions mais les transfigure.

« L'existence de Dieu et la raison » font l'objet du chap. IV. « Être religieux n'est pas simplement répondre à une certaine expérience intérieure, mais aussi être logique » (41). La question des preuves de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'introduction à l'édition de 1955² ne modifie pas les parties doctrinales de la première édition, mais allège l'exposé de la spiritualité grégorienne (en renvoyant à Platonisme) et commence par un exposé historique de la vie de Moïse³.

Fouilloux consacre cinq pages à la première édition. Il relève que, sous des apparences presque banales, le texte de Daniélou porte « la trace de positions induites, qui sont loin de faire l'unanimité au sein de l'Église catholique des années 1940¹ ». Pour Fouilloux, Daniélou montre que « la Vie de Moïse est d'abord une œuvre de son temps », mais non enfermée dans la culture de son époque : « elle parle aussi de liberté, voire de progrès, à condition d'admettre, bien sûr, que "la seule voie du progrès est la foi" (Vie de Moïse 33) ». D'où « l'actualité paradoxale des Pères, qui justifierait à elle seule la collection² ». Fouilloux décèle surtout dans le commentaire de Daniélou une dénonciation de « la tendance à l'exclusivisme d'une exégèse littérale », dénonciation « qui sera bientôt consacrée, après une longue suspicion, par l'encyclique *Divino afflante Spiritu* de 1943³ ». Il voit enfin, dans la mise en lumière d'un Grégoire philosophe, une allusion voilée aux questions soulevées par la « restauration néoscolastique » des années 1940⁴.

Les orientations présentes de la pensée religieuse in

« Études » 249 (1946) 5-21¹

Daniélou présente la théologie patristique comme une des sources du renouveau de la théologie contemporaine².

Je suis dans l'Église, in Gabriel-Marie Garrone, Jean Daniélou, Joseph Ratzinger, Hans Urs von Balthasar Je crois en l'Église, Que je n'en sois jamais séparé, Mame, Paris 1972, 182 p.

La contribution de Daniélou (p. 47-76) souligne que le Christ et l'Église sont inséparables.

Bibliographie sommaire des études consacrées à Jean Daniélou

Études d'ensemble

Il n'existe pas encore d'étude théologique globale sur Jean Daniélou. Il est vrai que le cardinal n'a pas fait de somme de théologie systématique³.

Outre ses Mémoires, deux livres esquissent un portrait du père Daniélou. Un troisième, qui porte sur le Cercle Saint-Jean Baptiste, permet de mieux comprendre la théologie de Daniélou par l'influence des contacts qu'il eut et de son apostolat, tant sa vie et sa pensée demeurent inséparables. Le « Bulletin »,

enfin, est une mine indispensable de renseignements documentés.

Paul Lebeau s.j., Jean Daniélou, Col. « Théologiens et spirituels contemporains », Fleurus, Paris 1967 (édition originale Editorial Guadalupe, Buenos Aires, Argentine), 162 p. En neuf chapitres¹ le livre dessine, outre une biographie, les traits du théologien, du philosophe et de l'apôtre. Il offre enfin les principaux repères bio-bibliographiques jusqu'en 1966.

Jean Daniélou 1905/1974, Axes/Cerf, Paris 1975, 205 p.

Présenté par Marie-Josèphe Rondeau, ce cahier offre un excellent portrait théologique et spirituel de Jean Daniélou². Outre des textes et lettres de Daniélou, puis de brefs témoignages³, y sont rapportées des rencontres avec Daniélou¹. L'ouvrage s'achève par huit pages de chronologie des « étapes d'une vie et d'une œuvre ».

Françoise Jacquin, Histoire du Cercle Saint-Jean Baptiste, L'enseignement du père Daniélou, Beauchesne, Paris 1987, 271 p.

Préfacé par Rondeau, ce livre raconte d'abord la naissance² et la croissance³ du Cercle Saint-Jean Baptiste, avant d'offrir un panorama de l'enseignement missionnaire de Daniélou (177-228).

Actualité de Jean Daniélou, J. Fontaine (dir.), Cerf,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

finalement sa défense de la foi dans le « tourbillon » « post-conciliaire² ».

Maurice de Lange, *L'ecclésiologie de Jean Daniélou*, Faculté de Théologie, Université de Laval, Québec juin 1990, 471 p. Préface de Jean-Guy Pagé, Professeur titulaire à la Faculté de Théologie de Laval³.

Maurice de Lange⁴ a choisi de « faire apparaître la continuité sans faille de l'option théologique et ecclésiale qui caractérise Jean Daniélou¹ ». L'introduction situe Daniélou dans le « mouvement ecclésiologique contemporain² », et justifie l'intérêt porté à l'ecclésiologie de Daniélou par une brève biographie de celui qui « a été mêlé de très près au mouvement théologique qui, à partir de 1930 environ, a préparé le concile Vatican II dont “l'aspect principal”, “l'idée centrale” ou la “clé de voûte” a été la doctrine sur l'Église, comme l'affirmait Paul VI lors de l'audience générale du 23 novembre 1966³ ». Lange prétend réaliser une synthèse⁴ à partir d'une œuvre diffuse. « À part *Pourquoi l'Église ?*, qui peut être considéré comme un traité ecclésiologique, et *L'oraison, problème politique*, qui consacre plusieurs chapitres à l'Église comme telle, les renseignements ecclésiologiques que nous fournit Daniélou sont

épars⁵. » Lange relève que Jaki⁶ retient trois éléments dans l'ecclésiologie de Daniélou : l'impact de l'action missionnaire : le Mystère du salut des nations refuse l'identification du christianisme avec la culture occidentale ; le fait que c'est l'humanité du Sauveur prise dans sa totalité qui constitue le temple total et définitif de Dieu dans l'histoire du salut⁷ ; enfin l'idée que la sainteté de l'Église inspirait toujours aux Pères une action de réforme⁸.

Quatre parties composent le travail de Lange, les trois premières correspondant à la synthèse que Lange souhaite réaliser⁹. Dans ses conclusions, Lange compare brièvement la pensée de Daniélou aux textes conciliaires définitifs, notamment celui de *Lumen gentium*¹. La bibliographie, pour l'essentiel, reprend ou complète celles de Valentini et Frei². Les œuvres de Daniélou sont citées chronologiquement (p. 355-466) ; sources secondaires assez minces (p. 467-470), ainsi que la bibliographie ecclésiologique ou générale (2 pages).

La première partie « réunit les éléments bibliques et patristiques qui, à travers l'œuvre de Jean Daniélou, véhiculent les figures et les images de l'Église³ ». Quatre chapitres (l'annonce, la naissance, la réalité, l'avenir de l'Église) débouchent sur des conclusions. Lange y relève que Daniélou, évidemment plus

analytique que le Concile, évoque aussi les thèmes du « sommeil d'Adam lié à la naissance de l'Église, la symbolique de la mer et le thème de la femme âgée, théologie de l'Église eschatologique préexistante⁴ ». Lange cite Daniélou lorsqu'il commente les images de paradis, bercail, navire, temple, épouse : « L'idée d'institution, c'est-à-dire de don irrévocable, traduit la notion biblique de l'alliance⁵. »

La seconde partie, « L'essence de l'Église », « rassemble les composantes dogmatiques de l'essence de l'Église⁶ ». Elle veut « dégager une "ecclésiologie essentielle" chez Daniélou en cinq chapitres : « le Mystère de l'Église⁷ », « le Christ et l'Église⁸ », « Église et Histoire⁹ », « l'Église, un corps organique¹ », « la structure de direction de l'Église² ». Lange conclut que « l'ecclésiologie de Daniélou et celle de Vatican II se rejoignent, avec cette différence que Daniélou a eu la possibilité de développer et d'approfondir » la première. « Enracinée dans le Christ historique qui est la Tête, l'Église n'est que la continuation de l'Incarnation¹. »

La troisième partie « recueille les éléments dynamiques sous-jacents à la mission de l'Église. Ces réflexions pratiques, pastorales, missiologiques découlent, logiquement, des considérations dogmatiques². » Lange traite des rapports de l'Église

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

3. Et non Tournai, contrairement à Frei 305.

4. La sainteté des laïcs ; Amour de Dieu et amour des hommes ; Obéissance à Dieu et engagement temporel ; Église et liberté chrétienne. Voici les dernières lignes de « La sainteté des laïcs » : « Nous pouvons le dire maintenant : la sainteté c'est l'unique problème. [...] La tâche qui sera la nôtre est de créer un ordre humain digne d'amour au cœur duquel les hommes puissent réaliser leur vocation divine. Cette tâche, le monde l'attend encore des chrétiens. Mais ceux-ci ne l'accompliront que si d'abord, selon leur vocation propre, selon la profession qui est la leur, ils tendent humblement, mais fidèlement, à devenir des saints » (Sainteté 15).

5. Repris in Évangile et monde moderne (1964), cf. infra.

6. Paiens 7.

1. Paiens 11-12.

2. Paiens 12.

3. 1) Abel. 2) Hénoch. 3) Danel. 4) Noë 5) Job. 6) Melchisédech. 7) Lot. 8) La reine de Saba. En appendice figure la Préface des Constitutions apostoliques (IV^e siècle) VIII, 12, 5-23.

4. Paiens 168-169.

1. Cf. Lebeau 126 s. L'ouvrage est dédié « Aux étudiants et étudiantes du centre Richelieu / de l'École Normale Supérieure de Sèvres / de Sainte-Marie de Neuilly / sans lesquels ce livre n'aurait pas été écrit et à qui il est juste de le restituer et de le dédier. »

2. Cf. Julien Green, op. cit. 17 : « 13 mars 1956. Il y a de grandes beautés dans le livre du père Daniélou. Il rend clair des problèmes difficiles (liberté humaine et toute puissance de Dieu, par exemple) et sans donner de réponses, il élucide les données. La raison ne peut rien sinon nous faire connaître qu'il existe un

inconnaisable, qui est Dieu. Elle est aveugle, mais elle sait le chemin, c'est tout. » La référence au livre se trouve en note p. 1474.

3. Dieu 10.

4. I. Le Dieu des religions. II. Le Dieu des philosophes. III. Le Dieu de la foi. IV. Le Dieu de Jésus-Christ. V. Le Dieu de l'Église. VI. Le Dieu des mystiques. Chaque chapitre est assorti d'une courte bibliographie.

5. Dieu 10.

1. Manuscrits 81.

2. Chap. I La communauté de Qumrân et le milieu évangélique. Chap. II. Le Christ et le Maître de Justice. Chap. III. Les premiers développements de l'Église et la communauté de Qumrân.

3. Manuscrits 120.

4. Cf. Philon 8-9.

5. Philon 8.

1. Philon 83.

2. I. La vie de Philon. II. Philon et son temps. III. La Bible à Alexandrie. IV. L'exégèse de Philon. V. La théologie de Philon. VI. La spiritualité de Philon. VII. Philon et le Nouveau Testament. Signalons que pour Lebeau 117 ce livre est « un rameau latéral d'une œuvre de plus vaste envergure », Judéo-christianisme.

3. Philon 184.

4. Philon 213-214.

1. Sur L'histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, Daniélou explique que « le premier tome [1958] est consacré au judéo-christianisme, le second à l'helléno-christianisme [1961], le troisième au latino-christianisme [1978]. L'originalité de cette

tentative, c'est de montrer que, dès l'origine, le christianisme a eu des acceptions culturelles très différentes. Je tiens beaucoup à cette idée de diversité dans l'unité : je crois qu'il faut qu'il y ait des expressions indienne, chinoise, africaine du christianisme » (Mémoires 112).

2. Il continue : « Le mot a alors un sens beaucoup plus large. Il embrasse les groupes dont nous avons parlé jusqu'ici ; il comprend aussi des hommes qui ont rompu complètement avec le milieu juif, mais qui continuent de penser dans ses catégories. Ainsi l'apôtre Paul [...]. Ce judéo-christianisme a été évidemment celui des chrétiens venus du judaïsme, mais aussi de païens convertis. Car c'est une loi de la mission qu'il y a un décalage considérable entre l'enracinement de l'Évangile dans un peuple nouveau et son expression dans la culture de ce peuple » (Judéo-christianisme 37).

1. Judéo-christianisme 38.

2. Deux chap. : I. L'héritage littéraire du judéo-christianisme. II. Le judéo-christianisme hétérodoxe.

3. Deux chap. : III. L'exégèse judéo-chrétienne. Dans ce chap., Daniélou met en évidence que le christianisme primitif s'affirme à la fois « comme une révélation nouvelle et cependant considère l'Ancien Testament comme Parole de Dieu. C'est là le point de départ de l'exégèse chrétienne de l'Ancien Testament, qui montre dans le Christ la réalisation des figures et des prophéties » (Judéo-christianisme 135). Les judéo-chrétiens ont pratiqué les différents modes d'exégèse du judaïsme contemporain du Christ (135-136). Ils ont utilisé les LXX, vénérés et considérés comme inspirés du Saint-Esprit, mais sans hésiter à remanier certains textes d'importance théologique à leurs yeux. Ces remaniements sont de véritables exégèses, comme le Nouveau Testament l'avait déjà lui-même pratiqué

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

essentiellement inspirée par des préoccupations morales. » Et, p. XVI, sur l'essentiel de l'ouvrage de Grégoire : « Nous pouvons donc affirmer que la Vie de Moïse se rattache à l'exégèse spirituelle de l'Exode inaugurée par Philon. [...] Sa méthode est de généraliser à tout l'Exode ce que Paul avait fait pour quelques épisodes. Et c'est ainsi que non seulement le serpent d'airain ou le rocher, mais le buisson ardent, la prière de Moïse les bras étendus, la restauration des tables brisées deviennent autant de symboles christologiques. Ainsi l'interprétation de Grégoire, mystique comme celle de Philon, du fait qu'elle se greffe sur une interprétation typique et christique d'essence paulinienne, prend une portée toute différente. »

4. Cf. Fouilloux 41.

1. Et non pas « Les tendances actuelles de la pensée religieuse » que Catholicisme col. 456 situe in « Études » novembre 1947.

2. Vid. supra I. C. sur la collection « Sources chrétiennes ». L'article est reproduit in « Bulletin » 21 (1995) 3-14.

3. Il dira in Mémoires 143-144 : « Je suis bien conscient que j'aurais pu parvenir à une œuvre plus totalement achevée si j'avais choisi de concentrer toutes mes forces sur une activité, la recherche scientifique ou l'enseignement spirituel. [...] J'aurais trahi une part de moi-même si je m'étais cantonné dans la pure érudition, mais je n'aurais pas été satisfait non plus si je m'étais consacré au seul enseignement spirituel. »

1. 1) Racinations [sic] charnelles et spirituelles. 2) Grégoire de Nysse et la mystique de l'epectasis. 3) Le débat autour de la théologie de l'histoire. 4) Perspectives et confrontations œcuméniques. 5) Le théologien de la mission. 6) Histoire sainte, typologie et liturgie. 7) Aux sources de la théologie. 8) Le philosophe. 9) Prière et politique.

2. Sous les plumes de Mariette Canévet (« Une théologie des

merveilles de Dieu »), Suzanne Siauve (« La pédagogie spirituelle du père Daniélou »), Jacqueline d'Ussel (« L'esprit de Dieu m'a consacré »), Michel Sales s.j. (« La théologie des religions non-chrétiennes »), Louis Gardet (« Jean Daniélou et le dialogue des cultures »), Yves Raguin s.j. (« Le père Daniélou et le cercle Saint-Jean Baptiste »), Édouard Duperray s.a.m. (« Le souci de la mission dans l'œuvre de Jean Daniélou »), Irénée Henri Dalmais o.p. (« Le père Daniélou catéchète et mystagogue »), Henri Irénée Marrou (« L'Université et la recherche scientifique »), Xavier Tilliette s.j. (« Le serviteur de la culture »).

3. Henri de Lubac s.j. (« Un homme libre et évangélique »), Maurice de Gandillac (« Jean Daniélou et Dieu vivant »), J. Sabiani (« Un fidèle de Péguy »), Jean-Marie Lustiger (« Vingt ans de quartier latin »), Annick Lallemand (« Le père Daniélou et l'École de Sèvres »), Christiane Ingremeau (« Le père spirituel et l'ami »), Viviane Ceccarelli (« Cette présence vivante de Dieu »), Bernard Petit (« Professeur et doyen à l'Institut catholique »), Yvonne Le Blaye (« La passion et la gloire de Dieu »), Jacqueline de Proyart (« Qu'ils soient un comme nous sommes un »), Marie-Thérèse Bessirard (« Le prêtre »).

1. Par André Chouraqui, Olivier Clément, Oscar Cullmann, Olivier Lacombe, Hyacinthe Thiandoum, François Houang, Pierre Emmanuel.

2. L'intuition de mère Marie de l'Assomption, l'influence du père Lebreton, l'arrivée de Daniélou.

3. Les aumôniers, les amis, l'expansion (1945-1955 : les premières équipes), les années charnières (1955-1965), la recherche d'un nouveau souffle (1965-1974).

4. Contributions de : Michel Fédou, s.j., « Le judéo-christianisme selon Jean Daniélou » ; Joseph Wolinski, « Jean

Daniélou et la théologie du Logos avant Nicée (325) » ; Bernard Pottier, « Le Grégoire de Nysse de Jean Daniélou. Réflexions autour de Platonisme et théologie mystique ».

5. Avec les interventions de : Xavier Tillette, « Jean Daniélou et la culture » ; Joseph Paramelle, « À la découverte des Pères de l'Église avec le père Daniélou » ; Mariette Canévet, « La vérité vous rendra libre » ; Jacqueline d'Ussel, « Le père Daniélou éveilleur spirituel ».

6. À savoir : Marie-Josèphe Rondeau, « Jean Daniélou théologien » ; Michel Meslin, « Jean Daniélou et les religions non chrétiennes » ; Antoine Guggenheim, « La théologie de l'accomplissement » ; Françoise Jacquin, « Le père Daniélou au Cercle Saint-Jean Baptiste » ; Frédéric-Marc Baldé, « Inculturation et dégagement de l'Église parmi les nations ».

1. Citons entre autres Rafael Antonio Caldera Gómez « Jean Daniélou (1905-1974). Un retrato espiritual y teológico » (un portrait spirituel et théologique), 218 p. Il s'agit d'une thèse de licence soutenue à l'Université de Navarre (Pampelune, Espagne) en 1995 sous la direction de José Morales. L'auteur est un prêtre vénézuélien. Trois courts chapitres (I. La personne. II. La théologie. III. Théologie du dialogue). La bibliographie (97-218) est une reprise partielle de Frei.

2. Mondin 204 : « In sede teologica, il contributo maggiore di D. riguarda il mistero della storia. »

3. I. Histoire et « événement » II. Le développement de l'histoire. III. L'histoire et le Christ. IV. L'histoire du salut et la cité terrestre.

1. Cf. Valentini 167-168.

2. Cf. Valentini 168.

3. Cf. Valentini 169.

4. Cf. Valentini 170.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Annexe II

Index des symboles et figures cités par Daniélou

Chiffres et nombres

Nous donnons ici la liste de vingt-deux chiffres et nombres significatifs ou renvoyant à une interprétation particulièrement singulière : 3¹, 4², 5³, 6⁴, 7⁵, 8⁶, 10⁷, 12⁸, 14¹, 22², 40³, 46⁴, 49⁵, 50⁶, 70⁷, 100⁸, 153⁹, 318¹⁰, 365¹¹, 666¹², 1000¹³, 1260¹⁴.

Personnages, choses, événements, concepts

Nous avons choisi ici de classer personnages, choses, événements et concepts dans l'ordre alphabétique. Lorsque cela nous a paru plus significatif, nous avons fait mention, en note, des significations des figures ou symboles concernés.

– A –

Abel¹, Abraham², Adam (et Ève)³, l'agneau⁴, l'aigle⁵, les ailes⁶, l'Alliance (διαθήκη)⁷, l'ami⁸, l'Ancien Testament⁹, l'ange¹⁰, l'ange du Seigneur¹¹, les animaux¹², l'ânon sans bât¹, l'année², l'arbre³, l'arbre de la connaissance du bien et du mal⁴, l'arbre de vie⁵,

les arbres du Paradis⁶, l'arche d'Alliance⁷, l'arche de Noé⁸, l'armée⁹, l'ascension¹⁰, les astres¹¹, l'athlète¹², l'autel¹³.

– B–

Babel¹⁴, la baguette¹⁵, le baiser¹⁶, le banquet et le repas des pauvres¹⁷, le bâton¹⁸, le baume¹, le bélier², bénédictions diverses³, le bitume⁴, la couleur blanche ou d'autres couleurs⁵, la blessure⁶, le bois (lignum)⁷, le bouc émissaire⁸, les bras⁹, la brebis¹⁰, les briques¹¹, le buisson¹².

– C–

Les ceintures de feuilles de figuier¹³, le centre¹⁴, le chandelier à sept branches¹⁵, le char (merkaba, ὄχημα)¹⁶, le charbon ardent¹⁷, la charrue¹⁸, les chaussures (et la discalceatio)¹⁹, le chêne de Mambré²⁰, le chœur et son coryphée²¹, le ciel ou les cieux, et la terre ou les eaux¹, la circoncision², la cité ou la ville³, la cithare⁴, le cœur⁵, la colombe⁶, la colonne de lumière ou de nuée⁷, le corbeau⁸, les cornes (d'un animal, de la lune)⁹, le corps¹⁰, les coupes d'or pleines de parfum¹¹, la course¹², la croissance de l'arbre¹³, la croix (+ et x)¹⁴ et l'extension des mains (Moïse, le Christ sur la croix)¹⁵, la crucifixion de Pierre la tête en bas¹⁶.

– D–

Daniel et les trois jeunes gens¹⁷, David¹⁸, la position debout (ou la stature droite)¹, le déluge² et la purification par le feu³, les dents et les yeux⁴, la descente du Christ dans le Jourdain⁵, le désert⁶, le dimanche⁷, la discalceatio⁸, le doigt⁹, la domination des animaux par l'homme¹⁰, la dune de sable¹¹.

– E–

L'eau¹², l'eau qui est au-dessus du ciel¹³, les eaux célestes¹⁴, l'eau vive¹⁵, l'eau et le bois¹⁶, l'eau et le sang¹⁷, l'eau et le vin¹⁸, les eaux du repos¹⁹, la couleur écarlate²⁰, l'échelle (de Jacob ou autre)²¹, les Égyptiens²², Élie²³, l'enseigne militaire²⁴, l'entrée du grand-prêtre dans le saint des saints¹, l'épée², les épines³, l'éponge⁴, l'époux et l'épouse⁵, l'équinoxe⁶, l'étoile (de Jacob, du matin, etc.)⁷, l'etrog ou le citronnier⁸, Ève⁹.

– F–

La femme âgée¹⁰, le feu¹¹, la fiancée¹², le figuier¹³, la fille du pharaon¹⁴, la fornication¹⁵, le fouet¹⁶.

– G-H–

L'archange Gabriel¹⁷, le gardien du Temple¹⁸, le grain jeté en terre¹⁹, la grenade²⁰, la hache d'Élisée (ἄξινη)²¹.

– I–

Les interdits alimentaires¹, Isaac et Rébecca²,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

5. Cf. Judéo-christianisme 359 (l'Église), 365 ; Origines 156, 237.
6. Cf. Bible 402 s.
7. Cf. Symboles 109-130 ; Judéo-christianisme 277-279 (symbole de la divinité, symbole du Christ) ; Message 153 (naissance virginale), 196 ; Nouvelle 158 ; Manuscrits 72.
8. Cf. Bible 456-457 ; Symboles 9-31.
9. Judéo-christianisme 119 ; Message 190, 266 ; Origines 249-251 (l'Église).
10. Cf. Judéo-christianisme 356-364 (l'Église) ; Nouvelle 89, 123.
11. Cf. Judéo-christianisme 233, 288-289 (feu destructeur du Jugement) ; Message 31 (feu vivificateur).
12. Cf. Platonisme 216 ; Judéo-christianisme 164.
13. Cf. Platonisme 258 ; Message 274.
14. Cf. Sacramentum 194.
15. Cf. Sacramentum 229 (signifie l'idôlatrie).
16. Cf. Judéo-christianisme 340 (la δύναμις de l'Esprit et la croix, dans les écrits gnostiques).
17. Cf. Judéo-christianisme 213-217 (assimilation au Saint-Esprit), 217-218 (assimilation au Verbe).
18. Cf. Judéo-christianisme 232-234.
19. Cf. Message 28-29.
20. Cf. Platonisme 95, 255 (la vie ascétique), 327 (meilleure image de la doctrine spirituelle de Grégoire « dans ce symbole de la grenade qu'il affectionne particulièrement »), 331.
21. Cf. Bible 149-151 ; Symboles 95-106 ; Judéo-christianisme 336-337 ; Origines 254.
1. Cf. Judéo-christianisme 464 ; Message 229, 274.
2. Cf. Sacramentum 97-128 ; Judéo-christianisme 148 ; Message

215, 219 ; Origines 219, 243.

3. Cf. Essai 185.

4. Cf. Judéo-christianisme 218-220 (nom du Logos).

5. Cf. Judéo-christianisme 249 (désigne le Jésus terrestre).

6. Cf. Platonisme 258-259 (sobriété : l'extase), 262 (sagesse païenne), 270-277, 290 s ; Bible 276 ; Essai 226-230 ; Carnets 191 ; Origines 255-256.

7. Cf. Message 207-208 ; Origines 243, 272.

8. Cf. Platonisme 96.

9. Cf. Sacramentum 246-250, 255 ; Bible 141 (sa chute : destruction de l'homme pécheur).

10. Cf. Judéo-christianisme 355-360 (l'Église), 391 ; Message 447, 457.

11. Cf. Origines 261-263.

12. Cf. Résurrection 57-64 ; Nouvelle (la foi).

13. Cf. Message 240-241, 251 ; Origines 219 ; Nouvelle 158.

14. Cf. Message 251 ; Origines 246.

15. Cf. Judéo-christianisme 140, 160, 210, 257-262 (époque eschatologique, nom du Christ) ; Origines 73.

16. Cf. Message 28-29.

17. Cf. Judéo-christianisme 260, 363.

18. Cf. Bible 59, 155 ; Judéo-christianisme 122 ; Message 252. Le Jourdain, figure du Verbe, constitue la frontière entre ceux qui ont reçu leur part de Moïse et ceux qui l'ont reçue de Josué. C'est donc l'incarnation du Verbe qui marque la frontière entre les économies de l'Ancien et du Nouveau Testament (cf. Sacramentum 240).

19. Cf. Origines 245.

20. Cf. Judéo-christianisme 148-149.

21. Cf. Platonisme 254, 256 s. (Terre Promise, nourriture des

âmes moins avancées, suavité divine) ; Bible 265 (lait : sincérité) ; Judéo-christianisme 428-429, 464 ; Nouvelle 171 ; Manuscrits 113.

22. Cf. Judéo-christianisme 143.

1. Cf. Judéo-christianisme 344 (le Verbe).

2. Cf. Origènes 255 (passage d'une symbolique grecque à une symbolique latine).

3. Cf. Judéo-christianisme 249.

4. Cf. Bible 237.

5. Cf. Platonisme 161.

6. Cf. Exégèse 144 (béatitude future), 147 (catéchèse).

7. Cf. Message 458-459.

8. Cf. Judéo-christianisme 118 ; Manuscrits 68-69.

9. Cf. Judéo-christianisme 355 (Israël).

10. Cf. Platonisme 216-217.

11. Cf. Essai 257 : « la liturgie est essentiellement une symbolique du temps ».

12. Cf. Judéo-christianisme 186-199 (tablettes célestes, livre de vie, livre du mémorial, livre du destin, livre des œuvres, livre des révélations, livre de la prédestination, livre des sauvés, livre de l'Agneau).

13. Cf. Judéo-christianisme 252-255 (le Fils de Dieu).

14. Cf. Message 207.

15. Cf. Judéo-christianisme 160, 258-259, 277, 291, 462-463 ; Manuscrits 101-103.

16. Cf. Bible 404-406 ; Judéo-christianisme 159-160 ; Message 178, 270 ; Dieu 24 (fécondité, protection divine).

17. Cf. Judéo-christianisme 340 (la Croix et l'Esprit).

18. Cf. Platonisme 135.

19. Cf. Bible 181 (symbole de l'activité).

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chouraqui, Col. « Verse et controverse » 1, Beauchesne, Paris 1966, 116 p.

Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme, Orante, Paris 1957, 127 p. ; éd revue et augmentée, Orante, Paris 1974*, 121 p.

Les origines du christianisme latin. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, III, Cerf, Paris 1978, 387 p.

Les saints païens de l'Ancien Testament, Seuil, Paris 1955, 175 p.

Les Symboles chrétiens primitifs, Seuil, Paris 1961, 159 p. ; Col. « Points, Sagesse », Seuil, Paris 1996*, 162 p.

Les symboles chrétiens primitifs, Seuil, Paris 1961, 156 p.

L'oraison, problème politique, Col. « Le Signe », Fayard, Paris 1965, 150 p.

Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles. Kérygme-catéchèse-gnose. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, II, Desclée, Paris-Tournai 1961, 485 p.

Mythes païens et mystère chrétien, Encyclopédie du catholique au XX^e siècle, Col. « Je sais je crois » 8, Fayard, Paris 1966, 111 p.

Nouveaux tests, Beauchesne, Paris 1970, 93 p.

Nouvelle histoire de l'Église, Vol 1 : Des origines à

- saint Grégoire le Grand, en collaboration avec H.-I. Marrou, Seuil, Paris 1963, 614 p.
- Origène, Col. « Génie du christianisme », La Table ronde, Paris 1948, 310 p.
- Philon d'Alexandrie, Col. « Les temps et les destins », Arthème Fayard, Paris 1958, 222 p.
- Philosophies chrétiennes, Fayard, Paris 1955
- Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse, Col. « Théologie » 2, Aubier, Paris 1944*, 339 p. ; 2^e éd. revue et corrigée : Aubier, Paris 1954, 326 p.). Fayard, Paris 1944
- Pourquoi l'Église ?, Col. « Le Signe », Fayard, Paris 1972, 184 p.
- Sacramentum Futuri, Les figures du Christ dans l'Ancien Testament (Rm 5,15 d'après saint Hilaire, Études sur les origines de la typologie biblique), Beauchesne, Paris 1950, XVI + 266 p.
- Sainteté et action temporelle, Col. « Le monde et la foi » 268, Desclée & Cie, Tournai 1955
- Scandaleuse vérité, Col. « Les idées et la vie », Fayard, Paris 1961, 173 p.
- Tests, Beauchesne, Paris 1968, 95 p.
- Théologie du judéo-christianisme. Histoire des doctrines chrétiennes avant Nicée, 1, Desclée, Paris-Tournai 1958, 457 p. ; 2^e éd. revue et

corrigée, Desclée-Cerf, Paris 1991*, 512 p.

Articles, discours, homélies, contributions,
lettres, notes de Jean Daniélou

(Préface) in Xavier Lefebvre s.j. et Louis Périn s.j.,
L'enfant devant Dieu, de Gigord, Paris 1956, 5-6

(Préface) in Myrrha Lot-Borodine, La déification de
l'homme, Cerf, Paris 1970, 9-12

(Présentation), in Léonce de Grandmaison, Jésus-
Christ, Beauchesne, Paris, 1930 (1^{ère} éd.)

Ἀκολουθία chez Grégoire de Nysse in RevScRel 27
(1953) 219-249

Baptême, Pâque, eucharistie, in R. Pernoud (ed.),
Communion Solennelle et Profession de Foi
(Vanves, 4-7 avril 1951), Cerf 1952, 216 p., 117-
133

Bible et catéchèse, débat organisé par le Centre de
Pastorale Liturgique lors de la Session d'études
de 1944, repris in La Messe et sa catéchèse
(Session d'études de Vanves, 1946) Col. « Lex
orandi » 7, Cerf, Paris 1947, 73-85

Bienheureux les pacifiques... in « Bulletin » 8 (1982)
18-21

Bienheureux les pauvres en esprit, in « Bulletin » 8
(1982) 2-7

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Bulletin des amis du cardinal Daniélou (n° 1 : 1975, n° 31, déc. 2005), publié par la Société des Amis du cardinal Daniélou, 24, Bd. Victor-Hugo 92200 Neuilly-sur-Seine

Bulletin des anciennes et Cahiers de Neuilly, 24, Bd Victor-Hugo 92200 Neuilly-sur-Seine

Les Pères de l'Église dans notre culture, Lettre des évêques aux catholiques de France, in DC 2084 (19-12-1993) 1070-1072

DANIÉLOU Jean, in DTC, Tables générales (1951) col. 904

DANIÉLOU Jean, in Grande Dizionario Enciclopedico, t.6, UTET 1991, 224

Jean DANIÉLOU 1905/1974, présentation de Marie-Josèphe Rondeau, Axes/Cerf, Paris 1975, 207 p.

Vingt ans après : l'héritage du cardinal Daniélou, in France Catholique n. 2444 (25 mars 1994), 10-18 (dossier établi par Luc de Goustine, textes de Louis-Henri Parias et Olivier Clément)

ABGRALL Marie-Thérèse, Prier 15 jours avec Madeleine Daniélou, Col. « Prier 15 jours » 58, Nouvelle Cité, Montrouge 2001, 127 p.

ANDIA, Ysabel de, Jean Daniélou e il rinnovamento della mistica e della patristica in Francia nel XX secolo, in Jean Daniélou teologo, in Jonah Lynch – Giulio Maspero (éd.), Finestre aperte sul

mistero. Il pensiero di Jean Daniélou. Atti del convegno promosso dalla fraternità San Carlo e dalla Pontificia Università della Santa Croce (Rome, 9 mai 2012), Marietti 1820, Genève-Milan 2012, 77-99, repris partiellement sous le titre Daniélou e la mistica in “Osservatore Romano” (9 mai 2012) 4

ARCHAMBAULT Paul, DANIÉLOU (Madame, née Madeleine CLAMORGAN), in « Catholicisme », t.3 (1954), Letouzey et Ané, Paris, col. 456-457

ARMOGATHE Jean-Robert, Jean Daniélou ou l'intelligence de l'Évangile, in « Communio » 19, 3 (1994) 77-79

BALDÉ Frédéric-Marc, Inculturation et dégagement de l'Église parmi les nations, in J. Fontaine (éd.), Actualité de Jean Daniélou, Cerf, Paris 2006, 197-201

BESSIRARD Marie-Thérèse, D'une extrémité à l'autre : Jean Daniélou, in « Communio », 19, 3 (1994) 81-99

BIANCHI Ugo, Presupposti platonici e dualistici di Origene, De principiis, in Origeniana secunda, Second colloque international des études origéniennes (Bari, 20-23 septembre 1977), col. Quaderni di « Vetera christianorum » 15, Edizioni dell'Ateneo 1980, 33-56

- BIRNBAUM Jean, Vocations. Madeleine, Alain et Jean Daniélou : trois destins singuliers retracés par Emmanuelle de Boysson, in « Le Monde des Livres » du 15 octobre 1999
- BOYSSON Emmanuelle de, Le cardinal et l'hindouiste : le mystère des frères Daniélou, Albin Michel, Paris 1999, 320 p.
- BRIEND Jacques, Message : Jean Daniélou doyen de la faculté de théologie (1962-1969), in J. Fontaine (éd.), Actualité de Jean Daniélou, Cerf, Paris 2006, 15-22
- CALDERA GÓMEZ Rafael Antonio, Jean Daniélou (1905-1974), un retrato espiritual y teológico, Tesis de Licenciatura, Universidad de Navarra, Pamplona 1995, 218 p.
- CANÉVET Mariette, « La vérité vous rendra libre », in J. Fontaine (éd.), Actualité de Jean Daniélou, Cerf, Paris 2006, 113-116
- CANÉVET Mariette, Une théologie des merveilles de Dieu, in Jean Daniélou 1905/1974, Axes/Cerf 1975, 11-23
- CARRÉ André-Marie, Préface, in Jean Daniélou, Carnets spirituels, Cerf, Paris 1993, 7-9
- CHAUNU Pierre, Le mystère Daniélou. La saga d'une famille peu banale, in « Le Figaro » (Paris) 1^{er} février 2000 p. 14

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Enfance	Les Évangiles de l'enfance
Essai	Essai sur le mystère de l'histoire
Être	L'être et le temps chez Grégoire de Nysse
Évangile	Évangile et monde moderne
Exégèse	Études d'exégèse judéo-chrétienne
Foi	La foi de toujours et l'homme d'aujourd'hui
Jean Baptiste	Jean Baptiste témoin de l'agneau
Judéo-christianisme	Théologie du judéo-christianisme
Juifs	Les Juifs. Dialogue avec André Chouraqui
Manuscrits	Les manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme
Mémoires	Et qui est mon prochain ? Mémoires
Message	Message évangélique et culture hellénistique
Mythes	Mythes païens et mystère chrétien

Nations	Le mystère du salut des nations
Nouveaux	Nouveaux tests
Nouvelle	Nouvelle Histoire de l'Église (Tome 1 : Des origines à Grégoire le Grand). Ou encore : L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III ^e siècle
Oraison	L'oraison problème politique
Origène	Origène
Origines	Les origines du christianisme latin
Paiens	Les saints païens de l'Ancien Testament
Platonisme	Platonisme et théologie mystique
Pourquoi	Pourquoi l'Église ?
Résurrection	La résurrection
Sacramentum	Sacramentum futuri
Sainteté	Sainteté et action temporelle
Symboles	Les symboles chrétiens

	primitifs
Temple	Le signe du temple ou de la présence de Dieu
Tests	Tests
Trinité	La Trinité et le mystère de l'existence
Vérité	Scandaleuse vérité
Collections, annuaires	journaux, revues, dictionnaires et
AAS	Acta Apostolicæ Sedis. Rome
AP	Annuario Pontificio. Rome
ATh	Annales Theologici. Rome
Aquinas	Aquinas. Rome
BLE	Bulletin de Littérature Ecclésiastique. Toulouse
Bulletin	Bulletin des amis du cardinal Daniélou. Paris
Catholicisme	Catholicisme. Hier – aujourd'hui – demain. Paris
ChristMonde	Le Christ au Monde. Rome
Christus	Christus. Paris
CivCa	La Civiltà Cattolica. Rome
Communio	Communio. Paderborn

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'eucharistie, annonce de la liturgie céleste et participation sacramentelle à celle-ci

Caractère eschatologique de l'eucharistie

Figures et symboles de l'eucharistie dans sa dimension eschatologique

Les rites eucharistiques dans leur signification eschatologique

L'eucharistie, sacrifice unique, centre de l'histoire

L'eucharistie, nouvelle création

L'eucharistie comme libération du péché et de la mort

L'eucharistie où Dieu fait alliance, sacrement de l'unité

Continuité des alliances, l'eucharistie est mémorial opérant de l'amour divin

L'eucharistie, alliance d'une communauté avec Dieu

L'eucharistie, alliance qui unit les hommes entre eux

L'eucharistie, présence et illumination

L'eucharistie, union au Christ et aux mystères de sa

vie

L'eucharistie, sacrifice et communion où Dieu se donne à l'homme

L'eucharistie et le Christ dans ses mystères

L'eucharistie et l'incarnation, présence du Verbe vivifiant la création et présence de la Sainte Vierge Marie : nativité de la messe

L'eucharistie, présentation au ciel, la présentation de Marie et la présentation de Jésus au Temple

La tentation au désert

L'eucharistie et les noces de Cana

Les repas du Christ, réalisations du banquet messianique et figures de l'eucharistie

La rencontre avec la Samaritaine, annonce du culte en vérité, l'eucharistie

L'eucharistie, continuation de la transfiguration

L'onction de Béthanie et l'eucharistie, offrandes agréables à Dieu

L'eucharistie et l'entrée messianique à Jérusalem, venues du Christ

La Cène, institution de l'eucharistie et fin du

temps de la figure

L'eucharistie, sacrement de la passion

L'eucharistie, la résurrection et les apparitions
du Christ

L'eucharistie, possession sacramentelle de
l'ascension : le ciel s'ouvre dans un unique
mystère

L'eucharistie et la Pentecôte : l'épiclese

Parousie historique, parousie eucharistique et
parousie céleste : Maranatha

Conclusion

Conclusion

Histoire mystique

Laisser la parole à Daniélou

Chemin parcouru

Histoire et sacrements dans la théologie de Jean
Daniélou

Les sacrements comme lieu d'actualisation du
mystère dans l'histoire

Les sacrements permettent à l'homme de
s'appropriier toute l'histoire du salut

Annexe I
Bibliographie raisonnée
des œuvres de Jean Daniélou
et des études à son sujet

Annexe II
Index des symboles et figures
cités par Daniélou

Bibliographie

Abréviations