

Laval théologique et philosophique



EN COLLABORATION, *De la Fe a la Teologia*

Henri-Marie Guindon

Volume 34, Number 2, 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/705675ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/705675ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Guindon, H.-M. (1978). Review of [EN COLLABORATION, *De la Fe a la Teologia*]. *Laval théologique et philosophique*, 34(2), 214–219.
<https://doi.org/10.7202/705675ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1978

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

The logo for Érudit is located in the bottom left corner. It features the word 'Érudit' in a bold, red, sans-serif font.

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

nant sur la foi en ce que nous révèle le témoin infailible qu'est Bouddha. Enfin, ce sera la période de la bhakti, dévotion amoureuse envers toute manifestation de l'absolu sous forme humaine ou animale. Il s'agit de reconnaître le Soi divin présent dans l'autre. La figure du témoin devient objet de foi.

Dans la seconde partie de son étude, l'auteur s'interroge sur l'autorité de la révélation pour les religions de l'Inde et esquisse une comparaison fort éclairante entre les conceptions chrétiennes et indiennes de la révélation.

Avec son *Esquisse d'une théologie de la Révélation*, Claude Geffré fait un peu le point du meilleur de la théologie actuelle de la révélation. Il est amené à dire que l'originalité de la révélation chrétienne tient aux faits qu'elle se situe quelque part entre le registre de la proclamation et celui de la manifestation, qu'elle est « moins communication de vérités nouvelles que communication de Dieu lui-même » (p. 180), et qu'elle a un caractère profondément humain « par rapport au merveilleux des révélations dans les autres religions » (p. 181).

Pour Geffré, il est important d'insister sur le fait « qu'il n'y a pas vraiment de révélation tant qu'il n'y a pas intériorisation de cette révélation dans une conscience croyante » (p. 183). La révélation, c'est indissociablement l'action de Dieu dans l'histoire et l'interprétation croyante de cette action. Quant à la tradition, comme interprétation par le Peuple de Dieu, elle est déjà intérieure à l'Écriture elle-même et constitutive de la révélation. En ce qui a trait au concept d'inspiration, le P. Geffré nous rappelle que « c'est parce que l'Écriture est une traduction lisible de la foi et que Dieu est l'auteur de la foi » (p. 187), qu'elle peut être dite Parole de Dieu.

L'auteur aborde ensuite plus directement la question du rapport révélation — histoire. Reprenant les vues hégéliennes de Pannenberg, il pourra conclure qu'une « théologie de la révélation tend nécessairement à se confondre avec une théologie de l'histoire » (p. 191).

Le P. Geffré achève son exposé avec un développement sur le thème de la permanence de la Révélation dans l'Église. Il nous y invite à ne pas comprendre en un sens trop étroit la clôture de la révélation avec la mort du dernier apôtre.

Comme il se devait en raison de la diversité des approches réunies, l'ouvrage se termine par un compte rendu de la confrontation avec laquelle s'est terminée la session théologique qui a été l'occasion de ces communications.

Tant en raison de la nouveauté des matériaux qu'il propose que par la qualité de ses auteurs, l'ouvrage est d'une valeur incontestable. Il ne peut être ignoré : c'est le moins qu'on puisse dire.

R.-Michel ROBERGE

EN COLLABORATION. *De la Fe a la Teologia*, Éditorial Herder, Barcelona 1977, 14 × 21,5 cm, 244 pages.

Le présent volume en castillan a paru originellement en catalan, en 1973, sous le même titre : *De la foi à la théologie*, seul lien d'unité entre ces articles, assez disparates, qui couvrent une dizaine de sujets. L'intention des Auteurs, professeurs à la Faculté de théologie de Barcelone, était d'apporter à leurs étudiants ou à d'autres lecteurs éventuels des réponses à des problèmes actuels. Ils y ont réussi. Il faut louer cette réalisation tant pour le choix des thèmes traités que pour leur qualité. Il est heureux que la traduction en ait été faite du catalan, que peu de personnes connaissent en dehors de l'Espagne, au castillan qui peut atteindre une plus large audience. Mais comme ceux qui ignorent l'espagnol sont encore trop nombreux, une version française serait des plus souhaitables pour diffuser la grande richesse de ces textes.

Il est bien difficile de rendre tant soit peu de justice à chaque travail à moins d'en relever au moins sommairement le contenu tout en laissant à regret de côté d'importants développements.

En se posant la question : « *Qu'est-ce que le salut ?* », Salvador Pié i Nonot n'oublie pas la « relation entre libération et salut ». Comme la Théologie de la Libération, qui a originé en Amérique latine, a envahi l'Europe, particulièrement l'Espagne, l'Auteur commence par une étude sémantique, brève mais très nuancée, du mot « salut », expression étrangère au langage évangélique. On ne la rencontre, en effet, ni chez Marc, ni chez Matthieu et une seule fois en Jean 4,22, dans l'épisode de la Samaritaine : « *Le salut vient des Juifs* ». Luc l'emploie six fois, mais surtout dans les textes de l'enfance : Cant. de Zacharie 1,69,71,77; celui de Siméon

2,30; dans la prédication de Jean-Baptiste 3,6; enfin dans l'épisode de Zachée 19,9. Quant au titre de *Sauveur*, il figure seulement en Luc 1,47; 2,11, et Jean 4,42. L'hébreu n'a pas de mot pour dire « salut ». Les deux expressions pour l'exprimer sont *yasa'* : libérer, aider, secourir, et *go'el* : recouvrer, racheter, protéger contre. De là, dans l'Ancien Testament, le salut est radicalement *libération* et *rédemption*.

Après cet exposé, l'Auteur collige chez des théologiens contemporains comme R. Spiazzi, L. Bouyer, K. Rahner, O. Semmelroth, J. Ratzinger, A. Manaranche, pour ne nommer que les plus notoires, une série de définitions avec les nuances de pensée et de vocabulaire de chacun.

L'auteur termine en synthétisant le concept de salut, dans sa double dimension objective et subjective relevée chez les Auteurs précédents, dans le texte de Rom 1,16 sq. où « l'évangile est à la fois *dunamis* de Dieu, réalisée par Jésus-Christ, comme expérience vivante pour les croyants qui, dans leur foi et dans la mesure de leur progrès en elle, manifestent la *dikaiosuné* de Dieu ». Le salut apparaît comme gratuit, donné par Dieu, par l'esprit du Ressuscité. Un texte-clé, Ex. 13,3-4, l'illustre dans l'expérience d'Israël, expérience qui se perpétue à travers les siècles pour atteindre son sommet dans la mort libératrice du Christ qui nous « aime jusqu'à la fin » (Jn 13,1).

« *La foi en temps d'incertitude* » qu'aborde Evangelista Vilanova est certes aussi un sujet d'actualité. Nous vivons dans un monde sécularisé. Tout autrefois était en relation avec Dieu. Aujourd'hui cela a disparu. L'humanisme contemporain, les modes de vie conditionnent conscience et pensée. Au lieu de partir de Dieu, on part de l'homme. Le danger est de finir par limiter sa foi dans la foi en l'homme de sorte que sa dimension de mystère devienne évanescence. Pourquoi alors avoir foi en Dieu ?

Il faut convenir que le langage de la Révélation fait difficulté. La distance culturelle du milieu historique où sont nés ces textes et notre situation présente est considérable. Si le contenu ne peut changer, la tâche de la théologie est d'en préciser le sens permanent et de rendre cette Parole de Dieu accessible à l'homme d'aujourd'hui. Il n'a jamais existé de Parole de Dieu « chimiquement pure ». Cette parole a toujours été vécue dans une conscience humaine ou une situation historique. Ce n'est pas seulement question de vocabulaire, mais de concept,

comme lorsqu'on parle par ex. d'*Ascension* et de *descente aux enfers*, si l'on ne divise pas le monde en trois niveaux.

Notre culture occidentale nous a orientés vers des vérités abstraites, universelles, immuables et objectives. En face de cette pensée rationnelle et conceptuelle s'érige l'expérience. C'est la notion même de vérité qui est mise en question, notion beaucoup plus élastique dans la pensée moderne au point d'en arriver à un pur relativisme, selon lequel il n'existe pas de vérité absolue. Malgré tout l'expérience nous oblige à reconnaître l'imperfection et la relativité de notre possession de cette même vérité. La vérité ne peut changer, mais notre connaissance de la vérité peut croître, s'enrichir. L'erreur du modernisme, au début du siècle, fut précisément dans la manière de comprendre cette objectivité de la foi et de son expression dogmatique en niant la valeur objective des dogmes et en les interprétant en fonction des exigences du sujet. Le critère de la vérité résidait donc, en définitive, dans l'expérience subjective et, celle-ci changeant, les objectivations dogmatiques changeaient de même.

Le contenu est ce qui détermine la foi chrétienne comme telle : foi en Jésus-Christ ressuscité, sommet de la révélation. En tant qu'*acte* de foi, la foi doit se rénover constamment et se maintenir en continuité avec le contenu concret à travers lequel s'opère la relation à Dieu. Deux choses sont donc nécessaires : l'acte personnel ou l'expérience et le contenu. Là réside le problème entre contenu conceptuel et acte expérimental de foi.

Or dans son contenu, notre foi ne se meut ni dans la sphère d'un progrès intramondain, ni en celle d'un Absolu transcendant, d'un Dieu sans nom, impersonnel, désintéressé par l'histoire. Elle réfère à un Dieu qui a accepté « La patience du temps » afin de le sauver. La foi passe ainsi par Jésus-Christ, Dieu incarné. Ce qui illumine la foi chrétienne et en fait l'originalité, c'est l'alliance, la totalité de la commission de Dieu avec les hommes.

Pour sa part, José M. Rovira Belloso présente, sous le titre de « *Présence de Dieu et expérience humaine* » une méthodologie de la découverte de Dieu. Après avoir rapporté diverses approches, il remarque que celle de saint Thomas est la plus juste. Celui-ci ne parle pas de « preuves » mais de « voies » pour y parvenir. Il nous faut refaire le même itinéraire, propre

à la rationalité de l'homme. L'Auteur cite diverses tentatives en ce sens chez E. Schillebeeckx avec *Dieu et l'homme : Procès de l'objectivité de Dieu*; W. Kasper : *Possibilités de l'expérience de Dieu aujourd'hui*; H. Zahrnt : *Dieu ne peut mourir*; C. Combaluzier : *Dieu demain*; enfin, pour me limiter aux principaux Auteurs, Urs von Balthasar : *Le chemin d'accès à la réalité de Dieu*, introduction à *Mysterium salutis* II/1, Madrid, 1969.

De ces tentatives, l'Auteur retient deux courants sur lesquels il veut réfléchir et représenter par quatre noms : deux contemporains, Edward Schillebeeckx et Urs von Balthasar, qu'il rapproche de deux autres du XVI^e siècle espagnol, s. Jean de la Croix et s. Ignace de Loyola.

S. Jean de la Croix a une expérience vitale de Dieu qu'il atteint au niveau de la contemplation mystique, sentiment d'absolue dépendance de la créature jusqu'à sentir qu'elle va disparaître en présence de celui qui est au-dessus de toute créature. Sans développer largement sa pensée sur les positions de Schillebeeckx, l'Auteur en arrive à la conclusion que celui-ci ne fait pas autre chose que conceptualiser et exprimer en forme réfléchie la même expérience de la contingence que nous appelons, chez s. Jean de la Croix, « expérience de la créature ». (p. 69)

Chez s. Ignace de Loyola, dans la « via amoris », c'est le sentiment d'une adoration reconnaissante. Le partenaire que lui adjoint l'Auteur est Urs von Balthasar qu'il estime le plus représentatif en même temps que bon connaisseur de la doctrine ignatienne.

Antonio Matabosch étudie « *Le péché du monde et le péché originel* », en commençant, comme *status quaestionis* par vérifier quelle est cette situation de péché où se trouve l'humanité et dont le Christ est venu nous libérer. Procédant par trois cercles concentriques, le premier montre « *l'humanité dans le péché*. Tant dans l'Ancien que dans le Nouveau Testament apparaît l'universalité du péché, l'inclination au mal, la solidarité dans le péché. Deuxième cercle : *le péché du monde et l'homme situé*. Il y a dans le monde, dans la communauté humaine, une force de péché qui n'est pas seulement la somme des péchés personnels ou le passage de la culpabilité de l'un à l'autre. Mais comment entendre cette solidarité ? Cette interdépendance pourrait s'expliquer en comprenant la personne

comme une liberté située, c'est-à-dire influencée par les préjugés, l'éducation, les habitudes, les exemples. . . Troisième cercle : *l'explication des origines*. La division de l'homme. Comment les hommes ont-ils créé le péché du monde ? Pourquoi nous trouvons-nous en cette situation dont seul le Christ peut nous libérer ? L'Auteur ne choisit pas parmi plusieurs réponses possibles. Il conclut simplement à l'impossibilité, sans la grâce, d'éviter le péché. La grâce du Christ, donnée spécialement dans le baptême, rend possible une vie nouvelle même au sein d'une situation qui perdure : « *Là où le péché a abondé, la grâce a surabondé* » (Rom 5,20)

Le thème de « *La résurrection de Jésus* » est devenu, depuis quelques années, une espèce de « boom » théologique en raison du nombre presque incalculable d'études qu'il a suscitées. Ramon Sala lui consacre 23 pages en se proposant « d'exposer les principaux problèmes que suscite pour le penseur chrétien d'aujourd'hui et non seulement chez le théologien de profession la foi en la résurrection de Jésus, et quelles sont les frontières qu'impose ou paraît imposer à la réflexion du croyant la foi dans le Christ ressuscité d'entre les morts » (p. 107).

Aucun théologien ne peut évidemment mettre en doute cette vérité que s. Paul reconnaît comme un fondement de la foi, mais comment l'entendre ?

Vu sa place plutôt marginale autrefois avant qu'il existe un traité autonome de théologie fondamentale où elle est devenue une question importante, l'Auteur se demande si la résurrection de Jésus est un argument apologetique ou un article de foi. « Selon le témoignage du Nouveau Testament et l'ensemble de la tradition chrétienne, répond-il, la résurrection de Jésus, jointe à la valeur de sa mort « pour nos péchés » (1 Cor 15,3) constitue le contenu fondamental de la foi dans le Christ et non un argument rationnel, historique, pour vénérable qu'on veuille le considérer, de la légitimité de sa mission salvatrice » (p. 111).

Mais est-elle ou non un fait historique au sens de la méthode historico-critique ? Si non qu'est-elle ? Une légende sans contenu ? L'expression symbolique d'une idée ? Une réalité, mais de quel ordre ?

Les réponses couvrent toute la gamme des possibilités, depuis l'affirmation rigide, sans nuances, d'un fait strictement historique comme la mort de César, de Daniélou, jusqu'à la né-

gation pure et simple de G. Eberling et M. Marxsen.

Si la résurrection de Jésus exclut, en principe, toute démonstration directe de son caractère historique, toute tentative de démonstration ou au moins d'assise critique de la réalité historique doit procéder par voie indirecte. De fait, nous proclamons la résurrection de Jésus non parce que nous en avons chacun une connaissance immédiate ou une évidence rationnelle irréfutable mais parce que nous sommes venus à travers l'Église et des documents du Nouveau Testament les témoignages de personnes qui affirment avec constance avoir vu le Christ ressuscité.

L'historien peut conclure en toute sécurité qu'il y avait encore dans la communauté judéo-chrétienne de Jérusalem, dans les années 30, un nombre important d'hommes qui avaient vu le Christ ressuscité et dont le témoignage avait fondé la foi chrétienne.

Quant à la réalité de la résurrection, une première difficulté se présente au niveau conceptuel. Nous ne savons pas trop ce que signifie concrètement : « Jésus est ressuscité d'entre les morts ». D'autre part, pour la même raison, il n'est pas facile d'éclairer les traits essentiels qui configurent la résurrection de Jésus comme événement autonome, distinct, par exemple, de la mort en croix ou de la prédication des Apôtres. Bultmann ne voit pas autre chose dans les affirmations de la résurrection que la proclamation par les Apôtres, en termes mythiques, de l'importance salvifique de la mort de Jésus en croix. K. Rahner écrit que « la résurrection du Christ n'est aucunement un événement après sa vie ni après sa mort, mais... la manifestation de ce qui arriva dans la mort du Christ. » De la sorte, le Vendredi-Saint et le dimanche de Pâques constituent « deux aspects essentiellement liés l'un à l'autre d'un événement unique » (p. 127). Pour Marxsen, la position la plus extrême et celle qui a suscité le plus de polémique, c'est que certains hommes affirment que, après la mort de Jésus, ils ont eu une expérience qu'ils appellent une vision de Jésus. En réfléchissant sur cette expérience, ils arrivèrent à l'interpréter comme si Jésus était ressuscité. L'unique chose donc, selon Marxsen, que nous assument les témoins du Nouveau Testament, c'est qu'ils étaient convaincus d'avoir expérimenté une « vision » de Jésus crucifié et que, en un second temps, en y réflé-

chissant, ils arrivèrent à l'interprétation de la résurrection. Ce ne sont pas eux qui affirment directement que Jésus est ressuscité d'entre les morts. Autant dire que la résurrection est réduite à rien.

« *Jésus de Nazareth et l'Église* », autre sujet brûlant exposé, cette fois, par José Perarnau. D'un point de vue théologique, l'Auteur part de l'identification de Jésus et de ses prédicats théologiques : envoyé de Dieu, Christ, Fils de Dieu et de la conscience, qu'à l'Église d'être une réalité dans laquelle confluent une communauté humaine et la présence et l'action de Dieu garantie par son alliance. Mais l'Auteur ne s'arrête pas à cette problématique. Il s'intéresse plutôt à la question historique de savoir si Jésus fonda l'Église. À l'évolution du problème au XX^e siècle, depuis Harnack, Loisy, l'Église a réagi. La théologie catholique post-moderniste reconnaît la thèse de la fondation de l'Église par le Christ avec la précision « *immediate* » ou « *proxime et directe* » ou même « *ipse* », par le Christ en personne, avec la note « de foi, de foi implicite, de foi définie ». Dans l'éventail des positions actuelles, on peut enregistrer la position négative de Bultmann. La tendance générale repousse la fondation de l'Église après Pâques. Ainsi G. Bornkamm. Pour H. Conzelmann, l'histoire de l'Église commence après la mort de Jésus.

Après avoir énuméré ce qu'il considère comme critères d'historicité, l'Auteur en arrive, en un deuxième volet, à l'étude de textes concrets comme « mon Église » (Mt 16,18). L'authenticité de ce texte ne paraît pas évidente. Ce « mon » semblerait renvoyer l'expression à un moment déterminé de la conscience chrétienne, dans les premières années 50.

Sans nous attarder à relever d'autres points de cette intéressante étude, voici sommairement les trois conclusions auxquelles arrive l'Auteur : le problème de savoir si Jésus de Nazareth a voulu établir une église comme communauté indépendante du peuple d'Israël reste ouvert, du point de vue historique. Certainement, le problème a évolué à l'intérieur de la théologie catholique, à mesure que l'on acceptait l'existence d'un problème critique ou herméneutique des livres du Nouveau Testament, en particulier des évangiles. Pour cette raison, il paraît impossible que la théologie catholique revienne à des positions basées sur l'inexistence de ce problème fondamental.

Ce fait pose la question de l'évolution de l'orthodoxie (qu'il ne faut pas confondre avec le dogme) dans l'Église catholique. Au moment de la réaction anti-moderniste, la négation d'un problème critique ou herméneutique dans le N.T. et l'affirmation, en conséquence, que Jésus avait fondé lui-même (ou avait au moins lui-même voulu que se fonde une Église), formaient partie de l'orthodoxie qu'il fallait accepter pour être fidèle à l'Église. Les positions actuelles, à l'intérieur de la théologie catholique, forment un éventail très éloigné de l'uniformisme antimoderniste. L'évolution du problème pose ainsi un autre problème plus fondamental, celui des relations entre orthodoxie et vérité. (pp. 157-158).

En 36 excellentes pages sur « *Les Charismes, signe de la présence de l'Esprit dans la communauté chrétienne* », José Rius Camps traite de la revitalisation des manifestations charismatiques à l'intérieur des communautés ecclésiales. Le renouveau théologique puisé aux sources bibliques et patristiques, de même que Vatican II ont favorisé cette prise de conscience de l'action de l'Esprit dans l'Église, beaucoup plus vive, admet-on généralement, dans l'Église Orientale.

L'Auteur rappelle avec raison que la grande majorité des chrétiens, sauf des groupes réduits, ne comprennent pas la portée de fêtes aussi importantes pour les premiers chrétiens que le baptême de Jésus dans le Jourdain ou la Pentecôte. Leur centre d'intérêt se polarise autour de la Nativité et la Passion et la mort du Christ. Or si on regarde les Évangiles, les premiers chrétiens ne mettaient pas l'accent sur la Nativité qui est d'origine païenne et correspond à l'ancienne célébration du solstice d'hiver, comme celle de Jean au solstice d'été. On s'attardait par contre à Jésus de Nazareth dans le Jourdain. C'est là que commence l'évangile de Marc. Même après la résurrection de Jésus, les disciples qui avaient compris de façon bien matérielle le règne de Dieu sont déçus : « *Nous espérions que c'était lui qui allait libérer Israël* » (Lc 24,21) « *Seigneur, est-ce le moment de rétablir le Royaume d'Israël ?* » (Act. 1,6).

Personne comme s. Paul n'a compris et exprimé avec autant de conviction les effets rénovateurs de l'Esprit du Christ dans les chrétiens. En 1 Cor 12-14, il esquisse un véritable traité des Charismes et du discernement des esprits.

On pourrait multiplier les exemples de cette activité des charismes dans la primitive Église réunie pour l'eucharistie, mais peu à peu à cause sans doute des difficultés inhérentes au discernement des vrais et des faux prophètes et à la prédominance de l'ordre institutionnel disparurent ces effusions manifestes de l'Esprit-Saint. Se sentant encerclés dans une église de plus en plus verticale, ces mouvements devinrent marginaux en prétendant ériger une église de parfaits. Tel fut le Montanisme qui s'éleva en unique porte-voix de l'Esprit.

Ces faits peuvent aider à orienter de nouvelles expériences en tenant compte des situations qui ne se répètent jamais de façon identique (p. 190).

Il est difficile d'établir aujourd'hui des normes de discernement. L'Auteur tente cependant une distinction entre les charismes « populaires », qui atteignent tous les membres de la communauté ecclésiale et ceux, plus excellents, réservés à certains membres en fonction des plus humbles. Mais, remarque-t-il très judicieusement, « une élite de théologiens ou de chrétiens plus avancés qui mépriseraient les charismes plus populaires ou qui, au nom d'une connaissance plus profonde et radicale du chrétien, ne tiendraient pas compte des conditionnements religieux du peuple chrétien, constituerait un témoignage négatif pour les moins instruits comme l'est la majorité des chrétiens et serait un signe évident quand il s'agit de discerner avec quel esprit ils parlent, de ce qu'ils ne sont pas mus par l'Esprit-Saint. Tant les uns que les autres doivent être au service de la communauté. Les charismes doivent être éminemment constructifs : Un charisme qui ne contribuerait pas à l'édification spirituelle de l'Église n'a quasi pas sa raison d'être » (194).

La vie sacramentelle est trop importante dans la vie chrétienne pour ne pas s'interroger sur sa nature. Ramón Pou se demande : « *Qu'est-ce qu'un sacrement ?* »

Sacrement, dans le langage chrétien, signifie une réalité bien précise qui ne peut se comprendre que dans une lecture assidue des sources de la foi. Elle exprime ni plus ni moins que le *mustérion* du Nouveau Testament. Dans la conception théologique de s. Paul, le mystère est le fait intégral du salut de Dieu opéré en Jésus-Christ par le Saint-Esprit. C'est ainsi que les premiers chrétiens l'ont compris et l'ont appelé sacrement. Depuis lors, le nom de sacre-

ment dans la théologie patristique fut indistinctement l'expression du salut de Jésus-Christ et la célébration rituelle qui l'actualise.

L'ambiguïté primitive subsiste souvent en parlant de ce qui est sacrement et, partant, typiquement chrétien, et le concept de *sacré* des religions non-chrétiennes et qui se réfère aux personnes, temps ou choses soumises à la divinité et opposées comme telles au reste de la création où réside le profane. S'il existe une confusion entre sacrement et sacré, il y en a une autre entre *sacramentalisation* et *évangélisation*, pour opposer deux types d'activité pastorale qui créent des conflits. L'évangélisation est une partie intégrante du sacrement chrétien.

Le concept de sacrement est intimement lié à celui d'Église. L'Église est sacrement de Jésus-Christ. Pour employer un langage théologique en provenance du Nouveau Testament, on peut dire qu'il n'existe que le sacrement du salut lequel se manifeste historiquement dans l'Église en ce que l'on est venu à appeler « les » sacrements, chacune de ces expressions actives propres de l'Église ayant un nom précis. Plutôt que de parler de sacrements au pluriel, on devrait parler, pour plus d'exactitude et éviter l'ambiguïté, du sacrement unique lequel exprime la multiple richesse de l'Esprit par l'eucharistie, le baptême et les autres.

« *La prière, pourquoi ?* » vient clore cette série d'articles avec les réflexions de Juan Llopis.

S'il a toujours été difficile de prier, remarque l'Auteur, on a aujourd'hui l'impression que la prière est devenue impossible. On en arrive facilement alors à s'en demander la raison d'être. Sans s'arrêter à la crise de la foi, traitée ailleurs, l'Auteur considère plutôt la crise de certaines pratiques comme la prière de type *méditatif*, la prière *communautaire* et *liturgique*, enfin la prière de demande.

Après l'avoir définie, au sens large, comme l'activité du croyant quand elle est vive, consciente sous l'aspect d'une relation personnelle avec Dieu, qui se confond alors avec la pleine conscience de la vie de foi, il en donne une définition stricte où chaque mot compte, selon l'Auteur : expression religieuse et verbale de la relation personnelle du croyant avec Dieu. Chaque mot de cette définition compte, mais il prend soin de préciser quand la prière doit être *verbale* que les mots utilisés doivent être pleinement humains et non de simples émissions matérielles de voix. Ces mots ont toujours une dimen-

sion mentale, surtout dans la prière individuelle et peuvent n'être que de simples élocutions intérieures. L'expression verbale doit aussi s'accompagner de silences et de gestes corporels comme éléments intégrants.

La prière exprime la foi comme relation interpersonnelle de sorte que l'homme converse avec Dieu comme avec un autre homme. C'est là une de ses notes les plus typiques. Il n'y a pas de vraie prière à moins. Le Dieu de la prière chrétienne est évidemment le Dieu de la foi et non seulement l'Être suprême qui préside au mouvement du monde et dirige l'histoire.

Henri-M. GUINDON, S.M.M.

Michel GUERET, André ROBINET et Paul TOMBEUR. **Spinoza, Éthica. Concordances, Index, Liste des fréquences. Tables comparatives.** Un vol. 28 × 22 de XXII et 538 pp. Louvain-la-Neuve, Université Catholique de Louvain, Publications CETEDOC (Centre de Traitement Electronique des Documents de l'Université Catholique de Louvain), 1977.

Ce remarquable et précieux *instrument de travail* est précédé d'une introduction qui en détermine parfaitement les buts et la véritable portée. On ne peut mieux faire ici que la citer : « Le livre que nous présentons aux chercheurs est essentiellement un instrument de lecture. Il est une approche du texte de Spinoza par le biais des mots de l'Éthique et non une investigation par le moyen des idées. La différence est grande entre un *index verborum* et un *index rerum*. Ici, il est question des mots utilisés par Spinoza afin d'exprimer certaines idées. Pour aboutir à l'exploitation de ces idées il faut nécessairement passer par les mots qui les véhiculent. Ce passage par les mots peut se situer à divers niveaux. Il y a, avant tout, la lecture cursive au cours de laquelle l'intellect prend connaissance du message et où la mémoire enregistre certaines données. Évidemment, plus le texte est long et difficile, plus ce travail de lecture est ardu. C'est ici que l'ordinateur peut aider le chercheur » (p. VII). Ajoutons encore : « Les divers tableaux que nous présentons ont pour but de faciliter cette lecture au second degré afin de mieux atteindre, à la fois, l'expression consciente et inconsciente de l'écrivain. L'enrichissement obtenu par ce genre de lecture permet un retour à la lecture cursive qui