

Catechesis in the First Centuries

Monograph in 1968
by Jean Danielou
5 to 269

Personal translation into English of pages

11 to 102

123 to 155

170 to 182

191 to 226

249 to 262

interleaved with the original text
of the monograph

PRINTED IN FRANCE.

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© INSTITUT SUPÉRIEUR DE PASTORALE CATÉCHÉTIQUE, 1968.

LA CATÉCHÈSE AUX PREMIERS SIÈCLES

Cours du R.P. Jean DANIELOU

rédigé par Régine du CHARLAT

ISPC



ÉCOLE DE LA FOI

COLLECTION DE L'INSTITUT SUPÉRIEUR DE PASTORALE CATÉCHÉTIQUE

FAYARD - MAME

SOMMAIRE

Préface	11
Introduction	13
<i>I</i>	
<i>Généralités</i>	21
I. LES SOURCES	23
Le Nouveau Testament.....	24
La catéchèse chrétienne archaïque.....	24
La fin du II ^e siècle et le III ^e siècle.....	27
Le IV ^e siècle.....	30
Les écrits méthodologiques.....	34
II. LA STRUCTURE DE LA CATÉCHÈSE.....	37
Le Nouveau Testament et la catéchèse chrétienne archaïque... ..	39
Existence et objet de la catéchèse.....	40
Le garant	41
Le jeûne	42
Les degrés de la catéchèse.....	43
Les étapes du catéchuménat.....	44
Le premier examen.....	46
La durée du catéchuménat.....	49
Les instructions	51
Le second examen et l'Inscription du Nom.....	52
Les composantes de la catéchèse.....	55
L'aspect rituel : les exorcismes.....	56
L'enseignement doctrinal	57

30. SEP. 1970

La tradition du symbole.....	59
L'initiation à la prière.....	61
La préparation spirituelle.....	62
La renonciation à Satan et l'adhésion au Christ.....	63
La catéchèse mystagogique.....	64
Conclusion	66

II

<i>La Catéchèse dogmatique</i>	69
III. LA CATÉCHÈSE DOGMATIQUE ARCHAÏQUE.....	71
Introduction	71
Le mot « catéchèse » dans le Nouveau Testament.....	72
Le cadre et le contenu de la catéchèse dogmatique : le Symbole.	74
Quelques exemples	74
L'événement de Jésus Christ.....	76
La profession de foi trinitaire.....	78
L'utilisation de l'Ancien Testament.....	82
Les recueils de testimonia.....	82
L'exégèse de l'Ancien Testament.....	83
Citations de l'Ancien Testament dans la catéchèse archaïque.	84
Signification de l'utilisation de l'Ancien Testament.....	86
IV. LA CATÉCHÈSE DOGMATIQUE AU III ^e SIÈCLE.....	89
La Démonstration de la Prédication Apostolique d'Irénée.....	89
L'exposé de la foi selon l'histoire du salut.....	91
Le rapport des deux Testaments.....	93
La récapitulation	95
La Démonstration prophétique.....	97
Les théophanies	98
Les prophéties de la vie du Christ et de l'Eglise.....	99
Un argument pour la foi.....	100
Un enseignement	101

V. LA CATÉCHÈSE DOGMATIQUE AU IV ^e SIÈCLE.....	103
Les Catéchèses de Cyrille de Jérusalem.....	103
La catéchèse sur Dieu.....	104
Dieu Unique	105
Symbole de Jérusalem.....	106
Dieu Père	108
Dieu Providence	110
Dieu Créateur	111
La catéchèse sur le Christ.....	112
Les noms du Christ.....	112
La divinité du Christ.....	114
L'humanité du Christ.....	115
La catéchèse sur le Saint-Esprit.....	117
Les caractéristiques de l'Esprit.....	118
Les œuvres de l'Esprit.....	119

III

<i>La Catéchèse morale</i>	123
VI. LA CATÉCHÈSE MORALE ARCHAÏQUE.....	125
Introduction	125
Les deux voies.....	127
Origine des deux voies.....	129
Signification des deux voies.....	130
La charité : la règle d'or.....	131
La charité : le double commandement.....	133
Le Décalogue	134
Les Béatitudes	134
Les rapports sociaux.....	136
Les préceptes particuliers.....	137
VII. LA CATÉCHÈSE MORALE AU III ^e SIÈCLE.....	141
L'œuvre de Clément d'Alexandrie.....	143
Le Pédagogue	144

Cana	225
Le Cantique des Cantiques.....	225

V

<i>La méthode catéchétique</i>	227
XII. LA PÉDAGOGIE CATÉCHÉTIQUE.....	229
Le <i>de Catechizandis Rudibus</i> de saint Augustin.....	229
Catéchiser dans la joie.....	233
Si l'auditeur ne comprend pas.....	234
Si le catéchète redoute de parler.....	235
Si le catéchète redoute de rabâcher.....	236
Si l'auditoire ne réagit pas.....	237
Si le catéchète est dérangé.....	239
Si le catéchète est troublé intérieurement.....	240
S'adapter à l'auditoire.....	241
Un auditoire ordinaire.....	243
Un auditoire cultivé	244
Un auditoire à moitié cultivé.....	246
XIII. LA CATÉCHÈSE DE L'HISTOIRE DU SALUT.....	249
Aller à l'essentiel.....	251
L'événement de Jésus Christ.....	253
L'unité du dessein de Dieu.....	254
Une vision universelle.....	256
Une histoire totale.....	258
La révélation de l'amour de Dieu.....	259
L'éducation de l'espérance.....	261
CHRONOLOGIE	263
BIBLIOGRAPHIE	267

PREFACE

Ces pages sont l'écho d'un enseignement donné à l'Institut Supérieur de Pastorale Catéchétique de Paris. Sœur Régine du Charlat a bien voulu les rédiger d'après les notes des étudiants.

Il s'agirait, dans cet enseignement, de dégager les grands traits du catéchuménat dans l'Eglise ancienne, de manière à en tirer des enseignements pour la pastorale contemporaine.

Ceci explique le caractère propre du livre. On a volontairement laissé de côté le détail extrêmement complexe de l'histoire de l'institution catéchuménale. Ceci a déjà fait l'objet et aura à faire l'objet de monographies. On a retenu seulement les grandes étapes de l'évolution. L'accent a été mis avant tout sur le contenu de la catéchèse. Ici encore on a préféré retenir l'enseignement commun, qui représente la tradition de la foi, plutôt que de replacer les textes dans leur contexte historique. Et l'auteur n'a pas hésité à souligner ce qui dans cet enseignement restait actuel. De même aussi, en ce qui concerne la méthode, a-t-on davantage mis en valeur ce qui restait valable aujourd'hui que ce qui dépendait d'une culture qui n'est plus la nôtre.

L'histoire de la catéchèse patristique reste à écrire. Il s'agit ici d'une simple ébauche. Elle a pour but d'introduire à un domaine d'une exceptionnelle richesse et d'en montrer l'intérêt.

La catéchèse patristique, parce qu'elle s'en tient à l'essentiel de la foi, est ce qui reste le plus vivant, le moins marqué par le temps dans l'œuvre des Pères. Elle a eu, par ailleurs, le privilège d'être animée par les grands auteurs du temps, un Cyrille de Jérusalem et un Jean Chrysostome, un Ambroise et un Augustin. Ils y ont exprimé la substance de

P R E F A C E

These pages hark back to a course of teaching given at the Higher Institute of Pastoral Catechesis in Paris. Sister Regina of Charlat greatly desired to edit them from the students' notes.

In this course of teaching it was a question of bringing out the broad features of the catechumenate in the early Church in such a way as to derive lessons for contemporary ministry.

This explains the actual character of the book. The extremely complex detail of the history of the catechumenal institution has been deliberately left aside. Such has already figured as the subject of monographs and will do again. Only the major steps of the evolution have been retained. The emphasis has first and foremost been laid on the content of the catechesis. Here again the preference has been for retaining the common teaching which represents the tradition of the faith rather than for replacing the texts in their historical context. And the author has not hesitated to lay stress on what in this teaching remained fresh. Likewise, concerning method, the preference has been to bring out what was still of value from that which related to a culture no longer our own.

The history of patristic catechesis remains to be written. Here our concern is simply with a sketch. Its aim is to introduce one to a sphere of exceptional richness and to divulge its interest.

Patristic catechesis, because it is limited to the essentials of faith, is what remains most alive, least marked by time, in the works of the Fathers. Moreover, it has had the privilege of being animated by the great authors of the time, Cyril of Jerusalem and John Chrysostome, Ambrose and Augustine. In it they expressed the substance of/...

leur pensée. Elle constitue donc une source où la catéchèse actuelle peut trouver à s'alimenter. C'est ce qui justifie ce livre. Sœur Régine du Charlat a pensé qu'il valait la peine d'élargir le cercle de ces conférences au delà des auditeurs de l'Institut Catéchétique. Je la remercie de la peine qu'elle s'est donnée pour cela.

Jean DANIELOU

Introduction

CATÉCHÈSE, KÉRYGME, HOMÉLIE

La catéchèse est la tradition vivante du dépôt de la foi aux nouveaux membres que l'Eglise s'agrège. Elle constitue ainsi un aspect particulier de l'exercice du Magistère. Il ne faudrait pas en négliger l'importance et la considérer comme un facteur sinon accessoire, du moins secondaire de l'enseignement de l'Eglise. Elle est réellement proclamation de la Parole de Dieu et, comme telle, fait partie intégrante de la tradition dont elle est un élément constitutif.

La catéchèse a donc une existence propre nettement caractérisée. Mais avant de la décrire, il convient de la distinguer, comme cela est désormais admis, d'une part du kérygme, annonce de la Bonne Nouvelle de la Résurrection, et d'autre part de l'homélie, enseignement donné couramment aux membres de la communauté chrétienne.

LE KÉRYGME

Le kérygme, pris au sens technique du terme, est la toute première annonce de la Bonne Nouvelle. Les *Actes des Apôtres* nous en fournissent maints exemples avec Pierre, Etienne, Paul ¹. Cette annonce a comme

¹. *Ac.*, 2, 14-39 ; 3, 12-26 ; 10, 34-43 (Pierre) ; 7, 2-53 (Étienne) ; 13, 16-41 ; 17, 22-30 (Paul), etc.

their thinking. Thus it constitutes a source upon which present catechesis may draw for nourishment. That is what justifies this book. Sister Regina of Charlat considered it worth the trouble to enlarge the audience of these talks beyond that of the Catechetical Institute. I thank her for the trouble she took in so doing.

"Jean Danielou"

I N T R O D U C T I O N

CATECHESIS

Catechesis is the living tradition of the storehouse of the faith to the new members that the Church brings together. Thus it forms a special aspect of the exercise of the Magisterium. Its importance should not be neglected and it has to be considered as a factor, if not accessory then at least secondary, in the teaching of the Church. It is in fact proclamation of the Word of God and, as such, constitutes an integral part of the tradition in which it is one element. Catechesis therefore has a clearly characterised existence of its own. But before describing it, it is only right to distinguish it, as is henceforward accepted, on one hand from the kerygme, the announcement of the Good News of the Resurrection, and on the other hand from sermon, teaching given commonly to members of the Christian community.

KERYGME

Kerygme, taken in the technical sense of the term, is the very first announcement of the Good News. The Acts of the Apostles provide us with many examples of it with Peter, Stephen, Paul. This announcement has as/....

première caractéristique d'être une proclamation officielle. Celui qui parle le fait officiellement au nom de Dieu dont il est le « héraut ». Le kérygme porte en outre sur ce qui concerne l'essence même du mystère chrétien, sans développement ni détail, et il a essentiellement pour objet la Résurrection du Christ. Il est enfin très dépendant du milieu auquel il s'adresse et de ses traits spécifiques, afin de s'y adapter. Les pierres d'attente ou les obstacles, en effet, diffèrent selon les contextes culturels. Le kérygme utilise la connaissance qu'il en a pour justifier ce qu'il enseigne. Ainsi le voyons-nous, dans les *Actes*, annoncé très différemment aux païens et aux Juifs. Aux Juifs, Pierre montre comment le Christ accomplit les promesses de l'Ancien Testament. Chez les Grecs, Paul s'appuie davantage sur la recherche de Dieu naturellement inhérente au cœur de l'homme. C'est ce qui donne au kérygme un aspect très spécialisé et localisé : lié au langage d'une époque et d'un milieu, il vieillit très vite.

L'HOMÉLIE

L'homélie, par contre, est l'enseignement ordinaire donné à la communauté des fidèles. Elle est beaucoup plus développée que le kérygme, sans avoir cependant le caractère de développement systématique de la catéchèse. On pourrait dire qu'elle tend à un approfondissement. Elle suppose, en tout cas, que ceux à qui l'on s'adresse connaissent le contenu de leur foi. L'homélie, par ailleurs, est en rapport étroit avec la liturgie où elle trouve son point de départ dans le texte d'Écriture propre du jour. On sait que les « sermons » constituent une partie très importante de la littérature chrétienne ancienne : qu'on pense à saint Jean Chrysostome, à saint Augustin.

Dans les premiers siècles, la prédication ne présentait pas ce caractère anarchique que l'on constate souvent de nos jours. L'homélie obéissait à des canons, des formes aussi fixes que celles de la liturgie. Chaque homélie avait un contenu déterminé et c'est à partir de ces normes qu'on improvisait. L'homélie est aussi plus particulièrement orientée vers les applications pratiques et morales. Elle tend à un approfondissement spirituel et se propose de faire découvrir aux auditeurs les

répercussions que le texte de la Parole peut avoir, tous les jours, dans leur vie concrète.

LA CATÉCHÈSE

La catéchèse, elle, se situe précisément entre ces deux moments de l'annonce de la Parole de Dieu que sont le kérygme et l'homélie. Les personnes qui la reçoivent, en effet, ont déjà entendu le kérygme et décidé de convertir leur vie à la foi du Christ. Mais cette foi, elles ne la connaissent pas encore. Il faut qu'elles la découvrent systématiquement par la catéchèse. Elles en approfondiront le message spirituel plus tard, grâce à l'homélie, lorsqu'elles auront été intégrées à la communauté des croyants par le baptême et l'Eucharistie.

LA CATÉCHÈSE, ENSEIGNEMENT COMPLET ET ÉLÉMENTAIRE

La catéchèse est tout d'abord un exposé à la fois complet et élémentaire du mystère chrétien. Par son caractère complet, elle se distingue du kérygme. La foi est maintenant éveillée et il faut instruire de tout son contenu le catéchumène qui se prépare au baptême. Par son caractère élémentaire, la catéchèse se différencie de l'homélie. On ne se préoccupe pas d'y répondre aux questions difficiles, ni de s'étendre sur des détails d'exégèse. La catéchèse va à l'essentiel, elle donne la substance même de la foi, laissant de côté les approfondissements spirituels et spéculatifs. Ce caractère complet et élémentaire apparaît dans ces schémas antiques de la catéchèse que sont les symboles. Nous les trouvons nombreux dans les écrits les plus anciens, à commencer par ceux du Nouveau Testament². Il est bon de se rappeler ici qu'à l'origine chaque Église avait son symbole, essentiellement lié à la catéchèse dont il était le programme. On y trouve l'intégrité du dépôt de la foi et les articles essentiels de ce dépôt³. On perçoit déjà les conséquences pratiques actuelles qui se dégagent de cet aspect complet et élémentaire de la catéchèse. Il serait en effet absurde de présenter la foi à un incroyant sous la forme du symbole car on aurait

2. Voir l'étude de J. N. D. KELLY, *Early Christian Creeds*. Londres, 1950.
3. Ce n'est que plus tard que le symbole sera lié au rituel du baptême.

its first characteristic that of being an official proclamation. The person who speaks the fact officially in the name of God is His "herald". In addition the kerygme has to do with what concerns the very essence of the Christian mystery - without development or extra detail - and at the core of its subject matter has Christ's Resurrection. It is finally very dependent upon the environment in which it is applied and upon its specific features, adapting itself to them. In fact the difficulties and obstacles are different according to the cultural contexts. The kerygme makes use of its understanding of these to justify what it teaches. So in the Acts, we see it announced very differently to the pagans and to the Jews. To the Jews Peter shows how Christ fulfils the promises of the Old Testament. To the Greeks Paul stresses even more the search for God naturally inherent to the heart of man. It is this which gives the kerygme a very specialised and localised aspect: bound to the language of a time and locality it very swiftly ages.

SERMON

Sermon, on the other hand, is the ordinary teaching given to the community of the faithful. It is much more developed than the kerygme, yet without having the character of systematic development that belongs to catechesis. One might say that it tends towards increased depth. In any case it assumes that those addressed understand the content of their faith. Sermon, moreover, is closely related to the liturgy from which it starts out in the text of Scripture appropriate to the moment. We know that sermons constitute a very important part of early Christian literature: one need only think of Saint John Chrysostome, of Saint Augustine.

In the first centuries, preaching did not present that anarchic character that we often observe in the present day. Sermon obeyed certain canons, certain forms as fixed as those of the liturgy. Each sermon had a determined content and to depart from these norms was to improvise. Sermon is also more particularly orientated towards practical and moral applications. It effects a spiritual deepening and attempts to

reveal to the listeners the/

repercussions that the text of the Word may have in their actual lives every day.

CATECHESIS

Catechesis falls precisely between these two moments of the announcement of the Word of God - kerygme and sermon. Those who receive it indeed have already heard the kerygme and have decided to convert their lives to Christ's faith. But they as yet do not understand this faith. They must discover it systematically through catechesis. They will deepen its spiritual message later through sermon when they are integrated into the community of believers by baptism and the Eucharist.

CATECHESIS, THE FULL AND ELEMENTARY TEACHING

Catechesis is first and foremost an exposition both complete and elementary of the Christian mystery. In its complete character it is distinguished from kerygme. Faith is now awake and the catechumene preparing for baptism must be instructed in its entire content. In its elementary character catechesis is differentiated from sermon. It is not concerned with answering difficult questions or with expounding on details of exegesis. Catechesis aims at the essential, it gives the very substance of faith, leaving aside the spiritual and speculative probings. This complete and elementary character appears in those early schemes of catechesis known as creeds. We find many of them in the earliest writings, beginning with those of the New Testament. It is worthwhile to remember here that in the beginning each Church had its creed, necessarily bound to the catechesis which it outlined. There was to be found the integrity of the storehouse of faith and the essential articles of that storehouse. Already one may grasp the real practical consequences arising from this complete and elementary aspect of catechesis. In fact it would be absurd to present the faith to an unbeliever in the form of the creed for one would have/...

télescopé la première étape, celle du kérygme. Par contre, réduire la catéchèse au kérygme serait la trahir. Elle se doit de donner une vue d'ensemble de la foi chrétienne.

EN RELATION AVEC LE BAPTÊME

Le second caractère de la catéchèse est d'être liée au sacrement du baptême. En effet, ce n'est qu'après avoir entendu le kérygme et pris la décision de devenir chrétien que le candidat est catéchisé, c'est-à-dire durant la période où il se prépare directement au baptême. Jusque dans la liturgie, la catéchèse apparaît comme une préparation au baptême. Toutefois, elle ne se situe pas nécessairement toujours avant le baptême. Elle peut le suivre, comme c'est le cas pour les enfants baptisés en bas âge ou, comme c'est souvent le cas, pour la catéchèse sacramentaire qui n'est faite aux adultes qu'après leur agrégation totale à l'Eglise.

UNE INITIATION CHRÉTIENNE INTÉGRALE

La troisième caractéristique de la catéchèse mérite notre particulière attention. Elle est une initiation chrétienne intégrale. On ne saurait trop insister sur cet aspect de totalité qui répond à la totalité de la personne et sans lequel il n'y aurait pas de foi effectivement vécue, de vie effectivement chrétienne. Ceci est de nos jours plus important que jamais. Car, mêlé profondément au monde sans que rien l'en sépare, c'est une vie informée par la foi qui distinguera le chrétien des incroyants. Dans cette perspective totale, la catéchèse est tout à la fois une initiation au contenu de la foi, à la vie chrétienne, à la prière, à la vie sacramentaire.

Initiation au contenu de la foi, elle est présentation et explication du donné de la foi. Ce sera le fondement solide et indispensable sur lequel pourra s'élever sans crainte tout l'édifice de la vie spirituelle. Initiation à la vie chrétienne, la catéchèse comporte un aspect de conversion. Elle s'intègre dans un temps de rupture d'avec les mœurs païennes et d'éducation aux mœurs chrétiennes. Le Carême est d'ailleurs un temps de retraite où le catéchumène est invité à une vie plus pénitente et la

communauté tout entière y est associée. L'atmosphère de combat spirituel, lié à la démarche de conversion, marque tout le temps de la préparation au baptême et spécialement celui de la préparation immédiate qui coïncide normalement avec le Carême. Initiation à la prière et à la vie sacramentaire, la catéchèse présente aussi un aspect culturel. Par les rites d'entrée, les exorcismes, les bénédictions, elle appartient déjà à la liturgie. Ainsi la catéchèse se présente comme une pastorale complète de l'entrée dans l'existence chrétienne par la connaissance du mystère de la foi, l'initiation aux mœurs chrétiennes et l'agrégation à la communauté ecclésiale.

UNE TRADITION STABLE

La dernière caractéristique de la catéchèse est d'être dans la tradition chrétienne ce qu'il y a de plus stable. Du fait qu'elle porte sur l'essentiel de la foi, sur la substance même du mystère chrétien, elle ne vieillit pas. C'est ce qui permet à l'étude historique que nous allons faire d'avoir un intérêt tout actuel en saisissant dans la catéchèse des premiers siècles la valeur permanente et le modèle de toute catéchèse. Cela nous permettra aussi de mieux saisir le lien profond qui existe entre catéchèse et tradition. En effet, c'est avant tout comme la transmission orale du dépôt révélé que la foi chrétienne se présente dans la catéchèse. Il y a une tradition catéchétique qui remonte à l'enseignement des Apôtres et qui ne se confond pas avec la tradition scripturaire. Le Nouveau Testament lui-même nous en fournit maints témoignages : la catéchèse est Tradition.

EXISTENCE ET DÉVELOPPEMENT DE LA CATÉCHÈSE

On peut se demander si la catéchèse telle que nous venons d'essayer de la définir existe réellement dès le début de l'Eglise ou si elle est une projection de nos définitions actuelles. En fait, il sera facile de se rendre compte, au cours des pages qui viendront, que la catéchèse est aussi ancienne que l'Eglise. Nous en saisissons la présence à l'intérieur même du Nouveau Testament et à travers les plus antiques formes du symbole. Nous en percevons le contenu dans la littérature chré-

telescoped the first stage, that of the kerygme. Then again to reduce catechesis to the kerygme would be to betray it. It should give an overall view of Christian faith.

IN RELATION TO BAPTISM

The second characteristic of catechesis is its link with the sacrament of baptism. In fact it is only after having heard the kerygme and taken the decision to become a Christian that the candidate is catechised, i.e. during the period he is directly preparing himself for baptism. Even in the liturgy catechesis appears as a preparation for baptism. Yet it is not necessarily always situated before baptism. It can follow it as is the case for children baptised at an early age or, as is often the case, for the sacramentary catechesis which is given to adults only after their total association to the Church.

A COMPLETE CHRISTIAN INITIATION

The third characteristic of catechesis deserves our special attention. It is a complete Christian initiation. One cannot over-emphasize this aspect of totality which corresponds to the totality of the person and without which there would be no actual experience of faith, no effectively Christian life. This is more important today than ever. For, intimately mingled with the world, from which it cannot be segregated, it is a life informed by faith which distinguishes the Christian from unbelievers. In this total perspective catechesis is at once an initiation to the content of the faith, to Christian life, to prayer, to sacramentary life.

Initiation to the contents of the faith involves the presentation and explanation of the core of the faith. This is the solid and indispensable base upon which the whole edifice of spiritual life can be raised. As an initiation to Christian life catechesis involves an aspect of conversion. At one and the same time it combines rupture with pagan morals and education in Christian morals. Moreover Lent is a time of retreat when the catechumen is invited to a more penitent life and/

is joined to the whole community. The atmosphere of spiritual struggle, linked to the step of conversion, marks all this period of preparation for baptism and in particular that of the immediate preparation which usually coincides with Lent. As initiation to prayer and sacramental life catechesis also presents an aspect rooted in the service. Through the rites of entry, the exorcisms, benedictions, it already belongs to the liturgy. Thus catechesis appears as a complete pastoral of entry into the Christian existence through knowledge of the mystery of faith, initiation into Christian morals and absorption in the community of the Church.

A STABLE TRADITION

The final characteristic of catechesis is its claim to be the most stable element in the Christian tradition. From the fact that it concerns itself with the essentials of faith, with the very substance of the Christian mystery, it does not age. This is what permits the historical study we are about to conduct to have a very present interest by seizing on the permanent value in the catechesis of the early centuries - the model for all subsequent catechesis. It will also permit us to grasp better the profound link which exists between catechesis and tradition. In fact it is first and foremost as the oral transmission of the revealed store that the Christian faith presents itself in catechesis. There is a catechistical tradition which goes back to the teaching of the Apostles and is separate from the scriptural tradition. The New Testament itself provides much evidence of the fact: catechesis is Tradition.

EXISTENCE AND DEVELOPMENT OF CATECHESIS

One may wonder whether catechesis such as we have just tried to define it really exists as early as the beginning of the Church or if it is a projection of our contemporary definitions. In fact it will be easy to conclude, during the pages to follow, that catechesis is as old as the Church. We are aware of its existence even from the New Testament and throughout the earliest forms of the creed. We discern its content in archaic Christian literature./

tienne archaïque. La connaissance que nous avons de la catéchèse se fait de plus en plus directe et facilement objective au fur et à mesure que nous avançons dans le temps et qu'elle devient plus consciente et plus explicite dans la vie de l'Eglise.

Au début, nous ne trouvons qu'un petit nombre de données directes et immédiates sur la catéchèse et la préparation au baptême. Reconnaître les éléments catéchétiques dans le Nouveau Testament reste une œuvre délicate car ces écrits débordent largement la catéchèse au sens strict défini plus haut. Ils existent pourtant indubitablement. D'autre part, la comparaison avec ce que nous trouvons dans les communautés juives du temps — en particulier à Qumrân — et avec ce que sera plus tard l'initiation chrétienne, permet de penser que la préparation au baptême et la catéchèse ont dû exister à une date très archaïque. Pour les Juifs, les problèmes étaient un peu semblables à ceux qui se posaient pour les premiers chrétiens. Ainsi quand un païen se convertissait, il devait recevoir le baptême de purification avant la circoncision et le baptême était préparé lui-même par une catéchèse. A l'époque du Christ, les Esséniens pensaient qu'une démarche spéciale et nouvelle était nécessaire pour être sauvé et pour entrer dans la communauté des derniers temps. Ainsi en est-il de Jean-Baptiste et de son baptême de pénitence. Il n'est donc pas étonnant de trouver les traces d'une tradition catéchétique dès les tout débuts de l'Eglise. Son contenu chrétien sera, bien sûr, différent de celui de la catéchèse judaïque. Mais nous verrons qu'une partie de cette dernière est passée parfois dans la catéchèse chrétienne, notamment dans la catéchèse morale des « deux voies ».

La tradition catéchétique se fait déjà beaucoup plus nette dans les écrits archaïques comme la *Didachè*, l'*Epître de Barnabé*, la *Première Apologie* de Justin. C'est lui qui nous rapporte que :

Ceux qui sont convaincus et croient vraies les vérités annoncées et qui promettent de vivre de cette manière sont enseignés à prier et à implorer de Dieu, en jeûnant, la rémission de leurs péchés, et nous prions et jeûnons avec eux⁴.

4. JUSTIN, *Première Apologie*, 61, 2.

Plus nous avançons dans le temps, plus la catéchèse se fait explicite et plus s'organise la préparation au baptême. En passant par Irénée, Tertullien, Hippolyte de Rome, nous arrivons alors à cet âge d'or de la catéchèse qu'est le IV^e siècle. Liée au nombre considérable de baptêmes d'adultes que connaît cette époque, elle atteint alors un développement exceptionnel et inégalé dans la vie de l'Eglise. Les formes qui se fixent alors sont encore celles qui régissent notre catéchuménat actuel. Les plus grands esprits du temps s'y intéressent, parce qu'ils sont évêques et pasteurs. Ils s'appellent Cyrille de Jérusalem, Ambroise de Milan, Jean Chrysostome, Théodore de Mopsueste, Augustin. Ils nous laissent un ensemble de documents qui sont tous des chefs-d'œuvre dans leur genre et nous aident à percevoir l'importance de la fonction catéchétique dans la vie de l'Eglise.

STRUCTURE DE LA CATÉCHÈSE

Nous l'avons dit, la caractéristique principale de la catéchèse est d'être une pastorale complète, une initiation intégrale à l'existence chrétienne. Il en résulte une structure complexe et vivante qui va informer la démarche de cette étude historique, de même qu'elle informait la pratique de l'Eglise primitive et se propose d'informer la nôtre. Cette structure se caractérise par un développement dans le temps, en plusieurs étapes conduisant jusqu'au baptême, d'une part ; et de l'autre par l'existence concomitante de plusieurs modalités de l'initiation chrétienne.

C'est ainsi que, outre l'organisation en étapes, on peut en quelque sorte délimiter trois grands aspects de la catéchèse que nous qualifierons de dogmatique, moral et sacramentaire, de même que nous dirons que la préparation au baptême est à la fois doctrinale, spirituelle et rituelle. On entend par catéchèse dogmatique celle qui expose et tend à faire comprendre le contenu de la foi ; par catéchèse morale, celle qui cherche à éduquer chez le catéchumène des mœurs réellement chrétiennes ; par catéchèse sacramentaire ou mystagogique, celle qui fait entrer le nouveau fidèle dans toutes les dimensions du sacrement : aussi a-t-elle lieu le plus souvent après le baptême et l'eucharistie.

Our knowledge of catechesis becomes increasingly direct and easily objective in proportion as we progress in time and as it proves more conscious and more explicit in the life of the Church.

At the beginning we find only a small number of direct and immediate pieces of information on catechesis and preparation for baptism. To recognise the catechetical elements in the New Testament remains a tricky undertaking for these writings go considerably beyond catechesis in the strict sense defined above. Yet they certainly exist. On the other hand, comparison with what we find in the Jewish communities of the time - in particular at Qumran - and with what was later to be Christian initiation, leads one to believe that preparation for baptism and catechesis must have existed at a very early date. For Jews the problems were rather similar to those which faced the first Christians. Thus when a pagan became convert he had to receive the baptism of purification before circumcision and the baptism itself was preceded by catechesis. In the time of Christ the Essenians considered that a new and special step was essential for salvation and entry into the community of the latter days. As did John the Baptist with his baptism of penitence. So it is not surprising to find traces of a catechetical tradition as early as the very beginnings of the Church. For sure its Christian content will be different from that of Jewish catechesis. But we shall see that part of the latter sometimes passed into Christian catechesis, particularly in the moral catechesis of the "two ways". The catechetical tradition is already much clearer in early writings like the "Didach", the "Epistle of Barnabas", Justin's "First Apology". It is he who informs us that: "Those who are convinced and believe the announced truths to be such and who promise to live in this manner are taught to pray and to implore from God, through fasting, remission of their sins, and we pray and fast with them."/..

The more we progress in time the more catechesis becomes explicit and the more organised becomes the preparation for baptism. Via Irenee, Tertullian, Hippolytus of Rome, we then come to that golden age of catechesis, the fourth century. Related to the considerable number of baptisms among adults of that age, it then achieved an exceptional development unequalled in the life of the Church. The forms then established are still those which govern our present catechumentate. The greatest minds of the time were involved in this, for they were bishops and pastors - by name, Cyril of Jerusalem, Ambrose of Milan, John Chrysostome, Theodore of Mopsueste, Augustine. They have left us a body of documents which are all masterpieces in their genre and help us to understand the importance of the catechetical function in the life of the Church.

THE STRUCTURE OF CATECHESIS

As we have said, the main characteristic of catechesis is that of being a complete pastoral, a total initiation into Christian existence. From this fact there results a complex and living structure which will inform the unfolding of this historical study, just as it informed the practise of the early Church and means to inform our own. This structure is characterised by a development in time, in several stages leading up to baptism, on the one hand, and on the other by the concomitant existence of several modalities of Christian initiation.

Just in this way, in addition to the organisation in stages, one may in a general way outline three broad aspects of catechesis that we shall describe as dogmatic, moral and sacramentary, just as we can say that preparation for baptism is at once doctrinal, spiritual and ritual. We mean by dogmatic catechesis that which expounds and explains the content of the faith; by moral catechesis that which seeks to train the catechumen in the exclusively Christian morals; by sacramentary or mystagogical catechesis, that which brings the new believer within all the dimensions of the sacrament: thus it most often follows the baptism and eucharist./...

La distinction de ces différents aspects de la catéchèse, très nettement perceptible au IV^e siècle, l'est plus ou moins dans les textes archaïques et *a fortiori* dans le Nouveau Testament. Dans ces textes, plus anciens, la catéchèse dogmatique se trouve souvent réduite à ces schémas que sont les symboles ; par contre, la catéchèse morale tend à y prendre toute la place. Inversement, la catéchèse morale n'existe plus guère pour elle-même au IV^e siècle mais se trouve plutôt imbriquée dans la catéchèse dogmatique dont elle est le prolongement pratique. Quant à la catéchèse sacramentaire, nous la trouvons mêlée aux autres éléments catéchétiques lorsqu'il s'agit de textes anciens, ou nettement spécifiée lorsqu'il s'agit de catéchèses plus tardives. Là comme partout, nous constatons le processus de développement et de systématisation de plus en plus nets de la catéchèse.

Nous distinguerons, dans cette étude historique, structure, contenu et méthode de la catéchèse. Plusieurs grandes parties seront consacrées aux différents aspects, moral, dogmatique, sacramentaire, du contenu de la catéchèse. Nous les ferons précéder d'une étude de la structure et terminerons en nous arrêtant à la méthode catéchétique. A l'intérieur de chaque partie, on s'est efforcé de rendre à la fois le développement chronologique vers une catéchèse de plus en plus élaborée et l'analyse « en coupe » des différents éléments qui la composent. Le but poursuivi ici est de mettre, autant que possible, en contact direct avec l'expérience de l'Eglise des premiers siècles, de façon à faire découvrir tout ce que cette expérience a d'actuel et combien elle peut éclairer notre œuvre catéchétique d'aujourd'hui. Il est aussi de fournir, par une présentation plus synthétique, des éléments directement utilisables par le catéchiste du XX^e siècle.

PREMIERE PARTIE

GÉNÉRALITÉS

Distinction of these different aspects of catechesis, very easy in the fourth century, is so to a greater or lesser degree in the early texts and 'a fortiori' in the New Testament. In these older texts dogmatic catechesis is often reduced to those schemes called creeds; on the other hand, moral catechesis tends to occupy all the space. Then again, in the fourth century, moral catechesis no longer really exists independently but is rather embedded in the dogmatic catechesis of which it is the practical extension. As for sacramentary catechesis, we find it mixed in with the other catechetical elements in the case of old texts, or clearly defined in the case of later catecheses. Here as everywhere we observe the process of ever clearer development and systematisation of catechesis.

In this historical study we shall distinguish structure, content, and method of catechesis. Several large sections will be devoted to the different aspects, moral, dogmatic, sacramentary, of the content of catechesis. We shall begin each one with a study of structure and end by considering the catechetical method. Within each section we shall strive to show both the chronological development towards a more and more elaborate catechesis and analysis (brief) of the different elements which go to make it up. The goal pursued here is, as far as possible, that of making direct contact with the experience of the Church of the first centuries, so as to bring to light anything that this experience contains of our present condition and how much it can illuminate our present day catechetical work. It is also to provide, through a more synthetic presentation, the elements directly of use to the catechist of the twentieth century.

CHAPITRE PREMIER

Les sources

Pour nous renseigner sur la structure et le contenu de la catéchèse des premiers siècles de l'Eglise, trois grandes catégories de textes s'offrent à notre étude : les écrits du Nouveau Testament, la littérature chrétienne archaïque, les grands documents catéchétiques des III^e et IV^e siècles. Tous ces textes, nous l'avons dit, deviennent de plus en plus nettement spécialisés dans la catéchèse au fur et à mesure que croît le nombre des adultes qui se préparent au baptême et que se structure l'organisation du catéchuménat.

Dans le Nouveau Testament nous ne pouvons que détecter quelques données assez sommaires de la catéchèse. Les écrits archaïques que nous connaissons, sans être à proprement parler des catéchèses, ont souvent une fonction catéchétique manifeste. Mais il faut attendre saint Irénée, à la fin du II^e siècle, pour rencontrer la première présentation systématique d'un enseignement catéchétique. Le début du III^e siècle nous livre ce texte majeur sur l'organisation du catéchuménat qu'est la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, en attendant que s'offre à nous l'abondante floraison des catéchèses du IV^e siècle, au sujet très déterminé, à l'ordre solidement établi.

Cette évolution de la catéchèse dans la vie de l'Eglise est extrêmement importante. Il s'agit en effet d'un développement cohérent, par explicitation progressive d'un contenu ancien implicitement présent dès le début de l'Eglise. Il y a dans la tradition catéchétique une con-

FIRST PART

GENERALITIES

SOURCES

To inform us about the structure and content of the catechesis of the first centuries of the Church, three great categories of texts offer themselves for our study: the writings of the New Testament, ancient Christian literature, and the great catechetical documents of the third and fourth centuries. All these texts, as we have said, become increasingly clearly specialised in catechesis in proportion as the number of adults preparing for baptism increases and as the organisation of the catechumenate develops.

In the New Testament we can only detect a few rather brief bits of information about catechesis. The archaic writings with which we are familiar, without strictly speaking being catecheses, often have an obviously catechetical function. Yet one must wait for Saint Irenee, at the end of the second century, to find the first systematic presentation of catechetical teaching. The beginning of the third century provides us with that major text on the organisation of the catechumenate - the 'Apostolic Tradition' by Hippolytus of Rome, anticipating the abundant flowering of the catecheses of the fourth century, very decisive in subject matter and of solidly established order.

This evolution of catechesis in the life of the Church is extremely important. In fact we are dealing with a coherent development through progressive explanation of an ancient content implicitly present from the beginning of the Church. In the catechetical tradition there is a continuity which in some manner establishes and confirms it.

finuité qui la fonde et la prouve en quelque sorte. Au fur et à mesure qu'elle se développe, elle se fortifie à nos yeux et nous percevons mieux son originalité propre. C'est d'ailleurs pourquoi les grandes œuvres catéchétiques du IV^e siècle sont si précieuses. Elles constituent une sorte d'achèvement dans l'élaboration de la catéchèse, où nous lisons clairement ce qu'elle est, dans sa structure et dans son contenu. En retour, et en raison même de cette continuité dans le développement, nous sommes fondés à discerner dans les écrits antérieurs les éléments constitutifs de la tradition catéchétique.

LE NOUVEAU TESTAMENT

Ainsi en est-il du Nouveau Testament. Il va sans dire que les *Évangiles* ne coïncident pas avec la définition qui a été donnée de la catéchèse. Ils la débordent largement. Mais on y trouve des éléments qui manifestent une structure catéchétique.

Les Actes des Apôtres constituent le document le plus intéressant à ce sujet. Ils nous découvrent la pratique apostolique relative à l'initiation chrétienne. Il faut remarquer toutefois qu'on ne voit pas, au niveau des *Actes*, la différence entre kérygme et catéchèse et l'on n'en peut tirer que peu de conclusions.

On peut également discerner des éléments du contenu de la catéchèse dans les *Épîtres*, spécialement de Paul et de Pierre. Les différents aspects moral, dogmatique et sacramentaire s'y trouvent déjà. Et les traces de *Testimonia*, recueils de citations de l'Ancien Testament que nous aurons l'occasion de rencontrer en bien d'autres textes ultérieurs, attestent déjà l'existence d'une catéchèse biblique.

LA CATÉCHÈSE CHRÉTIENNE ARCHAÏQUE

Il faut entendre par catéchèse chrétienne archaïque les plus anciens éléments de catéchèse en dehors du Nouveau Testament. Plusieurs sont contemporains des *Évangiles*, ce qui leur confère un intérêt particulier. Ils sont cependant groupés à part pour les différencier des livres canoniques. La plupart des ouvrages de cette époque sont des

œuvres composites. Nous ne sommes pas ici en présence d'une littérature personnelle, mais d'une expression des documents de la communauté, d'une littérature catéchétique vraiment d'Église.

La Didachè

La *Didachè* ou *Doctrine des Apôtres* est un écrit typiquement judéo-chrétien¹. Selon l'interprétation d'Audet², il faudrait lire « apôtres » avec un petit « a », soit : missionnaires. Nous serions alors en présence d'un « manuel du missionnaire ». C'est en tout cas essentiellement un ouvrage catéchétique.

Il comprend trois parties. La première est une catéchèse morale qui se développe sur le thème des deux voies, la voie de la vie et la voie de la mort³. La seconde est un rituel des sacrements⁴. La troisième traite du comportement à avoir vis-à-vis des « prophètes » et se termine sur une perspective eschatologique⁵. Ce texte nous renseigne brièvement, mais de façon admirable sur la vie de la communauté primitive. Il a pour nous cet avantage particulier de nous montrer comment la catéchèse s'inscrit à cette époque dans la tradition judaïque, au point de lui emprunter directement certains de ses éléments, comme c'est le cas pour la doctrine des deux voies qui structure toute la première partie.

L'Épître de Barnabé

L'Épître de Barnabé⁶ n'est pas du disciple de ce nom, mais cette attribution erronée nous révèle à quelle influence géographique elle se rattache, c'est-à-dire vraisemblablement à la Syrie, secteur d'évangélisation de Barnabé. On peut la dater du début du II^e siècle. Elle comprend deux parties. La première est une catéchèse sacramentaire fon-

1. Traduction intégrale dans : « Naissance des Lettres Chrétiennes », coll. Lettres Chrétiennes, Editions de Paris 1957, pp. 111-122.

2. J. P. AUDET, « La *Didachè*, Instruction des Apôtres », *Études bibliques*, Gabalda 1958.

3. *Did.*, 1-6.

4. *Did.*, 7-10.

5. *Did.*, 11-16.

6. Traduction intégrale dans : « Naissance des Lettres Chrétiennes », coll. Lettres Chrétiennes, Editions de Paris 1957, pp. 69-109.

In proportion as it develops, it is strengthened before our eyes and we better perceive its innate originality. This is also why the great works on catechesis in the fourth century are so precious. They constitute a kind of conclusion in the working-out of catechesis, in which we read clearly what it actually is, in structure and content. Then again, and indeed by reason of this continuity in development, we are justified in discerning the constituent elements of catechetical tradition in earlier writings.

THE NEW TESTAMENT

Just so with the New Testament. It goes without saying that the 'Gospels' do not coincide with the definition of catechesis which has been given. They go considerably beyond it. Yet in them one finds certain elements manifesting a catechetical structure.

The 'Acts of the Apostles' constitute the most interesting document in this respect. They reveal to us apostolic practise relating to Christian initiation. Yet it has to be said that, at the level of the Acts, one can see no difference between kerygme and catechesis, and that one can draw few conclusions from them.

One may equally discern certain elements of the content of catechesis in the 'Epistles', especially those by Paul and Peter. The different moral, dogmatic, and sacramentary aspects are already to be found there. And the traces from 'Testimonia', collections of quotations from the Old Testament, which we will have occasion to meet in many other later texts, already attest the existence of a Biblical catechesis.

ANCIENT CHRISTIAN CATECHESIS

By ancient Christian catechesis we mean the oldest elements of catechesis outside the New Testament. Several are contemporary with the Gospels which confers special interest upon them. Yet they are grouped apart in order to differentiate them from the canonical books. Most of the works from this epoch are/...

composite ones. Here we are not dealing with a personal literature, but with an expression of the documents of the community, with a catechetical literature truly of the Church.

THE DIDACH

The 'Didach' or 'Doctrine of the Apostles' is a typically Judeo-Christian piece of writing. Accordingly to Audet's interpretation one should read 'apostles' with a small 'a', as 'missionaries'. We would then be dealing with a 'missionary manual'. In any event it is essentially a catechetical work.

It consists of three parts. The first is a moral catechesis which develops along the theme of the two ways, the way of life and the way of death. The second is a ritual of the sacraments. The third concerns the correct attitude towards certain "prophets" and closes on an eschatological perspective. This text informs us briefly, but in admirable fashion, on the life of the early community. It has the special advantage for us of showing how at this time catechesis was written after the Jewish tradition, to the extent of directly borrowing certain of its elements, as is the case for the doctrine of the two ways which shapes the entire first part.

THE EPISTLE OF BARNABAS

The Epistle of Barnabas is not by the disciple of that name, but this erroneous attribution reveals for us to which geographical influence it is related, i.e. probably to Syria, the zone of Barnabas' evangelisation. It can be dated to the beginning of the second century. It is composed of two parts. The first is a sacramentary catechesis/....

dée sur l'accomplissement des prophéties. Cette première partie comporte aussi une critique des observances juives ⁷. La seconde partie est une catéchèse morale parallèle à celle de la *Didachè*, construite sur le même schéma fondamental des deux voies ⁸. L'auteur s'adresse certainement à des baptisés. Il souligne cependant lui-même que son enseignement est élémentaire tout en étant complet, ce qui est la définition même de la catéchèse ⁹. La mise en question qu'il fait des observances juives prouve, par ailleurs, qu'il s'adresse à des chrétiens d'origine judaïque.

L'intérêt particulier de l'*Épître de Barnabé* est de nous donner un exemple saisissant de l'utilisation de l'Ancien Testament dans la catéchèse, et une preuve de l'existence de recueils de *Testimonia*. Il est par ailleurs remarquable dans l'*Épître*, comme dans la *Didachè*, que les paroles du Christ rapportées ne paraissent pas venir des Évangiles écrits, mais de la tradition orale. Ceci ne signifie pas que les Évangiles écrits n'aient pas été connus de nos auteurs, mais il faut y voir une preuve que l'enseignement du Christ était transmis à la fois par les écrits et par la tradition catéchétique.

L'Épître des XI Apôtres ¹⁰

L'*Épître des XI Apôtres* nous est conservée en copte et en arménien. C'est un écrit du II^e siècle, qui se compose en fait de trois ouvrages différents (140-170 environ). Le premier est un « Testament » du Seigneur. Il rapporte les entretiens de Jésus avec ses apôtres entre la Résurrection et l'Ascension. C'est durant ces quarante jours, en effet, que nous voyons souvent d'anciens ouvrages chrétiens situer certains enseignements du Christ. Le Christ y affermit la foi des Apôtres en vue de la fondation de l'Église ¹¹. La seconde partie de l'*Épître des XI Apôtres* est une catéchèse dogmatique. La troisième, une apocalypse, des-

7. *Barnab.*, 1-16.

8. *Barnab.*, 17-21.

9. *Barnab.*, 1, 7-8 ; 17, 1-2.

10. *Patrologie Orientale*, t. 9.

11. L'importance de cet enseignement avant l'Ascension incite quelques exégètes à rattacher à cette période certains éléments de l'Évangile situés actuellement avant la Passion.

cription de la vie future. Cet ouvrage utilise les formes littéraires du temps. Il nous enracine dans la communauté judéo-chrétienne et nous y retrouvons le tronc commun de la tradition catéchétique d'alors.

Écrits pseudo-clémentins

Les Écrits pseudo-clémentins (*Reconnaisances* et *Homélies*) nous rapportent en une sorte de long roman les voyages et prétendues prédications de saint Pierre. Leur caractère imaginaire ne laisse pas, cependant, de nous livrer des témoignages intéressants sur la préparation au baptême et la catéchèse. Si leur rédaction définitive est de la fin du IV^e siècle, ils utilisent des documents judéo-chrétiens qui remontent au II^e siècle.

LA FIN DU II^e SIÈCLE ET LE III^e SIÈCLE

Irénée (115-203 environ)

C'est la *Démonstration de la Prédication Apostolique* d'Irénée qui nous intéresse ici ¹². Les rapprochements avec l'*Adversus Hæreses* révèlent que la doctrine des deux ouvrages est en tous points semblable. L'authenticité de la *Démonstration* est attestée par Eusèbe de Césarée : « En outre des écrits d'Irénée qui ont été mentionnés et de ses lettres, on montre encore de lui un livre très court et tout à fait utile contre les Grecs intitulé : « *de la science* », un autre dédié à un frère du nom de Marcien : « *pour la démonstration de la prédication apostolique* » ¹³, etc. Cet ouvrage semblait définitivement perdu quand une traduction arménienne en fut découverte en 1904. Le prologue de la *Démonstration* indique l'objet de l'ouvrage : Exposer à Marcien « en abrégé, la prédication de la vérité » et lui fournir en même temps « les preuves des dogmes divins » ¹⁴. La première partie est un exposé de la foi sous forme historique par la reprise des grandes étapes de l'histoire du salut ¹⁵. La seconde partie est la démonstration proprement

12. Sources Chrétiennes, n° 62, trad. L. M. Froidevaux, 1959.

13. *Histoire Ecclésiastique*, 5, 20 et 26.

14. *Démonstration*, 1-8.

15. *Dém.*, 9-42.

based on the fulfilment of the prophecies. This first part also contains a criticism of certain Jewish observances. The second part is a moral catechesis paralleling that of the Didach, constructed on the same basic scheme of the two ways. The author is certainly addressing himself to some baptised persons. Yet he himself stresses that his teaching is elementary while being complete - the very definition of catechesis. His questioning of Jewish observances shows, furthermore, that he is addressing himself to Christians of Judaic origin.

The special interest of the 'Epistle of Barnabas' lies in its giving us a striking example of use of the Old Testament in catechesis, and proof of the existence of collections of 'Testimonia'. Incidentally it is worth noting that in the 'Epistle', as in the 'Didach', the words of Christ reported do not appear to come from the Gospels as written, but from oral tradition. This does not mean that the written Gospels were not familiar to our authors but it must be proof that Christ's teaching was transmitted both by means of writings and catechetical tradition.

THE EPISTLE OF THE XI APOSTLES

The 'Epistle of the XI Apostles' is preserved for us in Coptic and in Armenian. It is a work from the second century, composed in fact of three different writings (from circa 140-170). The first is a 'Testament' of the Lord. It records the conversations of Jesus and his apostles between the Resurrection and the Ascension. We often find early Christian works locating certain of Christ's teachings during these forty days. Here Christ strengthens the faith of the Apostles towards the founding of the Church. The second part of the 'Epistle of the XI Apostles' is a dogmatic catechesis. The third an apocalypse, a description/...

of future life. This work makes use of the literary forms of the time. It takes us right into the Judeo-Christian community and there we again come upon the common stock of the catechetical tradition of that time.

PSEUDO-CLEMENTINE WRITINGS

The pseudo-Clementine Writings ('Acknowledgments' and 'Sermons') relate to us the journeys and supposed preaching of Saint Peter in a kind of long novel. Yet their imaginary character does not invalidate some interesting evidence about preparation for baptism and catechesis. If their definitive drafting dates from the end of the fourth century, they make use of certain Judeo-Christian documents going back to the second century.

THE END OF THE SECOND CENTURY AND THE THIRD CENTURY

Irenee (115-203 approx.)

It is Irenee's 'Demonstration of Apostolic Preaching' that interests us here. Comparisons with the 'Adversus Haereses' reveal that the doctrine of the two works is similar on all points. The authenticity of the 'Demonstration' is confirmed by Eusebius of Caesarea: "In addition to Irenee's writings, which have been mentioned, and to his letters, there is a further book of his - very brief and rather effective - against the Greeks, entitled: 'on learning', and another dedicated to a fellow Christian by the name of Marcion: 'towards demonstration of apostolic preaching', etc. This work seemed lost forever when an Armenian translation of it was discovered in 1904. The prologue of the 'Demonstration' indicates the aim of the work: To expound to Marcion 'in an abridged version, the preaching of the truth' and at the same time to provide him with 'proofs of the divine dogmas'. The first part is an account of faith in historical form through a summary of the great stages of the history of salvation. The second part is the actual demonstration:/....

dite : pour tous les principaux mystères du Christ, l'auteur rapporte les textes de l'Ancien Testament qui en sont l'annonce ¹⁶.

La *Démonstration* est le premier exposé chrétien que nous possédions d'une présentation catéchétique de l'Histoire du Salut qui deviendra essentielle dans la catéchèse ultérieure.

Tertullien (160 environ-220)

C'est autour des années 205-206, donc vraisemblablement dans la période catholique de sa vie, que Tertullien écrivit le *Traité du Baptême* ¹⁷ qui nous renseigne tout particulièrement sur la catéchèse sacramentaire. C'est un traité dont l'objet immédiat est de défendre le sacrement de baptême contre ceux qui l'attaquaient, en particulier une certaine Quintilla de la secte gnostique des Caïnites, qui professait que toute matière est mauvaise et que l'eau du baptême est donc à rejeter. Le *de Baptismo* est le premier exposé d'ensemble sur le sacrement du baptême et servira de modèle aux ouvrages ultérieurs. Tertullien y expose la doctrine catholique du baptême, sa nécessité, ses effets, ses rites, ses figures. L'intérêt tout particulier de ce traité est de nous donner un exemple manifeste d'interprétation des figures du baptême dans l'Ancien et le Nouveau Testament, telle qu'on la trouvera dans toute la tradition catéchétique.

Saint Cyprien (Vers 210-258)

Nous avons déjà fait plusieurs fois allusion à l'existence de *Testimonia*, recueil de citations de l'Ancien Testament qui devaient servir de source commune à la catéchèse ¹⁸. Saint Cyprien nous en fournit l'un des témoins essentiels avec ses « *Testimonia ad Quirinum* » (249-250), ensemble de citations de l'Ancien Testament, classées selon le plan même de la catéchèse : la première partie est consacrée à la catéchèse dogmatique ; la seconde, riche mais difficile, à la catéchèse

16. *Dém.*, 43-97.

17. Traduction intégrale dans : « Le Baptême », coll. Lettres Chrétiennes, n° 5, Grasset 1962, pp. 31-54.

18. *C.S.E.L.*, III, 1, pp. 35-184.

morale. Nous y trouvons les mêmes textes de l'Ancien Testament et groupés de la même façon, que dans la première épître de Pierre, l'*Épître de Barnabé*, la *Démonstration d'Irénée*. Des recueils de ce genre paraissent d'ailleurs avoir déjà existé chez les Juifs.

Clément d'Alexandrie († avant 215)

Nous sommes au début du III^e siècle qui marque un tournant dans tous les domaines de la vie de l'Eglise. Les Chrétiens cessent de vivre en petits groupes et envahissent la société. Le problème est alors de savoir ce qu'ils retiendront des mœurs de cette société ou ce qu'ils devront en rejeter, comment ils vivront en chrétiens leur vie familiale, économique, politique. C'est à ce problème que s'efforce de répondre le *Pédagogue* de Clément d'Alexandrie ¹⁹. Nous y trouvons ce que devait être le contenu de la catéchèse morale à cette époque. Tous les détails concrets de la vie quotidienne y sont confrontés au message évangélique, dans des perspectives très actuelles au XX^e siècle, même si elles ne sont pas applicables à la lettre.

Origène (Vers 185-253/54)

Origène est le premier catéchète que nous connaissons de façon précise. Eusèbe de Césarée nous a raconté comment il l'est devenu ²⁰.

Il ne se trouvait plus personne à Alexandrie pour catéchiser... A 18 ans, il (Origène) fut mis à l'école de la catéchèse... Quand il vit les disciples venir à lui nombreux, comme il était le seul... il jugea incompatible l'enseignement des sciences grammaticales avec le travail qui a pour but de donner les connaissances divines et, sans tarder, il brisa avec le premier. Désormais, sa vie sera exclusivement consacrée à l'étude de l'Écriture et à la formation des catéchumènes, ce qui, à cette époque de persécutions, était fort périlleux ²¹.

19. Sources chrétiennes, n° 70 et 108, intr. I. Marrou.

20. *Histoire Ecclésiastique*, 2, 3.

21. *Histoire Ecclésiastique*, 3, 3-7.

for all the principal mysteries of Christ the author relates texts from the Old Testament which herald them.

The 'Demonstration' is the first Christian account that we have of a catechetical presentation of the History of Salvation which is to become essential in later catechesis.

TERTULLIAN (around 160-220)

It was about the years 205-206, therefore probably in the catholic period of his life, that Tertullian wrote the 'Treatise on Baptism', which informs us in particular about sacramentary catechesis. This is a treatise whose immediate object is to defend the sacrament of baptism against those who attacked it, in particular one Quintilla of the gnostic sect of the Cainites, who professed that all matter is evil and that as a result the water of baptism should be rejected. The 'de Baptismo' is the first overall account of the sacrament of baptism and will serve as a model for later works. In it Tertullian sets out the catholic doctrine of baptism, its necessity, its effects, its rites, its symbols. The very special interest of this treatise is in its giving us an obvious example of interpretation of the symbols of baptism in both Old and New Testaments, such as is to be found in the whole catechetical tradition.

SAINT CYPRIAN (about 210-258)

Already on several occasions we have alluded to the existence of the 'Testimonia', a collection of quotations from the Old Testament which was destined to serve as a common source for catechesis. Saint Cyprian provides us with essential evidence of it with his 'Testimonia ad Quirinum' (249-250), an anthology of quotations from the Old Testament, classed according to the same scheme of catechesis: the first part is devoted to dogmatic catechesis; the second, rich but difficult, to moral catechesis./...

Here we find the same texts from the Old Testament, grouped in the same way, as in the first epistle of Peter, the Epistle of Barnabas, the Demonstration of Irenee. Collections of this kind seem indeed to have been already in existence among the Jews.

CLEMENT OF ALEXANDRIA (before 215)

The beginning of the third century marks a turning-point in every sphere of the life of the Church. Christians cease to live in small groups and penetrate society. The problem now becomes that of knowing what they should accept of the morals of this society or what they should reject, how they will live as Christians their domestic, economic, and political lives. It is this question that the 'Pedagogue' by Clement of Alexandria strives to answer. In it we find what was destined to form the content of moral catechesis at that time. All the concrete details of daily life are here confronted with the evangelic message - in perspectives very relevant to the twentieth century, even if they are not applicable to the letter.

ORIGEN (around 185-253/54)

Origen is the first catechete that we know in an exact way. Eusebius of Cesarea has told us how he became so.

"There was nobody else in Alexandria to perform the catechesis ... When 18 years old, he (Origen) was placed in the school of catechesis ... When he saw the many disciples coming to him as he was the only one ... he considered the teaching of grammatical sciences incompatible with the labour which aims to impart divine understanding and, without delay, he broke with the former. From then on his life was to be exclusively devoted to the study of Scripture and to the education of the catechumens, which, in that time of persecutions was extremely risky."/...

C'est éparé dans son œuvre — et notamment dans le *Contra Celsum* — que nous trouvons des éclaircissements sur la structure de la catéchèse et l'organisation du catéchuménat.

LE IV^e SIÈCLE

La catéchèse des adultes est, au IV^e siècle, un des éléments les plus importants de la vie des communautés chrétiennes. Le nombre de ces adultes est d'autant plus grand qu'on avait perdu l'habitude de baptiser les enfants de famille chrétienne. On en faisait des catéchumènes — c'est le cas de saint Augustin — et on retardait ensuite la réception du baptême. La catéchèse revenant à cette époque aux évêques, tant en Occident qu'en Orient. Les grands évêques d'alors nous ont laissé des catéchèses qui sont des chefs-d'œuvre.

Cyrille de Jérusalem (313/315-387)

Les 18 *Catéchèses* de saint Cyrille de Jérusalem que nous possédons ont été prononcées par lui au cours du carême et de la semaine pascale de 348²². Elles constituent une série complète de catéchèses d'initiation. Une *Pro-catéchèse* les précède, sermon d'introduction qui a dû être prononcé le premier dimanche de carême. Viennent ensuite 18 catéchèses pré-baptismales dont les 13 dernières sont des commentaires du symbole. A ces catéchèses sont jointes 5 catéchèses post-baptismales ou mystagogiques : deux sur le baptême, une sur l'onction, deux sur l'eucharistie. L'attribution des catéchèses mystagogiques à Cyrille est contestée. Mais elles restent, telles quelles, un monument capital du IV^e siècle.

Théodore de Mopsueste († 428)

Les 16 *Homélie*s *Catéchétiques*²³ de Théodore de Mopsueste nous conduisent à Antioche. On pense qu'elles ont été prononcées en 392. Nous ne les possédons que dans une traduction syriaque dont la découverte

22. Traduction intégrale, J. Bouvet, coll. les *Écrits des Saints*, Soleil Levant, Namur, 1962.

23. Texte et traduction R. Tonneau, *Studi e Tesi* 145, Cita del Vaticano, 1949.

est récente. Les dix premières *Homélie*s sont des commentaires du Symbole, assez analogues à ceux de Cyrille de Jérusalem. Elles sont suivies d'une homélie sur le *Pater*, puis de cinq homélie)s mystagogiques : deux sur le baptême, une sur l'onction, deux sur l'eucharistie. Elles semblent avoir été prononcées avant la réception des sacrements.

Jean Chrysostome (354-407)

Les *Huit Catéchèses* baptismales de saint Jean Chrysostome ont été découvertes tout récemment (1955) dans un manuscrit du mont Athos²⁴ par A. Wenger. Elles comportent trois homélie)s pré-baptismales et cinq homélie)s post-baptismales prêchées pendant la semaine de Pâques aux néophytes. Ces dernières constituent l'aspect original de l'œuvre catéchétique de Jean Chrysostome. Au lieu d'être une explication des sacrements, c'est un traité de morale chrétienne sur la vie de la grâce d'après les épîtres de saint Paul. Il semble qu'elles puissent être situées aux environs de 390.

Proclus de Constantinople († 446)

Le Père J. Leroy a édité en 1967 pour la première fois une mystagogie baptismale de Proclus, évêque de Constantinople dans la première moitié du V^e siècle²⁵. Elle est à rapprocher des *Homélie*s baptismales de Jean Chrysostome. Le texte contient de précieuses indications sur l'initiation chrétienne : renonciation à Satan et adhésion au Christ, formule de la renonciation à Satan, description du candidat lors de la renonciation dans une attitude de suppliant vêtu de sa seule tunique, les mains tendues vers le ciel, les pieds nus et se tenant sur un tapis de poils. Ceci nous donne pour Constantinople l'équivalent de ce que nous avons pour Jérusalem avec Cyrille, pour Antioche avec Chrysostome, pour Milan avec Ambroise, pour l'Afrique avec Augustin.

24. Sources Chrétiennes, n° 50, 1957, trad. A. Wenger.

25. « L'homilétique de Proclus de Constantinople », *Studi e Tesi*, 247, pp. 184-194.

Ambroise (339-397)

Avec le *de Mysteriis* de saint Ambroise, nous possédons un document occidental (390-391) ²⁶. Il s'agit de catéchèses mystagogiques analogues à celles de saint Cyrille, prononcées comme elles durant la semaine de Pâques. Le *De mysteriis* présente des contacts étroits avec un autre ouvrage, le *De Sacramentis*.

Selon les études les plus admises, on pense que le *de Sacramentis* est fait de notes prises lors des catéchèses parlées, à l'usage interne de l'Eglise de Milan. C'est ce qui explique un style plus négligé et une matière plus complète que dans le *de Mysteriis*. Celui-ci a, au contraire, un caractère plus littéraire. Il fut composé pour la publication ; c'est pourquoi certaines données du *de Sacramentis* s'y trouvent omises : la loi de l'arcane interdisait de livrer aux païens les paroles du baptême, de la consécration ou du Pater, par exemple, qui toutes se trouvent dans le *de Sacramentis*. L'intérêt particulier de ces deux traités est de nous donner une explication des sacrements en fonction d'une typologie biblique.

Rufin d'Aquilée

Le *Traité sur le Symbole* de Rufin traite d'un thème directement catéchétique. Il représente la tradition romaine en face des Africains et des Milanais ²⁷.

Nicétas de Remesiana

Nicétas, évêque de Remesiana en Dacie à la fin du IV^e siècle, avait publié, au dire de Gennade ²⁸, une *Instructio ad Competentes*. A. E. BURN en a publié des fragments et, plus récemment, Klaus GAMBER s'est efforcé de la reconstituer d'après les fragments publiés par Burn et de nouveaux fragments. La première tentative de Gamber n'était pas très heureuse, comme je l'ai montré ²⁹. Mais il est revenu depuis

26. Sources Chrétiennes, n° 25, trad. dom Botte, 1950.

27. P. L., 21, 335-386.

28. Vir. III, 22.

29. Erasmus, 19 (1967), 147-151.

sur la question de façon beaucoup plus convaincante. L'intérêt de l'*Instructio* est qu'elle est à l'époque la seule catéchèse complète latine que nous possédions.

Le résumé de GENNADE nous permet de voir à quoi correspondait le traité. Le livre I correspond à la Procatéchèse et aux Homélie des trois premiers dimanches de Carême de Cyrille de Jérusalem. Le livre II paraît représenter l'enseignement sur Dieu créateur et Providence qui constituait l'explication de la première partie du symbole, à partir du quatrième dimanche de Carême. Le livre III est relatif au Fils et à l'Esprit. Le livre IV, contre les horoscopes, est difficile à situer. Le livre V correspond aux homélie de la Semaine Sainte. Le livre VI aux catéchèses mystagogiques d'après Pâques ³⁰.

Augustin

Nous possédons quelques sermons d'Augustin concernant la préparation au baptême, en particulier pour la « tradition du symbole » qui avait lieu le quatrième dimanche de carême en Occident, et pour la « reddition du symbole », le dimanche des Rameaux ³¹.

Quodvultdeus

L'évêque africain Quodvultdeus a une suite de sermons sur le Symbole en rapport avec sa présentation aux *competentes* ³².

Ethérie

Le *Journal d'Ethérie* ³³ est un document fondamental pour l'étude du cadre de la catéchèse. Cette femme qui entreprit en Terre Sainte un long voyage de plusieurs années décrit entre autres choses à ses « sœurs » toutes les cérémonies du Carême et de la Semaine Sainte à Jérusalem au IV^e siècle, et nous fournit ainsi des renseignements précieux et complets sur toutes les circonstances de la préparation au baptême.

30. Die Autorschaft von De Sacramentis, Regensburg, 1967.

31. P. L., 40, 627-636.

32. P. L., 40, 637-668.

33. Sources Chrétiennes, n° 21, 1948, trad. Pétré.

LES ÉCRITS MÉTHODOLOGIQUES

Quelques textes ont été groupés à part parce qu'ils nous renseignent davantage sur l'organisation du catéchuménat, la structure et la méthode catéchétique que sur le contenu proprement dit de la catéchèse. Il s'agit essentiellement de la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome et du *de Catechizandis Rudibus* de saint Augustin. Le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse y a été ajouté parce qu'il offre un bon exemple d'adaptation pédagogique à un auditoire déterminé.

Hippolyte († 235)

La *Tradition Apostolique*³⁴ d'Hippolyte de Rome est une sorte de rituel ou de règlement ecclésiastique sur l'ordination des évêques, les différents ordres dans l'Eglise, l'initiation des catéchumènes, les observances chrétiennes (eucharistie, jeûne, heures de la prière quotidienne). Deux questions se posent à propos de cette œuvre : quel est l'original ? Quel en est l'auteur ? Nous possédons quatre recensions parallèles, renvoyant à une source commune, qui permettent de se faire une idée assez exacte de l'original. L'ouvrage est sans aucun doute du III^e siècle, probablement vers 215-220. Il est présenté comme « tradition d'Hippolyte ». Il s'agit d'un prêtre de l'Eglise de Rome. On sait qu'il s'opposa violemment au pape Calixte à qui il reprochait son « laxisme ». La *Tradition* présente des traces de rigorisme. Mais on ne peut pour autant considérer comme vraisemblable la thèse³⁵ selon laquelle l'ouvrage serait le manifeste d'un « intégriste » qui protesterait contre les innovations liturgiques d'un pape « progressiste ». Tout permet de penser, au contraire, que la *Tradition* nous rapporte bien l'état de la liturgie et de la discipline romaines au début du III^e siècle³⁶. Elle a pour nous l'intérêt de nous décrire de façon précise l'organisation du catéchuménat, à une époque où il est florissant et fortement structuré³⁷.

34. Sources Chrétiennes, n° 11, 1946, trad. dom Botte.

35. HANSENS, *La Liturgie d'Hippolyte*, Rome, 1959.

36. Cf. Sources Chrétiennes, intr. Botte pp. 8-9 et Dom Capelle, « L'introduction du Catéchuménat à Rome », *R. T. A. M.*, avril 1933, p. 129.

37. *Tradition Apostolique*, 16-21.

Augustin (354-430).

Avec le *de Catechizandis Rudibus* de saint Augustin nous possédons un document capital du point de vue de la méthode catéchétique et d'une merveilleuse actualité tant par le style que par les préoccupations qui l'inspirent³⁸. A Carthage, le diacre Deogratias chargé de la catéchèse est découragé. Il lui semble être au-dessous de sa tâche et ne pas intéresser ses auditeurs. Aussi écrit-il à Augustin pour lui demander conseil. Celui-ci lui répond par une analyse des diverses causes d'échec dans la catéchèse, et une présentation de la spiritualité du catéchète. C'est un admirable petit traité à l'usage des catéchistes du IV^e siècle, et d'aujourd'hui. Il a l'avantage de concerner le début du catéchuménat, c'est-à-dire la phase de préparation lointaine au baptême ; tous les autres ouvrages connus considèrent, eux, le catéchumène dans sa préparation immédiate au baptême. Le *de Catechizandis* nous donne en outre un très important modèle de catéchèse sous forme d'histoire du salut.

Grégoire de Nysse († 394)

Le *Discours catéchétique* de Grégoire de Nysse traduit l'intention manifeste d'adapter la catéchèse à un milieu nettement spécifié³⁹. Il s'agit ici d'intellectuels marqués par le néo-platonisme. Grégoire se situe d'emblée dans leur mode de penser et de raisonner et il utilise leurs propres arguments pour démontrer les vérités de la foi, élucider certaines difficultés plus particulières, mettre l'accent sur des points plus importants pour eux, etc. Il nous donne par là un très intéressant exemple d'adaptation pastorale.

38. *Œuvres de saint Augustin*, 11, trad. G. Combès et J. Farges, Desclée de Brouwer, 1949.

39. Coll. Hemmer-Lejav. trad. Méridier, 19.

HIPPOLYTUS (235)

The 'Apostolic Tradition' by Hippolytus of Rome is a kind of ritual or ecclesiastical rule-book on the ordination of bishops, the different orders in the Church, the initiation of the catechumens, the Christian observances (eucharist, fasting, hours for daily prayer). Two questions arise concerning this work: which is the original? And who is the author of it? We possess four parallel versions, all rooted in a common source, which allow us to form a fairly exact idea of the original. Undoubtedly the work comes from the third century, probably from around 215-220. It is introduced as 'the tradition by Hippolytus'. We are dealing with a priest of the Church of Rome. We know that he violently opposed Pope Calixte whose 'laxism' he reproached. The 'Tradition' reveals traces of rigorism. And yet one cannot entertain the thesis in which the work is the manifesto of an 'integrist' protesting against the liturgical innovations of a 'progressive' Pope. On the contrary, everything gives one to think that the 'Tradition' gives us a good account of the Roman liturgy and discipline at the beginning of the third century. It interests us by its description in a precise fashion of the organisation of the catechumenate at a time when it was flourishing and well-developed./....

La structure de la catéchèse

On pourrait sans doute entendre l'expression de structure de la catéchèse de plusieurs façons différentes. Nous l'envisageons ici en tant qu'elle se distingue du contenu doctrinal que nous étudierons pour lui-même dans la suite de ce livre. Il n'en faudrait pas pour autant minimiser l'importance de cette structure en la réduisant à un simple cadre dans lequel s'inscrirait le contenu doctrinal. Rien peut-être, en effet, n'exprime mieux le caractère d'initiation intégrale à la vie chrétienne qu'est la catéchèse comme la structure qui la soutient et l'exprime. Et l'on risquerait de ne rien comprendre à la portée réelle du contenu de la catéchèse si l'on ne savait à quelle exigence il répond et dans quel mouvement il s'inscrit.

Quel que soit le domaine où elle est saisie, toute structure est la façon organique dont les éléments sont associés entre eux à l'intérieur d'un tout. Cette définition s'applique très bien à la catéchèse dont la structure se trouve dessinée par les dimensions temporelles, sociales, spirituelles qui constituent la démarche de conversion. Dimension temporelle d'abord : la préparation au baptême se déroule nécessairement dans le temps, d'étape en étape, selon le dynamisme de toute vie et de toute croissance. Nous le percevons déjà, quoique de façon globale et implicite, dans le Nouveau Testament. Au terme de l'époque qui nous intéresse, il nous sera possible de distinguer une préparation lointaine au baptême ; puis le catéchuménat proprement dit, enfin la

CHAPTER TWO

THE STRUCTURE OF CATECHESIS

Certainly one could take the expression 'structure of catechesis' in several different ways. We conceive it here as it is distinguished from the doctrinal content which we shall study for its own sake later in this book. But nonetheless we must not minimise the importance of this structure by reducing it to a mere framework within which the doctrinal content is inscribed. Indeed perhaps nothing better expresses the character of complete initiation to Christian life - i.e. catechesis - than the structure which maintains and expresses it. And one would risk grasping nothing of the real import of the content of catechesis if one was unaware what exigency it answered and in what spirit it was set down.

In whatever sphere it is considered any structure is the organic fashion in which the elements are associated amongst themselves within a whole. This definition applies very well to catechesis whose structure is defined by the temporal, social, and spiritual dimensions which make up the step of conversion. The temporal dimension first of all: the preparation for baptism of necessity unfolds in time, stage by stage, according to the dynamism of all life and all growth. We already discern it, although in a general and implicit way, in the New Testament. At the end of the period which interests us, it will be possible for us to distinguish a preparation remote from baptism; then the actual catechuminate, finally the/...

préparation immédiate, elle-même scandée par un rythme précis. C'est un premier aspect de la structure de la catéchèse. Mais celui qui se prépare ainsi au baptême n'est pas un individu isolé. Il vit dans une communauté dont il est solidaire et c'est une communauté — l'Eglise — qui se prépare à l'accueillir en son sein, après l'avoir accompagné tout au long de sa route. Il y a toute une dimension sociale de la catéchèse, celle même du christianisme ; nous aurons à voir comment elle s'exprime de façon visible et de plus en plus institutionnelle au fur et à mesure que nous avançons dans les siècles.

La préparation au baptême, enfin, est pour le catéchumène une aventure spirituelle où tout son être est engagé. Il devra connaître le contenu de sa foi dans l'histoire du Salut, et la catéchèse se fera dogmatique. Mais il devra aussi l'incarner effectivement et quotidiennement dans toutes les dimensions de sa vie humaine, et la catéchèse se fera morale. Lorsqu'il aura eu accès à la source de vie des sacrements on lui en manifestera toutes les richesses dans une catéchèse sacramentaire. Tous ces aspects révèlent de nouvelles dimensions de la catéchèse. Il reste encore à en percevoir une autre profondeur. Car on n'entre pas dans cette vie nouvelle seulement par la connaissance mais aussi et surtout par l'expérience qui est fondamentalement conversion, combat spirituel, lutte contre Satan pour adhérer au Christ. C'est pourquoi la catéchèse prend aussi un caractère rituel tout au long de la démarche vers le baptême, durant laquelle l'Eglise met toutes ses ressources de prière et d'action au service de celui qui fait l'enjeu du combat entre le Christ et Satan.

La structure de la catéchèse est cette conjonction de tous les éléments qui constituent la démarche vers le baptême. Il semble qu'on puisse en ramener le faisceau à deux grandes orientations simples. La première, en étendue, s'exprime essentiellement en étapes successives. La seconde, en profondeur, rassemble simultanément les différents aspects que nous avons relevés, à chaque moment de la catéchèse. Nous nous servirons de ces deux orientations pour guider notre description de la structure de la catéchèse. Nous commencerons par suivre le déroulement du catéchuménat en prenant comme fil conducteur la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, enrichie de tous les témoignages que

nous livre le IV^e siècle. Nous essaierons ensuite de montrer la complexité de la catéchèse à chacune de ces étapes. Mais justement parce que la structure est une, nous terminerons en tenant ensemble les deux orientations, telles qu'elles sont associées effectivement de façon particulièrement frappante dans l'approche dernière du baptême.

Cette unité doit pouvoir nous mettre en garde contre la tentation assez actuelle d'une conception trop formaliste du catéchuménat. On risquerait en effet de confondre structure profonde et organisation institutionnelle. L'organisation du catéchuménat n'est pas une fin, mais un instrument. Elle est toujours relative à la démarche fondamentale de conversion au Christ qu'elle exprime et soutient. Le danger ne semble pas illusoire de vouloir trop couler le cheminement de la foi dans les rouages maintenant bien rodés d'un catéchuménat « institutionnel ». Certes, les étapes de ce cheminement seront sans doute toujours fondamentalement les mêmes, et ici nous rejoignons notre structure. Mais leur durée, leurs modalités extérieures pourront varier. Il y a une liberté de l'Esprit que l'institution ne doit pas entraver ; les témoignages du Nouveau Testament nous le rappellent. On sera parfois amené à abrégé le catéchuménat si le postulant a les dispositions requises : foi profonde, conversion antérieure, connaissance. De même il sera parfois nécessaire de le prolonger. Il faut garder sa souplesse à l'institution, et ne pas oublier qu'on trouve, dans l'histoire de l'Eglise, des autorités pour toutes les opinions.

C'est au Nouveau Testament que nous demanderons d'abord de nous livrer les éléments de discernement. Nous nous y arrêterons d'abord afin d'y déceler des témoignages révélateurs d'une structure de la catéchèse, confirmée d'ailleurs par bien des documents archaïques non canoniques.

LE NOUVEAU TESTAMENT ET LA CATÉCHÈSE CHRÉTIENNE ARCHAÏQUE

A lire les *Actes des Apôtres*, il semble que le baptême y fût donné avec une rapidité extraordinaire. Le jour de la Pentecôte, 3.000 personnes environ furent baptisées¹. N'existait-il donc aucune catéchèse avant

1. *Ac* 2, 41.

immediate preparation, itself distinguished by a precise rhythm. This is a first feature of the structure of catechesis. But anyone who prepares himself for baptism in this way is not an isolated individual. He lives in a community of which he is a member and it is a community - the Church - which prepares to gather him to its breast, after having accompanied him the whole length of his journey. There is a whole social dimension to catechesis, the same as to Christianity itself; we shall see how it is expressed visibly and more and more institutionally in proportion as we go forward through the centuries.

The preparation for baptism, finally, is for the catechumen a spiritual adventure which engages the whole of his being. He must understand the content of his faith in the history of Salvation, thus catechesis becomes dogmatic. But he must also incarnate it effectively and daily in every dimension of his human life, thus catechesis becomes moral. When he is given access to the source of life of the sacraments he will be shown all their riches in a sacramentary catechesis. All these aspects reveal new dimensions of catechesis. And there remains a yet deeper one. For one does not enter into this new life merely through knowledge but also and above all through the experience which basically is conversion, spiritual combat, struggle against Satan to join Christ. This is why catechesis also displays a ritual character throughout the step toward baptism, during which the Church puts all its resources of prayer and action at the service of the one at stake in the fight between Christ and Satan.

The structure of catechesis is this conjunction of all the elements which make up the progress toward baptism. It is possible to reduce this conglomeration to two large and simple 'trends'. The first, broadly, essentially expresses itself in successive stages. The second, in depth, brings together simultaneously the different aspects we have noted, at each moment of catechesis. We shall make use of these two 'trends' to direct our description of the structure of catechesis. We shall begin by following the unfolding of the catechumenate while using the 'Apostolic Tradition' by Hippolytus of Rome as guideline - assisted by all the material/...

provided for us by the fourth century. We shall then attempt to show the complexity of catechesis at each of these stages. But precisely because the structure is one, we will end by holding the two strands together, just as they are effectively joined in particularly striking fashion in the final approach to baptism.

This unity should caution us against the ever-present temptation to form an over-formalistic conception of the catechumenate. One might well risk confusing in-depth structure with institutional organisation. The organisation of the catechumenate is not an end but an instrument. It is always related to the fundamental step of conversion to Christ which it expresses and supports. There is a real danger of one desiring to cast the way of faith in the now well-worn cogs of an 'institutional' catechumenate. Actually the stages of this path will probably always be basically the same, and here we rejoin our structure. But their length, their exterior modalities will vary. There is a liberty of Spirit that the institution must not fetter; the material from the New Testament reminds us of this. Sometimes the catechumenate may be shortened if the candidate has the required aptitudes: strong faith, previous conversion, understanding. Likewise it may sometimes be necessary to prolong it. The flexibility of the institution should be kept in mind, and one must not forget that one finds authorities for all opinions in the history of the Church.

We shall first of all consider what elements of discernment the New Testament can provide us with. We choose it first in order to show certain revelatory evidences of a structure of catechesis, also confirmed by many archaic and non-canonical documents.

THE NEW TESTAMENT AND EARLY CHRISTIAN CATECHESIS

Going by the 'Acts of the Apostles', it appears that baptism was given with extraordinary rapidity. On the day of Pentecost around 3000 persons were baptised. Did there exist no catechesis before/...

le baptême ? Nous savons qu'elle existait chez les prosélytes juifs. Doit-on penser que l'intervention puissante de l'Esprit ait incité les premiers chrétiens à se dispenser d'une préparation au baptême ? C'est poussé par l'Esprit-Saint, en effet, que Philippe et Pierre baptisèrent l'eunuque de la Reine d'Ethiopie² et le centurion Corneille³. C'est après une manifestation du Christ lui-même que Paul fut admis lui aussi au baptême. Pour tous, ce fut dans des délais extrêmement brefs. Si nous observons de plus près, cependant, ces récits de conversion, nous y trouvons en raccourci la présentation de toutes les étapes de la préparation au baptême.

La première de ces étapes fut, dans les trois cas qui nous intéressent, en réalité très longue. C'est celle de toute leur foi juive antérieure vécue dans la fidélité. Le haut fonctionnaire de Candace revenait « d'adorer à Jérusalem » et lisait l'Écriture ; le centurion Corneille était « pieux, et craignant Dieu, faisait des aumônes et priait Dieu sans cesse » ; quant à Paul son zèle pour la foi juive allait jusqu'à la persécution de la « Voie », de l'Église Nouvelle. On ne peut donc pas dire que le baptême leur ait été conféré au mépris de toute préparation préalable. Au contraire leur foi juive leur est sans doute le meilleur catéchuménat. « L'eunuque ne se trouvait pas inactif, fait remarquer Tertullien. Ce n'est pas un désir subit qui le pousse à demander le baptême, mais il était allé au Temple pour prier et il s'appliquait à lire la Sainte Écriture. C'est ainsi que devait le trouver l'Apôtre envoyé par Dieu spontanément⁴. »

Existence et objet de la catéchèse

La seconde étape, il est vrai, reste brève, qui prépare directement au baptême. Elle comporte cependant un enseignement réel. Celui-ci n'est d'ailleurs jamais désigné de façon spéciale, et, au niveau des *Actes*, il reste impossible de distinguer kérygme et catéchèse. Nous en trouvons la trace dans l'expression solennelle de saint Luc : « Ouvrant la bouche », appliquée aussi bien à Philippe qu'à Pierre, et Paul

2. *Ac* 8, 26-40.

3. *Ac* 10, 1-11.

4. TERTULLIEN, *de Baptismo*, 18, 2.

nous dit lui-même que pendant les trois jours qui séparèrent la vision de Damas de son baptême, il reçut « la tradition des Apôtres ». L'intervention directe de l'Esprit-Saint n'a pas suffi. Il est nécessaire que la foi soit annoncée : « Comprends-tu ce que tu lis, demande Philippe à l'eunuque ? — Et comment le pourrais-je, répond-il, si personne ne me guide ? » « Nous voici donc tous ici réunis devant Dieu pour entendre tout ce qui t'a été prescrit par le Seigneur », dit Corneille à Pierre qu'il a envoyé chercher. Alors, les deux Apôtres vont leur « annoncer Jésus Christ ». Tel est précisément l'objet précis de la catéchèse. A ces Juifs, il ne manque que de croire que c'est le Christ qui accomplit les prophéties :

C'est de lui que tous les prophètes rendent ce témoignage que quiconque croit en lui reçoit par son nom la rémission de ses péchés⁵.

Ceci est déjà très important pour nous car c'est ce qui spécifie la catéchèse. L'Ancien Testament contient déjà la substance de la foi. Le Nouveau Testament le montre accompli dans l'événement de Jésus Christ. Lorsque l'adhésion de la foi est apportée à cet événement, alors le baptême peut être donné.

Le garant

La tradition postérieure, cependant, nous apprend qu'il est nécessaire pour assurer le baptême que quelqu'un se porte garant devant l'Église des dispositions de celui qui le demande. Ce sera la communauté chrétienne représentée dans la personne du parrain. Or, dans ces récits des *Actes*, le parrain ne fait pas défaut : c'est le Saint-Esprit, intervenant avant, pendant, après la conversion, à moins que ce ne soit, dans le cas de saint Paul, le Christ lui-même. « Peut-on refuser l'eau du baptême à ceux qui ont reçu l'Esprit-Saint tout comme nous ? »⁶. Ainsi Pierre reconnaît la garantie suprême de l'Esprit. Ce n'est pas négation des garanties ordinairement requises, mais dépassement :

Vous savez qu'il est interdit à un Juif de frayer avec un étranger ou d'entrer chez lui ; mais Dieu m'a appris à ne considérer per-

5. *Ac* 10, 43.

6. *Ac* 10, 47. — Voir Michel DUJARIER, *op. cit.*, p. 121-148.

baptism then? We know that it existed among Jewish proselytes. Are we to think that the powerful intervention of the Spirit caused the first Christians to dispense with a preparation to baptism? Indeed it was impelled by the Holy Spirit that Philip and Peter baptised the eunuch of the Queen of Ethiopia and the centurion Cornelius. It was after a manifestation of Christ Himself that Paul too was permitted baptism. For all concerned the delays were extremely brief. Yet, if we look closer, we find in these accounts of conversion the stages - in abridged form - in the preparation for baptism all presented.

The first of these states was, in the three instances which interest us, in reality very long. It was that of the whole of their Jewish faith which they had earlier lived in fidelity. The high official from Candace returned "to worship at Jerusalem" and read the Scriptures; the centurion Cornelius was "pious, and fearing God, gave alms and prayed to God endlessly", as for Paul his ardour for the Jewish faith went as far as persecution of the "Way", of the New Church. Thus one cannot say that baptism was conferred upon them with no regard for any prior preparation. On the contrary their Jewish faith was probably the best catechumenate they could have. "The eunuch was not dull" Tertullian observes. "It was not a sudden desire which made him request baptism, rather did he go to the Temple to pray and to apply himself to the reading of the Holy Scripture. It was thus that the Apostle, sent spontaneously by God, was destined to encounter him."

THE EXISTENCE AND OBJECT OF CATECHESIS

The second stage, which prepares the way directly to baptism, is brief it is true. Yet it contains valuable teaching. Moreover this latter is never indicated in a special way, and, in the case of the Acts, it remains impossible to distinguish kerygme from catechesis. We find a trace of it in the solemn expression by Saint Luke: "Opening the mouth", applied equally to Philip and Peter, and Paul/...

himself tells us that during the three days between Damas' vision and baptism, he received "the tradition of the Apostles". Direct intervention by the Holy Spirit was not enough. It was necessary for the faith to be announced: "Do you understand what you are reading?" Philip asks the eunuch. - "And how could I", he answers, "if nobody guides me?" "So here we are all joined before God to hear what the Lord has prescribed for you", says Cornelius to Peter whom he has had summoned. Then the two Apostles go to 'announce Jesus Christ'. Such is indeed the precise object of catechesis. These Jews lack only the belief that it is Christ who fulfils the prophecies:

It is of Him that all the prophets witness that whomsoever believes in Him shall receive through His name remission of his sins.

This is already very important for us for it specifies catechesis. The Old Testament already contains the substance of faith. The New Testament shows it fulfilled in the advent of Jesus Christ. When adherence to the faith is related to this event then baptism may be given.

THE GUARANTEE

Now the later tradition tells us that to assure the baptism someone has to stand warranty before the Church for the attitude of the person requesting it. This would be the Christian community represented in the person of the sponsor. Now, in these accounts from the Acts, the sponsor is not lacking: he is the Holy Spirit, intervening before, during, after conversion, unless, as in the case of Saint Paul, it is Christ Himself. "Can one refuse the water of baptism to those who have received the Holy Spirit just as we ourselves have?" Thus Peter recognises the supreme guarantee of the Spirit. This is not negation of the normally-required guarantees, but overrides them:

You know that it is forbidden to a Jew to associate with a stranger or to go into his home; but God has taught me to regard/....

sonne comme souillé ou impur. Aussi n'ai-je fait aucune difficulté⁷.

La suite du récit nous montre que Pierre aura, par contre, beaucoup de difficultés à convaincre de l'intervention réelle de l'Esprit-Saint la communauté de Jérusalem ; ce qui nous prouve qu'elle se sentait responsable de l'admission de nouveaux chrétiens.

Le jeûne

Le récit de la conversion de saint Paul a pour nous l'intérêt particulier de nous montrer la préparation au baptême par le jeûne : « Il resta trois jours aveugle, sans manger ni boire. » Nous rencontrons déjà ici ce qui sera une des composantes essentielles du catéchuménat au point d'informer la structure de l'année liturgique, puisque le jeûne du Carême n'est autre que le jeûne préparatoire à la réception du baptême. Le sens de ce jeûne n'est pas d'abord ascétique. Dans le judaïsme de l'époque, il semble l'équivalent de l'exorcisme et revêt donc une valeur rituelle. Il est l'expression du combat spirituel⁸ : la préparation au baptême est un temps d'épreuve où le démon essaie de garder en son pouvoir celui qui est sur le point de lui échapper. Ceci met bien en lumière le vrai caractère de la conversion préalable, vue non seulement sous son aspect moral, mais dans sa référence à l'histoire du salut comme action du Christ.

Les témoignages des écrits non canoniques de la période chrétienne archaïque confirment l'existence d'un temps de préparation au baptême consacré à l'enseignement, au jeûne et à la prière.

Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante : Après avoir enseigné tout ce qui précède, baptisez... Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes si elles le peuvent jeûnent avant le baptême. Du moins au baptisé, ordonne qu'il jeûne un jour ou deux auparavant⁹. ... Que celui qui veut être baptisé s'approche de

7. *Ac.* 10, 28.

8. *Cf. Mt* 17, 21 : il y a des démons, etc.

9. *Didaché*, 7.

Zachée... qu'il lui donne son nom, qu'il entende l'enseignement, et après avoir jeûné, il sera baptisé¹⁰.

Un autre passage du même recueil apocryphe nous parle d'une femme « qui demande à être baptisée immédiatement... Pierre demande un jeûne d'au moins un jour », c'est un nouvel exemple de préparation raccourcie au baptême, car il y a un signe manifeste de foi ; mais un temps minimum reste exigé.

Les degrés de la catéchèse

Lorsque ce temps était plus long, peut-on penser que, dès l'origine, la catéchèse elle-même était structurée en étapes successives ? Un passage de l'*Épître aux Hébreux* pose la question :

Vous avez de nouveau besoin qu'on vous enseigne les premiers rudiments des oracles de Dieu et vous en êtes venus à avoir besoin de lait, non de nourriture solide. Quiconque est au lait ignore en effet la doctrine de justice ; ce n'est qu'un petit enfant. La nourriture solide est pour les parfaits, pour ceux dont les facultés ont été formées par la pratique au discernement du bien et du mal. C'est pourquoi, laissant de côté l'enseignement élémentaire sur le Christ, abordons l'enseignement parfait, sans reprendre les vérités fondamentales¹¹.

C'est le premier texte où se rencontre une distinction entre un enseignement religieux élémentaire et un enseignement plus développé. Le contenu de ce que serait cet enseignement élémentaire est énuméré aussitôt après. Il consiste dans le renoncement au péché, la foi en Dieu, les baptêmes, la résurrection des morts et le jugement dernier. Or, tout ceci est le résumé de la foi juive. Selon Kosmala¹², l'auteur de l'épître s'adressant à des juifs, ce serait le judaïsme qui constituerait l'enseignement élémentaire. L'enseignement supérieur serait alors la proclamation de Jésus Christ. Il ne s'agirait donc pas tant de niveaux

10. *Reconnaitances Clémentines*, 3, 67. Notons ici la mention de l'inscription du nom qui deviendra au IV^e siècle un engagement solennel.

11. *He* 5, 12 ; 6, 1.

12. *Hebraer, Essener, Christen, Leyde*, 1957, pp. 30-38.

nobody as soiled or impure. Therefore I have found no difficulty.

The rest of the account shows us that, on the contrary, Peter will have a lot of difficulty in convincing the Jerusalem community of the actual intervention of the Holy Spirit; which proves to us that it considered itself res-:pensible for the admission of new Christians.

FASTING

The account of the conversion of Saint Paul has special interest for us by showing the preparation for baptism by fasting: "He remained blind for three days without food or drink." Here we already come upon what is to be one of the essential components of the catechumenate, indeed one inform-:ing the structure of the liturgical year, since the Lenten fast is nothing more than the fast preparatory to the recep-:tion of baptism. The meaning of this fast is not first and foremost ascetic. In the Judaism of the time it appears as the equivalent of exorcism and so carries a ritual value. It is the expression of the spiritual struggle: preparation for baptism is a time of trial when the devil tries to main-:tain his power over the one who is on the point of eluding him. This casts a strong light on the real character of the prior conversion, viewed not only from a moral perspec-:tive, but in its reference to the history of salvation as the action of Christ.

Evidence from the non-canonical writings of the early Christian period confirms the existence of a time of pre-:paration for baptism devoted to instruction, fast, and prayer.

"As for baptism, give it in the following manner: After having taught all the preliminaries, baptise Let the one performing the baptism, the one baptised, and other persons if they can, fast before the baptism. The one baptised at least should be ordered to fast for one or two days before-:hand Let the one who wishes to be baptised come to/....

Zachee ... that he may be given his name, hear instruction, and after fasting, be baptised."

Another passage from the same apocryphal collection tells us of a woman "who asks to be baptised immediately.... Peter demands a fast of at least one day, "... this is a new example of abbreviated preparation for baptism, since there is clear evidence of faith; but still a minimum time is required.

THE STAGES OF CATECHESIS

May we not speculate that when this time was longer, from the very first catechesis itself was composed of successive stages? A passage from the 'Epistle to the Hebrews' raises the question:

"If you again require instruction in the first rudiments of the oracles of God then you have become attached to a diet of milk, and not of solid nourishment. Whoever sticks to his feed of milk in effect ignores the doctrine of justice; he is a mere infant. Solid nourishment is for those complete beings whose faculties have been shaped by practice in the discernment of good and evil. This is why, setting aside the ele-:mentary teaching on Christ, we come to the perfect teaching, without reconsidering the basic truths."

This is the first text where we come across a distinction between elementary religious instruction and a more devel-:oped instruction. The content of this elementary instr-:uction is listed immediately afterwards. It includes the renunciation of sin, faith in God, baptisms, resurrection of the dead and the last judgment. But all this is a summary of the Jewish faith. According to Kosmala, the author of the epistle addressed to the Jews, Judaism would supply the elementary instruction. The superior instruc-:tion would thus be the proclamation of Jesus Christ. So it is not so much a matter of a number of levels/...

à l'intérieur d'une même formation, mais plutôt d'étapes successives, au nombre de trois : les païens qui ne croient pas en un Dieu transcendant ; les juifs qui croient en ce qu'on appelle l'enseignement élémentaire ; les chrétiens qui croient en Jésus Christ... L'opposition que fait ici saint Paul serait donc une opposition entre foi élémentaire en Dieu et cet achèvement que constitue la foi en Jésus Christ.

Il est difficile de trancher le débat et les exégètes ne sont pas d'accord sur l'interprétation du texte. Il faut cependant remarquer que l'opposition entre enfants qui boivent du lait et adultes qui mangent de la viande revient plusieurs fois chez saint Paul avec un sens technique. Il semble que, dès les origines, on distinguait deux catégories de fidèles : les petits enfants (*nèpioi* : ceux qui ne parlent pas) qui reçoivent les vérités élémentaires et essentielles d'une part ; les adultes d'autre part. C'est le même mot de *nèpios* (ou *infans*) qui est employé par saint Pierre s'adressant à des néophytes : « Tels des enfants nouveau-nés, soyez avides du lait qui est spirituel afin qu'il vous fasse grandir pour le salut »¹³.

Le « petit enfant » serait donc celui qui est encore au stade catéchétique, avant ou après le baptême, car dans le cas que nous venons de citer¹⁴, l'enseignement donné est un enseignement post-baptismal qui nous livre la première trace d'une catéchèse sacramentaire donnée, comme elle le sera généralement par la suite, après le baptême¹⁵.

LES ÉTAPES DU CATÉCHUMÉNAT

Il est significatif que le premier texte élaboré sur le catéchuménat émane du début du III^e siècle. Nous abordons alors une étape importante du développement de la vie chrétienne. L'Eglise constitue désormais un grand peuple divers dont la vie s'organise en tous domaines. Le catéchuménat y prend une place de premier plan. Son existence est attestée par Tertullien¹⁶ et par Origène qui fut lui-même grand caté-

13. 1 P 2, 1.

14. Cf. P. Boismard, *art. cit.*

15. L'usage liturgique, conservé jusqu'à nos jours, de lire ce passage le dimanche après Pâques (*Quasimodo*) confirme cette thèse et situe cette lecture au moment même pour lequel elle a été conçue.

16. *De Baptismo*, 20, 1.

chète. La *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome nous en donne une description détaillée¹⁷. On peut dire que dès ce début du III^e siècle, la structure de la préparation au baptême est fixée dans ses formes essentielles. Le IV^e siècle, fécond en œuvres catéchétiques de grande envergure, ne fera que les conduire à leur plein épanouissement. L'abondance des sources que nous possédons nous permet de les connaître de façon très précise et complète : d'Orient, avec Cyrille de Jérusalem, Théodore de Mopsueste, Jean Chrysostome et le journal d'Ethérie ; d'Occident avec Ambroise et Augustin, tous témoignent que, partout, à Jérusalem, à Milan, à Antioche, à Carthage, l'organisation du catéchuménat est la même dans sa structure générale. On ne trouve guère que des variations de détail que l'on peut négliger et les formes qui se fixent alors sont encore celles qui régissent notre catéchuménat actuel.

Dès le III^e siècle, les catéchumènes constituent dans l'Eglise un ordre au sens strict, soumis à un temps d'épreuve où l'aptitude de chacun à mener la vie chrétienne est étudiée et où la valeur de sa foi est examinée. On y distingue deux stades inaugurés chacun par un examen : le stade de la préparation éloignée au baptême, celui des *catèchoumènoi* en Orient, ou *audientes* en Occident ; le stade de la préparation immédiate, celui des *phôtizomenoi* en Orient, ou *electi* en Occident. Après leur baptême, les nouveaux chrétiens auront encore à parfaire leur initiation au cours d'un troisième stade, plus bref celui-là, puisqu'il se limite à la semaine de Pâques, mais très important. C'est durant ces quelques jours que les catéchèses mystagogiques dévoileront aux néophytes tout le sens du sacrement qu'ils viennent de recevoir. Nous sommes donc en présence des trois grandes étapes de la démarche qui conduit le catéchumène jusqu'à l'épanouissement de la vie chrétienne. Une autre étape, cependant, les précède généralement. C'est celle où les païens s'informent sur la foi chrétienne dont ils ont entendu la proclamation ou qu'ils voient vivre par d'autres. On sait qu'ils venaient nombreux aux conférences d'Origène. L'Occident latin les nomme *accedentes* et saint Augustin *rudes*.

17. *Tradition*, 16-21.

within one scheme of training, as of three successive stages: the pagans who do not believe in a transcendent God; the Jews who believe in the so-called elementary teaching; the Christians who believe in Jesus Christ.... Thus the contrast proposed here by Saint Paul is a contrast between elementary faith in God and that culmination constituted by faith in Jesus Christ.

It is difficult to settle the argument and exegetes are not agreed over the interpretation of the text. Yet one should point out that the contrast between children who drink milk and adults who eat meat crops up several times with a technical sense in Saint Paul. It appears that, from the beginning, two categories were distinguished among the faithful: the little children (nepioi: those who do not speak) who receive the elementary and essential truths on the one hand; the adults on the other hand. It is the same word nepios (or infans) that is used by Saint Peter in addressing certain neophytes: "Like newborn children be eager for spiritual milk that you may grow towards salvation".

The 'small child' is thus one who is still at the catechetical stage, before or after baptism, for in the case we have just cited the instruction given is post-baptismal and presents us with the first trace of a sacramentary catechesis given, as it was generally to be given subsequently, after baptism.

THE STAGES OF THE CATECHUMENATE

It is significant that the first text drafted on the catechumenate derives from the beginning of the third century. That time proves to be an important period in the development of Christian life. From then onwards the Church constitutes a great and varied people whose life reaches into every sphere. There the catechumenate occupies a prominent place. Its existence is confirmed by Tertullian and by Origen, himself a great/...

catechist. The 'Apostolic Tradition' by Hippolytus of Rome gives us a full description of it. One may say that from this point in the third century the structure of the preparation for baptism was fixed in its essential forms. The fourth century, fertile in catechetical works of great scope, merely brought them to full flowering. The abundance of the sources we possess allows us a most precise and full familiarity with them: coming from the East, with Cyril of Jerusalem, Theodore of Mopsueste, John Chrysostome and the journal of Etherie; coming from the West with Ambrose and Augustine, all confirm that, everywhere, in Jerusalem, Milan, Antioch, Carthage, the organisation of the catechumenate was the same in its general structure. One finds merely some variations in detail that may be overlooked and indeed the forms established then are still those governing our present catechumenate.

As early as the third century the catechumens constituted an order in the strict sense in the Church, subject to a time of trial in which the aptitude of each in leading the Christian life is studied and in which the quality of his faith is scrutinised. Here two stages, each commenced by an examination, are distinguished: the stage of the preparation remote from baptism, that of the 'catechoumenoi' in the East, or 'audientes' in the West; the stage of immediate preparation, that of the 'photizomenoi' in the East, or 'electi' in the West. After their baptism the new Christians have still to perfect their initiation during a third stage, briefer, since it is limited to Easter week, but very important. It is during these few days that mystagogic catecheses will reveal to the neophytes the full meaning of the sacrament they have just received. Thus we find ourselves with the three great stages of the step which carries the catechumene to the flowering of Christian life. Yet, another stage normally precedes them. It is that in which pagans find out about the Christian faith which they have heard proclaimed or which they see others living out. We know that they flocked to Origen's meetings. The Latin West calls them 'accedentes', Saint Augustine 'rudes'./...

Le premier examen

Lorsqu'ils étaient décidés à se préparer au baptême, ils devaient se présenter aux « docteurs », c'est-à-dire aux catéchètes chargés de les soumettre à un examen au nom de l'Eglise. Nous trouvons dans la *Tradition Apostolique* une sorte d'inventaire des points sur lesquels portait cet examen et une description détaillée de son déroulement. Lorsqu'il se présente aux « docteurs », le « nouveau venu » n'est pas seul. Il est accompagné de « ceux qui l'amènent », c'est-à-dire de ceux que nous appellerons plus tard les parrains qui auront « à rendre témoignage à son sujet » tout au long de l'interrogatoire.

Pour mieux s'assurer des dispositions du candidat, dit saint Augustin, un moyen très utile... est de se renseigner dans l'entourage du catéchumène sur ses dispositions intérieures et sur les motifs qui le font se tourner vers la religion ¹⁸.

La fonction de parrainage nous est donc attestée ici comme existant de façon institutionnelle. Elle marque fortement la dimension ecclésiale et communautaire de la démarche du futur catéchumène : par les parrains, la communauté chrétienne se présente à elle-même les candidats ; par les docteurs, elle vérifie s'il est dans l'intérêt du corps tout entier d'admettre ceux qui se présentent.

Que les nouveaux venus qui se présentent pour entendre la parole soient d'abord amenés aux docteurs avant que le peuple n'arrive. Qu'on leur demande la raison pour laquelle ils cherchent la foi. Que ceux qui les amènent rendent témoignage à leur sujet afin qu'on sache s'ils sont capables d'écouter. Qu'on examine aussi leur manière de vivre ¹⁹.

L'examen porte donc d'abord sur les motifs qui poussent le candidat. L'histoire passée de l'Eglise prouve que trop d'abus, trop de mobiles non seulement impurs, mais faux ont dû intervenir chez beaucoup naguère. Il convient de vérifier si vraiment ils « cherchent la foi », s'ils

18. *De Catechizandis Rudibus*, 9.

19. *Tradition apostolique*, 16.

sont aptes à « entendre la parole ». C'est là surtout que les parrains auront à rendre témoignage de leur candidat, afin qu'on sache « s'il est capable d'écouter ».

Dans le cas, en effet, où l'on veut le christianisme comme l'unique moyen de plaire à ceux dont on attend quelque avantage ou pour éviter quelque ennui, parce qu'autrement l'on redoute certaines défaveurs ou certaines hostilités, on ne veut pas être un chrétien, on veut simuler. La foi n'est pas un conformisme extérieur, elle est une adhésion intérieure ²⁰ !

Mais, précise saint Augustin, pédagogue :

Souvent la miséricorde divine fera du catéchiste son instrument ; à la suite d'un entretien qui l'aura ému, notre homme se prendra à vouloir devenir ce qu'il avait résolu de simuler. Et c'est lorsqu'il commencera à le vouloir qu'il accomplira sa première vraie démarche ²¹.

Après qu'on a vérifié l'intention du nouveau venu, on s'arrête à ses conditions actuelles de vie. L'examen de l'Eglise — souvent sévère — est alors guidé par le désir de s'assurer que ces conditions rendront effectivement praticable la vie chrétienne, sans compromission avec les mœurs païennes ou immorales en cours.

Le candidat est-il esclave ou libre ? esclave d'un croyant ou d'un païen ? S'il est esclave, on veillera à ce que l'entente avec son maître garantisse l'exercice de sa vie chrétienne. Est-il marié ou non ? Qu'il vive en tout cas selon les principes du mariage ou du célibat chrétien. Il est des cas cependant où l'on note une concession à la polygamie : « Que la concubine d'un homme dont elle est l'esclave, si elle a élevé ses enfants et si elle lui est fidèle soit admise ; sinon, qu'on la renvoie », mais : « Qu'un homme qui a une concubine cesse et se marie légalement. S'il refuse, qu'on le renvoie. » *La Tradition Apostolique*

20. *De Catechizandis Rudibus*, 9.

21. *Ibid.*, Cf. aussi CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 5 : « Il arrive aussi qu'on soit amené par un motif étranger (...). J'accepte l'amorce de cet hameçon et je t'accueille amené sans doute par un motif sans valeur, destiné néanmoins à la belle espérance du salut. »

THE FIRST EXAMINATION

When they had decided to prepare for baptism, they had to go before the 'doctors', i.e. the catechists charged with submitting them to an examination in the name of the Church. We find in the 'Apostolic Tradition' a kind of inventory of the points on which the examination turned and a detailed description of its course. When he comes before the 'doctors', the 'newcomer' is not alone. He is accompanied by 'those who bring him', i.e. by those we shall later come to call the sponsors - who will have 'to give evidence for him' all through the questioning.

"The better to ascertain the leanings of the candidate, says Saint Augustine, a very useful means is to inquire among the acquaintances of the catechumen about his inner inclinations and the reasons which cause him to turn to religion".

So the function of sponsorship is confirmed here as existing in institutional fashion. It boldly emphasizes the ecclesiastic and community dimension of the step of the future catechumen: through the sponsors the Christian community presents the candidates to itself; through the doctors it verifies whether it is in the interest of the whole body to admit those who present themselves.

"Let the newcomers who present themselves to hear the word be first of all taken to the doctors before the people arrive. Let them be asked the reason why they seek the faith. Let those who bring them give evidence on their behalf so that it may be known if they are capable of listening. Their way of living should also be considered".

So the examination turns first of all on the motives driving the candidate. The past history of the Church shows that too much abuse, too many motives, not only of an impure nature - but false, must have come to light among many candidates formerly. Thus it is best to verify if they are really 'seeking faith', if they/...

are capable of 'hearing the word'. It is here most of all that the sponsors must give evidence for their candidate so that it is clear that 'he is capable of listening'.

"In fact in the case where one desires Christianity as the sole means of pleasing those from whom one expects some advantage or in order to avoid some tiresome task, because otherwise one is afraid of certain disadvantages or hostilities, one has no wish to be a Christian, one wishes to pretend. Faith is not an exterior conformism, it is an inner adhesion.

But as Saint Augustine the pedagogue makes clear:

"Often divine mercy will make the catechist its instrument; after a conversation which has moved him, our man can find himself wishing to become what he had resolved to pretend. And it is when he begins to wish so that he will have accomplished his first real step."

After the intention of the newcomer has been verified, his present conditions of life are considered. The Church inquiry - often severe - is then directed by the desire of confirming that these conditions will effectively render Christian life practicable, without compromise to the pagan or immoral values surrounding it.

Is the candidate a slave or a free man? Is he the slave of a believer or of a pagan? If he is a slave then it may be discussed whether his relationship with his master will guarantee the exercise of his Christian life. Is he married or not? In any case let him live according to the principles of marriage or of Christian celibacy. Yet there are some cases where one observes a concession to polygamy: "Let the concubine of a man to whom she is slave be admitted if she has raised his children and if she is faithful to him; if not, refuse her", but: "Let a man who has a concubine relent and marry legally. If he refuses, then refuse him". The 'Apostolic Tradition'/...

propose ensuite une liste détaillée (mais non exhaustive) des métiers compatibles ou non avec la foi chrétienne. Doivent être éliminées les professions immorales :

Qu'on fasse une enquête sur les métiers et sur les professions de ceux qu'on amène pour les instruire. Si quelqu'un est tenancier d'une maison qui entretient des prostituées, qu'il cesse ou qu'on le renvoie.

Éliminées aussi les professions qui supposeraient une concession au paganisme mythologique :

Si quelqu'un est sculpteur ou peintre, qu'on lui apprenne à ne pas faire d'idoles. S'il ne veut pas cesser qu'on le renvoie.

Si quelqu'un est acteur, qu'il cesse ou qu'on le renvoie.

Nous savons par le *de Spectaculis* de Tertullien la raison de cette intransigeance envers les acteurs. Les représentations théâtrales, en effet, entraînent dans la vie officielle de la cité et comportaient des actes de culte païen.

Si quelqu'un enseigne aux enfants les sciences profanes, il est préférable qu'il cesse, mais s'il n'a pas d'autre métier, qu'on le lui permette.

Enseigner Homère ou Virgile revenait pratiquement encore à enseigner la mythologie païenne.

Si quelqu'un est prêtre d'idoles ou gardien d'idoles, qu'il cesse ou qu'on le renvoie. Au soldat qui se trouve auprès d'un gouverneur, qu'on dise de ne pas mettre à mort (etc.).

Si nous avons omis quelque chose, prenez vous-même la décision convenable, car nous avons tous l'Esprit de Dieu ²².

On sera sans doute frappé par l'intransigeance que manifeste ce texte vis-à-vis de certains métiers. Il se situe en effet à une époque où le christianisme est préoccupé de se distinguer au maximum, par ses mœurs, du paganisme ambiant. Nul ne sait vraiment pourtant si les

22. *Tradition*, 16

exigences d'Hippolyte furent jamais respectées à la lettre. C'est peut-être ici qu'il mérite quelque peu le qualificatif « d'intégriste » qu'on lui a attribué. Il occupe sans doute la position extrême d'une tendance rigoriste et l'on se rappelle qu'il reprochait au pape Calixte d'être laxiste en relâchant la discipline de l'Eglise. Celle-ci s'est considérablement développée numériquement. Les chrétiens vont appartenir de plus en plus à toutes les catégories de la société. Il en résulte des circonstances nouvelles qui exigent des adaptations de la discipline des débuts de l'Eglise. Le mouvement inauguré par Calixte ne fera que se développer. Au IV^e siècle, l'Empire devenant officiellement chrétien, les fidèles sont libres d'occuper toutes les charges de la société. Néanmoins, par delà l'idéalisme d'Hippolyte sur certains points, il faut retenir la préoccupation durable, qui sous-tend l'examen d'entrée au catéchuménat, de s'assurer que le catéchumène pourra effectivement vivre de la foi dont on va l'instruire. Rien ne nous montre mieux que la catéchèse est une initiation intégrale et pas seulement un contenu de connaissances intellectuelles.

Si la sincérité de ses dispositions est reconnue, le candidat est introduit dans le catéchuménat proprement dit. En Afrique, cette introduction comportait la *signatio* sur le front, l'imposition des mains et le sel ²³. Ces nouveaux catéchumènes sont appelés *catéchoumenoi* en Orient, *audientes* ou *auditores* en Occident. C'est alors pour eux le temps de la préparation éloignée au baptême. Combien de temps va-t-elle durer ?

La durée du catéchuménat

« Que le catéchumène soit instruit pendant trois ans », dit Hippolyte ²⁴. Ce temps peut paraître bien long, surtout si l'on se souvient de la rapidité avec laquelle on donnait le baptême à l'époque apostolique. Mais nous sommes au III^e siècle. Les persécutions encore récentes ont fait constater de trop nombreuses défections parmi les fidèles et la néces-

23. Dans les familles chrétiennes, cette première initiation était parfois assurée par les parents et l'enfant était considéré comme catéchumène. Ainsi en fut-il de saint Augustin lui-même.

24. *Tradition*, 17.

then proposes a detailed (but not exhaustive) list of the occupations compatible or not with the Christian faith. The immoral professions must be eliminated:

"An investigation should be conducted into the trades and professions of those brought for instruction. If anyone is keeper of a house entertaining prostitutes then he must cease to be so, or be refused".

Also ruled out are the professions which involve a concession to mythological paganism:

"If anyone is a sculptor or painter, he should be told not to make idols. If he does not wish to desist then refuse him. If anyone is an actor he should cease so being or be refused".

We know through Tertullian's 'de Spectaculis' the reason behind this intransigence towards actors. Theatrical performances in fact came under the official life of the city and involved acts of pagan worship.

"If anyone teaches children the profane sciences, it would be preferable for him to cease, but if he has no other calling then he may be allowed to do so."

Teaching Homer or Virgil more or less came down to teaching pagan mythology.

"If anyone is a priest of idols or a keeper of idols then he should desist or be refused. The soldier who finds himself close to a governor should advise him not to put people to death etc. If we have left something out, take the proper decision yourself, for we all contain the Spirit of God".

One will no doubt be struck by the intransigence displayed by this text towards certain professions. In fact it derives from a period when Christianity was preoccupied with distinguishing itself as far as possible through its morals, from the surrounding paganism. Yet nobody really knows if Hippolytus/....

demands were ever respected to the letter. Perhaps it is here that he rather deserves the qualification 'integrator' that has been given him. Indeed he occupies the extreme position in a rigorist tendency and we recall that he reproached Pope Calixt for being lax in relaxing the discipline of the Church. The latter had developed considerably in numbers. Christians belonged increasingly to every category of society. This resulted in new circumstances which demanded adaptations to the discipline of the Church beginnings. The movement begun by Calixt was merely a development of it. In the fourth century, the Empire officially becoming Christian, the faithful were free to occupy any position in society. Nonetheless, over and above Hippolytus' idealism on certain points, the lasting preoccupation, which underlies the entrance examination for the catechumenate, - that of making sure that the catechumen will actually be able to live in the faith in which he is to be instructed, had to be retained. Nothing better demonstrates to us that catechesis is a total initiation and not merely a parcel of intellectual knowledge.

If the sincerity of his attitudes was acknowledged, the candidate was introduced into the actual catechumenate. In Africa this introduction involved the 'signatio' on the brow, the laying-on of hands and the salt. These new catechumens were called 'catechoumenoi' in the East, 'audientes' or 'auditores' in the West. Then began the time of the long preparation for baptism. How long did it last?

DURATION OF THE CATECHUMENATE

"The catechumen should be instructed for three years," says Hippolytus. This period may seem somewhat long, especially if one remembers the rapidity with which baptism was given in the apostles epoch. But we are in the third century. Still-recent persecutions have clearly caused too many defections among believers and the/...

necessity has arisen for a more serious test of the faith of candidates for baptism.

Furthermore one should note that entry into the period of the catechumenate already marked a very close affiliation to the Church, as is evidenced by the participation of the catechumens in the liturgy of the Word. Certainly here is a reality of which we should be more conscious today: from before the reception of the sacrament the catechumen was regarded as a member of the ecclesial community. The period of the catechumenate will realize his progressive integration into the Church. Yet a reduction of this time may be considered (even by Hippolytus whose extreme tendencies we know) on condition that the life of the catechumen stands guarantee:

"Yet, should someone be zealous and persevere well in this undertaking, then judgment should be according to conduct and not according to time."

In the fourth century the situation was generally overturned. A number of Christian families were happy to introduce their children to the catechumenate from birth and to postpone baptism until adulthood. Many adults, fearing the baptismal commitments, also tended to prolong the catechumenate indefinitely. Their pretext was their fear of relapsing into sin after baptism. The result was that in the case of imminent danger, people hurried to be baptised without there being time for them to be given the least preparation. So we see the bishops reacting with vigour against this trend. Gregory of Nyssa reproves the 'procrastinantes', "those who delay". He urges them to request baptism by demonstrating its advantages to them, by emphasizing the danger of remaining a catechumen for ever and the objections to 'clinical' baptism on the death-bed. The same constant preoccupation with struggle against "clinical" baptisms is to be found in the work of John Chrysostom:/...

"Is it not the last word in madness to ceaselessly postpone baptism? Listen to me catechumens and you who put off your salvation until your last breath!"

Dilatoriness in having oneself baptised, common enough in the fourth century, was the origin of the solemn appeal at Epiphany by which, every year, the bishop urges the catechumens to "give their names", i.e. to register for immediate preparation for baptism.

INSTRUCTIONS:

But before coming to the Registering of the name which will mark entry to the phase of immediate preparation for baptism, how is the period of lengthy preparation to be spent? The 'Apostolic Tradition' mentions instructions. Thus there was, at least in certain places, teaching given especially to the catechumens. This teaching was no doubt by the "doctor", i.e. the catechist. The latter must often have been a layman like Origen. For the instruction the catechist grouped the catechumens apart, probably prior to the general assembly of the community of which they were already members. Then, after instruction they took part in the liturgy of the Word, while being apart from the faithful. They did not participate in the Eucharist strictly speaking: they still only profited from a half - integration into ecclesial life.

"When the doctor has concluded his instruction, let the catechumens pray apart from the faithful When they have finished praying, they should not give the kiss of peace for their kiss is not yet pure. Let the faithful give the kiss of peace."

After prayer, the 'Apostolic Tradition' goes on, the doctor should pray while laying on hands. Let him do so whether he be ecclesiastical or lay.

This/

C'est l'aspect rituel qui intervient déjà au stade de la préparation éloignée.

Toutes les composantes de la catéchèse, sur lesquelles nous reviendrons plus longuement, nous apparaissent ainsi, à ce stade du catéchuménat, organiquement associées au cours de chaque rassemblement de catéchumènes. Un enseignement, une prière, des éléments rituels, vécus dans la communauté : tout ceci constitue déjà fondamentalement l'initiation chrétienne intégrale. Cette étape de préparation éloignée est cependant beaucoup moins structurée, beaucoup moins institutionnalisée aussi, que celle de la préparation immédiate et aucune décision précise à l'égard du baptême n'y a encore été prise. L'appel solennel de l'Épiphanie lancé chaque année par l'évêque a pour but de susciter cette décision chez les hésitants afin que le Carême prochain les trouve prêts à entrer dans l'étape décisive.

Dès le III^e siècle, en effet, la préparation immédiate au baptême semble coïncider avec le Carême³². C'est en tout cas chose absolument certaine au IV^e siècle où le Carême est tout entier ordonné à la démarche ultime des catéchumènes. Le *Journal d'Éthérie* en donne un témoignage particulièrement évocateur³³. L'abondance des documents de cette époque nous renseigne de façon très détaillée sur le déroulement de ces dernières semaines, mais déjà la *Tradition Apostolique* nous en livrait les données essentielles.

Le second examen et l'Inscription du Nom

La veille du premier dimanche de Carême, les catéchumènes qui désiraient être baptisés donnaient leur nom au prêtre chargé de cette mission. Le lendemain avait lieu une cérémonie très solennelle qui comportait un examen et l'Inscription du nom.

Celui qui donne son nom le donne la veille du Carême et un prêtre note tous les noms... Le lendemain, début du Carême, on place pour l'évêque un siège au milieu de l'Église majeure... puis on amène un à un les candidats³⁴.

32. Le Carême durait 8 semaines en Orient, 6 semaines en Occident.

33. Cf. aussi notre liturgie quadragésimale.

34. *Journal d'Éthérie*, 45.

En effet, avant d'être admis au baptême, les catéchumènes vont être soumis à un second examen, notablement différent du premier dans l'esprit qui l'anime. On s'interroge maintenant sur la conduite des catéchumènes pendant la durée de leur catéchuménat : ont-ils prouvé par leur vie qu'ils étaient dignes d'être baptisés ?

Quand on a choisi ceux qui sont mis à part pour recevoir le baptême, qu'on examine leur vie : ont-ils vécu pieusement pendant qu'ils étaient catéchumènes, ont-ils honoré les veuves, visité les malades, pratiqué les bonnes œuvres ? Si ceux qui les ont amenés rendent témoignage qu'ils se sont conduits de cette manière, qu'ils entendent l'Évangile³⁵.

Au IV^e siècle, nous l'avons vu, l'admission des catéchumènes au baptême est suffisamment importante pour que ce soit l'évêque lui-même qui examine les candidats. C'est à lui que revient de discerner les aptitudes à entrer dans l'Église. Les candidats lui sont amenés par les parrains et marraines et il leur demande de témoigner sur la vie de leurs catéchumènes au cours de la préparation lointaine :

Si ce sont des hommes, ils viennent avec leur parrain ; si ce sont des femmes avec leur marraine. Alors, pour chacun, l'évêque interroge les voisins de celui qui est entré en disant : « Mène-t-il une vie honnête ? Respecte-t-il ses parents ? N'est-il pas adonné à l'ivresse et au mensonge ? »... Ceux qui sont étrangers, à moins d'avoir des témoins qui les connaissent, accèdent moins facilement au baptême³⁶.

Ici encore se trouve soulignée l'importance de la mission du parrain, au point que ceux qui n'en ont pas sont difficilement admis au baptême. Saint Jean Chrysostome le signale également. Théodore de Mopsueste fait intervenir le parrain tout au long de l'initiation chrétienne. C'est la communauté, en effet, qui peut juger de la conversion réelle et totale du catéchumène, voir s'il a par ses « bonnes œuvres » effectivement rompu avec ses comportements païens habituels. Ce qui

35. *Tradition*, 20.

36. *Journal d'Éthérie*, 45.

This is the ritual aspect appearing already at the stage of lengthy preparation.

All the components of catechesis, to which we shall return at more length, thus appear to us at this stage of the catechumenate, organically associated in the course of each gathering of catechumens. A lesson, a prayer, certain ritual elements, experienced within the community: all this already basically constitutes the whole Christian initiation. Yet this stage of lengthy preparation is much less structured, much less institutionalised too, than that of the immediate preparation and no clear decision respecting baptism has yet been taken. The solemn appeal of Epiphany sent out each year by the bishop aims to move this decision in the hesitant so that first Lent finds them ready to enter the decisive stage.

As early as the third century in fact the immediate preparation for baptism seems to coincide with Lent. In any case it is an absolutely certain fact in the fourth century when Lent is wholly given over to the catechumens final step. The 'Journal of Etherie' provides us with particularly evocative evidence of this. The abundance of the documents from this period informs us in a very detailed way about the unfolding of these last weeks, but the 'Apostolic Tradition' could already give us the essential points.

THE SECOND EXAMINATION AND THE REGISTERING OF THE NAME

On the eve of the first Sunday of Lent the catechumens who desired to be baptised gave their names to the priest charged with this mission. The following day there took place a very solemn ceremony which included an examination and the Registering of the Name.

"The person giving his name does so on the eve of Lent and a priest notes all the names ... The next day, the beginning of Lent, a seat for the bishop is placed in the midst of the major Church.... then the candidates are brought one by one."

In/

In fact, before being admitted to baptism, the catechumens are to be subjected to a second examination, rather different to the first in the spirit which animates it. The questioning now concerns the conduct of the catechumens during the period of their catechumenate: had they shown by their lives that they were worthy of baptism?

"When those intended for the reception of baptism have been selected, their lives should be examined: have they lived piously during their catechumenate, have they honoured widows, visited the sick, done good works? If those who have brought them forward testify that they have indeed behaved in such a way, let them hear the Gospel."

In the fourth century, as we have seen, the admission of the catechumens to baptism was sufficiently important for the bishop himself to examine the candidates. It lay with him to discern fitness for entry to the Church. Candidates were brought to him by the sponsors (lit. godfathers and godmothers) and he asked them to speak for the lives of their catechumens during their lengthy preparation:

"If they are men they come with their godfather; if they are women with their godmother. Then, for each, the bishop questions the neighbours of the applicant saying: "Does he lead an honest life? Does he respect his parents? Is he free from drunkenness and untruth?..... Those who are strangers, unless having witnesses who know them, have a less easy access to baptism."

Here again we find emphasised the importance of the duty of the sponsor, to the point where those who are without one have difficulty in gaining admission to baptism. Saint John Chrysostome also draws attention to it. Theodore of Mopsueste has the godfather intervene throughout Christian initiation. In fact it is the community which is able to judge the real and total conversion of the catechumen, to see if he has through his "good works" effectively broken with his customary pagan behaviour.

Which/

signifie que la préparation au baptême aura été, et sera, autant l'œuvre du laïque que celle du prêtre et qu'une initiation sans participation de la communauté n'aurait pas grande valeur. Durant l'examen, Théodore de Mopsueste nous montre le candidat, « les mains étendues dans l'attitude de celui qui prie et le regard baissé... pieds nus sur des tissus de poil »³⁷. C'est dire par là le combat spirituel qui se livre alors entre le Christ et Satan qui « à ce moment s'efforce de plaider contre nous, sous prétexte que nous n'avons pas le droit de sortir de sa domination »³⁸.

Si l'examen est favorable, l'évêque en personne inscrit de sa main sur le « livre de l'Eglise » le nom du futur baptisé qui devient *electus*, choisi, ou *phôtizomenos*, quelqu'un qui va être illuminé. Il ne s'agit pas là d'une simple formalité administrative. Dans ce cas, la démarche de la veille auprès du « prêtre de service » aurait suffi. Non, être inscrit sur le Registre, c'est être inscrit parmi les citoyens de la Jérusalem céleste :

Donnez-moi vos noms pour que je les inscrive avec de l'encre. Le Seigneur, lui, les gravera sur des tables incorruptibles, les inscrivant de son propre doigt³⁹.

Dès maintenant tu es inscrit dans le ciel⁴⁰.

La cérémonie solennelle de l'inscription du nom se termine par la « procatéchèse », homélie que prononce l'évêque pour donner le sens de la préparation quadragésimale, telle la première catéchèse baptismale de saint Jean Chrysostome ou la procatéchèse de Cyrille de Jérusalem. Le thème en est paradisiaque et nuptial et inspire à nos auteurs des accents lyriques et mystiques :

Déjà vous arrive un parfum de bonheur, ô illuminés. Déjà vous cueillez les fleurs mystiques pour en tresser des couronnes célestes. Déjà l'Esprit-Saint a soufflé la douce odeur⁴¹.

37. *Homélie Catéchétiques*, 12, 1.

38. *Homélie Catéchétiques*, 12, 18.

39. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Adversus procrastinantes*, P. G. 46, 417 B.

40. *Homélie Catéchétiques*, 12, 16.

41. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 1.

Temps de joie et d'allégresse spirituelle que celui où nous sommes ! Car voici venus, objets de notre désir et de notre amour, les jours de noces spirituelles⁴² !

Puis les nouveaux « illuminés » sont invités à veiller, prier, faire pénitence, suivre assidûment les catéchèses dans ce chemin qui mène vers le ciel, car « le long de la route le dragon guette les passants »⁴³. Cette route va être jalonnée tout au long du carême par des réunions presque quotidiennes. Une étude attentive des différents aspects qui les constituaient va nous conduire plus avant dans la connaissance de la structure de la catéchèse en nous en montrant, outre le déroulement dans le temps, les composantes intimes.

LES COMPOSANTES DE LA CATÉCHÈSE

Dès le III^e siècle, et *a fortiori* au IV^e, les catéchumènes se réunissent, outre le dimanche, tous les jours de la semaine, sauf le samedi. Chaque réunion, parfois longue de trois heures entre prime et tierce, comporte un enseignement doctrinal, une initiation morale et spirituelle, et des actes rituels. Toute la préparation quadragésimale est conçue comme un temps de retraite consacré à la prière et à la pénitence, à la connaissance des mystères de la foi. Rien de cela n'est absolument nouveau pour le catéchumène, du moins si sa préparation dure depuis déjà plusieurs mois ou plusieurs années. Mais il semble que, dans bien des cas, le temps de préparation éloignée au baptême ait été assez peu institutionnalisé et peut-être trop peu pour avoir réellement préparé les catéchumènes. Quant à ceux qui retardaient indéfiniment leur baptême, il est probable qu'ils en négligeaient autant la préparation.

C'est pourquoi les six ou huit semaines du Carême nous apparaissent extrêmement denses et complètes. Les catéchèses de Cyrille de Jérusalem, par exemple, forment un tout doctrinal où l'on sent la préoccupation de transmettre, de façon élémentaire mais complète, tout le mystère de la foi, enraciné dans l'histoire du salut. La démarche de conver-

42. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Huit Catéchèses*, 1, 1.

43. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 16.

means that the preparation for baptism will have been, and will be, as much the work of the laity as that of the priest and that an initiation without the participation of the community would have no great value. During the examination Theodore of Mopsueste shows us the candidate, "his hands extended in the attitude of one who is praying and his head cast down bare feet on hair matting". This indicates the spiritual battle taking place between Christ and Satan who "at this moment is striving to present a case against us, under the pretext that we have no right to pass out of his domination."

If the examination is favourable then the bishop in person with his own hand inscribes in the "book of the Church" the name of the one who is to be baptised, who thus becomes 'electus', chosen, or 'photizomenos', someone who will be illuminated. This is not a simple administrative formality. Were that the case then the step of the day before in front of the 'usual priest' would have been enough. But no, to be registered is to be inscribed among the citizens of the heavenly Jerusalem:

"Give me your names that I may write them in ink. The Lord Himself will carve them upon incorruptible tablets, inscribing them with His own finger.

From now onwards you are inscribed in heaven."

The solemn ceremony of registering the name ends with the "procatechesis", a sermon delivered by the bishop giving the meaning of the Lenten preparation - such as the first baptismal catechesis of Saint John Chrysostome or the procatechesis by Cyril of Jerusalem. Their theme tends to be paradisiac and nuptial and inspires our authors to lyrical and mystical accents:

"Already a perfume of happiness touches you O Illumined Ones. Already you are plucking mystical flowers to garland heavenly crowns. Already the Holy Spirit has breathed its sweet fragrance."

"Time/

"Time of joy and spiritual bliss in which we live! For here we have the objects of our desire and of our love, the days of our spiritual wedding!"

Then the new "enlightened ones" are urged to keep vigil, to pray, to do penitence, and to follow assiduously the catecheses along that path leading to heaven, for "along the way the dragon lies in wait for passers-by". This path will be marked throughout Lent by meetings taking place almost daily. A close study of the different aspects which went into their make-up will lead us further into understanding of the structure of catechesis by divulging to us, over and above the unfolding in time, their intimate constituents.

THE CONSTITUENTS OF CATECHESIS

As early as the third century, and 'a fortiori' in the fourth, the catechumens met (over and above Sunday) every day of the week except Saturday. Each meeting, sometimes as long as three hours, was composed of doctrinal instruction, moral and spiritual initiation, and ritual acts. The entire Lenten preparation is conceived as a time of retreat devoted to prayer, to penitence, and to an understanding of the mysteries of faith. Nothing here is absolutely new for the catechumen, at least if his preparation has lasted for several months or years already. But it seems that, in many instances, the time of lengthy preparation for baptism may not have been sufficiently institutionalised and perhaps was not adequate to have really prepared the catechumens. As for those who postponed their baptism indefinitely, it is likely that they were just as careless about the preparation.

This is why the six or eight weeks of Lent seem to us extremely thorough and complete. The catecheses of Cyril of Jerusalem, for example, form a doctrinal whole in which one senses the preoccupation to transmit, in elementary but complete fashion, the entire mystery of the faith rooted within the history of salvation. The step of conversion/

sion s'approfondit dans la prière et le jeûne. L'aspect de combat spirituel s'intensifie par la multiplication d'impositions des mains, d'exorcismes qui marquent la défaite progressive de Satan jusqu'au triomphe du Christ dans l'adhésion solennelle de foi de celui qui va être baptisé.

L'aspect rituel : les exorcismes

Les exorcismes tenaient une grande place dans la liturgie baptismale antique. La *Tradition Apostolique* d'Hippolyte les dit quotidiens : « A partir du jour où ils ont été choisis, qu'on leur impose les mains chaque jour en les exorcisant ». Au IV^e siècle, l'exorcisme constitue l'essentiel de la réunion du dimanche réservée aux catéchumènes : le scrutin. Les rites de l'exorcisme correspondent à ceux de notre baptême actuel : paroles imprécatoires, *exsufflatio* sur le visage, *signatio* sur le front, les oreilles, le nez. Nous trouvons chez saint Cyrille de Jérusalem des détails sur les circonstances de ces exorcismes, la façon dont ils sont exécutés, leur sens :

Les habiles orfèvres se servent d'instruments délicats pour souffler sur leur brasier et faire ainsi surgir les paillettes d'or cachées dans le creuset. C'est donc en attisant la flamme toute proche qu'ils découvrent l'objet de leur recherche. Ainsi quand les exorcistes par le « souffle » divin jettent la crainte et, comme dans un creuset — en l'occurrence le corps — rallument l'âme, alors le démon s'enfuit : il reste le salut, il reste aussi l'espérance de la vie éternelle, et finalement l'âme purifiée de ses fautes possède le salut⁴⁴.

Il est certain que les rites de l'exorcisme trouvent leur origine dans le christianisme antique. Ils sont expressifs de toute une théologie du mal, du péché originel tenant l'âme captive et du mystère de la Rédemption. Deux significations principales sont à dégager des nombreux commentaires que nous possédons.

44. *Tradition*, 20.

45. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 9.

La fonction de l'exorcisme est tout d'abord d'arracher progressivement le catéchumène aux forces du mal et de l'attacher au Christ. Le temps de préparation au baptême est un temps de lutte, de tentation : c'est sur le récit de la tentation de Jésus que s'ouvre la liturgie du Carême. C'est d'ailleurs le Christ lui-même qui combat pour soustraire le catéchumène au Prince des Ténèbres. Saint Cyprien⁴⁶ compare le catéchumène à un Juif qui, poursuivi par les guerriers de Pharaon, fuit l'Égypte vers la Mer Rouge ; il ne sera définitivement sauvé que lorsqu'il sera passé sur l'autre rive. Les Pères voient une analogie fondamentale entre la libération d'Égypte, la Résurrection, le Baptême. Nous étudierons plus longuement cette typologie à propos de la catéchèse sacramentaire. Elle se fonde sur la certitude que Dieu continue à procurer à l'homme en situation spirituelle désespérée un salut qu'aucune libération sociologique ou économique ne saurait lui obtenir.

Il y a en second lieu, à la base du rite de l'exorcisme, toute une théologie dramatique de la condition humaine. Avant que le Christ ne le libère du péché et de la mort, l'homme reste sous l'emprise du mal. Ce mal n'est pas en Dieu, mais il n'est pas non plus seulement dans la seule volonté humaine. Il est au-dessous de Dieu et au delà de l'homme. C'est pourquoi l'homme ne saurait, par ses seules forces et sans le secours de Dieu, s'arracher à cette puissance du mal dont il est captif. Nous avons à redonner aux rites de l'exorcisme toute leur signification. Cette signification est la délivrance du mal. Pour cela, il ne saurait s'agir de minimiser le rôle du Prince des Ténèbres. Car, si, en définitive, l'homme peut se sauver seul, si le mystère du mal n'est pas un au-delà de l'homme, tout le sens de la Rédemption est annihilé. Le Christ ne serait dès lors qu'un sage venu nous apprendre à éliminer les injustices sociales ou les souffrances occasionnées par la seule mauvaise volonté de l'homme. En fait, il n'y a pas que la mauvaise volonté de l'homme. Il y a des forces mauvaises qui empêchent l'homme d'adhérer à Jésus Christ et dont il faut le délivrer.

46. *Lettre* 68.

conversion is given depth in prayer and fasting. The aspect of spiritual struggle is intensified through many instances of the laying-on of hands, of exorcisms which mark the progressive defeat of Satan to the point of Christ's victory in the solemn adhesion to faith of the one to be baptised.

THE RITUAL ASPECT: EXORCISMS

Exorcisms held an important place in the early baptismal liturgy. Hippolytus' 'Apostolic Tradition' reports them as being daily events: "From the day they are chosen hands should be laid on them each day to exorcise them." In the fourth century exorcism constituted the essential part of the Sunday meeting reserved for catechumens: the scrutiny. The rites of exorcism correspond to those of our present baptism: imprecatory words, 'exsufflatio' on the face, 'signatio' on the brow, the ears, the nose. From Saint Cyril of Jerusalem we receive certain details about the circumstances of these exorcisms, the manner of their execution, their meaning:

"Skilled goldsmiths use delicate instruments to blow on their coals and so to bring out the grains of gold concealed in the crucible. Thus it is by bringing the flame very close that they discover the object of their search. So when the exorcists by means of the "breath" of God put fear to flight and, as in a crucible - in this case the body - rekindle the soul, then the devil rushes forth: there results salvation, and hope of eternal life, and finally the soul cleansed of its sins possesses salvation".

There can be no doubt that rites of exorcism have their origin in early Christianity. They point to a whole theology of evil, of original sin holding the soul captive, and of Redemption. Two principal points emerge from the numerous commentaries we have.

The/

The function of exorcism is first and foremost that of progressively drawing the catechumen from the powers of evil and of bringing him to Christ. The period of preparation for baptism is a time of struggle and temptation: it is with the account of the temptation of Jesus that the liturgy for Lent opens. It is Christ Himself too who fights to release the catechumen from the Prince of Darkness. Saint Cyprian compares the catechumen to a Jew who, pursued by Pharaoh's warriors, flees from Egypt towards the Red Sea; he will only be saved for certain when he has crossed to the other side. The Fathers saw a basic analogy between the liberation from Egypt, the Resurrection, and Baptism. We shall study this typology at more length in relation to sacramentary catechesis. It rests upon the certainty that God continues to secure for man in his desperate spiritual situation a salvation that no sociological or economic liberation can bring him.

There is secondly, at the root of the rite of exorcism, a whole dramatic theology of the human condition. Before Christ frees him from sin and death, man remains in the grip of evil. This evil is not in God, but neither is it in the individual human will. It lies below God and beyond man. This is why man cannot, by his strength alone and without God's help, tear himself from this power of evil which holds him captive. We must reinvest the rites of exorcism with their full significance. That significance being deliverance from evil. Yet the role of the Prince of Darkness should not be minimised. For, if in the last analysis man is able to save himself, if the mystery of evil is not beyond man, then the whole meaning of the Redemption is obliterated. As a result Christ becomes a mere sage who has come to teach us to wipe out social injustices or suffering caused by men's ill-will alone. In fact it is not a matter of man's ill-will only. There are evil powers which prevent man from adhering to Jesus Christ and from which he must be delivered.

DOCTRINAL/

L'enseignement doctrinal

La préparation au baptême comportait aussi un aspect d'enseignement. Celui-ci comportait deux éléments : une explication scripturaire et un commentaire du symbole. Mais l'aménagement de ces deux éléments paraît avoir été fort divers aux IV^e et V^e siècles. En Occident, d'après ce que nous savons par Augustin et par Ambroise, un enseignement biblique est donné durant la presque totalité du Carême. Nous en avons l'écho dans les traités bibliques de saint Ambroise qui sont la mise par écrit de ses homélies. Ici encore les diversités pouvaient être grandes : exposé sur un seul livre, présentation de l'ensemble de l'Écriture, sermon sur des passages variés. Il y avait seulement quelques homélies sur l'ensemble du symbole lors de sa *traditio* et de sa *redditio*. En Orient, il y avait, à côté des homélies exégétiques, des séries de conférences sur le symbole. Les deux pouvaient être mêlés et s'étendre sur tout le temps du Carême, comme c'était peut-être le cas pour les catéchèses de Cyrille de Jérusalem.

Nous nous en tiendrons à la description la plus détaillée, celle de la catéchèse de Jérusalem à la fin du IV^e siècle, telle que nous la décrit Ethérie.

La catéchèse proprement dite était donnée quotidiennement aux catéchumènes pendant le carême, sauf les samedis et dimanches : « On les instruit de tout pendant ces jours-là ; c'est ce qu'on appelle la catéchèse⁴⁷. » Elle a pour but de donner des fondements solides indispensables à la vie de foi. Saint Cyrille de Jérusalem le souligne fortement en montrant comment la catéchèse se distingue de la prédication ordinaire :

Ne pense pas qu'il s'agisse de nos réunions ordinaires. Non. Ces dernières aussi sont bonnes, elles méritent notre créance. Mais si aujourd'hui nous avons été distraits, nous apprendrons demain. Au contraire, les enseignements qui nous sont dispensés progressivement sur le baptême de la Nouvelle Alliance, s'ils étaient négligés aujourd'hui quand les reprendrait-on ?... Dis-toi que la

47. *Journal d'Éthérie*, 47.

catéchèse est un édifice : si nous ne creusons pas pour les fondations, absolument inutile sera notre travail⁴⁸.

Le temps de la catéchèse est bien celui du fondement de la foi, tout autant que de la purification de l'âme. C'est pourquoi le premier temps de la catéchèse est biblique. Pendant les premières semaines l'évêque commente l'Écriture et expose toute l'Histoire du Salut « de l'*in principio fecit Deus cælum et terram* jusqu'aux temps actuels de l'Église⁴⁹ », en « parcourant toute l'Écriture et en en donnant d'abord le sens littéral, puis le sens spirituel⁵⁰ ». Le commentaire tendait à faire saisir la correspondance entre les événements, les lois permanentes de la grâce et à montrer comment les mœurs de Dieu restent les mêmes durant les diverses étapes de l'Histoire du Salut. C'était favoriser son actualisation dans la vie des catéchumènes.

Le sixième dimanche de Carême commençait en Orient la catéchèse dogmatique, essentiellement constituée par l'explication des articles du symbole. C'est pourquoi elle débutait par l'importante cérémonie de la *traditio Symboli*.

La tradition du symbole

Au bout de cinq semaines d'instruction, alors ils reçoivent le Symbole⁵¹.

En le remettant aux catéchumènes, l'évêque leur recommande de l'apprendre par cœur :

Pour éviter que l'âme ne meure de l'ignorer, nous enfermons dans ces quelques versets tout l'enseignement de la foi. Voilà précisément ce que je veux que vous reteniez textuellement⁵².

Puis l'évêque fait un premier commentaire de l'ensemble du Symbole.

48. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 11.

49. AUGUSTIN, de *Catechizandis Rudibus*, 5. Pour Augustin, d'ailleurs, toute la catéchèse est contenue dans l'exposé de l'histoire du salut. Voir *infra* « Catéchèse et Histoire du Salut ».

50. *Journal d'Éthérie*, 46.

51. *Ibid.*

52. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 5, 12.

DOCTRINAL INSTRUCTION

Preparation for baptism also involved a teaching side. The latter contained two elements: a scriptural explanation and a commentary of the creed. But the arrangement of these two elements seems to have been very varied in the fourth and fifth centuries. In the West, to go by Augustine and Ambrose biblical teaching was given during almost the whole of Lent. We get an echo of it in the biblical treatises of Saint Ambrose which are the written versions of his sermons. Here again diversities could be great: consideration of a single book, a presentation of the whole of Scripture, a sermon on various passages. There were only a few sermons on the whole of the creed at the time of his 'traditio' and his 'redditio'. In the East there were, alongside exegetical sermons, series of discussions on the creed. The two could be intermixed and extended over the whole period of Lent, as was perhaps the case for the catecheses by Cyril of Jerusalem.

We shall stick to the most detailed description, that of the catechesis of Jerusalem from the end of the fourth century, such as Etherie describes it to us.

Catechesis was actually given daily to the catechumens during Lent, except for Saturdays and Sundays: 'They are given instruction in everything on those days; this is called catechesis.' It aims to provide the solid fundamentals indispensable to the life of faith. Saint Cyril of Jerusalem lays great stress on it while showing how catechesis is distinguished from ordinary preaching:

"Do not think we are dealing with our ordinary meetings. No. These latter are also fine, they are worthy of our belief. But if today we have been inattentive, tomorrow we shall learn. On the contrary the teachings which are progressively given us on the baptism of the New Covenant ... if neglected today, when will they be resumed? Consider catechesis as a building: if we don't dig foundations, our work will be absolutely useless".

The period of catechesis is actually that of the basis of faith, quite as much as of the purification of the soul. This is why the first phase of catechesis is biblical. During the first weeks the bishop gives a commentary of Scripture and expounds the entire History of Salvation 'from the "in the beginning God created Heaven and Earth" up to the present time of the Church', while 'going over the whole Scripture, giving firstly its literal meaning, then its spiritual meaning'. The commentary tended to promote the correspondence between events and the permanent laws of grace, and to show how God's ways remain the same through the various stages of the History of Salvation. This was to promote its actualisation in the lives of the catechumens.

In the East on the sixth Sunday of Lent began the dogmatic catechesis, composed essentially of the explanation of the articles of the creed. This is why it commenced with the important ceremony of the 'traditio symboli'.

THE TRADITION OF THE CREED

"At the end of five weeks of instruction they receive the Creed."

While delivering it to the catechumens the bishop urges them to learn it by heart:

"So that the soul shall not perish from ignorance of it, we enclose the whole teaching of the faith within these few verses. This is just what I want you to remember word for word."

Then the bishop makes a first commentary on the whole of the Creed. The/

La tradition du Symbole est un acte fondamental qui porte en lui toute la signification de la catéchèse. En livrant le Symbole, c'est l'Eglise qui transmet la foi aux nouveaux chrétiens, c'est pourquoi elle en fait un acte liturgique. La « Tradition » de l'Eglise est ici présente et agissante, dans toute la plénitude de son sens théologique. La catéchèse est alors manifestée dans toute sa dimension : réalisation actuelle et vivante de la tradition orale de l'Eglise. Le rôle du Symbole est d'exprimer en résumé le contenu de la tradition — son origine est essentiellement catéchétique⁵³. Sa formulation diffère selon les Eglises mais il constitue toujours l'ensemble élémentaire et complet des vérités nécessaires au salut.

Pendant les quinze jours qui suivent la tradition du Symbole a lieu « l'explication du Symbole » (*explanatio symboli*) ; l'évêque le commente article par article. L'enseignement est intensif et dure parfois trois heures chaque jour.

On leur explique la doctrine du Symbole, comme celle de toutes les Ecritures, phrase par phrase, d'abord au sens littéral, puis au sens spirituel... Tous sont instruits depuis la première heure jusqu'à la troisième puisque la catéchèse dure pendant ces trois heures⁵⁴.

L'atmosphère vivante et spontanée dans laquelle se déroulait la catéchèse n'est sans doute pas non plus dépourvue de leçon pour nous :

Pendant que l'évêque traite toutes ces questions, on pousse de tels cris d'approbation que même en dehors de l'Eglise on entend les gens crier. Car il dévoile si bien tous les mystères que personne ne peut être insensible à ce qu'il entend expliquer ainsi⁵⁵.

Le symbole, après avoir été expliqué pendant quinze jours, devra être « rendu » par le catéchumène à celui qui le lui a « livré » : c'est la *redditio symboli*. Elle a lieu le dimanche des Rameaux avant que ne

53. Ce n'est que lorsque les baptêmes d'enfants se seront répandus que le Symbole recevra un usage baptismal sous forme de confession de foi.

54. *Ethérie*, 46.

55. *Ethérie*, 47. Voir aussi 46 et CYRILLE DE JÉRUSALEM, *catéchèses*, 13, 23.

s'ouvre « la grande semaine ». Ce jour-là, le catéchumène, toujours accompagné de son parrain ou de sa marraine, récite solennellement devant l'évêque le symbole qu'il doit connaître par cœur⁵⁶. A la fin de la cérémonie, l'évêque annonce le complément de la catéchèse qui sera donné après Pâques. La catéchèse dogmatique pré-baptismale est en effet terminée avec la « reddition » du Symbole, mais il reste encore à « dévoiler les mystères » des sacrements par les catéchèses mystagogiques post-baptismales :

Après le saint et salutaire jour de Pâques, à partir du second jour après le Sabbat et chacun des jours de la Semaine Sainte, sans retard après la Synaxe, vous entrerez dans le lieu Saint de l'*Anastasis* pour écouter, s'il plaît à Dieu, d'autres catéchèses. On vous y livrera la clé de chacun des rites accomplis, et on vous fournira les explications, tirées de l'Ancien comme du Nouveau Testament, d'abord sur ce qui est arrivé aussitôt après le baptême, puis sur la manière dont le Seigneur vous a purifiés... on vous parlera des mystères qui se déroulent sur l'autel du Nouveau Testament⁵⁷.

L'initiation à la prière

La catéchèse qui est donnée pendant la « grande semaine » d'ultime préparation avant Pâques est essentiellement une initiation à la prière. Les usages varient beaucoup dans ce domaine selon les Eglises. La « tradition du *Pater* » se fait généralement au début de la Semaine Sainte. Mais dans certaines Eglises elle est reportée après le baptême car on considère que le *Pater* est la prière spécifique des chrétiens et qu'elle ne peut être dite que par des « fils ». Nous trouvons un commentaire du *Pater* dans les *Homélies catéchétiques* de Théodore de Mopsueste. Certaines Eglises connaissent aussi une « tradition » du psaume 22 qui jouait un grand rôle dans la liturgie baptismale. Dans la nuit de Pâques, au sortir du baptistère, les néophytes se ren-

56. Quand l'usage d'une « tradition » et d'une « reddition » de l'oraison dominicale s'établit, celles du symbole furent avancées d'un dimanche. Cf. DONDEYNE « La discipline des scrutins », *Rev. Hist. Eccl.*, 1932, pp. 14-15.

57. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 18, 33 ; ETHÉRIE, 46.

The tradition of the Creed is a fundamental act which carries within it the whole significance of catechesis. By giving the Creed it is the Church which is transmitting the faith to the new Christians - this is why it makes it a liturgical act. The "Tradition" of the Church is present and effective here in the total fulness of its theological meaning. Catechesis is here manifested in all its glory: present, living realisation of the oral tradition of the Church. The role of the Creed is to express in summary form the content of the tradition - its origin is essentially catechetical. Its formulation differs according to the Church, but it always constitutes the elementary and complete body of truths necessary to salvation.

During the fifteen days which follow the tradition of the Creed takes place "the explanation of the Creed" ('explanatio symboli'); the bishop gives a commentary of it article by article. The teaching is intensive and sometimes lasts three hours each day.

'The doctrine of the Creed is explained to them, like that of all the Scriptures, phrase by phrase, first of all in its literal sense, then in its spiritual sense All are instructed from the first hour to the third since catechesis lasts for these three hours.'

The lively and spontaneous atmosphere in which catechesis was held may well contain a lesson for us today:

'While the bishop is dealing with all these questions, such cries of approval arise that even people outside the Church are to be heard crying out. For he reveals all the mysteries so well that nobody can be unaware of what he thus intends.'

After having been explained for fifteen days the creed must be "rendered" by the catechumen to the one who "brought" him: this is the 'redditio symboli'. It takes place on Palm Sunday before the/

beginning of "the great week". On that day the catechumen, always accompanied by his or her godfather or godmother, solemnly recites before the bishop the creed that he must know by heart. At the close of the ceremony the bishop announces the complement of catechesis which will be given after Easter. The pre-baptismal dogmatic catechesis is in effect terminated with the "repetition" of the Creed, but it still remains to "unveil the mysteries" of the sacraments through post-baptismal mystagogic catechesis:

"After the holy and salutary Easter Day, from the second day after the Sabbath and on each of the days of Holy Week, without delay after Synaxis, you will enter the Holy Place of 'Anastasis' to hear, if it please God, further catecheses. There you will be given the key to each of the performed rites, and you will be provided with explanations, drawn from both Old and New Testaments, firstly of what has happened immediately after baptism, then of the way in which the Lord has purified you ... you will be told of the mysteries which unfold on the altar of the New Testament".

INITIATION TO PRAYER

The catechesis which is given during the "great week" of final preparation before Easter is essentially an initiation to prayer. Usages in this sphere vary greatly according to the Church involved. The "tradition of the 'Pater'" usually comes at the beginning of Holy Week. But in certain Churches it is postponed until after baptism for it is considered that the 'Pater' is the prayer specifically for Christians and that it may only be said by the "sons". We find a commentary of the 'Pater' in the 'Catechetical Sermons' of Theodore of Mopsueste. Certain Churches also recognise a "tradition" in psalm 22 which played a great role in the baptismal liturgy. During the night of Easter on leaving the baptistry, the neophytes/....

daient processionnellement à l'église, un cierge à la main, pour leur première communion ; durant le trajet, ils chantaient le psaume 22. Ce psaume exprime en effet nettement l'idée de délivrance et les Pères y ont vu bien des allusions aux sacrements (eaux du repos, table, onctions) qui justifient son usage dans la liturgie pascale ⁵⁸.

La préparation spirituelle

La préparation quadragésimale, nous l'avons dit, se déroule dans une atmosphère de retraite, de prière, de pénitence, de conversion. C'est le premier aspect sur lequel l'évêque a attiré l'attention des catéchumènes dans sa catéchèse d'ouverture. Il faut mettre à profit le temps du Carême pour examiner ses dispositions, les transformer s'il le faut.

Je te donne cet avis avant que n'entre l'Époux des âmes, Jésus, et qu'il ne voie tes vêtements : tu disposes d'un long délai ; tu as une pénitence de quarante jours, tu as une bonne occasion pour te dévêtir, te laver, te revêtir et entrer ⁵⁹.

Si le motif qui a poussé à demander le baptême est impur, c'est le moment de le convertir en un meilleur et ce peut être l'occasion de rencontrer la foi authentique. Mais il faut que la conversion soit sincère. Aussi le sérieux des exigences chrétiennes doit-il être présenté dans toute sa rigueur et celui qui ne serait pas dans des dispositions intérieures sincères doit-il se retirer. Il arrive que l'évêque centre toutes ses catéchèses sur la conversion morale. C'est le cas de saint Ambroise dans ses homélies quadragésimales. Saint Cyrille de Jérusalem, lui, cherche plutôt quel comportement pratique découle de chacune des vérités dogmatiques au fur et à mesure qu'il les expose. Pour tous, le Carême est un temps de pénitence parce que de lutte contre Satan et le péché. C'est le thème de toute la première catéchèse baptismale de saint Cyrille.

Comment ne pas remarquer aussi qu'elle commence par une invitation à la joie de ceux qui « disciples de la Nouvelle Alliance, participants des mystères du Christ, déjà par l'appel et bientôt aussi par la

58. Sa toute première interprétation est cependant christologique. Ce n'est qu'ensuite qu'on l'entendra du baptême.

59. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 4.

grâce », vont être admis à chanter au Christ un cantique nuptial ⁶⁰. C'est pour entrer dans la plénitude de cette joie qu'il faut rompre avec la servitude du péché.

Si quelqu'un est l'esclave du péché, que la foi le dispose immédiatement à la régénération libératrice de l'adoption filiale, qu'il dépose le funeste esclavage du péché et acquière le bienheureux esclavage du Seigneur ⁶¹.

La renonciation à Satan et l'adhésion au Christ

Rien ne rend mieux le caractère de mort au péché et de vie à Dieu, qui marque toute la préparation au baptême, que le rite terminal de la renonciation à Satan (*apotaxis*) et de l'adhésion au Christ (*syntaxis*). Il est le dernier, en effet, avant le baptême lui-même. Il a lieu le Jeudi Saint à Antioche ; ailleurs, durant la nuit du Samedi Saint au Dimanche de Pâques. Son existence nous est attestée par tous les auteurs et dans toutes les Eglises : à Jérusalem et à Milan, à Antioche et à Rome. Bien qu'il fasse partie des rites préparatoires au baptême, il s'insère déjà dans la liturgie proprement baptismale de la nuit de Pâques. C'est pourquoi il est commenté par Cyrille de Jérusalem dans la première catéchèse mystagogique après le baptême.

Voici comment Théodore de Mopsueste décrit la renonciation à Satan :

Vous vous tenez debout sur les cilices, pieds nus, ayant enlevé votre vêtement extérieur et les mains étendues vers Dieu, comme dans l'attitude de la prière. Puis vous vous agenouillez, mais vous gardez le reste du corps droit et vous dites : Je renonce à Satan, à tous ses anges, à toutes ses œuvres, à tout son culte, à toute sa vanité et à tout égarement séculier et je m'engage par vœu à être baptisé au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ⁶².

60. CYRILLE, *Catéchèses*, 1, 1.

61. *Ibid.*, 1, 2.

62. *Homélies Catéchétiques*, 13, introduction.

went in procession to the Church, each with a candle in his hand, for their first communion; during the journey they sang psalm 22. In fact this psalm clearly expresses the idea of deliverance and the Fathers saw in it many allusions to the sacraments (waters of peace, table, anointings) which justify its usage in the paschal liturgy.

SPIRITUAL PREPARATION

The Lenten preparation, as we have seen, unfolds in an atmosphere of retreat, of prayer, of penitence, and of conversion. This is the first aspect to which the bishop called the attention of the catechumens in his opening catechesis; the period of Lent was to be spent profitably in examining one's attitudes, and in transforming them if necessary.

'I am giving you this advice before the entry of the Spouse of souls, Jesus, and before He sees your clothing: you have available a long period of time: you have a penitence of forty days, you have a fine opportunity for discarding your clothing, for washing, for dressing anew and entering'.

If the reason for requesting baptism is impure, this is the moment to change it into a better one and it may be the chance to encounter the authentic faith. But the conversion must be sincere. Therefore the seriousness of the Christian requirements must be presented in all its strictness and anyone who would not be sincere in his inner inclinations must withdraw. Thus the bishop focuses all his catecheses upon moral conversion. This is the case with Saint Ambrose in his Lenten sermons. Saint Cyril of Jerusalem seeks rather what practical conduct stems from each of the dogmatic truths in turn as he expounds them. For everyone Lent is a time of penitence because of struggle against Satan and sin. This is the theme of the entire first baptismal catechesis by Saint Cyril.

We should also note that it begins with an invitation to the joy of those who "disciples of the New Covenant, participants in the mysteries of Christ, already through appeal and soon too through/

grace", will be permitted to sing a nuptial hymn to Christ. It is in order to enter into the fulness of this joy that one must break with servitude to sin.

"If anyone is the slave of sin, let the faith immediately lead him to the liberating regeneration of filial adoption, let him abandon the fatal slavery to sin and seize the happy slavery to the Lord."

RENUNCIATION OF SATAN AND ADHERENCE TO CHRIST

Nothing communicates better the character of this death of sin and life in God (which marks the whole preparation for baptism), than the final rite of renunciation of Satan (apotaxis) and adherence to Christ (syntaxis). It is in fact the last one before baptism itself. It took place on Holy Thursday at Antioch; elsewhere, during the night between Holy Saturday and Easter Sunday. Its existence is confirmed for us by all the authors and all the Churches: in Jerusalem and Milan, Antioch and Rome. Although it is part of the rites preparatory to baptism, it actually falls within the baptismal liturgy of Easter night. This is why it is given commentary by Cyril of Jerusalem in the first mystagogic catechesis after baptism.

Here is how Theodore of Mopsueste describes the renunciation of Satan:

'You stand erect, barefoot, having removed your exterior garment, your hands extended towards God as in the attitude of prayer. Then you kneel down, but keeping the rest of your body straight you say: I renounce Satan, all his angels, all his works, all worship of him, all his vanity and all worldly deviation, and I commit myself by pledge to be baptised in the name of the Father, Son, and Holy Spirit'.

Ainsi, tourné vers l'Occident, le « lieu où demeure la puissance des Ténèbres », les mains étendues en un geste qui accompagnait dans l'antiquité tout engagement solennel, celui qui va être baptisé exprime la dénonciation du pacte qui le liait à Satan.

L'abjuration de Satan et de ses « pompes » est aussitôt suivie de l'adhésion au Christ. Cette fois, le catéchumène se tourne vers l'Orient d'où naît la lumière du Christ, vers l'Orient qui est aussi la direction du Paradis, et fait une profession de foi solennelle en Dieu Père, Fils et Esprit.

Quand donc tu renonces à Satan, dénonçant sans réserve tout pacte avec lui, ... alors s'ouvre à toi le Paradis de Dieu planté par Lui à l'Orient... Symbole de cet événement, ta volte-face de l'Occident vers l'Orient qui est le pays de la lumière. Alors on t'a demandé de prononcer ces mots : « Je crois dans le Père, et dans le Fils, et dans le Saint-Esprit, et dans l'unique baptême de pénitence ». Ce sujet a été longuement traité dans les précédentes catéchèses, selon que l'accordait la grâce de Dieu ⁶³.

C'est donc tout le contenu de la foi qui est résumé dans la formule d'adhésion du nouveau chrétien aux trois personnes divines ; et c'est cette adhésion à Dieu, dans le Christ, qui constituera l'acte de foi requis pour le baptême. Il sera donné aussitôt après, à l'aube du Saint Jour de Pâques.

La catéchèse mystagogique

Après leur baptême, les néophytes ont encore à vivre une dernière étape de la catéchèse au caractère tout nouveau pour eux, car il n'a encore jamais été question pour eux de catéchèse sacramentaire. On considérerait en effet qu'il fallait avoir reçu le baptême avant d'être introduit dans le « mystère » des sacrements chrétiens. C'était, tout d'abord, par respect de la loi de « l'arcane » qui interdisait de communiquer ce mystère aux païens, ou même à ceux qui n'étaient pas

63. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 19, 9.

encore pleinement intégrés à l'Eglise. Surtout, l'habitude de ne donner la catéchèse des sacrements qu'après le baptême et l'eucharistie, relevait de la conviction que les sacrements sont des événements et non des notions. Mieux valait les vivre d'abord ; on en donnerait ensuite la signification.

Ce n'est pas d'aujourd'hui, fils authentiques et bien-aimés de l'Eglise, que j'aspirais à vous entretenir des hauts secrets de l'Esprit et du ciel. Mais comme je savais bien que l'on croit beaucoup plus facilement ce qu'on voit que ce qu'on entend, j'ai patienté jusqu'à ce moment. Je vous prends donc, au sortir de votre expérience pascale, particulièrement bien disposés à écouter mes paroles, pour vous conduire par la main vers la prairie toute lumineuse et parfumée de notre beau domaine ⁶⁴.

De même saint Ambroise :

Maintenant, le moment est venu de parler des mystères et de faire connaître l'ordonnance même des Sacrements. Si, avant le baptême, nous avons pensé devoir le révéler à ceux qui n'étaient pas encore initiés, nous aurions pensé faire une trahison plutôt qu'une révélation. De plus, la lumière même des mystères pénètre mieux quand on n'est pas averti que si des explications l'ont précédée ⁶⁵.

C'est dire, en termes modernes, l'importance d'une pédagogie « active » qui fait vivre d'abord l'événement et l'explique ensuite. Tous les fidèles qui le voulaient pouvaient participer à cet enseignement. Cette place de la catéchèse étendue à toute la communauté, et cela au cœur même de l'assemblée liturgique, peut être propre à nous faire réfléchir sur la dissociation trop souvent établie depuis entre la liturgie et l'enseignement chrétien.

Les catéchèses mystagogiques que nous connaissons présentent trois types d'explication des sacrements. C'est tout d'abord un commen-

64. *Ibid.*, 19, 1.

65. *De Mysterioris*, 1.

Thus, turned towards the West, the 'place where the powers of Darkness linger', hands extended in a gesture which in anti-:quity accompanied every solemn undertaking, the one who is to be baptised utters the denunciation of the pact that bound him to Satan.

The forswearing of Satan and of his "pomp" is immediately followed by the adherence to Christ. This time the catechumen turns to the East from where the light of Christ derives, to the East which is also the direction of Paradise, and makes a solemn profession of faith in God the Father, Son and Spirit.

'Now when you renounce Satan, unreservedly denounc-:ing all covenant with him, then you have opened to you the Paradise of God placed by Him in the East and the symbol of this event is your about-turn from West to East - the land of light. Next you are asked to speak these words: "I believe in the Father, and in the Son, and in the Holy Spirit, and in the unique baptism of penitence". This subject was treated at length in earlier catecheses, as God's grace thought fit'.

Therefore it is the whole content of the faith that is summar-:ised in the formula of adhesion spoken by the new Christian to the three divine persons; and it is this adhesion to God, in Christ, which will constitute the act of faith required for baptism. It will be given immediately afterwards in the dawn of the Holy Day of Easter.

MYSTAGOGIC CATECHESIS

After their baptism the neophytes have still to live through a final stage of catechesis of a quite new character for them, since they have never encountered sacramentary catechesis. In fact it was considered necessary for one to have received baptism before one could be introduced to the "mystery" of the Christian sacraments. This was, first and foremost, out of respect for the law of "the arcane" which forbade commun-:ication of this mystery to the pagans, or even to those who were still not/....

fully a part of the Church. In particular the custom of giving the catechesis of the sacraments only after baptism and the eucharist revealed the conviction that the sacraments are events and not ideas. It was better to experience them first; only then would their signifi-:cance be divulged.

'Today, genuine and well-beloved sons of the Church, I did not attempt to speak to you of the high secrets of the Spirit and of Heaven. But as I knew full well that one believes much more easily what one sees than what one hears, I have been patient until now. So I find you, after your Paschal experience, particularly well disposed to listen to my words, to take my hand and come with me to the bright, scented meadow of our lovely domain'.

Likewise Saint Ambrose:

'Now the moment has come to speak of the mysteries and to make known the real import of the Sacra-:ments. If, before baptism, we had felt bound to reveal it to those who were not yet init-:iated, we should have been committing a treason rather than a revelation. Also, the actual light of the mysteries penetrates better when there is no warning than if explanations have preceded it.'

That is to say, in modern terms, the importance of an "active" pedagogy which first of all brings the event to life and explains it afterwards. All the believers who so wished could take part in this teaching. The place of the catechesis open to the whole community, and that at the very heart of the liturgical assembly, contri-:butes to make us reflect on the since too-often established dissociation between the liturgy and Christian teaching.

The mystagogic catecheses that we know present three types of explanation of the sacraments. First of all there is a commentary/

taire de rites tout récemment vécus par les néophytes dont on stimule la mémoire : « Rappelle-toi ce qu'on t'a demandé, souviens-toi de tes réponses »⁶⁶. Vient ensuite une théologie biblique des sacrements présentés comme la continuation des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien Testament : libération d'Égypte et baptême ; manne et eucharistie. Enfin, la catéchèse mystagogique s'efforce encore de répondre à des difficultés théologiques comme par exemple celle de savoir si la Vierge a été baptisée ; s'il faut réitérer le baptême pour un excommunié, etc. On remarque toutefois que l'enseignement donné durant la semaine de Pâques aux nouveaux baptisés n'est pas toujours un commentaire des sacrements. Dans les homélies de Jean Chrysostome, il s'agit d'un traité de la vie chrétienne selon saint Paul ; dans celles d'Astérios le Sophiste, d'un commentaire des Psaumes.

A la fin de la semaine de catéchèse mystagogique, les nouveaux baptisés quittent leurs vêtements blancs. Leur initiation chrétienne est terminée. Désormais ils nourriront leur foi au sein de la communauté chrétienne et dans la vie liturgique.

CONCLUSION

Jetons un regard en arrière sur le chemin que nous venons de parcourir, dans les profondeurs que nous avons essayé de sonder. Nous y percevons une complexité vivante de personnes, d'actions, de moments qui s'appellent, se rencontrent, se conjuguent dans cette catéchèse dont nous voyons mieux maintenant qu'elle est une initiation chrétienne totale, une action pleinement humaine et divine à la fois.

Nous y avons rencontré des personnes : le Christ d'abord, qui attire les hommes vers Lui et Satan qui cherche à les en détourner ; l'Église, Corps du Christ et, en elle, tous ses membres : l'évêque, la communauté des fidèles, le parrain qui la représente ; le catéchumène enfin, dans sa relation à tous les autres, en marche avec eux vers la plénitude de la vie chrétienne.

Ces personnes, nous les avons vues engagées ensemble, en Église,

66. *De Mysteriis*, 2.

dans toutes les formes d'action de l'intelligence et du cœur, de la vie individuelle et sociale, de la relation à Dieu et aux autres ; dans l'enseignement, le jeûne et la prière, le culte, l'effort d'incarnation de la foi dans toute la vie.

Nous les avons suivies dans la nécessaire progression temporelle de toute vie humaine, d'étape en étape vers un terme qui n'est lui-même que le commencement d'une vie nouvelle.

of rites very recently experienced by the neophytes whose memories are excited: "Think of what you were asked, remember your answers". There then follows a biblical theology of the sacraments presented as the continuation of the great works of God in the Old Testament: the liberation from Egypt and baptism; manna and the eucharist. And finally mystagogic catechesis further endeavours to answer certain theological difficulties - for example that of knowing whether the Virgin was baptised, whether baptism must be reperformed for an excommunicated person etc. Yet we note that the teaching given during Easter Week to the newly baptised is not always a commentary of the sacraments. In the sermons of John Chrysostome we find a treatise on Christian life according to Saint Paul; in those of Asterios the Sophist, a commentary of the Psalms.

CONCLUSION

Let us look back along the way we have just come, into the depths we have attempted to sound. There we see a real complexity of persons, actions, moments, which are named, assembled, and combined into this catechesis that we now see clearer as a total Christian initiation, an act at once completely human and divine.

There we have encountered certain persons: Christ first of all, who attracts men to Himself, and Satan who seeks to turn them away from Him; the Church, the Body of Christ and, within it, all its members: the bishop, the community of the faithful, the godfather who represents it; finally the catechumen, in his relationship to all the others, progressing with them toward the fulness of Christian life.

We have seen these persons engaged together in Church/

in every form of operation of the mind and heart, of individual and social life, of relationship to God and the others; in teaching, fasting, prayer and worship, the effort of incarnation of the faith in all of life.

We have followed them in the necessary temporal progression of every human life, from stage to stage towards an end which itself is nothing less than the beginning of a new life.

DEUXIEME PARTIE

LA CATÉCHÈSE DOGMATIQUE

La catéchèse dogmatique archaïque

INTRODUCTION

Dans le chapitre sur la structure de la catéchèse, nous nous sommes efforcés de faire ressortir l'unité fondamentale de la démarche de conversion. Il convient de s'en souvenir pour ne pas privilégier, au détriment des autres, l'une ou l'autre de ses composantes, morale, dogmatique ou sacramentaire. Ce que l'on entend par catéchèse dogmatique, loin d'avoir le caractère abstrait du langage spéculatif, est simplement ici la transmission du contenu essentiel de la foi chrétienne, enracinée dans le concret de la révélation évangélique. Or, ce qui est premier dans la catéchèse c'est la révélation de Jésus Christ Sauveur. Ce qui fonde la catéchèse morale comme la catéchèse sacramentaire, c'est essentiellement l'annonce du salut que déploie la catéchèse dogmatique. C'est pourquoi, si l'on veut rejoindre dans la catéchèse ancienne ce qui en est le cœur et constitue « l'originalité » du christianisme, ce sera par le chemin de l'exposé de la foi. Là réside sans doute l'intérêt majeur de l'étude qui va suivre sur la catéchèse dogmatique des premiers siècles, depuis le *Nouveau Testament* jusqu'aux grandes catéchèses du IV^e siècle. Le propre de la catéchèse est de se tenir à l'essentiel de la foi. Or, rien mieux que la continuité de la tradition catéchétique ne permet, par la résurgence toujours renouvelée des mêmes grands thèmes, de dégager ce contenu essentiel de la foi.

PART TWO

DOGMATIC CATECHESIS

*

CHAPTER THREE

EARLY DOGMATIC CATECHESIS

INTRODUCTION

In the chapter on the structure of catechesis we endeavoured to bring out the fundamental unity of the step of conversion. It is only right to remember this so as not to stress one or other of its components - moral, dogmatic, or sacramentary - to the detriment of the others. What is meant by dogmatic catechesis, far from having the abstract character of speculative language, is here simply the transmission of the essential content of the Christian faith, rooted in the reality of evangelical revelation of Jesus Christ the Saviour. What forms the foundation of moral catechesis as of sacramentary catechesis is essentially the proclamation of salvation as set forth by dogmatic catechesis. This is why, if one wishes to discover in early catechesis what constitutes its core and forms the "originality" of Christianity, one will approach by way of exposition of the faith. There unquestionably resides the major interest of the study to follow on the dogmatic catechesis of the first centuries, from the 'New Testament' to the great catecheses of the fourth century. It is the duty of catechesis to restrict itself to the essential body of the faith. So, through the ever-renewed repetition of the same great themes, the continuity of the catechetical tradition is unsurpassed in allowing us to extract this essential content of the faith.

A travers le Nouveau Testament et les écrits archaïques, nous percevrons mieux à quel point la catéchèse est une tradition autonome dans l'Eglise. Avec saint Irénée, le premier auteur à nous livrer une œuvre immédiatement catéchétique, nous aurons l'occasion de mettre en lumière un aspect très important de la catéchèse : l'utilisation de l'Ancien Testament dans l'annonce du Salut de Jésus Christ. Nous retrouverons ensuite le IV^e siècle et, une fois de plus, le témoignage qu'il nous donne de l'épanouissement auquel aboutit la catéchèse à cette époque. A travers le déploiement complet et élaboré des catéchèses baptismales de Cyrille de Jérusalem, et notamment son commentaire des articles du Symbole, il nous sera possible alors de cerner de façon plus précise le contenu essentiel de la foi. Mais, s'il est vrai que chaque époque de la catéchèse permet de mettre en relief tel ou tel aspect de la tradition catéchétique, il ne reste pas moins vrai que tous les aspects en demeurent conjugués à chaque étape, devenant plus explicites au fur et à mesure du développement de la tradition. C'est précisément, nous l'avons dit, cette continuité et ce développement de la catéchèse qui la constituent comme tradition.

LE MOT « CATÉCHÈSE » DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

Nous unissons en un seul chapitre l'étude de la catéchèse dogmatique dans le *Nouveau Testament* et dans les écrits catéchétiques archaïques. Tous ont en effet entre eux une étroite parenté. On y trouve les mêmes structures, les mêmes accents, souvent les mêmes formules de foi. Le *Nouveau Testament*, dans son ensemble, déborde bien entendu le seul aspect catéchétique. Mais il porte en lui les traces d'une catéchèse élémentaire orientée vers le baptême. Quant aux autres écrits archaïques, ils ont généralement été davantage étudiés sous l'angle de la catéchèse morale des deux voies que sous celui de la catéchèse dogmatique. Celle-ci y tient en effet une place matériellement beaucoup plus restreinte que la catéchèse morale. Il ne faudrait pas en conclure qu'elle fut considérée alors comme secondaire. Elle est, dès cette époque, de première importance. Si les traces écrites en sont réduites, c'est plutôt parce que la catéchèse est, par nature, une tradition orale.

Chez nous on peut entendre et apprendre ces choses de ceux mêmes qui ne connaissent pas les caractères de l'Écriture, gens ignorants de langage, mais sages et fidèles d'esprit¹.

D'autre part, exception faite de l'*Épître de Barnabé* qui est réellement un ensemble catéchétique construit, aucun des textes que nous avons ne se présente comme une catéchèse proprement dite. Nous ne pouvons donc qu'y discerner et y relever les éléments catéchétiques épars pour en étudier la forme et le contenu². Outre le *Nouveau Testament*, les textes auxquels nous nous référons ici sont surtout des fragments des *Lettres d'Ignace d'Antioche* et de la *Première Apologie* de Justin, ainsi que toute la première partie de l'*Épître de Barnabé*. Deux éléments principaux structurent la catéchèse dogmatique. Le premier est constitué par les antiques formules de foi chrétienne, encore appelées symboles : ils nous renseignent sur le cadre de la catéchèse et le contenu essentiel de la foi. Les recueils de citations de l'*Ancien Testament*, ou *Testimonia*, apportent un second élément : ils représentent la première manifestation de l'utilisation de l'*Ancien Testament* dans la catéchèse. C'est cette méthode éminemment traditionnelle que l'on appellera plus tard « démonstration » de la foi.

Le vocabulaire

Avant d'aborder ces deux grandes composantes de la catéchèse dogmatique archaïque, accordons une attention préalable au terme même de « catéchèse » dans le *Nouveau Testament*. En fait, on n'y rencontre jamais le substantif « catéchèse », mais plusieurs fois le verbe « *catèchein* ». Le sens qu'on lui donne annonce déjà parfois celui que la suite de la tradition confèrera au mot « catéchèse ». *Catèchein*, au sens premier, signifie d'abord : faire retentir, annoncer une nouvelle, instruire quelqu'un de quelque chose. C'est en ce sens qu'il est employé en *Ac 21, 21-24* : « Ce qu'ils ont entendu dire à ton sujet. » Chez les Juifs, le terme s'applique aussi à l'enseignement religieux. C'est le cas de *Rm 2, 18*, « instruit par la loi ». Il s'agit ici de l'enseignement

1. JUSTIN, *Première Apologie*, 60, 2.
2. Sur l'existence de la catéchèse au niveau du Nouveau Testament et des écrits archaïques, cf. *supra*, la Structure de la catéchèse, ch. II, pp. 40 et ss.

Through the New Testament and the early writings we shall perceive better to what extent catechesis is an autonomous tradition in the Church. Along with Saint Irenee, the first author to provide us with an immediately catechetical work, we shall have occasion to air a very important aspect of catechesis: the use of the Old Testament in the proclamation of the Salvation of Jesus Christ. Again we shall refer to the fourth century and, once more, to the evidence it gives us of the flowering attained by catechesis at that time. Throughout the thorough and painstaking baptismal catechesis of Cyril of Jerusalem, and especially in his commentary of the articles of the Creed, it will then be possible for us to discern the essential content of the faith in a more precise fashion. Yet, if it is true that each period of catechesis allows us to emphasize a particular aspect of the catechetical tradition, it remains no less true that all its aspects stay combined at each stage, becoming more explicit as the tradition develops. As we have said, it is just this continuity and this development of catechesis which establish it as tradition.

THE WORD "CATECHESIS" IN THE NEW TESTAMENT

We bring together in a single chapter the study of dogmatic catechesis in the New Testament and in the early catechetical writings. Indeed all are closely related. We find in them the same structures, the same accents, often the same formulae of faith. The New Testament, as a whole, naturally touches on the much more than the catechetical aspect alone. But it carries within it traces of an elementary catechesis directed towards baptism. As for the other early writings they have usually been considered more from the angle of the moral catechesis of the two ways than from that of dogmatic catechesis. The latter in fact has a materially much more restricted place in them than moral catechesis. Yet it should not be concluded from that that at that time it was regarded as secondary. From that period it becomes of primary importance. If written traces of it are scarce, this is rather because catechesis is, by nature, an oral tradition./

'Among us one may hear and learn these things even from those who do not know the letters of Scripture, people ignorant of language but wise and loyal in spirit.'

On the other hand, with the exception of the Epistle by Barnabas (which is really a composed catechetical whole), none of the texts that we possess appears as a true catechesis. Thus we may only pick out and note from them the scattered catechetical elements in order to consider their form and content. Over and above the 'New Testament' the texts to which we refer here are in particular some fragments of the 'Letters' by Ignatius of Antioch and of the 'First Apology' by Justin, as well as the entire first part of the 'Epistle by Barnabas'. Two main elements structure dogmatic catechesis. The first comprises the early formulae of Christian faith, still known as creeds: they inform us of the scope of catechesis and the essential content of the faith. Collections of quotations from the 'Old Testament', or 'Test monia', supply a second element: they represent the first manifestation of the use of the 'Old Testament' in catechesis. It is this eminently traditional method that will later be known as 'demonstration' of the faith.

VOCABULARY

Before dealing with these two great components of early dogmatic catechesis let us grant some prior attention to the actual word 'catechesis' in the 'New Testament'. In fact one never comes across the substantive 'catechesis' there, but several times the verb 'to catechise'. The meaning given it already sometimes heralds that which subsequent tradition confers on the word 'catechesis'. 'To catechise', in the first sense, means first and foremost: to inculcate, proclaim news, instruct someone in something. It is in this sense that it is used in Acts 21, 21-24: "What they heard said in connection with Him". Among the Jews the word is also applied to religious teaching. This is the case with Rm 2, 18, "instructed by the law". Here it concerns the teaching/

que tout Juif a reçu concernant la loi. Le contexte est donc déjà nettement religieux. Mais le terme est également en usage dans les écoles païennes et s'applique à tout enseignement communiqué par un maître à son disciple.

En 1 Co 14, 19 (« instruire les autres »), le verbe *catèchein* est employé cette fois dans un contexte chrétien. Il semble désigner un enseignement élémentaire et clair, par opposition à un enseignement « en langues » qui échappe à l'intelligence humaine.

Avec le texte de Ga 6, 6, nous touchons enfin au sens qui sera conservé dans l'Eglise : « Que le disciple fasse part de toutes sortes de biens à celui qui lui enseigne la parole », ou, autrement traduit : « Que le catéchumène fasse part de toutes sortes de biens à son catéchète. » En précisant ainsi que les catéchètes doivent être pris en charge par la communauté, saint Paul laisse de plus entendre qu'il existait des personnes spécialement consacrées à l'enseignement de la catéchèse ; ceci paraît normal à une époque où la communauté chrétienne était constituée surtout de convertis³.

L'étude du mot « catéchèse » dans le *Nouveau Testament* n'apporte donc que de maigres résultats. Si le terme s'y trouve peu, la réalité cependant n'y manque pas, ainsi que dans les autres écrits archaïques, sous les deux aspects que nous rappelons ici, avant d'en commencer l'étude : les symboles de foi et l'utilisation de l'Ancien Testament.

LE CADRE ET LE CONTENU DE LA CATÉCHÈSE DOGMATIQUE : LE SYMBOLE.

Quelques exemples :

Le *Nouveau Testament* nous livre un grand nombre de formules de foi qui ont toutes en commun de porter sur les mystères essentiels et d'être en quelque sorte un résumé de la foi. Nous trouvons dans ces formules le noyau de ce qui deviendra le symbole⁴. Telle est la profession de foi de 1 Co 15, 1-7 :

3. Luc 1, 4, est un texte controversé.

4. Ces formules de foi primitives ont été étudiées de façon approfondie par J. N. D. KELLY dans *Early christian Creeds*, Londres 1950 et par O. CULMANN dans *Les Premières Confessions de foi*, Paris, 1948.

Je vous rappelle, frères, l'Évangile que je vous ai annoncé, que vous avez reçu (...), par lequel vous serez sauvés si vous le gardez tel que je vous l'ai annoncé (...). Je vous ai donc transmis tout d'abord ce que j'ai moi-même reçu, à savoir que le Christ est mort pour nos péchés selon les Écritures, qu'il a été mis au tombeau, qu'il est ressuscité le troisième jour selon les Écritures.

Nous avons certainement là un résumé de catéchèse transmise oralement et reçue des Apôtres. « L'Évangile » qu'il « annonce », Paul affirme l'avoir « reçu » grâce à un témoignage qui prend sa source dans celui des Apôtres. Il ne l'a pas directement appris sur le chemin de Damas. On remarquera aussi dès maintenant l'insistance avec laquelle Paul affirme que chaque mystère s'est réalisé « selon les Écritures ».

En Rm 1, 1 ss, Paul se présente comme « mis à part » pour annoncer un Évangile qu'il résume ainsi : Incarnation du Fils de Dieu dans la race de David et sa manifestation par la Résurrection. Ceci est confirmé par le texte de Rm 8, 34, où sont énumérés quatre thèmes que nous retrouverons sans cesse : mort, résurrection, ascension, intercession de Jésus Christ :

Qui donc condamnera ? Le Christ Jésus, celui qui est mort, que dis-je, ressuscité, qui est à la droite de Dieu, qui intercède pour nous ?

De nombreux passages des *Actes*, notamment les grands discours apostoliques, attestent le même noyau central de catéchèse⁵.

On trouve des formulations analogues chez les premiers auteurs chrétiens, ce qui s'explique facilement par le caractère oral de la catéchèse.

...Jésus Christ, de la race de David, (fils) de Marie, qui est véritablement né, qui a mangé et qui a bu, qui a été véritablement persécuté sous Ponce-Pilate, qui a été véritablement crucifié, et est mort, (...) qui est aussi véritablement ressuscité d'entre les morts. C'est son Père qui l'a ressuscité⁶.

5. Ac 2, 22-36 ; 3, 2-26 ; 4, 8-12 ; 5, 29-32 ; 13, 23-41 ; 17, 2-3, etc.

6. IGNACE D'ANTIOCHE, *Trall.* 9, 1-2.

that every Jew received regarding the law. So already the context is clearly religious. Yet the word was also in use in pagan schools and applied to any teaching communicated by a master to his disciple.

In 1 Co. 14, 19 ("to teach the others"), the verb "to catechise" is this time used in a Christian context. It appears to suggest elementary and clear teaching, as opposed to teaching "in tongues" which eludes human intelligence.

With the text of Ga 6,6 we touch finally on the meaning which will be preserved within the Church: "Let the disciple show:wer all kinds of blessings upon the one who teaches him the word," or, in another translation: "Let the catechumen show:wer all sorts of blessings upon his catechist." By making clear in this way that the catechists have to be appointed by the community, Saint Paul further gives us to understand that there existed certain persons specially devoted to the teaching of catechesis; this seems normal at a time when the Christian community was composed primarily of converts.

Therefore study of the word "catechesis" in the New Testament produces but meagre results. Yet if the word seldom occurs, its connotation is not lost - (nor in the other early writings) - in the two aspects we mention here before beginning their study: the creeds of faith and the use of the Old Testament.

THE SCOPE AND CONTENT OF DOGMATIC CATECHESIS: THE CREED Some Examples:

The New Testament provides us with a great number of formulae of faith which all share the feature of focusing on the essential mysteries and of being in some way a summary of faith. We find in these formulae the core of what is to become the creed. Such is the profession of faith of 1 Co 15, 1-7:

"I remind you brothers of the Gospel I announced to you, which you received, by which you will be saved if you respect it as announced to you. In fact I transmitted to you first and foremost what I myself received, namely that Christ died for our sins according to the Scriptures, that He was placed in the tomb, that He rose again on the third day according to the Scriptures".

We have here what is certainly a summary of catechesis transmitted orally and received from the Apostles. Paul states that he "received" "the Gospel" he is "announcing" with the help of a testimony which derives from that of the Apostles. He did not learn it directly on the Damascus road. It will be noticed too from how on with what insistence Paul states that each mystery was realised 'according to the Scriptures'.

In Rm 1,1 Paul sees himself as "set apart" to announce a Gospel that he summarises thus: Incarnation of the Son of God in the race of David and His manifestation through Resurrection. This is confirmed by the text of Rm 8, 34 where we find listed four themes that shall crop up again and again: death, resurrection, ascension, and intercession of Jesus Christ:

"Who then will condemn? Christ Jesus who died, who I claim rose again, who is at God's right hand, who intercedes for us?"

Numerous passages from the 'Acts', in particular the great apostolic discourses, display the same central core of catechesis.

One finds analogous formulations in works by the first Christian authors, which can easily be explained by the oral character of catechesis:

"..... Jesus Christ, of the house of David, (son) of Mary, who really was born, who ate and drank, who was indeed persecuted under Pontius Pilate, who was actually crucified, and died, who also and in fact rose from the dead. His Father revived him."

C'est ainsi qu'Ignace d'Antioche, écrivant aux diverses Eglises, a fréquemment l'occasion de leur rappeler leur foi. Il le dit aux Smyrniotes, aux Ephésiens, à peu près dans les mêmes termes que dans le passage ci-dessus, avec la même insistance sur l'Incarnation du Fils de Dieu, sa mort et sa résurrection, la même mention de Ponce-Pilate qui prouvent que nous sommes en présence de formules typiques d'usage courant ⁷.

L'événement de Jésus Christ

Saint Justin, lui, apporte une nouveauté dans la prise de conscience de l'Eglise primitive en présentant l'histoire du salut comme une « économie » qui englobe toute l'histoire dans le dessein du Père accompli par le Fils. L'incarnation est le sommet de cette économie permanente. Ses formules de foi portent bien la marque de sa doctrine :

(Le Verbe) se manifesta d'abord sous la forme du feu et sous une figure incorporelle à Moïse et aux autres prophètes ; et maintenant (...), comme nous l'avons dit, il s'est fait homme, il est né d'une vierge, suivant la volonté du Père, pour le salut de ceux qui croient en lui ; Il voulut bien être compté pour rien et souffrir, afin de vaincre la mort par sa mort et sa résurrection ⁸.

Nous rencontrons une formule de ce type purement christologique, mais plus développée, dans la seconde section de *l'Épître aux XI Apôtres* qui est une catéchèse. Le Christ est d'abord présenté comme :

Le Fils du Seigneur, assis à la droite du Père, par la parole de qui le Seigneur a commandé aux cieux, qui a fait l'homme à son image et ressemblance, qui, avec les anciens patriarches, s'est entretenu en paraboles et en vérité ⁹.

Après cette affirmation de la préexistence du Verbe et de son action dans l'Ancien Testament, viennent les mystères de l'Incarnation et de la Rédemption :

7. IGNACE D'ANTIOCHE, *Smyrn.*, 1, 1-2 ; *Eph.* 7, 2.

8. *Première Apologie*, 63, 16.

9. *Épître des XI Apôtres*, 14 ; *P. O.*, 12, pp. 184-190.

Lui, le Seigneur fils du Seigneur, nous croyons qu'il est le Verbe qui est devenu chair, de la Sainte Vierge Marie, conçu du Saint-Esprit, qu'il a été enfanté, qu'il a été enveloppé de langes à Bethléem, qu'il s'est manifesté, qu'il a été élevé et grandi.

On remarque comment l'auteur développe le donné élémentaire au moyen d'éléments empruntés aux Evangiles, canoniques et apocryphes.

Vient ensuite le récit de quelques miracles de la vie publique, Cana et la multiplication des pains. Puis le texte continue :

Nous savons que c'est lui qui a été crucifié dans les jours de Ponce-Pilate et du prince Archelaüs ; c'est entre deux larrons qu'il a été crucifié et avec eux on le fit descendre de l'arbre de la croix ; il a été enseveli dans le lieu appelé Calvaire où allèrent les trois femmes, Sara, Marthe et Marie de Magdala ¹⁰.

On notera les traditions originales que présente le texte en ce qui concerne les noms des femmes. Vient ensuite le récit des apparitions. On remarquera que Paul, dans *1 Co* 15, 7-12, faisait des apparitions une des données de sa catéchèse. La catéchèse ici reprend donc l'ensemble de la doctrine du Verbe, depuis sa génération éternelle jusqu'à son Ascension. Le même texte donne par ailleurs une formule baptismale trinitaire ¹¹, ce qui montre bien l'autonomie initiale de la catéchèse par rapport à la formule baptismale. On peut noter aussi que le dessein de l'ensemble de la catéchèse recouvre celui de l'Evangile, en particulier de l'Evangile de Jean, qui commence avec la génération éternelle et se termine avec les apparitions. Ceci permet de voir dans les Evangiles un développement d'un schéma catéchétique primitif.

Le noyau central est originellement constitué par l'événement de l'Incarnation, Crucifixion et Résurrection du Christ. A des Juifs, en effet, il n'était nullement nécessaire d'annoncer Dieu, pas même le Dieu créateur, car ils le connaissaient. Il ne l'était pas davantage de leur apprendre que Dieu agissait dans l'histoire. Ils le savaient aussi. Mais il

10. *Ibid.* 20 ; *P. O.*, 12, pp. 193-194.

11. *Ibid.*, ; *P. O.*, 12, p. 192.

In this way did Ignatius of Antioch, writing to the various Churches, often remind them of their faith. He tells the inhabitants of Smyrna so, and the Ephesians, almost in the same terms as in the above passage, with the same insistence on the Incarnation of the Son of God, his death and his resurrection, the same mention of Pontius Pilate which shows that we are dealing with typical formulae of current usage.

CONCERNING JESUS CHRIST

Saint Justin brings something new to the consciousness of the early Church by presenting the history of salvation as an "economy" which includes the whole history within the scheme of the Father fulfilled by the Son. The incarnation is the peak of this permanent economy. Its formulae of faith are strongly marked by its doctrine:

"(The Word) first manifested itself in the form of fire and as an insubstantial figure to Moses and the other prophets; and now, as we have seen, it was made man, born of a virgin, according to the will of the Father, for the salvation of those who believe in him; He so desired to demean himself and to suffer in order to conquer death through his death and resurrection."

We come across a purely christological but more developed formula of this type in the second section of the 'Epistle to the XI Apostles' which is a catechesis. Christ is first of all presented as:

"The Son of the Lord, seated at the right hand of the Father, by whose word the Lord commanded the heavens, who made man in his image and likeness, who, with the patriarchs of old, conversed in parables and truth".

After this affirmation of the preexistence of the Word and of its action in the Old Testament, come the mysteries of the Incarnation and of the Redemption:

"We believe that He, the Lord son of the Lord, is the Word which became flesh, of the Holy Virgin Mary, conceived of the Holy Spirit, that He was born, that He lay in swaddling clothes in Bethlehem, that He manifested Himself, was raised and grew up."

Notice how the author develops the elementary information by means of material borrowed from the canonical and apocryphal Gospels.

Next comes the account of some miracles from public life, Cana and the multiplication of the loaves. Then the text goes on:

"We know that it was He who was crucified in the time of Pontius Pilate and prince Archelaus; he was crucified between two thieves and was brought down from the tree with them; he was buried in the place known as Calvary where the three women, Sara, Martha and Mary of Magdalene, went."

Notice the original traditions presented by the text concerning the names of the women. Then follows the account of the appearances. We should note that Paul, in 1 Co 15, 7-12, made the appearances one of the main points of his catechesis. So catechesis here includes the whole of the doctrine of the word, from its eternal generation to its Ascension. Moreover the same text gives a trinitary baptismal formula, which clearly shows the initial autonomy of catechesis as regards baptismal formulae. We may note too that the scheme of the entire catechesis overlaps that of the Gospel, in particular the Gospel according to John, which begins with eternal generation and ends with the appearances. This allows us to see the Gospels as a development of an early catechetical scheme.

The central core was originally constituted of the events of the Incarnation, Crucifixion and Resurrection of Christ. To some Jews, in fact, it was not necessary to proclaim God, not even God the creator, for they were familiar with Him. Neither was it necessary to teach them that God intervened in history. They knew that too. But it/..

fallait mettre en lumière cette radicale nouveauté : l'intervention décisive de Dieu est l'Incarnation du Verbe ; dans l'humanité de Jésus Christ, il accomplit toute l'histoire du salut. C'est pourquoi nous trouvons si souvent la mention « conformément aux Ecritures » dans les ébauches de symbole que nous connaissons.

La profession de foi trinitaire

Ce n'est qu'à partir du moment où la catéchèse ne s'est plus adressée seulement aux Juifs, mais aussi aux païens, que le contenu catéchétique du symbole s'accroît d'une profession de foi monothéiste au Dieu créateur.

Avant tout, je crois qu'il n'y a qu'un seul Dieu, qui a créé et organisé l'univers, qui a tout fait passer du non-être à l'être, qui contient tout, et seul ne peut être contenu ¹².

On retrouve une profession de foi voisine dans le *Kérygme de Pierre* qui est un ouvrage du II^e siècle :

Sachez qu'il y a un seul Dieu... invisible et qui voit tout, que rien ne contient et qui contient tout... qui a fait toutes choses par la parole de sa puissance ¹³.

Cette profession de foi au Dieu créateur apparaît comme précédant la profession de foi au Christ chez Justin.

Nous adorons le Créateur de cet univers. Nous adorons celui qui nous a envoyé ces choses, Jésus Christ, qui fut crucifié sous Ponce-Pilate et en qui nous voyons le Fils du vrai Dieu ¹⁴.

Par ailleurs Justin fait suivre la profession de foi au Christ d'une profession de foi à l'Esprit-Saint. « Et en troisième lieu l'Esprit prophétique. » On aboutit ainsi à une formule tripartite : le Dieu créateur, le Verbe incarné et ressuscité, l'Esprit-Saint. C'est ce que nous trouvons au début de la *Démonstration* d'Irénée :

12. *Pasteur d'Herma, Préceptes*, 1.

13. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, 6, 5, 19.

14. JUSTIN, *Première Apologie*, 13, 1-3.

Voici la règle de notre foi : Dieu, Père, increé (...) créateur de l'univers ; tel est le tout premier article. Mais comme deuxième article : le Verbe de Dieu (...) le Christ Jésus notre Seigneur (...) qui est apparu aux Prophètes (...) qui, en outre, à la fin des temps, pour récapituler toutes choses, s'est fait homme parmi les hommes (...). Et comme troisième article : le Saint-Esprit par lequel les prophètes ont prophétisé (...) et qui à la fin a été répandu d'une manière nouvelle sur notre humanité (...). C'est pourquoi, à notre nouvelle naissance, le baptême a lieu par ces trois articles ¹⁵.

Il paraît certain que cette formule du Symbole, résumé de la catéchèse, a été influencée par la formule baptismale. Originellement le symbole est indépendant de celle-ci. Mais son usage dans le rite baptismal a influé sur lui, comme l'a noté Kelly. Et le texte d'Irénée le confirme. Mais on remarquera que, dans le Symbole, le Père est envisagé dans son rôle de créateur, le Fils dans son rôle de Sauveur, l'Esprit dans son rôle de sanctificateur. Ce sont les missions des personnes qui sont visées, plus que leurs relations éternelles. Et ceci correspond bien à la pédagogie de la révélation. Mais ultérieurement cette présentation devait poser des questions, dans la mesure où il apparaîtra mieux que les œuvres de Dieu *ad extra* sont communes et que c'est par leurs relations que les Personnes divines se distinguent.

A cette catéchèse portant sur le Dieu créateur, les mystères du Christ, le don de l'Esprit, il faut ajouter un autre élément qui a été depuis l'origine l'objet d'une catéchèse spéciale, la résurrection des corps. On le note déjà dans l'exposé que Paul fait de la foi à l'Aréopage. On voit, aux nombreuses justifications qui sont données de cet article de la foi, déjà chez saint Paul ¹⁶ et ensuite chez les Apologistes du II^e siècle, que ce point était à la fois constitutif de la catéchèse et particulièrement difficile à présenter. Il est remarquable que, dans les plus anciennes catéchèses, il constitue toujours un bloc séparé. Il se trouve dans la *Didachè* à la fin de la catéchèse morale et dans l'*Epître de Barnabé* après la catéchèse dogmatique.

15. *Démonstration*, 6-7.

16. *1 Co 15*, 35-53.

was necessary to emphasize this radical new point: the decisive intervention of God is the Incarnation of the Word; in the humanity of Jesus Christ He fulfils the whole history of salvation. This is why we so often find the mention "according to the Scriptures" in the sketched creeds we know.

THE TRINITARY PROFESSION OF FAITH

It is only from the moment that catechesis no longer addressed itself to the Jews alone, but also to the pagans, that the catechetical content of the creed grew from a profession of monotheistic faith in God the creator.

"Before anything else I believe that there is only one God, who created and organised the universe, who brought everything from non-being to being, who contains all, and alone cannot be contained".

We also find a similar profession of faith in 'Peter's Kerygme' - a work from the second century:

"Be informed that there is but one God invisible and all-seeing, contained by nothing and containing all who made all things by the word of his power".

This profession of faith in God the creator appears before the profession of faith in Christ in Justin.

"We worship the Creator of this universe.
We worship him who sent us these things,
Jesus Christ, who was crucified under
Pontius Pilate and in whom we see the Son
of the true God".

Further, Justin follows the profession of faith in Christ with a profession of faith in the Holy Spirit. "And in third place the prophetic Spirit". So we end up with a tripartite formula: God the creator, the incarnate and risen Word, the Holy Spirit. This is what we find at the beginning of Ireneë's 'Demonstration':

"Here is the rule of our faith: God, Father, uncreated creator of the universe; this is the very first article. And as second article: the Word of God Jesus Christ our Lord ... who appeared to the Prophets ... who, in addition, in order to recapitulate all things at the end of time, became a man among men. And as third article: the Holy Spirit through which the prophets prophesied and which finally was spread in a new fashion across our humanity ... this is why, at our new birth, baptism takes place with these three articles".

It seems certain that this formulation of the Creed, a summary of catechesis, was influenced by the baptismal formula. Originally the creed was independent of the latter. But its use in the baptismal rite told on it as Kelly has noted. And Ireneë's text confirms as much. But it will be observed that, in the Creed, the Father is envisaged in his role of creator, the Son in his role of Saviour, the Spirit in its role of sanctifier. We are given the missions of the persons considered, more than their eternal relations. And this corresponds well to the pedagogy of the revelation. But ultimately this presentation was bound to raise questions as it became clear that the 'ad extra' works of God are common and that it is through their relations that the divine Persons are distinguished.

To this catechesis bearing upon God the creator, the mysteries of Christ, the gift of the Spirit, we must add another element which from the start was the subject of special catechesis, the resurrection of the body. It can already be seen in the account of the faith that Paul gives Areopage. We can discern, from the numerous justifications given of this article of the faith, both by Saint Paul and later by the Apologists of the second century, that this point was at once essential to catechesis and particularly difficult to present. It is remarkable that, in the oldest catecheses, it always constitutes a separate section. In the 'Didach' it comes at the end of the moral catechesis and in the 'Epistle of Barnabas' after the dogmatic catechesis./

Celui qui accomplit (les volontés de Dieu) sera glorifié dans le Royaume de Dieu (...) c'est pour cela qu'il existe une résurrection et une compensation ¹⁷.

Nous retrouverons le même ordre chez Augustin et dans le *Journal d'Éthérie* : l'annonce de la Parousie située à la fin de la catéchèse. C'est que l'*expectatio*, l'attente dans l'espérance, constitue un moment distinct dans l'ensemble de la catéchèse. Ceci souligne bien à nos yeux le caractère dynamique et existentiel de la catéchèse. Elle est éducation des attitudes théologiques de foi, d'espérance et de charité. L'éducation de la foi se fait par la *narratio*, c'est-à-dire le récit des événements du salut. Celle de la charité par les commandements. L'espérance, elle, comporte un aspect nouveau vis-à-vis de la foi : elle est davantage tournée vers l'avenir. Aussi se trouve-t-elle à son tour éduquée par l'annonce de la Parousie.

Au III^e siècle on trouve chez Origène cette présentation du symbole, comme abrégé de la foi :

On peut appeler « verbe abrégé » la foi du symbole qui est communiquée aux croyants et dans laquelle la somme de tout le mystère est contenue, resserrée en de brèves formules ¹⁸.

Et le contenu de cette règle de foi est bien le symbole trinitaire, suivi de la résurrection.

Il n'y a pas de discussion sur les chapitres officiels et manifestes comme : le Dieu unique qui a donné la Loi et les Prophètes. Jésus Christ premier-né de toute créature qui à la fin des siècles est venu dans le monde selon les prophéties, qui a pris une vraie nature humaine, qui est né de la Vierge, qui est mort sur la Croix, qui est ressuscité des morts, qui a divinisé la nature humaine qu'il avait prise. Puis le Saint-Esprit qui a été donné aux Apôtres. Puis la résurrection des morts ¹⁹.

Nous rencontrons par ailleurs très tôt, dans certaines formules du

17. *Barnabé*, 20.

18. *Com. Rom.*, 19.

19. *Com. Ser. Mt.*, 33. — Voir aussi *Com. Joh.*, 32, 16.

Symbole, des allusions à l'Eglise et à la rémission des péchés. Ainsi dans l'*Épître des XI Apôtres* du II^e siècle, dans la section catéchétique, nous rencontrons cette formule :

Les cinq pains sont le symbole de notre foi au grand christianisme, c'est-à-dire au Père tout-puissant, à Jésus Christ Notre Sauveur, à l'Esprit-Saint le Paraclet, à la Sainte Eglise, à la rémission des péchés ²⁰.

La *Tradition Apostolique* d'Hippolyte de Rome, au début du III^e siècle, présente la formule suivante pour l'interrogation baptismale :

Crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ?

Crois-tu au Christ Jésus, Fils de Dieu, qui est né de la Vierge Marie par le Saint-Esprit, a été crucifié sous Ponce-Pilate, est mort, est ressuscité le troisième jour, vivant d'entre les morts ?

Crois-tu en l'Esprit-Saint dans la Sainte Eglise ²¹ ?

Il est notable que la catéchèse du baptême ne fait jamais partie des catéchèses dogmatiques préparatoires à l'initiation chrétienne. Par contre elle constitue l'objet précis des catéchèses mystagogiques, données après le baptême, nous l'étudierons à ce moment. Dès les premiers textes, c'est le cas de l'*Épître de Barnabé*, qui est une catéchèse post-baptismale, portant essentiellement sur le baptême et sur l'Eglise, ce qui correspond tout à fait à la formule de l'*Épître des Apôtres*. Il semble donc que la mention de l'Eglise et de la rémission des péchés corresponde bien à une donnée catéchétique, mais non à la catéchèse dogmatique que nous étudions pour le moment.

Le rapport du symbole à la catéchèse ne fait pas de doute non plus. Au IV^e siècle, le symbole sera même le cadre précis de toute catéchèse. Au III^e siècle, nous verrons l'œuvre catéchétique d'Irénée structurée elle aussi par le symbole. Nous savons que chaque Eglise, dès les temps les plus anciens, possède très vite son symbole. Tout ceci permet de discerner dans les ébauches de symboles des temps apostoliques le

20. *Épître des XI Apôtres*, 16 ; *P. O.*, 9, p. 192.

21. HIPPOLYTE, *Tradition Apostolique*, 21.

"Whomsoever fulfils (God's wishes) will be glorified in the Kingdom of God it is for this reason that there exists a resurrection and a compensation".

We shall come across the same order in Augustine and in the 'Journal of Etherie': the proclaiming of Paradise at the end of catechesis. This is because the 'expectatio', the wait in expectation, constitutes a distinct moment in the whole body of catechesis. To our mind this strongly emphasizes the dynamic and existential character of catechesis. It is education in the theological attitudes of faith, hope and charity. Education in faith is accomplished through 'narratio', i.e. the account of the events of salvation. That in charity through the commandments. Hope involves a new aspect of faith: it is more directed towards the future. Thus it is in turn ruled by the proclamation of Paradise.

In the third century we find in Origen this presentation of the creed, a summary of faith:

"Abridged word" we may call the faith of the creed which is communicated to the believers and in which the sum of all the mystery is contained, concentrated into brief formulae.'

And the content of this rule of faith is actually the trinitary creed, followed by the resurrection.

'There is no debate about the official chapters and manifestos such as: the one God who provided the Law and the Prophets. Jesus Christ first-born of all creature who after centuries came into the world according to the prophecies, who accepted a true human nature, who was born of the Virgin, who died on the Cross, who rose from the dead, who made the human nature he had taken divine. Then the Holy Spirit which was given to the Apostles. Then the resurrection of the dead.'

Elsewhere we come across, very early on, in certain formulations of /...

the Creed, certain allusions to the Church and the remission of sins. Thus in the 'Epistle of the XI Apostles' from the second century, in the catechetical section, we find this formula:

'The five loaves are the creed of our faith in greater Christianity, i.e. in the Father all-powerful, in Jesus Christ Our Saviour, in the Holy Spirit the Paraclete, in Holy Church, in the remission of sins.'

The 'Apostolic tradition' by Hippolytus of Rome, at the beginning of the third century, offers the following formulation for the baptismal interrogation:

'Do you believe in God the Father all-powerful?

'Do you believe in Jesus Christ, Son of God, who was born of the Virgin Mary by the Holy Spirit, was crucified under Pontius Pilate, died, then rose on the third day, living, from among the dead?

'Do you believe in the Holy Spirit in Holy Church?'

It is noteworthy that the catechesis of baptism is never part of the dogmatic catecheses preparatory to the Christian initiation. Rather does it constitute the exact subject of the mystagogic catecheses, given after baptism, which we shall presently consider. Among the first texts this is the case with the 'Epistle of Barnabas' which is a post-baptismal catechesis, treating mainly baptism and the Church, which corresponds completely to the formulation of the 'Epistle of the Apostles'. It seems therefore that mention of the Church and of the remission of sins clearly corresponds to catechetical material, but not to the dogmatic catechesis that we are now considering.

The relationship between the creed and catechesis is no longer in doubt. In fact in the fourth century the creed was the actual reference for all catechesis. In the third century we find the catechetical work of Irenee also structured by the creed. We know that each Church, from earliest times, very quickly possessed its creed. All this permits us to discern in the drafted creeds from apostolic/.

cadre même de l'enseignement oral des Apôtres. Cet enseignement est indépendant de l'Écriture ; il la précède même. Le symbole est expression de la catéchèse vivante, transmission de la foi parvenue jusqu'à nous.

L'UTILISATION DE L'ANCIEN TESTAMENT

Les recueils de testimonia

Dès le *Nouveau Testament*, il est facile de constater que la catéchèse élémentaire s'appuie beaucoup sur les arguments scripturaires et prophétiques fournis par l'Ancien Testament. La préoccupation des Apôtres d'annoncer le salut « conformément aux Écritures » se réfère à Jésus lui-même se présentant comme l'aboutissement de l'Écriture :

Commençant par Moïse et parcourant tous les Prophètes, il leur interpréta dans toutes les Écritures ce qui le concernait²².

Il est frappant de voir revenir constamment les mêmes citations de l'Ancien Testament dans l'Évangile, les Actes, les Épîtres de Paul et Pierre. Cette convergence de citations identiques suffit pour se demander s'il n'existerait pas des recueils de fragments de l'Ancien Testament utilisés par les évangélistes ou les prédicateurs dans leur catéchèse. Or nous en trouvons effectivement plus tard dans les *Testimonia* de saint Cyprien. Nous savons par ailleurs qu'il en existait chez les Juifs. On a découvert à Qumrân un recueil de prophéties messianiques²³. On note également des concordances entre ces recueils juifs et les groupes de citations du *Nouveau Testament*. Il y a donc lieu de penser que les recueils juifs étaient utilisés par les premiers chrétiens²⁴.

Les citations de l'Ancien Testament n'apparaissent pas n'importe où ni n'importe comment. On les trouve le plus souvent groupées, de la

22. Lc 24, 26.

23. On y trouve notamment la prophétie de Jacob (Nb 24, 17 : « Un astre issu de Jacob devient chef, un sceptre se lève issu d'Israël ») rapproché de celle d'Isaïe (11, 1 : « Un rejeton sort de la souche de Jessé, un surgeon pousse de ses racines »).

24. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 102 ss.

même façon, autour d'un thème. Que ce soit dans le Nouveau Testament, chez Justin ou dans l'*Épître de Barnabé*, on rencontre les mêmes groupements. Nous sommes donc en présence d'un fait majeur de la catéchèse archaïque dont nous verrons l'épanouissement dans la *Démonstration* d'Irénée. Nous relevons ici quelques-uns de ces groupements de textes plus largement répandus. Le Christ est la pierre « rejetée des bâtisseurs et devenue la tête d'angle »²⁵, ou encore « la pierre de scandale »²⁶. Les récits de la Passion du Christ sont appuyés sur le psaume 21 et les chants du Serviteur Souffrant : « Il a été transpercé à cause de nos péchés, écrasé à cause de nos crimes »²⁷. Un autre groupement rassemble les figures mosaïques de la Croix, la prière de Moïse les bras étendus et le serpent d'airain²⁸. Les grands textes sur la filiation divine sont surtout les psaumes 23 et 109 : « Le Seigneur a dit à mon Seigneur : siége à ma droite »²⁹. Nous trouvons aussi tout un recueil de textes sur l'eau du baptême, en particulier : « l'eau descendait de sous le côté droit du Temple, au midi de l'autel »³⁰. On trouverait encore plusieurs autres recueils chez Justin et surtout chez Barnabé qui présente d'ailleurs toute sa catéchèse comme l'accomplissement de prophéties³¹.

L'exégèse de l'Ancien Testament

Il est frappant de remarquer l'extrême liberté avec laquelle les premiers chrétiens utilisent l'Ancien Testament. Des textes d'origines différentes sont soudés entre eux. D'autres sont modifiés dans un sens qui traduit mieux l'événement spécifiquement chrétien. Nous trouvons, par exemple, dans l'*Épître de Barnabé* l'ensemble suivant à propos de la Passion :

25. Ps 117, 22.

26. Is 8, 14.

27. Is 53.

28. Nb 21, 8-9.

29. Ps 109, 1.

30. Ez 47.

31. *Barnabé*, 2 : sur la conversion, la charité, le véritable jeûne.

times the very framework of the oral teaching of the Apostles. This teaching was independent of Scripture; it even preceded it. The creed is the expression of the living catechesis, the transmission of faith come down to us.

USE OF THE OLD TESTAMENT - Collections of Testimonia

From the New Testament it is easy to ascertain that elementary catechesis relies a great deal on the scriptural and prophetic arguments provided by the Old Testament. The preoccupation of the Apostles with proclaiming salvation "in accordance with the Scriptures" may be referred to Jesus Himself presenting Himself as the fulfilment of Scripture:

'Beginning with Moses and working through all the prophets, he interpreted them in all the Scriptures which involved him'.

It is striking to see the same quotations from the Old Testament cropping up constantly in the Gospel, the Acts, the Epistles of Paul and Peter. This concentration of identical quotations is sufficient to make us ask if there did not exist collections of fragments from the 'Old Testament' used by evangelists or preachers in their catechesis. We indeed find them later in the 'Testimonia' of Saint Cyprian. Moreover we know that such existed among the Jews. A collection of messianic prophecies was discovered at Qumran. Also worthy of note are certain 'agreements' between these Jewish collections and the groups of quotations from the 'new Testament'. So there is reason to consider that the Jewish collections were used by the first Christians.

The quotations from the Old Testament by no means appear everywhere and in any fashion. Most often we find them grouped in the/....

same manner round one theme. Whether in the New Testament, in Justin, or in the Epistle of Barnabas, we encounter the same groupings. Thus we happen upon a major fact of early catechesis which was to flower in Irene's 'Demonstration'. Here we note some of these groupings from the more widespread texts. Christ is the stone 'thrown away by the builders and yet become the cornerstone', or again 'the stone of shame'. Accounts of the Passion of Christ are based on psalm 21 and the songs of the Suffering Servant: "He was pierced because of our sins, broken on account of our crimes". A further grouping brings together the mosaic figures of the Cross, the prayer by Moses with arms outstretched and the serpent of brass. The great texts on divine filiation are psalms 23 and 109 in particular: "The Lord said to my Lord: sit down at my right hand". We find too a whole collection of texts on the water of baptism, especially: "the water came down from under the right side of the Temple, to the midst of the altar". One could still find several other collections in Justin and especially in Barnabas who anyway presents the whole of his catechesis as the fulfilment of prophecies.

EXEGESIS OF THE OLD TESTAMENT

It is striking to remark the extreme liberty with which the first Christians use the Old Testament. Texts of different origins are welded together. Others are modified to a sense which better translates the specifically Christian happening. We find, for example, in the 'Epistle of Barnabas', the whole thing slanted according to the Passion:/

Le prophète en effet a dit à son endroit : épargne mon âme avec l'épée, et : perce de clous mes chairs, car : des troupes de coquins se sont dressées contre moi ³².

CITATIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT DANS LA CATÉCHÈSE ARCHAÏQUE

Thème	A.T.	N.T.	Barnabé	Justin
Le Christ = pierre	<i>Ps 117, 22</i> <i>Is 28, 16</i> <i>Is 8, 14</i>	<i>Mt 21, 42</i> <i>Ac 4, 11</i> <i>Ep 2, 20</i> <i>Rm 9, 32</i> <i>Lc 20, 17-18</i> <i>1 P 2, 6-7</i>	<i>Épître 6.</i>	
La Passion	<i>Is 53, 5 ss</i> <i>Ps 21</i> <i>Ps 118, 20</i> <i>Za. 13, 7</i>	la Passion dans l'Évangile <i>2 Co 5, 21</i> <i>1 P 2, 24-25</i> <i>Mt 26, 31</i>	<i>Épître 5.</i>	<i>1 Apol., 38, 2</i> <i>1 Apol., 50</i> <i>1 Apol., 51, 2</i>
La Croix	<i>Nb 21, 8-9</i>	<i>Jn 3, 14</i>	<i>Épître 12</i>	<i>1 Apol., 60, 3</i>
L'eau du Baptême	<i>Ps 1, 3</i> <i>Ez 47</i> <i>Jer 2, 12</i> <i>Is 33, 16</i> <i>Is 45, 2-3</i>	<i>Jn 7, 38</i>	<i>Épître 11</i>	<i>1 Apol., 40, 8</i>
La filiation divine du Christ	<i>Ps 109</i> <i>Is 45, 1</i> <i>Ps 23</i>	<i>Ac 2, 34</i> <i>He 1, 13</i>		<i>1 Apol., 45, 25</i> <i>1 Apol., 51</i>

Cette seule phrase regroupe trois citations : *Ps 21, 21* ; *Ps 118, 20* ; *Ps 21, 17*. Nous retrouverons plus tard le même groupement chez Irénée qui donne l'ensemble comme une seule citation ³³. Nous sommes

32. *Barnabé*, 5.

33. IRÉNÉE, *Démonstration*, 79.

donc en présence d'un groupement devenu traditionnel et dont le caractère composite n'apparaît plus. Nous sommes devant l'un des traits caractéristiques de l'usage de l'Ancien Testament dans la catéchèse judéo-chrétienne ³⁴.

Les citations sur le serpent d'airain nous fournissent un bon exemple de la façon dont les textes sont interprétés en fonction du mystère du Christ. A lui seul, le fait de les rattacher à la Croix est déjà une interprétation. Mais nous avons de plus une paraphrase du texte des *Nombres*. Celui-ci nous donne :

Quiconque aura été mordu et regardera le serpent placé sur l'étendard restera en vie ³⁵.

Or Barnabé traduit :

Lorsqu'un d'entre vous sera mordu, qu'il se tourne vers le serpent placé sur le bois et qu'il espère, ayant foi que même sans vie celui-ci peut vivifier, et il sera sauvé ³⁶.

De telles modifications et interprétations ne sont pas dues au fait que les auteurs chrétiens citeraient l'*Ancien Testament* de mémoire. C'est plutôt qu'ils le considèrent comme toujours vivant et en développement. C'est pourquoi ils en font un perpétuel *targum*. C'est un usage hérité de la tradition juive, mais les chrétiens l'appliquent dans un sens spécifique : ils font l'exégèse de l'*Ancien Testament* en montrant que le Nouveau en est la véritable et l'unique explication. Une telle pratique a l'intérêt de nous permettre de distinguer l'exégèse du spécialiste de celle du catéchète. La catéchèse a sa méthode propre. Elle est une interprétation de l'Écriture en fonction de sa relation au Christ qui en est l'authentique signification.

Nous devons exprimer au Seigneur notre extrême reconnaissance de ce qu'il nous a fait connaître le passé, expliqué le présent, donné une certaine intelligence de l'avenir ³⁷.

34. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 105-106 ; *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, pp. 15-169.

35. *Nb 21, 8-9*.

36. *Barnabé*, 12.

37. *Barnabé*, 5.

The prophet in fact said in his place: spare my soul with the sword, and: drive nails into my flesh, for: crowds of rogues stand against me.

TABLE OF QUOTATIONS FROM THE OLD TESTAMENT IN EARLY CATECHESIS

THEME	OLD	NEW	BARNABE	JUSTIN
Christ = stone	Ps 117, 22 Is 28, 16 Is 8, 14	Mt 21, 42 Ac 4, 11 Ep 2, 20 Rm 9, 32 Lc 20, 17-18 1 P 2, 6 ₇	Epitre 6	
Passion	Is 53, 5 Ps 21 Ps 118, 20 Za 13, 7	Passion in l'Evangile 2 Co 5, 21 1 P 2, 24 -25 Mt 26, 31	Epitre 5	1 Apol 38, 2 1 Apol 50 1 Apol 51, 2
Cross	Nb 21, 8-9	Jn 3, 14	Epitre 12	1 Apol 60, 3
Baptismal Water	Ps 1, 3 Ez 47 Jer 2, 12 Is 33, 16 Is 45, 2-3	Jn 7, 38	Epitre 11	1 Apol 40, 8
Divine filiation	Ps 109 Is 45, 1 Ps 23	Ac 2, 34 He 1, 13		1 Apol 45, 25 1 Apol 51

This one sentence brings together three quotations: Ps 21, 21; Ps 118, 20; Ps 21, 17. We shall later find the same groupings again in Irenee, who gives the whole thing as a single quotation. Thus we have discovered a grouping which has become traditional and whose composite character is no longer apparent. We have come upon one of the characteristic features of the use of the Old Testament in judeo-christian catechesis.

The quotations on the serpent of brass provide us with a fine example of the way in which the texts are interpreted in terms of the mystery of Christ. The very fact of relating them to the Cross is already an interpretation. But further we have a paraphrase of the text from 'Numbers'. This latter gives us:

'Whomsoever is bitten and yet looks upon the serpent set on the standard shall remain alive'.

Now Barnabas translates:

'When one of you is bitten, let him turn towards the serpent set on the wood and let him hope, having faith that even without life this latter may revive, and he shall be saved'.

Such modifications and interpretations are not due to the fact that Christian authors were in the habit of quoting the Old Testament from memory. Rather, they always regarded it as alive and developing. That is why for them it was a continual 'targum'. This is a usage inherited from the Jewish tradition, but Christians apply it in a specific sense: they make exegesis of the Old Testament while showing that the New is the one and only explanation of it. Such a practice is interesting in that it allows us to distinguish the exegesis of the specialist from that of the catechist. Catechesis has its own method. It is an interpretation of Scripture in terms of its relation to Christ which is its true significance.

'We must express our extreme gratitude to the Lord for his having made us aware of the past, explained the present, and given us a certain knowledge of the future.'

Signification de l'utilisation de l'Ancien Testament

Toute la catéchèse est donc unanime pour insérer l'annonce de Jésus Christ dans l'ensemble de l'histoire du salut et la situer en continuité avec les grandes prophéties. Ainsi faisait déjà saint Paul :

J'ai continué jusqu'à ce jour à rendre mon témoignage (...) sans jamais rien dire au dehors de ce que les Prophètes et Moïse avaient déclaré devoir arriver : que le Christ souffrirait et que, ressuscité le premier d'entre les morts, il annoncerait la lumière au peuple et aux nations païennes³³.

C'était tout d'abord pour les Juifs un argument *ad hominem*. Ils ne sont pas infidèles à l'Ancien Testament ceux qui adhèrent au Christ. Ils ne trahissent pas leur foi juive.

En second lieu, les textes de l'Ancien Testament prennent dans la catéchèse une valeur de signification et d'explication. Ce sont ces textes mêmes qui servent à la primitive Eglise pour faire la théologie des événements chrétiens. Ce qui revient à dire que le fait chrétien a d'abord été affirmé à travers les formules mêmes de l'Ancien Testament. Le Nouveau Testament est l'événement du Christ exprimé en termes d'Ancien Testament. Ainsi, par exemple, la théologie et la catéchèse de la Passion s'élaborent autour des thèmes de l'Agneau pascal, du Serviteur souffrant, de la libération d'Egypte.

Ce n'est pas là simple procédé pédagogique, mais au contraire la manifestation d'une profonde unité : les événements de la vie du Christ comme ceux de l'Ancien Testament sont tous des *magnalia Dei*. C'est pourquoi l'aspect théologique de la vie du Christ prend toute sa dimension à travers les événements de l'Ancien Testament. Ainsi, c'est la création qui permet de comprendre vraiment la conception virginale de Jésus : dans le surgissement du Christ, comme dans la création du premier Adam, il y a un commencement absolu. Ainsi encore, la Résurrection du Christ se comprend véritablement par rapport à la première

33. *Ac 26, 22-23.*

Pâque. La vie du Christ n'est pas le rayonnement d'une vie humaine supérieure, mais la manifestation suprême de l'intervention de Dieu dans l'histoire. Notre catéchèse doit montrer en elle la continuation des grandes œuvres de Dieu dans l'Ancien Testament.

Or ces œuvres de Dieu sont toujours les mêmes, en Jésus comme avant lui ou après lui. Elles nous font atteindre le fond de la foi. Dieu crée : Il fait surgir notre vie là où n'était que le néant. Son appel à Abraham est une création. Le baptême accomplit en nous une création nouvelle. Dieu sauve : Toute l'histoire du salut se trouve jalonnée d'actions de salut. L'homme est captif ; il lui est impossible de se libérer seul. Dieu le sauve. Dieu demeure avec les hommes : dans le Temple de l'Ancien Testament, dans le Christ par l'eucharistie. Dieu fait alliance : il donne ses dons sans repentance. Dieu, enfin, juge : Il est lui-même la mesure de vérité de toute vie et de toute histoire. Telles sont les grandes œuvres de Dieu. Elles se traduisent toujours par des événements. Ce sont elles qui font l'objet de la catéchèse. En mettant les événements de la vie du Christ en relation avec ceux de l'Ancien Testament elle dégage toute la portée théologique des uns et des autres.

Outre sa valeur de signification et d'explication, l'usage de l'Ancien Testament en catéchèse a également une valeur de démonstration et de justification. La démonstration de la foi c'est, en effet, l'analogie de la foi : ce qui fonde l'adhésion à tel donné de foi c'est qu'il peut être mis en référence à d'autres donnés. Il apparaît alors comme l'expression d'une réalité permanente qui l'englobe. La « démonstration » de la foi, c'est essentiellement l'établissement de correspondances entre les manières d'agir de Dieu aux différentes étapes de l'histoire du salut. C'est ce qu'opère la relation entre le Nouveau Testament : elle explique l'Écriture par l'Écriture.

Cette méthode est celle du Christ lui-même lorsqu'il montre aux disciples d'Emmaüs que les événements de sa Passion et de sa Résurrection ont été annoncés par tout l'Ancien Testament. C'est aussi celle de Paul lorsqu'il écrit aux Corinthiens que le Christ est ressuscité « conformément aux Écritures ». C'est encore celle des recueils de *testimonia* dont nous avons perçu l'existence. L'argument prophétique sur lequel elle s'appuie garde toute sa valeur s'il est compris, non

SIGNIFICANCE OF THE USE OF THE OLD TESTAMENT

Thus all catechesis is unanimous in placing the proclamation of Jesus Christ within the body of the history of salvation and in situating it in continuity with the great prophecies. Saint Paul was already doing just that:

'To this day I have continued to bear witness without ever going beyond what the Prophets and Moses had declared must happen: that Christ would suffer and that, first to arise from the dead, he would proclaim the light to the people and to the pagan nations.'

Firstly this was an 'ad hominem' argument for the Jews. Those who adhere to Christ are not disloyal to the Old Testament. They are not betraying their Jewish faith.

Secondly, the texts from the Old Testament assume a value of significance and explanation in catechesis. These are the very texts which serve the early Church in creating the theology of the Christian happenings. Which amounts to saying that the Christian fact was confirmed first and foremost by the formulae of the Old Testament itself. The New Testament is the advent of Christ expressed in terms of the Old Testament. Thus, for example, the theology and catechesis of the Passion are constructed around the themes of the paschal Lamb, the suffering Servant, and of the liberation of Egypt.

This is not a mere pedagogical process, but on the contrary the manifestation of a profound unity: the events of the life of Christ like those of the Old Testament are all 'magnalia Dei'. This is why the theological aspect of the life of Christ assumes its entire dimension from the happenings of the Old Testament. Thus it is the creation which permits us to really understand the virginal conception of Jesus: in the emergence of Christ, as in the creation of the first Adam, there is absolute beginning. Again, Christ's Resurrection is truly grasped by relating it to the first/....

Easter. The life of Christ is not the glow of a superior human life, but the supreme manifestation of the intervention of God in history. Our catechesis must show within it the continuation of the great works of God in the Old Testament.

Now these works of God are always the same, in Jesus as before him or after him. They make us aware of the depth of faith. God creates: He brings forth our lives where before there was nothing. His appeal to Abraham is an act of creation. Baptism accomplishes a new creation in us. God saves: the whole history of salvation is strewn with acts of salvation. Man is captive; it is impossible for him to free himself alone. God saves him. God remains with men: in the Temple of the Old Testament, in Christ through the eucharist. God makes a covenant: He gives His gifts without repentance. God, too, judges: He Himself is the yardstick of truth for all life and all history. Such are the great works of God. They always realise themselves through events. And it is these that provide the material of catechesis. By relating the events of the life of Christ to those of the Old Testament it extracts all the theological meaning of both.

In addition to its value as significance and explanation, the use of the Old Testament in catechesis also has value as demonstration and justification. In fact the demonstration of faith is the analogy of faith: what establishes the adhesion of a particular article of faith is its property of being able to be referred to other articles. Thus it appears as the expression of a permanent reality which includes it. The 'demonstration' of faith is essentially the establishing of correspondences between God's ways of acting in the different stages of the history of salvation. This is what is effected by the New Testament relationship: it explains Scripture by Scripture.

This method is that of Christ Himself when he shows the disciples at Emmaus that the events of His Passion and of His Resurrection were heralded by the whole Old Testament. It is also that of Paul when he writes to the Corinthians that Christ rose from the dead 'in accordance with the Scriptures'. It is also that of the collections of 'testimonia' whose existence we discerned. The prophetic argument upon which it relies remains wholly valid if it is accepted, not/...

comme la maigre réalisation de quelque prédiction souvent discutable, mais comme l'accomplissement massif, dans le Christ, des événements eschatologiques annoncés par tous les prophètes. C'est la totalité de la Bible qui explique son détail. Chaque épisode pris isolément peut être vraisemblable. Mais pris dans le dynamisme de l'histoire sainte, il reçoit son contexte.

Nous venons d'analyser la catéchèse dogmatique archaïque selon deux modes principaux d'expression : l'affirmation brève et condensée des symboles de foi ; la démonstration de la foi dans l'accomplissement des prophéties de l'Ancien Testament.

La catéchèse dogmatique au III^e siècle

LA DÉMONSTRATION DE LA PRÉDICATION APOSTOLIQUE D'IRÉNÉE

Nous aurons eu l'occasion de constater, avec nos chapitres sur la catéchèse morale, l'importance, dans l'histoire de l'Eglise, de la fin du II^e et du début du III^e siècle. C'est le moment où tout prend ampleur, précision, approfondissement ; où apparaissent Tertullien, Clément d'Alexandrie, Hippolyte de Rome ; où surgit aussi l'œuvre capitale de saint Irénée. C'est sur cette œuvre capitale que nous choisissons de nous appuyer pour découvrir la catéchèse dogmatique des II^e et III^e siècles. Non qu'Irénée fût l'unique catéchète de l'époque. Origène fut le plus grand, au point de demeurer, malgré ses erreurs, le patron des catéchètes. Mais la *Démonstration de la Prédication Apostolique* est le premier exposé catéchétique que nous possédions. Il est complet et traditionnel en sorte que nous pouvons être sûrs qu'un tel ouvrage reflète la pratique catéchétique du temps, tout en étant mené de façon personnelle.

Né à Smyrne vers 115, Irénée a connu dans son adolescence l'évêque Polycarpe et hérité de lui la tradition johannique. Il paraît avoir séjourné à Rome avant de devenir prêtre de l'Eglise de Lyon. Autour de lui foisonnent toutes sortes d'écoles hétérodoxes qui s'opposent

merely as the realisation of some prediction forever in dispute, but as the grand fulfilment, in Christ, of the eschatological events proclaimed by all the prophets. It is the totality of the Bible that explains its detail. Each episode taken alone may be plausible, but located within the dynamism of holy history it has context.

We have just considered early dogmatic catechesis from the point of view of two principal modes of expression: the succinct and condensed affirmation of the creeds of faith; the demonstration of faith in the fulfilment of the prophecies of the Old Testament.

CHAPTER FOUR

DOGMATIC CATECHESIS IN THE THIRD CENTURY

Irenee's 'Demonstration of Apostolic Preaching'

We have had occasion to note, with our chapters on moral catechesis, the importance of the end of the second century and of the beginning of the third in the history of the Church. This is the time when everything assumes breadth, precision, and depth; when Tertullian, Clement of Alexandria, and Hippolytus of Rome appear; when too the paramount work of Saint Irenee emerges. It is upon this essential work that we choose to rely in order to cast light upon the dogmatic catechesis of the second and third centuries. Not that Irenee was the only catechete of the period. Origen was the greatest, to the extent of remaining, despite his mistakes, the master among catechetes. But the 'Demonstration of Apostolic Preaching' is the first catechetical account that we possess. It is complete and traditional insofar as we may be certain that such a work reflects the catechetical practice of the time, although directed in a personal way.

Born at Smyrna around 115, Irenee knew in his adolescence the bishop Polycarpus and inherited the johannic tradition from him. He seems to have stayed in Rome before becoming priest of the Church of Lyons. Around him teemed all kinds of heterodox schools which were violently opposed to the bishops. His work should/

violemment aux évêques. Son œuvre est à lire en fonction de ce contexte. Il s'efforce d'y mettre en lumière l'intégrité de la foi, dans sa source et dans son contenu, à partir de la tradition commune et en cherchant spécialement à réfuter l'hérésie gnostique. C'est pourquoi nous le verrons insister sur l'unité du dessein de Dieu dans la création et la rédemption, contre la prétention gnostique à séparer l'Ancien et le Nouveau Testament. On sait que son principal ouvrage est l'*Adversus Hæreses*. Mais sa *Démonstration*, sur laquelle nous allons maintenant nous arrêter, traduit une similitude totale de doctrine.

Voici comment Irénée lui-même présente l'ouvrage à son destinataire, Marcien :

Nous venons nous entretenir par écrit un peu avec toi et, par le moyen d'un abrégé, t'exposer la prédication de la vérité, afin d'affermir ta foi. Aussi nous t'envoyons une sorte de mémoire sur les points capitaux de façon que, par le moyen de ce petit nombre (de pages) (...), tu saisisses en bref tous les membres du corps de la vérité et que, par cet abrégé, tu sois en possession des preuves des choses divines ¹.

D'emblée, nous sommes donc avertis du caractère catéchétique de l'ouvrage : une présentation complète et « brève » des « points capitaux » de la foi. C'est d'ailleurs vraisemblablement dans la tradition catéchétique elle-même qu'il faut trouver les sources de la *Démonstration* ². L'introduction d'Irénée nous met également au courant de son double but : exposer le contenu essentiel de la « vérité » d'une part ; en fournir les « preuves » d'autre part. Ainsi s'explique la division de l'ouvrage en deux grandes parties.

La première partie présente un exposé des grandes étapes de l'Histoire du Salut depuis la création jusqu'aux mystères de la vie du Christ, en passant par l'Incarnation et les Prophètes. C'est ce que saint Augustin appellera plus tard la *narratio*. Ce sera toujours, au IV^e siècle,

1. *Dém.*, 1.

2. Cf. A. BENOÎT, *Saint Irénée, Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris, 1960, p. 218.

cle, la première partie de la catéchèse, avant l'explication du symbole ³.

La seconde partie est la démonstration proprement dite. Chacun des principaux mystères du Christ y est éclairé à la lumière des prophéties de l'Ancien Testament qui l'annoncent. L'accomplissement de ces prophéties par le Christ est une preuve de sa vérité. Il donne par ailleurs à sa vie toute sa dimension théologique. Tel est le double rôle de la démonstration de la foi par l'Ancien Testament ⁴.

Sans attendre d'avancer davantage dans l'étude de la *Démonstration*, nous pouvons déjà nous rendre compte du vif intérêt qu'elle présente pour l'histoire de la catéchèse. Elle récapitule toute la tradition catéchétique dont elle est issue et lui confère une expression élaborée. Nous y trouvons, en effet, tout ce que nous avons déjà dit du contenu essentiel de la foi et de l'utilisation de l'Ancien Testament, mais de façon plus systématique et organisée. L'œuvre s'inscrit à tel point dans le courant de la tradition que nous ne serons pas étonnés de trouver au IV^e siècle d'amples développements de ce qui est ici plus bref, tout en étant complet. La *Démonstration* témoigne de la continuité de la Tradition, avant et après Irénée. Ce qui ne dissimule nullement la richesse profonde et originale de la théologie d'Irénée. La *Démonstration* nous fournit au contraire l'exemple éclairant d'une catéchèse élaborée de façon personnelle, à partir d'un donné traditionnel.

L'EXPOSÉ DE LA FOI SELON L'HISTOIRE DU SALUT

Nous avons dit que la première partie de la *Démonstration* se présente comme le récit des œuvres que Dieu a faites dans l'humanité. Elles sont englobées dans un seul regard unifiant et totalisant sur l'histoire : celui du dessein de Dieu absolument un, de la création à la rédemption. Cette unité sous-tend tout le développement historique par lequel Irénée veut affirmer, contre les gnostiques, que le Dieu de la Création est le même que le Dieu de la Rédemption.

Les premiers chapitres de la *Démonstration* insistent sur la création

3. *Dém.*, 9-42.

4. *Dém.*, 43-97.

be read in this context. In it he endeavours to cast light upon the integrity of the faith, in its source and in its content, from the common tradition, while seeking especially to refute gnostic heresy. This is why we shall see him insist upon the unity of God's design in the creation and the redemption, against the gnostic claim to separate Old and New Testaments. We are aware that his chief work is the 'Adversus Haereses'. But his 'Demonstration', which shall now occupy our time, translates a total similitude of doctrine.

This is how Irenee himself presents the work to Marcian for whom it is intended:

"We come to converse with you a little in writing and, by means of summary, to present you with the preaching of truth, in order to strengthen your faith. We are also giving you a kind of reminder of the principal points so that, by means of these few (pages), you may grasp in abridgement all the limbs of the body of truth and that, through this summary, you may possess proofs of the divine things."

So there and then we are warned of the catechetical character of the work: a full and 'brief' presentation of the 'principal points' of the faith. Moreover the sources of the 'Demonstration' are probably to be found in catechetical tradition itself. Irenee's introduction also informs us about his twofold aim: to display the essential content of 'truth' on the one hand; to provide 'proofs' for it on the other. This explains the division of the work into two large parts.

The first part presents an account of the great stages of the History of Salvation from the creation down to the mysteries of the life of Christ, including the Incarnation and the Prophets. This is what Saint Augustine was later to call the 'narratio'. In the fourth century/...

it was still the first part is the real demonstration. In it each of the principal mysteries of Christ is illuminated in the light of the prophecies of the Old Testament which proclaim it. The fulfilment of these prophecies by Christ is a proof of its truth. Further, it gives His life its whole theological dimension. Such is the twofold role of the demonstration of the faith by the Old Testament.

Without anticipating our study of the 'Demonstration', we may already note the lively interest that it holds for the history of catechesis. It recapitulates the whole catechetical tradition from which it derives and confers upon it a mature expression. In it we indeed find all that we have already said concerning the essential content of the faith and the use of the Old Testament, but in more systematic and organised form. The work is so lodged in the current of the tradition that we are not surprised to find in the fourth century plenty of developments of what here is briefer, though complete. The 'Demonstration' displays the continuity of the Tradition, before and after Irenee. Which in no way can conceal the great and original richness of Irenee's theology. On the contrary, the 'Demonstration' provides us with a clear example of a catechesis drafted in personal fashion, from traditional data.

ACCOUNT OF THE FAITH ACCORDING TO THE HISTORY OF SALVATION

We have said that the first part of the 'Demonstration' appears as the account of the works achieved by God in humanity. They are contained within a single, unifying and total view of history: that of the design of the one supreme God, from the creation to the redemption. This unity underlies the entire historic development by which Irenee wishes to affirm, against gnostics, that the God of the Creation is the same as the God of the Redemption.

The first chapters of the 'Demonstration' insist upon the creation/..

par laquelle commence l'histoire du salut. Elle est à la mesure du cosmos et peuplée d'anges. L'homme, cependant, y est encore à l'état d'enfance.

Il n'avait pas un jugement achevé ; c'est pourquoi il fut facile au séducteur de le tromper ⁵.

Une fois « Adam et Eve hors du jardin », le récit d'Irénée suit l'ordre des événements bibliques, selon le texte de la Genèse : Caïn et Abel ⁶ ; le déluge ⁷ ; Noé et ses fils ⁸ ; la tour de Babel ⁹. Puis viennent Abraham ¹⁰ ; Jacob et le séjour en Egypte ¹¹ ; la sortie d'Egypte grâce à Moïse, la remise des tables de la loi et le long séjour dans le désert jusqu'au seuil de la terre promise ¹². L'auteur passe alors directement de Moïse à l'Incarnation, après avoir noté, en un seul paragraphe, l'existence des Prophètes et leur mission : annoncer la manifestation du Verbe de Dieu ¹³.

Le récit de l'histoire du salut se poursuit avec les principaux événements de la vie du Christ : l'Incarnation et la naissance virginale ¹⁴ ; l'obéissance de la Croix et la Passion ¹⁵ ; la résurrection ¹⁶. C'est bien le Christ que les Prophètes et Jean-Baptiste avaient annoncé. C'est lui dont les Apôtres prolongent la mission en « donnant consistance à son appel » auprès des gentils ¹⁷, grâce à l'Esprit qui leur a été donné comme principe de résurrection ¹⁸.

Irénée a orienté tout son récit vers l'Incarnation. Il la désigne comme la clef de l'histoire du salut dans sa totalité, comme dans chacune de ses étapes. Par elle,

5. *Dém.*, 9-16.
6. *Dém.*, 17.
7. *Dém.*, 19.
8. *Dém.*, 19-22.
9. *Dém.*, 23.
10. *Dém.*, 24.
11. *Dém.*, 25.
12. *Dém.*, 25-29.
13. *Dém.*, 30.
14. *Dém.*, 31-33.
15. *Dém.*, 34-37.
16. *Dém.*, 38-39.
17. *Dém.*, 40-41.
18. *Dém.*, 42.

Jésus Christ unit l'homme avec Dieu et opéra une communion de Dieu et de l'homme, car nous n'aurions pu d'aucune autre manière recevoir une participation à l'incorruptibilité, s'il n'était venu chez nous ¹⁹.

Le rapport des deux Testaments

L'Incarnation, cependant, la venue du Verbe dans la chair, n'inaugure pas sa présence. Elle l'accomplit et la manifeste clairement, mais elle était déjà commencée : c'est là une vue chère à Irénée. Toute l'histoire du salut est celle d'une proximité de Dieu et de l'homme. Il y a continuité de la présence du Verbe, depuis les origines jusqu'à l'Incarnation. Aussi est-ce lui qu'Irénée voit au Jardin, en compagnie d'Adam et Eve :

Ce jardin était beau et bon : le Verbe de Dieu s'y promenait constamment et s'entretenait avec l'homme, préfigurant les choses futures, à savoir qu'il serait son compagnon d'habitation et causerait avec lui, et serait avec les hommes ²⁰.

De même, il attribue les grandes théophanies de l'Ancien Testament au Verbe, comme le fait Justin.

Toutes les visions du genre (de celle de Jacob) signifient le Fils de Dieu conversant avec les hommes et présent parmi eux. Ce n'est certes pas le Père de toutes choses, lui qui n'est pas visible au monde, lui qui a créé toutes choses (...) qui conversait avec Abraham. Mais bien le Verbe de Dieu qui, lui, était toujours avec notre humanité, faisant connaître à l'avance les choses qui auraient lieu dans l'avenir (...). C'est lui qui dans le buisson s'entretint avec Moïse, etc. ²¹.

Irénée nous décrit l'Ancien Testament comme une première étape vers l'Incarnation au cours de laquelle l'homme s'accoutume à Dieu et Dieu s'accoutume à l'homme ²². Il nous parle des interventions du Verbe

19. *Dém.*, 31.
20. *Dém.*, 12.
21. *Dém.*, 45-46.
22. Cf. *Adversus Hæreses*, 4, 5, 4.

as the beginning of the history of salvation. It lies at the heart of the cosmos, peopled with angels. Yet, in it, man is still in a state of infancy.

'He did not have mature judgment; this is why it was easy for the seducer to deceive him.'

Once "Adam and Eve are exiled from the garden", Irenee's account follows the order of the Biblical happenings, according to the text of Genesis: Cain and Abel; the flood; Noah and his sons; the tower of Babel. Then comes Abraham; Jacob and the sojourn in Egypt; the leaving of Egypt thanks to Moses, the receipt of the tablets of the law and the long years in the desert to the threshold of the promised land. The author then passes directly from Moses to the Incarnation, after having noted, in a single paragraph, the existence of the Prophets and their mission: the proclaiming of the manifestation of the Word of God.

The account of the history of salvation continues with the principal events of the life of Christ: the Incarnation and virgin birth; the obedience of the Cross and the Passion; the resurrection. It is indeed Christ that the Prophets and John the Baptist proclaimed. It is His mission that the Apostles continue by 'giving impetus to His appeal' among the gentiles, with the aid of the Spirit given them as principle of resurrection.

Irenee slanted his entire narrative towards the Incarnation. He considers it as the key to the history of salvation in its totality, as in each of its stages. By it, /

'Jesus Christ united man with God and effected a communion between God and man, for we could have had no other means of sharing in incorruptibility had He not come among us.'

THE RELATIONSHIP BETWEEN THE TWO TESTAMENTS

Yet the Incarnation, the coming of the Word in flesh, does not mark the beginning of its presence. Clearly it fulfils and manifests it, but it was already under way: this is a view dear to Irenee. The entire history of salvation is that of the proximity of God and man. There is continuity of presence of the Word, from the beginnings to the Incarnation. Indeed it is He whom Irenee sees in the Garden, walking with Adam and Eve:

'This garden was fine and good: the Word of God walked there constantly and conversed with man, prefiguring future things, namely that it would be his companion in habitation and would talk with him, and would be with men.'

Likewise he attributes the great Old Testament theophanies to the Word, as does Justin.

'All visions of this kind (that of Jacob) signify the Son of God conversing with men and present among them. Actually it was not the Father of all things, He who is not visible to the world, He who created all things ... who spoke with Abraham. But in fact the Word of God who was ever with our humanity, making known in advance things which would take place in the future ... It was He who talked with Moses from the bush etc.'

Irenee describes the Old Testament to us as a first stage towards the Incarnation in the course of which man becomes used to God and God to man. He speaks to us of the interventions of the Word /

comme d'une « répétition » de ce qui arriverait ultérieurement « en vérité ». Il s'en explique dans l'*Adversus Hæreses* :

Ce n'est pas inutilement, sans raison, au hasard que le premier Testament a été donné d'abord. Dieu (...) agissait en vue de l'utilité (de l'homme), lui montrant la figure des choses célestes parce qu'il ne pouvait pas encore par ses propres forces voir les choses de Dieu ²³.

L'Ancien Testament a donc un rôle de préparation et d'éducation orienté vers l'Incarnation. C'est comme un seul ensemble que les deux Testaments doivent être vus parce qu'ils sont l'expression d'un seul dessein de Dieu.

Pourtant ils ne sont pas à mettre l'un et l'autre sur le même plan. Il y a une progression de l'Ancien au Nouveau Testament : progression de la loi à la liberté, du Christ annoncé au Christ donné.

Maintenant que (...) la vie nous a été donnée (...) nous ne devons plus retourner en arrière, je veux dire à la première législation, car nous avons reçu le maître de la Loi (...). C'est pourquoi la Loi ne nous est pas nécessaire comme pédagogue : voici que nous causons avec le Père et que, devant lui, nous nous tenons debout, face à face ²⁴.

La force avec laquelle Irénée proclame l'unité des deux Testaments n'entame en rien la netteté de son affirmation sur leur profonde différence. Si cela lui est possible, c'est qu'il insiste sur le fait que le Christ n'est pas seulement maître de pensée, mais aussi et davantage maître de résurrection et de vie. Dès lors, le même Christ a pu être connu dans l'Ancien Testament comme dans le Nouveau, et à cet égard il peut y avoir identité — Irénée le pense comme Justin — mais il reste qu'il y a entre les deux Testaments toute la distance qui sépare la connaissance théorique de la présence réelle, le Salut promis du Salut donné. C'est sa doctrine de la rédemption comme vie qui donne à Irénée l'intelligence de la différence entre les deux Testaments, comme sa doctrine du progrès lui a donné le sens de leur unité.

23. *Adversus Hæreses*, 4, 32, 2.

24. *Dém.*, 95-96.

La récapitulation

Le rapport des deux Testaments a pour Irénée un sens spécifique. Il l'exprime dans la doctrine de la récapitulation dans laquelle réside la principale originalité de sa pensée. Doctrine traditionnelle cependant puisqu'elle est énoncée dans les termes mêmes de saint Paul (*Ep* 1, 10) : « récapituler toutes choses dans le Christ » ²⁵. Mais Irénée lui donne tout un développement où apparaissent les grandes lignes de ce qu'il entend par « récapitulation ». La première donnée mise en lumière par Irénée tient dans l'identité qu'il y a entre l'humanité que le Verbe s'est unie et celle d'Adam. C'est, repris et prolongé, le thème paulinien des deux Adam. L'unité de l'histoire du salut : création et rédemption. Il fallait en effet que le Christ fût pétri de la même terre qu'Adam pour pouvoir le sauver dans la chair :

C'est de la terre, pendant qu'elle était encore vierge, que Dieu prit du limon et façonna l'homme, principe de notre humanité. Récapitulant donc (en lui) cet homme, le Seigneur assumait la même économie de « corporéité » que lui (..) afin de montrer, lui aussi, l'identité de sa « corporéité » par rapport à Adam et de se faire celui qui était décrit au début, l'homme selon l'image et la ressemblance de Dieu ²⁶.

Là n'est pas encore la totalité de la récapitulation. La récapitulation, c'est le fait que le Verbe résume en lui la race d'Adam qu'il ressaisit : c'est-à-dire qu'il rassemble dans sa seule personne la totalité de ses aspects : tous les âges, tous les peuples, toute la diversité des hommes qui manifestent chacun un trait de son visage et de son œuvre, toute la complexité de l'homme lui-même et enfin tout le cosmos. Le Christ, en tant que chef, réalise substantiellement dans sa personne le salut de la longue série des hommes et la réconciliation de l'univers.

... Le Verbe de Dieu récapitulant en lui toutes choses, celles du ciel et celles de la terre ²⁷.

25. *Dém.*, 6.

26. *Dém.*, 32.

27. *Dém.*, 30.

as a 'rehearsal' for what was to happen later 'in truth'. He explains this in the 'Adversus Haereses':

'It was not pointlessly, without reason, or at random, that the first Testament was given earliest. God was acting with a view to the usefulness (of man), showing him a figure of celestial things because he could not yet see the things of God by his own efforts.'

Thus the Old Testament has a role as preparation and education directed towards the Incarnation. It is as a single whole that the two Testaments must be viewed because they are the expression of God's single design.

And yet both should not be placed on the same level. There is a progression from Old to New Testament: a progression from the law to liberty, from Christ proclaimed to Christ given.

'Now that life has been given us.... we should no more turn back, I mean to the first legislation, for we have received the master of the Law. This is why the Law is not necessary to us as pedagogue: now we speak with the Father and, before Him, we stand upright, face to face.'

The force with which Irenaeus proclaims the unity of the two Testaments in no way clouds his affirmation as to their profound difference. If this is possible for him it is because he emphasized the fact that Christ is not only master of thought, but also, and further, master of resurrection and of life. Consequently, the same Christ could be known in the Old Testament as in the New, and in that respect may connect them - Irenaeus believes so as does Justin - but it remains that there is between the two Testaments the considerable distance separating the theoretical knowledge from the real presence, promised Salvation from Salvation received. It is his doctrine of redemption as life which gives Irenaeus the intelligence of the difference between the two Testaments, just as his doctrine of progression gave him the sense of their unity.

RECAPITULATION

The relationship between the two Testaments has a specific meaning for Irenaeus. He expresses it in the doctrine of the recapitulation which contains the principal originality of his thinking. Yet it is a traditional doctrine for it is advanced in the very words used by Saint Paul (Ep 1, 10): 'recapitulate all things in Christ'. But Irenaeus provides a whole development in which appear the outlines of what he understands by 'recapitulation'. The first matter to have light cast upon it by Irenaeus lies in the identity between the humanity assumed by the Word and that of Adam. This, reworked and augmented, is the Paulinian theme of the two Adams. The unity of the history of salvation: creation and redemption. In fact Christ had to be moulded from the same earth as Adam in order that he could save him in the flesh:

'It was from the earth, while it was still pure, that God took clay and shaped man, the principle of our humanity. Thus recapitulating this man (in himself), the Lord assumed the same economy of 'corporeity' as him so as to show the identity of his 'corporeity' in relation to Adam and to make of himself the one described in the beginning, man in the image and likeness of God'.

That is still not the whole of recapitulation. Recapitulation is the fact that the Word includes within it the race of Adam as recaptured: i.e. that it resembles in its single person the entirety of their aspects: all times, all peoples, the whole diversity of the men who each displays a feature of his face and of his work, the whole complexity of man himself and finally the whole cosmos. Christ, as captain, realises in the substance of his person the salvation of the long sequence of men and the reconciliation of the universe.

'The Word of God recapitulating in itself all things, those of heaven and those of the earth'./

... C'est lui-même qui, selon sa condition invisible, est répandu chez nous dans tout cet univers (...). C'est lui qui illumine la hauteur (...) qui contient la profondeur (...) qui étend la longueur du levant au couchant (...) et convoque de toutes parts à la connaissance du Père ceux qui sont dispersés ²⁸.

Il y a plus encore dans la notion de récapitulation. Car l'humanité que le Christ assume dans sa plénitude concrète, qu'il rassemble dans la totalité numérique, est une humanité qui était tombée au pouvoir du démon. La récapitulation est donc une reprise, une reconquête de ce qui était perdu :

Le Seigneur est venu rechercher la brebis qui avait péri, et c'est l'homme qui avait péri ²⁹.

C'est par l'Incarnation que le retour à « l'incorruptibilité » première va pouvoir se réaliser. L'Incarnation est exigée par la Rédemption ; la Rédemption n'est rendue possible que par l'Incarnation. Une fois de plus est affirmée ici l'unité du dessein de Dieu. Le thème des deux Adam qui servait tout à l'heure à montrer l'identité du Christ et de l'homme dans la « corporéité » est utilisé pour révéler leur contraste. Le Christ, second Adam, réussit là où le premier avait échoué. L'obéissance de l'un répare la désobéissance de l'autre :

Parce que, dans la première créature, Adam, nous avons tous été enchaînés à la mort du fait de la désobéissance, il fallait que (ces chaînes) de la mort fussent rompues par l'obéissance de celui qui s'était fait homme pour nous ³⁰.

La doctrine de la récapitulation exprime donc à la fois une ressemblance profonde et une différence radicale. Une ressemblance de nature, Jésus étant issu du même limon qu'Adam ; une dissemblance de vie, le Christ accomplissant l'obéissance au Père qu'Adam lui avait refusée.

28. *Dém.*, 34.

29. *Dém.*, 33.

30. *Dém.*, 31.

Ceci est vrai aussi de la Vierge Marie qu'Irénée englobe dans la même doctrine :

De même que par le fait d'une vierge qui avait désobéi l'homme fut frappé, tomba et mourut, de même aussi par le fait d'une vierge qui a obéi à la parole de Dieu, l'homme ranimé a, par la vie, reçu la vie ³¹.

Les quelques paragraphes de la *Démonstration* consacrés au fait de l'Incarnation proprement dite contiennent d'ailleurs en eux toute la substance de l'enseignement d'Irénée : continuité du dessein de Dieu exprimée dans l'histoire du salut et récapitulée dans le Christ. Rappelons-le, cette doctrine est éminemment traditionnelle. Nous pouvons y voir le reflet de la catéchèse aux II^e et III^e siècles. Nous allons voir que c'est aussi le cas de la seconde partie de l'ouvrage d'Irénée : la démonstration prophétique.

LA DÉMONSTRATION PROPHÉTIQUE

L'idée directrice de cette seconde partie est de montrer que les événements accomplis par le Christ avaient été annoncés par les Prophètes, ce qui leur confère une plus grande intelligibilité et autorité. C'est pourquoi saint Irénée parle de « démonstration » de la foi.

Que toutes choses se passeraient ainsi, l'Esprit de Dieu l'a fait connaître par le moyen des prophètes, pour que ceux qui rendent à Dieu un culte en vérité eussent à l'égard de ces choses une foi ferme, car toutes les choses qui sont impossibles à notre nature et qui, pour cette raison, devaient provoquer l'incrédulité chez les hommes, Dieu, par le moyen des prophètes, les a fait connaître d'avance ³².

Les références à l'Ancien Testament prennent toute la place dans cette partie de la *Démonstration*. Mais son objet immédiat reste bien les mystères du Christ. Chacun d'entre eux est éclairé par un groupe de

31. *Dém.*, 33.

32. *Dém.*, 42.

'It is the self-same that, from its invisible state, is prevalent among us in the whole of this universe ... It is it which illumines the heights ... which contains the depths ... which fixes the time from sunrise to sunset ... and everywhere brings to the knowledge of the Father those who are dispersed'.

There is still more to the idea of recapitulation. For the humanity that Christ dons in his actual fulness, that he gathers in numerical totality, is a humanity that had fallen to the power of the devil. Thus recapitulation is a return, a re-conquest of what was lost:

'The Lord is come to reclaim the lamb that had perished, and man it was who had perished'.

It is through the Incarnation that the return to the first 'incorruptibility' may be realised. The Incarnation is demanded by the Redemption; the Redemption is rendered possible only by the Incarnation. Once again the unity of God's scheme is confirmed here. The theme of the two Adams which previously served to show the identity of Christ and man in 'corporeity' is used to display the contrast between them. Christ, the second Adam, succeeds where the first had come unstuck. The obedience of the one repairs the disobedience of the other:

'Because, in the first creature, Adam, we were all shackled to death from the fact of the disobedience, it was essential for (these chains) of death to be broken by the obedience of him become man for us'.

So the doctrine of the recapitulation expresses both profound resemblance and radical difference. A resemblance of nature, Jesus having issued from the same clay as Adam; a difference in life, Christ fulfilling the obedience to the Father that Adam had refused./

This is true also for the Virgin Mary whom Irenee includes in the same doctrine:

'Just as man was smitten, fell and died through a virgin who had disobeyed, so too through a virgin who obeyed the word of God does man, revived, by life, receive life.'

The few paragraphs from the 'Demonstration' devoted to the actual fact of the Incarnation contain moreover the whole substance of Irenee's teaching: the continuity of the design of God expressed in the history of salvation and recapitulated in Christ. Though we should remember that this doctrine is traditional enough. We may see in it the reflexion of catechesis in the second and third centuries. We shall see that this is also the case with the second part of Irenee's work: the prophetic demonstration.

THE PROPHETIC DEMONSTRATION

The guiding idea of this second part is to show that the events effected by Christ had been foretold by the Prophets, the which grants them greater intelligibility and authority. This is why Saint Irenee speaks of 'demonstration' of the faith.

'That all things would happen in such a way, the spirit of God made known by means of the prophets, so that those who render sincere worship to God might have a firm faith with regard to these things, for all things which are impossible to our natures and which, for that reason, must provoke incredulity among men, God, by means of the prophets, makes known in advance'.

References to the Old Testament take up all the room in this part of the 'Demonstration'. Yet its immediate concern remains the mysteries of Christ. Each one of them is clarified by a batch of/

prophéties. Aussi le traité prend-il l'allure d'un vaste recueil de *Testimonia* groupés selon la suite des événements de la vie du Christ. Ce recueil présente de très nombreuses analogies avec ceux de Justin ou, plus tard, de saint Cyprien. Il suppose donc, comme nous l'avons dit, une source commune qui peut remonter en grande partie à la communauté apostolique. L'apparition des mêmes recueils dans le Nouveau Testament en témoigne. C'est particulièrement vraisemblable pour Irénée dont on connaît la proximité du milieu apostolique et l'esprit traditionnel. Ainsi l'ouvrage est apostolique non seulement par le contenu de son enseignement mais aussi par sa méthode de démonstration « conformément aux Ecritures ».

Les arguments scripturaires retenus par Irénée sont tous centrés sur le Verbe dont ils soulignent trois aspects fondamentaux : la préexistence dans l'Ancien Testament, l'Incarnation, la vie prolongée dans l'Eglise.

Les théophanies

La préexistence du Christ est surtout montrée à travers les grandes théophanies qui lui sont toutes attribuées³³. Irénée en déduit une typologie qui s'intègre à la démonstration prophétique. Chaque manifestation de Dieu est, en fait, une intervention du Verbe et la « figure » de ce qui devait arriver au Verbe incarné. Abraham, par exemple, reçut la visite de trois hommes ; « deux des trois étaient des anges, mais l'un d'eux était le Fils de Dieu » ; peu après cet épisode, le Seigneur « fit pleuvoir sur Sodome et Gomorre du soufre et du feu ».

Abraham était donc prophète et il voyait les choses qui arriveraient dans l'avenir (à savoir) que le Fils de Dieu dans une forme humaine s'entreprendrait avec les hommes et mangerait la nourriture avec eux et ensuite exercerait le jugement, du fait qu'il avait reçu, du Père qui domine sur toutes choses, autorité pour châtier les Sodomites³⁴.

De même l'échelle de Jacob est la figure de la Croix du Christ par la-

33. *Dém.*, 43-51.

34. *Dém.*, 44.

quelle nous aurons accès au ciel « car sa passion est notre ascension »³⁵. Les événements de la vie de Moïse : le buisson ardent, le rocher, la promesse de l'héritage³⁶, l'onction et la royauté de David³⁷ sont autant d'annonces en acte des événements de la vie du Christ. Chaque prophétie est d'ailleurs à considérer comme révélatrice d'un des traits du Christ, la totalité de son visage n'étant exprimée que par la totalité des prophètes. Irénée l'explique dans une très belle page de l'*Adversus Hæreses* :

Comme eux-mêmes (les prophètes) étaient les membres du Christ, chacun d'eux manifestait la prophétie de façon correspondant à sa façon d'être membre, tous, si nombreux qu'ils fussent, en décrivant un seul à l'avance et en annonçant les œuvres d'un seul. De même, en effet, que dans nos membres se manifeste l'opération de tout le corps et que la forme de tout l'homme n'est pas montrée dans un seul membre, mais dans l'ensemble, ainsi les prophètes à eux tous en préfiguraient un seul³⁸.

Les prophéties de la vie du Christ et de l'Eglise

Après les théophanies, viennent toute une série de prophéties relative à l'Incarnation et au déroulement de la vie de Jésus³⁹. Nous avons là un véritable trésor de textes traditionnels, la plupart issus d'Israël. Irénée « démontre » ainsi : la naissance virginale de Jésus⁴⁰ et le lieu de cette naissance, la terre de Juda et le peuple d'Israël. Ce qu'il dit de l'étoile apparue en Orient et de la venue des Mages nous met en contact avec la tradition orale primitive, antérieure même aux écrits du *Nouveau Testament*⁴¹. Etaient également prévus par les prophètes, la naissance de la souche de David et son lieu, Bethléem, etc. Sont encore annoncées les guérisons miraculeuses opérées par Jésus et surtout, longuement, les souffrances de sa Passion vues à travers les

35. *Dém.*, 45.

36. *Dém.*, 46.

37. *Dém.*, 47-50.

38. *Adversus Hæreses*, 14, 33, 10.

39. *Dém.*, 52-86.

40. *Dém.*, 53-56.

41. Cf. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, pp. 239 ss.

prophecies. Thus the treatise assumes the manner of a huge collection of 'Testimonia' grouped according to the sequence of events in the life of Christ. This collection displays very many similarities to those of Justin or, later, of Saint Cyprian. Thus it assumes, as we have said, a common source which may go back in large measure to the apostolic community. The appearance of the same collections in the New Testament points towards this. The likelihood is considerable in the case of Irenee for his proximity to the apostolic circle and the traditional spirit is well known. So the work is apostolic not only in the content of its teaching but also in its method of demonstration 'in accordance with the Scriptures'.

The scriptural arguments offered by Irenee are all centered on the Word, three fundamental aspects of which they emphasize: pre-existence in the Old Testament, the Incarnation, its life extended in the Church.

THE THEOPHANIES

The pre-existence of Christ is shown in particular by the great theophanies which are all attributed to him. From this Irenee deduces a typology which integrates with the prophetic demonstration. Each manifestation of God is, in fact, an intervention of the Word and the 'figure' of what was destined to happen to the incarnate Word. Abraham, for example, received a visit from three men; "two of the three were angels, but one of them was the Son of God", a short time after this episode, the Lord "rained sulphur and fire down upon Sodom and Gomorrhah".

'Thus Abraham was a prophet and he saw things which would occur in the future (namely) that the Son of God in a human form would converse with men and would take food with them and then would exercise judgment, from the fact that he had received authority to punish the Sodomites from the Father who governs all things'.

Likewise Jacob's ladder is a figure of the Cross of Christ by/

means of which we shall have access to heaven 'for his passion is our ascension'. The events of the life of Moses: the burning bush, the rock, the promise of inheritance, the anointing and royalty of David, are also dramatized announcements of the events of the life of Christ. Further, each prophecy has to be considered as revealing one of the features of Christ, the totality of his face being expressed only by the totality of prophets. Irenee explains this in a very fine page from the 'Adversus Haereses':

'As they (the prophets) were the limbs of Christ, each of them manifested prophecy in a way corresponding to his fashion of being a limb, all, being so numerous, describing one of them in advance and proclaiming the works of one of them. Indeed just as the working of the whole body is manifest in our limbs and the form of the whole man is not revealed in a single limb, but in the whole, so the prophets themselves all pre-figured a single one of them'.

PROPHECIES OF THE LIFE OF CHRIST AND OF THE CHURCH

After the theophanies comes a whole series of prophecies relating to the Incarnation and to the course of the life of Jesus. Here we have a real hoard of traditional texts, most of them deriving from Isaiah. Irenee 'demonstrates' thus: the virgin birth of Jesus and the place of that birth, the land of Judea and the people of Israel. What he says about the star in the East and the coming of the Magi puts us in contact with the early oral tradition, earlier even than the writings of the 'New Testament'. The birth in the line of the house of David and the place, Bethlehem, were both foreseen by the prophets. Also we find heralded the miraculous cures effected by Jesus and in particular, and at length, the sufferings of his Passion seen through the songs of the Servant of Yahve, then his resurrection. The dossier of quotations relating to the Ascension is particularly interesting./

chants du Serviteur de Yahvé, puis sa résurrection. Le dossier des citations relatives à l'Ascension est particulièrement intéressant ⁴². Irénée, dans une vision cosmique, y voit l'exaltation du Christ au-dessus de toute créature.

La troisième série de *Testimonia* concerne la vie de l'Eglise, dans le renouvellement de l'Esprit ⁴³. La « prolixité de la loi est abolie » pour laisser place « à la concision de la foi et de l'amour » ⁴⁴. Les Apôtres y annoncent le Salut universel, car les gentils sont eux aussi appelés pour constituer ce peuple innombrable et saint qu'est l'Eglise ⁴⁵.

Si donc les prophètes ont prophétisé que le Fils de Dieu devait se manifester sur la terre et (...) si le Seigneur a assumé toute ces prophéties, assurée était notre foi en lui, et véridique la tradition de la prédication, c'est-à-dire le témoignage des apôtres qui, envoyés par le Seigneur, ont prêché dans le monde entier ⁴⁶.

Le contenu de cette seconde partie de la *Démonstration* parle de lui-même. Il est bon pourtant de dégager davantage les caractéristiques qu'Irénée confère à l'usage de ces textes. Or, cet usage a une double fonction.

Un argument pour la foi

Il est tout d'abord un argument pour la foi. Les prophètes ont eu foi dans les événements qu'ils annonçaient sans les voir. Les chrétiens ont foi dans l'accomplissement de ces événements en Jésus. Les deux attitudes de foi — celle d'hier et celle d'aujourd'hui — se renforcent l'une l'autre, se prouvent l'une l'autre. C'est bien cela qu'Irénée se proposait, dès le début de son ouvrage, d'exposer à Marcien. Dans l'*Adversus Hæreses*, il formule explicitement cette idée que les patriarches et les prophètes ont préfiguré notre foi ⁴⁷. Nous retrouvons la même idée dans l'affirmation traditionnelle d'Abraham comme « père des

42. *Dém.*, 83-85.

43. *Dém.*, 86-97.

44. *Dém.*, 87.

45. *Dém.*, 91-94.

46. *Dém.*, 86.

47. *Adversus Hæreses*, 4, 23, 1.

croyants » ⁴⁸. Il y a une cohérence interne profonde entre tous les événements du Salut. Ou plutôt c'est l'unique événement de la récapitulation de toutes choses dans le Christ qui se déploie dans l'histoire, s'y prépare et s'y accomplit. Aussi l'utilisation des textes bibliques a-t-elle encore pour but de mettre en relief la valeur pédagogique de l'Ancien Testament. Par ses lentes préparations, Dieu accoutume l'homme à ses mœurs, nous donnant

la répétition de ce qui nous concerne aujourd'hui, le Verbe de Dieu montrant alors à l'avance en figure les choses à venir, tandis que maintenant c'est en vérité ⁴⁹.

La nouveauté de l'Evangile pour Irénée apparaît bien dans ce texte. Elle ne réside pas dans le contenu du message mais dans sa réalisation. La différence n'est pas celle de la doctrine à la doctrine, mais celle de l'annonce à la réalisation.

Un enseignement.

Nous arrivons par là à la seconde fonction des prophéties aux yeux d'Irénée. Car elles n'ont pas seulement un rôle d'argumentation. Elles ont aussi un rôle d'enseignement, de révélation sur le caractère théologique des événements de la vie du Christ. A travers elles, Irénée fait toute une théologie du Verbe incarné. Nous pouvons en saisir les grandes lignes dans un passage de l'*Adversus Hæreses*, qui résume en quelque sorte l'exposé de la *Démonstration* :

D'une part il est homme sans gloire, soumis à la souffrance (*Is* 52, 2-3), assis sur le petit d'une ânesse (*Za* 9, 9) abreuvé de vinaigre et de fiel (*Ps* 6, 8 ; 22), méprisé du peuple et abaissé jusqu'à la mort. De l'autre il est le Seigneur Saint, Admirable Conseiller (*Is* 9, 15), éclatant de beauté, Dieu fort, qui viendra sur les nuées, (*Dn* 7, 13) comme juge de l'univers ⁵⁰.

Un exposé analogue se retrouvera chez Hippolyte. Il deviendra tradi-

48. *Rm* 4, 11, cité dans *Dém.*, 24.

49. *Dém.*, 46.

50. *Adversus Hæreses*, 3, 19, 2.

Irenee, with cosmic vision, sees in this the exaltation of Christ above all creation.

The third series of 'Testimonia' concerns the life of the Church in the renewal of the Spirit. The "proximity of the law is abolished" in order to make way for "the concision of faith and love". Here the Apostles announce universal salvation, for gentiles too are summoned to constitute this innumerable and holy people, the Church.

'Thus if the prophets prophesied that the Son of God was destined to manifest himself on earth and if the Lord was responsible for all these prophecies, firm was our faith in him, and truthful the tradition of preaching, i.e. the testimony of the apostles who, sent by the Lord, preached all over the world.'

The content of this second part of the 'Demonstration' speaks for itself. Yet it is nonetheless useful to isolate the characteristics which Irenee confers upon the usage of these texts. Now this usage has a double function.

AN ARGUMENT FOR THE FAITH

It is first and foremost an argument for faith. The prophets had faith in the events they predicted without witnessing them. Christians have faith in the fulfilment of these events in Jesus. The two attitudes of faith - that of yesterday and that of today - strengthen each other, indeed prove each other. In fact it was just this that Irenee intended to make plain to Marcion from the beginning of his work. In the 'Adversus Haereses', he explicitly formulates the idea that the patriarchs and prophets prefigured our faith. We find the same idea in the traditional affirmation of Abraham as 'father of the/

believers". There is a deep internal coherence between all the events of the Salvation. Or rather it is the sole event of the recapitulation of all things in Christ which unfolds in history, preparing itself and fulfilling itself there. Therefore the use of the biblical texts also has the aim of emphasizing the pedagogical value of the Old Testament. Through his slow preparations God accustoms man to his morality, giving us

'a rehearsal of what involves us today, the Word of God then showing, in figurative form, the things to come in advance, while now we have the reality'.

For Irenee the novelty of the Gospel emerges clearly in this text. It does not lie in the content of the message but in its realisation. The difference is not one of doctrine over doctrine, but that of proclamation as against realisation.

INSTRUCTION

So we come to the second function of the prophecies according to Irenee. For they have not merely a role in argument. They have also a role in instruction, in revealing the theological character of the events of the life of Christ. Through them Irenee creates a whole theology of the incarnate Word. We may grasp its outlines in a passage from the 'Adversus Haereses' which more or less summarises the account of the 'Demonstration':

'On the one hand he is man without glory, given up to suffering, seated on the young of an ass, abused with vinegar and gall, scorned by the people and cast down to death. On the other hand he is the Lord Holy, the Admirable Counsellor, striking in beauty, God most high, who will come on the clouds as judge of the universe'.

A similar account is to be found in Hippolytus. It was to become traditional./

tionnel. Mais Irénée est le premier à nous le présenter. Avec une remarquable rigueur, il montre que la personne du Christ se trouve à la jonction des deux lignes de l'Ancien Testament : celle qui attendait un messie humain et celle qui attendait une venue de Dieu.

Telle est, mon cher ami, la prédication de la vérité, conclut Irénée, telle est l'image de notre salut, tel est le chemin de la vie, que les prophètes ont annoncé, que le Christ a établi, que les apôtres ont transmis et que l'Eglise, sur toute cette terre, transmet à ses fils. Il faut la garder avec tout le soin (possible) par une volonté bonne et en étant agréable à Dieu par des œuvres bonnes et une façon de penser saine⁵¹.

51. *Dém.*, 98.

La catéchèse dogmatique au IV^e siècle

LES CATÉCHÈSES DE CYRILLE DE JÉRUSALEM

Nous savons que le IV^e siècle voit l'éclosion d'une œuvre catéchétique considérable. Il ne s'agit plus de traces de catéchèses relevées dans des textes divers, ni même du résumé d'un enseignement catéchétique. C'est cet enseignement lui-même qui nous est livré, souvent consigné par écrit grâce à des notes sténographiques. Parmi les catéchèses ainsi conservées, rappelons les *Huit Catéchèses Baptismales* de saint Jean Chrysostome, les *Homélie Catéchétiques* de Théodore de Mopsueste, le *Traité des Mystères* de saint Ambroise, plusieurs sermons de saint Augustin et surtout les *Catéchèses* de Cyrille de Jérusalem.

Cyrille de Jérusalem consacre ses *catéchèses* 6 à 18 à commenter les différents articles du symbole. Il faut y ajouter la *catéchèse* 4 où il présente brièvement l'ensemble du symbole. Il suit pour cela le symbole de Jérusalem, extrêmement proche de celui de Nicée, au point d'avoir pu peut-être lui servir de modèle. C'est à cette œuvre catéchétique célèbre, complète, et aujourd'hui éditée de façon accessible que nous nous arrêterons pour dégager le contenu et la méthode de la catéchèse dogmatique au IV^e siècle.

Dans sa quatrième catéchèse, Cyrille présente un résumé de la foi qui désigne d'emblée sa structure trinitaire : Dieu, le Christ, l'Esprit-

But Irenee was the first to present it to us. With remarkable precision he shows that the person of Christ stands at the junction of the two lines of the Old Testament: the one that anticipated a human messiah and the one that awaited an advent of God.

'Such is, my dear friend, the preaching of truth', Irenee concludes, 'such is the image of our salvation, such is the way of life, that the prophets proclaimed, that Christ assured, that the apostles transmitted and that the Church, over the entire earth, transmits to its sons. It must be nurtured with every possible care by goodwill and by pleasing God through good works and a sound mind'.

Saint. Nous verrons que cette structure soutient l'ensemble de la catéchèse de Cyrille. Mais elle s'intègre aussi pleinement à celle de l'histoire du salut. La Trinité est en effet l'objet spécifique de l'adhésion de foi. Mais cette triple réalité est connue dans l'histoire et par l'histoire. Il y a une relation entre manifestation de la Trinité et histoire du salut. C'est là une idée familière au IV^e siècle. Selon Grégoire de Nazianze, une révélation subite de la Trinité eût été trop brutale. Passer directement du polythéisme à la Trinité ne semble pas normal. Dieu a agi autrement avec les Juifs et les a fait passer d'abord par le monothéisme. L'important, en définitive, est que le catéchumène soit persuadé que l'essentiel de sa foi est dans ces Trois : le Père, le Christ, l'Esprit-Saint. Mais la présentation qu'on lui en fait est historique, concrète, imprégnée de théologie biblique. Nous retrouvons chez Cyrille la démonstration prophétique, le recours fréquent à l'Ancien et au Nouveau Testament ; autant de données que nous avons déjà reconnues et qui nous prouvent que nous sommes bien dans la trame de la Tradition.

LA CATÉCHÈSE SUR DIEU

L'enseignement systématique sur Dieu est à trouver dans les *catéchèses* 6 à 9 de Cyrille de Jérusalem. Elles commentent le premier article du symbole et traitent de Dieu : unique, Père, Providence et Créateur ¹.

D'emblée une question surgit : pourquoi la catéchèse dogmatique commence-t-elle ici par Dieu ? Ce n'est pas que le problème de l'athéisme se pose au IV^e siècle. Le contexte culturel est religieux. Mais Dieu est mal connu. Le problème important est alors d'établir la vraie réalité de Dieu en face des multiples perversions du sens de Dieu. En face de ces déformations, la catéchèse doit s'efforcer de poser les fondements métaphysiques et bibliques sur lesquels pourra s'établir la catéchèse.

La méthode conserve de nos jours une valeur d'exemple. Car la caté-

1. Dieu unique : Catéchèse 6. Dieu Père : 7. Dieu Providence : 8. Dieu Créateur : 9.

chèse se doit de rester en référence au contexte culturel qui l'environne. L'annonce du Christ suppose donc un développement préparatoire, qui pourra d'ailleurs varier selon les époques. Aujourd'hui, devant l'athéisme ou l'absence de sens religieux, nous avons à chercher par où l'homme contemporain rejoint l'expérience de Dieu dans ce qui fait le poids de sa vie : l'amour, la mort, la science.

Non seulement la méthode, mais le contenu même de cette catéchèse sur Dieu peut nous être utile aujourd'hui. L'athéisme moderne, en effet, récupère parfois Jésus dans une relation de l'homme à l'homme. Mais ce n'est que pour évacuer plus totalement la relation fondamentale du Christ à Dieu. Aussi la catéchèse sur Dieu est-elle de nos jours très importante, même si notre approche doit être très différente de celle du IV^e siècle.

Dieu unique

Dans sa première catéchèse, sur l'unicité de Dieu, Cyrille essaye d'abord d'éveiller à la réalité concrète de Dieu, dans sa transcendance et sa présence. Il définit la transcendance de Dieu en se plaçant premièrement sur le plan philosophique. Il affirme que la connaissance de Dieu peut se faire par les voies naturelles, mais il met l'accent sur la théologie négative de la transcendance divine : nous pouvons savoir par nous-même « que Dieu est », mais non « ce qu'il est ».

Lorsqu'il s'agit de Dieu, nous disons non pas tout ce qu'il faut dire — il est seul à le connaître — mais tout ce que comprend la nature humaine (...). Nous n'expliquons pas en effet ce qu'est Dieu, mais, nous l'avouons de bonne foi, nous ignorons le fin mot sur Dieu. Quand il s'agit de Dieu, c'est en effet une grande science que de reconnaître son ignorance ².

La transcendance de Dieu, inaccessible à la connaissance de l'homme, dépasse aussi la capacité de compréhension des anges. Ceux-ci voient Dieu non tel qu'il est en lui-même mais tel qu'ils sont capables de le comprendre ³. Pour tous Dieu reste incompréhensible, selon un thème

2. *Catéchèses*, 6, ¹2.

3. *Cal.*, 6, 3.

SYMBOLE DE JÉRUSALEM

composé d'après divers passages des catéchèses de Cyrille :

La foi sainte et apostolique transmise aux illuminés en vue de la promesse.

1. Nous croyons en un seul Dieu, Père tout-puissant, Auteur du ciel et de la terre, de toutes choses visibles et invisibles.
2. Et en un seul Seigneur Jésus Christ, le Fils unique de Dieu, né, Dieu véritable, du Père avant tous les siècles ; par qui tout a été fait.
3. Venu dans la chair et incarné de la Vierge et de l'Esprit-Saint.
4. Crucifié et enseveli.
5. Ressuscité le troisième jour.
6. Puis remonté aux cieux et assis à la droite du Père.
7. Et revenant en gloire juger les vivants et les morts ; de qui la royauté n'aura pas de fin.
8. Et en un unique Saint-Esprit, le Paraclet, qui a parlé par les prophètes.
9. Et en un unique baptême de conversion pour le pardon des péchés.
10. Et en une seule Sainte Catholique Eglise
11. Et en la résurrection de la chair.
12. Et en la vie éternelle.

Ce texte est emprunté au Chanoine BOUVET dans son édition des catéchèses de Cyrille de Jérusalem, collection « Écrits des Saints », éditions du Soleil Levant, p. 120.

largement développé par plusieurs contemporains de Cyrille⁴. Les Pères nous rappellent la manière juste de parler de Dieu : éviter de limiter la transcendance de Dieu en le confondant avec autre chose que lui.

On a pourtant le droit de parler de Dieu, car sa transcendance est existentielle. Le Dieu mystérieux est intensément réel. Sa transcendance ne vient pas de ce qu'il est abstrait ou irréel, mais de ce qu'il est tellement réel que notre faiblesse est incapable de se proportionner à sa réalité. C'est parce que la vie divine est quelque chose de trop fort, de trop dense que nous ne pouvons pas la saisir.

Est-ce que, sous prétexte que la constitution de mes yeux m'interdit d'embrasser le soleil tout entier, je ne vais pas regarder autant que mes propres nécessités m'y obligent (...) ? Louer le Maître, non l'expliquer, tel est mon propos actuel ; je le sais bien, je n'arriverai pas à louer dignement, mais je pense que c'est œuvre de piété de l'entreprendre⁵.

Cette transcendance existentielle de Dieu, Cyrille aime la présenter à travers la Bible où Dieu manifeste son intense existence sous forme d'expérience : expérience de désarroi, de crainte, de peur, de sentiment du péché, d'impureté en face de Dieu.

C'était un grand personnage qu'Abraham, mais (...) lorsqu'il eut à s'approcher de Dieu, alors il exprima cette vérité : je suis terre et cendre⁶.

Innombrables sont les expériences analogues dans la Bible. Elles évoquent toutes la densité de la présence de Dieu. Dans le monde moderne, cette présence arrive à être éliminée par une évaluation déformée de la juste importance de l'homme. Seule une catéchèse de la transcendance peut recentrer l'homme sur Dieu. Mais alors elle doit être présentée existentiellement de façon à faire toucher le réel. C'est pourquoi, il s'agit moins d'un discours « sur » Dieu que de mettre

4. SAINT JEAN CHRYSOSTOME, *Sur l'Incompréhensibilité de Dieu* ; GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* ; PSEUDO-DENYS, *Des Noms Divins*.

5. *Cat.*, 6, 5.

6. *Cat.*, 6, 3.

en contact (et s'y trouver soi-même) avec le Dieu vivant, pour éveiller l'expérience de Dieu (et y participer soi-même). Car Dieu est concret et il agit : c'est cela d'abord qu'il faut faire toucher ⁷.

C'est en le faisant toucher que Cyrille, après avoir éveillé le sens du vrai Dieu, met en lumière les grands attributs de Dieu. Il le fait dans la même première catéchèse sur Dieu. Il insiste particulièrement sur son unité, son *aséité* définie en termes d'existence absolue et simple, sa sainteté et sa bonté infinies, sa souveraineté radicale.

Un Dieu, un Dieu unique, un Dieu existant, existant depuis toujours, existant toujours semblable à lui-même, qui n'a pas de père en dehors, que nul ne surpasse en force, que nul successeur ne dépasse de la royauté ; le Dieu aux nombreux noms, à la puissance absolue, à la substance simple ⁸.

Pour éveiller le sens du vrai Dieu, il incombe aussi à Cyrille de dénoncer les perversions du sens de Dieu qui sévissaient à son époque. Il le fait assez longuement. Il s'attaque d'abord au polythéisme. Celui-ci est familier et naturel à l'homme qui volontiers identifie Dieu aux réalités créées ⁹. Puis Cyrille réfute le dualisme sous sa forme virulente d'alors : le manichéisme ¹⁰. Il luttera d'ailleurs tout au long de sa catéchèse contre cette tendance à opposer à un principe absolu du bien un principe absolu du mal ¹¹.

Dieu Père

Une fois posés les fondements du sens de Dieu, Cyrille prolonge son enseignement par trois catéchèses sur Dieu : Père, Providence, Créateur.

La catéchèse sur Dieu Père se situe d'emblée dans la perspective trinitaire et s'oppose cette fois à l'enseignement juif,

7. Le traité « des Noms Divins » du Pseudo-Denys fait admirablement l'équilibre entre la théologie négative de l'incompréhensibilité et la théologie symbolique d'une connaissance positive.

8. *Cat.*, 6, 7.

9. *Cat.*, 6, 10-11.

10. *Cat.*, 6, 12-36.

11. Cf. *infra*, la catéchèse morale au IV^e siècle, ch. VIII, pp. 162 ss.

qui admet qu'il n'y a qu'un seul Dieu... mais n'admet pas que celui-ci soit aussi le Père de notre Seigneur Jésus Christ,

malgré l'affirmation explicite de la paternité de Dieu dans certains passages de l'Écriture, dit Cyrille ¹². Pour lui, en effet, comme pour d'autres Pères, la révélation de la Trinité se fait déjà dans l'Ancien Testament. Car parler de Dieu comme Père implique immédiatement l'existence du Fils.

Le nom du Père, en effet, dès qu'on l'énonce, fait aussi penser au Fils ; tout de même qu'en nommant le Fils, on pense aussitôt au Père ¹³.

Parler de Dieu comme Père, c'est donc toujours parler du Père de Jésus Christ, Cyrille y revient souvent. Lorsqu'il se réfère à l'existence du Père, lue à travers l'Ancien Testament, il le fait en trois sens. Il relève d'abord la paternité universelle de Dieu à l'égard du monde et de tous les hommes. C'est le Dieu créateur, source de toute vie, que connaît déjà la pensée grecque. Mais cette paternité s'exerce de façon particulière à l'égard d'Israël et l'établit dans une relation d'alliance avec Dieu ¹⁴. Enfin la paternité de Dieu s'exprime totalement vis-à-vis du Fils : en elle sont englobées la paternité universelle et l'alliance avec Israël. Car les hommes sont fils dans le Christ et par adoption.

Certes, en un sens très large, Dieu est le Père de la multitude des êtres, mais par nature et en réalité, il est le Père du seul Fils Unique et seul engendré, Notre Seigneur Jésus Christ ¹⁵.

Ce n'est pas pour être nés selon la nature du Père des cieux que nous l'appelons « Père », mais transférés par la grâce du Père, par l'action du Fils et du Saint-Esprit, de l'esclavage à l'adoption ¹⁶.

12. *Cat.*, 7, 2. Sont cités : *Ps* 2, 7 ; 2, 2 ; 88, 27-28 ; 109, 3 ; 71, 5.

13. *Cat.*, 7, 4.

14. Cf. *Os* 11, 1. Dans la Bible, le thème de la paternité n'est pas le seul à définir la relation de Dieu avec Israël. On trouve aussi ceux de « Mère d'Israël » (Isaïe) et « d'Époux d'Israël » (Osée, Cantique). Voilà un exemple qui nous montre bien que nous ne devons pas être prisonniers d'une seule métaphore pour parler de Dieu. Aucun thème ne suffit à lui seul à totaliser la richesse des relations de Dieu à l'humanité.

15. *Cat.*, 7, 5.

16. *Cat.*, 7, 8.

Dieu Providence

Cyrille entreprend ensuite la catéchèse de la Providence de Dieu, qui est aussi bien sa toute-puissance : il parle indifféremment de l'un ou de l'autre. Il veut montrer que Dieu conduit le monde et, par là, donner tort à ceux qui relèguent Dieu « dans le Ciel », lui niant la possibilité d'agir sur la terre. C'est pourquoi cette catéchèse, courte d'ailleurs, s'attache aux réalités concrètes de la vie terrestre, afin de montrer que Dieu ne leur est pas étranger.

Cyrille rencontre inévitablement ici le problème du mal. Il affirme que le mal n'est pas un principe rival de Dieu ; ce serait nier la Providence. Le mal est seulement la corruption d'une création voulue par Dieu foncièrement bonne. Dans sa patience, Dieu tolère la présence du mal dans la création, mais il finira par triompher et réaliser son dessein. Contre toute forme de manichéisme, et parce que Dieu est Providence, Cyrille a une conception très optimiste de la création.

La richesse, l'or, l'argent (ailleurs : le corps) contrairement à ce que d'aucuns pensent, n'appartiennent pas au diable. Le fidèle en effet possède « le monde entier des richesses »¹⁷.

Ce passage est à rapprocher de l'enseignement sur le mariage qui reflète la même doctrine : le mariage est bon et reste bon en soi, même si certains en usent mal¹⁸. De même pour l'argent. Le même optimisme conduit d'ailleurs à une grande exigence, nous le verrons¹⁹. Car si tout est bon parce que venant de Dieu, tout doit lui demeurer effectivement soumis. Ce principe règle, par exemple, l'usage des biens : Dieu les distribue, mais l'homme n'en est jamais le propriétaire absolu.

Pour toi, prends seulement soin d'en bien user et l'argent ne te sera pas reproché (...). Et veux-tu savoir que les richesses peuvent devenir la porte du royaume des Cieux ? Vends, dit Jésus, ce que

17. *Cat.*, 8, 6.

18. *Cat.*, 4, 22-26.

19. Cf. *infra*. La Catéchèse morale au IV^e siècle, ch. VIII, p. 165.

tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les Cieux²⁰.

Dieu créateur

La catéchèse suivante — sur Dieu Créateur — permet à Cyrille d'approfondir sa pensée. Il offre là un enseignement capital. D'une part il complète ce qu'il disait sur l'incompréhensibilité de Dieu ; de l'autre il prolonge la doctrine de la création. Le firmament, les mouvements solaires, l'eau, les animaux, le corps de l'homme sont autant d'œuvres admirables qui nous parlent de lui. C'est ici que la théologie négative de Cyrille reçoit sa contrepartie. Car il y a une connaissance réelle de Dieu, sinon immédiatement, du moins à travers son œuvre.

Il est impossible à des yeux charnels de voir la nature divine, mais il est possible de parvenir à une idée de sa puissance d'après les œuvres divines, selon la parole de Salomon : « la grandeur et la beauté des créatures nous permettent de contempler, par analogie, leur auteur »²¹.

L'époque de Cyrille de Jérusalem, très sensible au mystère de la création, comprend sans doute facilement de telles affirmations. La nôtre les met fortement en doute. Il nous faut pourtant maintenir la possibilité d'une connaissance naturelle de Dieu à travers l'univers, même si cette connaissance prend des chemins différents de ceux de Cyrille²². Il convient alors aussi de ne pas détruire négligemment et sans examen les religions naturelles, mais plutôt de les situer par rapport au christianisme.

Il y a plus. La catéchèse de Dieu Créateur permet de définir fondamentalement la situation de l'homme et de l'univers par rapport à Dieu. Elle manifeste aussi bien leur dépendance radicale et actuelle vis-à-vis de Dieu que leur consistance propre. La catéchèse de la création appa-

20. *Cat.*, 8, 6.

21. *Cat.*, 9, 2.

22. Cf. à ce sujet le livre récent et très important de Cl. Tresmontant, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu*, Le Seuil, 1966.

raît ainsi d'une nécessité plus actuelle que jamais, afin d'éveiller le véritable sens de Dieu et de l'homme.

LA CATÉCHÈSE SUR LE CHRIST

On ne va pas au Père sans passer par le Christ : c'est par cette affirmation que Cyrille introduit ses catéchèses sur le Christ, les maintenant bien par là dans la perspective trinitaire. Il les consacre à la seconde partie du symbole, englobant la vie du Christ de l'incarnation à la Parousie.

Cyrille nous donne cinq catéchèses sur le Christ : la catéchèse 10 est une présentation générale ; la catéchèse 11 traite de la divinité de Jésus ; la catéchèse 12 de son humanité ; puis viennent les catéchèses 13 et 14 sur la mort, la résurrection, l'ascension de Jésus et une quinzième catéchèse sur la consommation des siècles et le retour du Christ dans la gloire. Leur méthode se situe dans la tradition d'Irénée : présentation du mystère, suivie de la démonstration à partir des données bibliques, à laquelle s'ajoute un troisième temps de réponse aux difficultés et objections.

Les noms du Christ

La première catéchèse se présente essentiellement comme un traité des noms du Christ. C'est là une très ancienne tradition. Nous la retrouvons chez Justin, chez Origène, chez le Pseudo-Denys. La méthode est intéressante et présente, pour la catéchèse, plusieurs avantages qu'il convient de relever.

Tout d'abord elle permet une approche diversifiée des « richesses insondables du Christ ». En montrant que le visage du Christ a mille traits, elle évite de le réduire à un seul. Car c'est une tentation de la catéchèse que d'appauvrir considérablement la révélation du Christ en isolant l'un de ses aspects pour laisser les autres dans l'ombre. Il est dangereux de chercher une formule qui dirait tout du Christ. Mieux vaut se perdre dans ses richesses et essayer ensuite d'y mettre de l'ordre que de partir d'une définition unique et toute faite.

La diversité des noms du Christ correspond d'autre part à la diversité des besoins de chacun, des itinéraires spirituels.

Pour chacun selon son utilité, le Christ se diversifie. Pour ceux qui ont besoin de joie, il se fait vigne ; pour ceux qui ont besoin d'entrer, il est la porte et pour ceux qui ont besoin de présenter leurs prières, il est là, Grand-Prêtre médiateur. De plus, pour les pécheurs, il se fait brebis, afin d'être pour eux immolé²³.

Ainsi, pour Cyrille, les noms du Christ sont appropriés aux besoins de chacun. Ce sont ces besoins eux-mêmes qui manifestent les richesses du Christ. Le Sauveur se fait tout à tous, à chacun selon ce qu'il attend. Nous aussi devons avoir soin de présenter le Christ selon les besoins de celui auquel nous nous adressons.

Cyrille cite de nombreux titres du Christ. Il en étudie à fond trois ; *Kyrios*, Seigneur ; *Jesus*, Sauveur ; *Christos*, oint. La Seigneurie du Christ est montrée comme une affirmation de son égalité avec celui qui est Seigneur par excellence, le Dieu de l'Ancien Testament : « le Seigneur a dit à mon Seigneur, assieds-toi à ma droite ». Le nom de Jésus est identifié à celui de Josué qui fit entrer le peuple de Dieu dans la terre promise : événement de salut qui annonce la mission du Fils. Le nom de « Christ » est mis en relation avec les onctions de rois et de prêtres dans l'Ancien Testament. Il signifie le sacerdoce et la royauté du Christ au-dessus de toute créature : toute une théologie de l'histoire prend racine dans cette vision.

Il faut remarquer le soin que prend Cyrille à élucider le sens réel des titres attribués au Christ. Il y a là une précision de vocabulaire qui devrait être la nôtre. Trop souvent, les chrétiens ont l'esprit encombré de formules dont ils ne comprennent pas la signification. La catéchèse doit procurer cette compréhension élémentaire.

Qu'est-ce qui nous invite à croire au Christ, se demande Cyrille, à la fin de cette catéchèse ? Il répond à la question en évoquant une longue série de faits convergents, qui tous témoignent en faveur du Christ et lui donnent consistance : Jean-Baptiste, les Apôtres, les prophéties, les

23. *Cat.*, 10, 5. — Ceci vient d'ORIGÈNE, *Com. Joh.*, 1.

miracles, la Passion, les peuples convertis. La massivité des faits s'impose et témoigne. Cyrille la livre simplement, sans commentaires, réservant pour la suite une réflexion sur ce témoignage.

La divinité du Christ

La catéchèse suivante expose la divinité du Christ, Fils Eternel du Père, selon l'article du Symbole : « en un Seul Seigneur, Jésus Christ, le Fils unique de Dieu ». C'est la partie la plus théologique de la catéchèse : l'arianisme sévit partout à l'époque où parle Cyrille et il lui paraît nécessaire de développer suffisamment l'explication théologique. C'est à elle qu'est consacrée toute la première partie de l'exposé. Elle présente le mystère de la génération éternelle du Fils, en la distinguant de sa génération selon la chair dans la lignée de David. Elle donne des précisions théologiques sur communauté de nature et distinction de personnes. Tout du long, sa préoccupation constante est d'affirmer l'égalité du Père et du Fils dans leur éternité, c'est-à-dire de combattre toute tendance à réduire le Christ par rapport au Père.

Le Père n'a pas fait passer le Fils du non-être à l'être, ni n'a conduit quelqu'un qui n'existait pas à l'adoption ; mais le Père qui est éternel a engendré de toute éternité et ineffablement un Fils unique ²⁴.

De même que dans la catéchèse sur Dieu Père, il s'agissait toujours du Père de Notre Seigneur Jésus Christ, de même, dans cette catéchèse sur la divinité du Christ, le Fils est constamment montré dans son unité avec le Père. Et cette unité prouve la divinité de Jésus. Les paroles de Jésus lui-même dans l'Évangile en témoignent et permettent de conclure à leur collaboration dans l'œuvre créatrice du monde.

Le Christ a fait tout l'univers (...). Non que le Père ait manqué de force pour créer lui-même les créatures, mais parce qu'il voulait que le Christ régnât sur un monde qu'il aurait lui-même créé, le Père confiant au Fils de mener à bien le plan qu'il avait fait ²⁵.

24. *Cal.*, 11, 14.
25. *Cal.*, 11, 23.

L'humanité du Christ

Une fois bien posée la divinité de Jésus Christ, Cyrille peut insister longuement sur son humanité dans une très importante catéchèse sur l'Incarnation.

Si le Christ est Dieu — et il l'est en effet — mais n'a pas assumé l'humanité, nous demeurons étrangers au Salut ²⁶.

Ce jour-là — n'oublions pas que l'évêque prononce une catéchèse chaque jour de carême — ce jour-là, donc, il ne s'agit pas tant de s'arrêter à la personne même du Christ que de justifier le fait de l'Incarnation comme intervention de Dieu dans l'histoire humaine, en vue du Salut.

Cherchons d'abord pourquoi Jésus est descendu ²⁷.

Pourquoi l'Incarnation ? Quelle est la signification de l'humanité du Christ ? Pour répondre à ces questions, Cyrille commence par reprendre toute l'histoire du Salut, à partir de la création et de l'apparition du péché. Dès le départ, le mystère du Christ est mis en rapport avec le mystère de la chute. La suite de l'histoire d'Israël est la suite de ses péchés et infidélités. Si grande est la maladie de ce peuple qu'il ne peut qu'invoquer l'intervention d'un autre médecin que lui-même.

Alors le Seigneur exauça la prière des prophètes. Le Père ne méprisa pas notre race meurtrie. Il envoya du ciel le Seigneur son propre Fils comme médecin ²⁸.

Tout au long de la catéchèse, le Christ est montré comme celui qui descend pour sauver du péché ; pour nous introduire dans la splendeur de la connaissance et de l'intimité de Dieu. Il descend

pour qu'il nous soit donné de jouir de lui ²⁹

26. *Cal.*, 12, 1.
27. *Cal.*, 12, 5.
28. *Cal.*, 12, 8.
29. *Cal.*, 12, 13.

et il le fait en se proportionnant à l'homme afin de l'élever jusqu'à lui :

Le Seigneur a pris de nous l'identité avec nous, pour sauver l'humanité ; il a pris l'identité avec l'homme pour donner à celui qui l'avait abandonné une grâce plus abondante, pour faire devenir l'humanité pécheresse participante de Dieu ³⁰.

Et Cyrille ajoute aussitôt :

Il fallait que le Christ souffrît pour nous (...). Son corps devint donc la pâture de la mort ³¹.

C'est dire que l'Incarnation est située d'emblée en pleine Rédemption. La Rédemption est Incarnation. Le Verbe est uni à l'homme dans toute sa condition, jusqu'à la mort. Le mystère du Christ est vu dans son unité.

Suivant la tradition d'Irénée, Cyrille fait la démonstration de l'Incarnation en montrant qu'elle s'accomplit selon l'Écriture. Nous y trouvons mentionnées quelques-unes des grandes prophéties messianiques d'Isaïe, de Zacharie, de David, de Daniel ³².

Mais le vrai pivot de la catéchèse, c'est bien davantage la conception virginale du Christ. Elle est considérée par Cyrille comme un point très important de la foi, le lieu où se nouent toutes les données de l'Incarnation : la divinité du Christ, son humanité, la nature de son acte sauveur, c'est-à-dire une création nouvelle aussi radicale que la première. On retrouve ici la continuité entre création et incarnation chère à Irénée. Il fallait que le Christ fût de la race d'Adam et naquît d'une femme. C'est un premier motif.

En voici un second. La mort est venue par Eve encore vierge ; il fallait que par une vierge, ou plutôt d'une vierge, apparût la vie ³³.

La raison de la virginité de Marie est ici de signifier la reprise de la création. La naissance du Christ dans la chair est un nouvel acte créa-

30. *Cat.*, 12, 15.

31. *Ibid.*

32. Entre autres, *Is 35 ; 40 ; 66. Za 2 ; 9. Dn 10. Ps 71, 5, etc.*

33. *Cat.*, 12, 15.

teur de Dieu. Le nouvel Adam est suscité dans une nouvelle terre vierge. On y reconnaît la manière d'agir de Dieu, la cohérence des mœurs divines. De même dans les naissances miraculeuses de l'Ancien Testament que Cyrille met en rapport avec la naissance virginale de Jésus. La ressemblance et la convergence des événements du Salut suscitent leur reconnaissance. L'Esprit-Saint lui-même, à l'Annonciation, s'est fait le garant de l'Incarnation.

Si la clé de l'enseignement sur le Christ est dans la catéchèse de l'Incarnation, celui-ci cependant ne s'arrête pas là. Il se poursuit par une catéchèse sur la Croix, une autre sur la résurrection et l'ascension, une enfin sur les fins dernières et le retour du Christ ³⁴. Toutes ces catéchèses sont menées de la même façon que les précédentes. Cyrille y redresse les déviations hérétiques ; il répond à l'incrédulité par la référence à l'Écriture et la mise en relation des différents aspects du mystère, en sorte qu'ils arrivent à se prouver l'un l'autre et donnent une cohérence de plus en plus profonde à l'adhésion de foi. Il est remarquable que la catéchèse, comme le symbole, explique la Parousie avant la Pentecôte. Cela est dû à sa structure trinitaire. Car la parousie est un mystère du Christ : l'achèvement de sa royauté universelle. Et ce n'est qu'après les mystères du Christ que sont présentés les mystères de l'Esprit-Saint.

LA CATÉCHÈSE SUR LE SAINT-ESPRIT

La catéchèse sur le Saint-Esprit se présente comme une histoire de ses grandes œuvres parmi les hommes, dans l'Ancien Testament d'abord, dans le Nouveau ensuite. Mais Cyrille fait précéder cette narration d'une première partie où il éclaire le sens précis à donner au terme d'« esprit » en même temps qu'il dégage les grandes caractéristiques de l'Esprit-Saint.

34. *Catéchèses*, 13, 14 ; 15.

Les caractéristiques de l'Esprit

Cyrille a bien conscience de la difficulté et du péril qu'il y a à parler de l'Esprit-Saint tant sont nombreuses et faciles les erreurs à son sujet. C'est pourquoi il s'en tient à ce que l'Esprit dit lui-même dans l'Écriture :

L'Esprit-Saint a lui-même dicté les Écritures ; il a notamment à son propre sujet dit lui-même ce qu'il voulait en tout ce que nous pouvions comprendre ³⁵.

Le mot « esprit » est l'un des plus ambigus dans le langage. Pour son époque, Cyrille mentionne plusieurs usages possibles : le souffle du vent ou de la respiration, l'âme par opposition au corps, les êtres incorporels comme les anges. Il a pris ensuite un usage philosophique. Dans ce sens, il désigne dans l'homme l'élément subtil par opposition à l'élément lourd et pesant. Puis il s'est chargé de notion d'immatérialité. Or tel n'est pas du tout le sens biblique du mot « esprit ». Notre catéchèse actuelle aura soin de lui restituer tout ce dont est chargée la *rouah* biblique : puissance concrète de Dieu, et parfois même violente ; opposée à la « chair », mais non au corps, conformément à la doctrine de saint Paul.

La catéchèse de Cyrille fait aussi allusion à l'existence de deux esprits : l'esprit du mal, et l'esprit du bien identifié à l'Esprit-Saint. Par là, il prolonge l'ancienne tradition des deux voies et du discernement des esprits. L'esprit du mal se reconnaît au trouble et à la peur dans lesquels il jette l'homme. L'Esprit-Saint, au contraire :

n'agit que pour le bien et le Salut. Douce est sa présence, suave la conscience qu'on en a, très léger son joug (...) il vient sauver, guérir, enseigner, conseiller, fortifier, éclairer l'intelligence (...) (par lui) ce rien qu'est l'homme voit le commencement et la fin du monde ³⁶.

35. *Cat.*, 16, 2.
36. *Cat.*, 16, 16.

C'est l'Esprit qui illumine l'intelligence des prophètes et des Apôtres pour leur faire connaître la réalité, au delà de la science ou des apparences. Il soutient dans l'épreuve. Il est la force des martyrs. Il anime tous les hommes de bonne volonté. Enfin, il est le seul à scruter les profondeurs de Dieu ³⁷.

Les œuvres de l'Esprit

C'est l'Esprit-Saint qui, dans les prophètes, annonçait le Christ ; c'est lui qui agissait dans les apôtres ; c'est lui qui jusqu'à ce jour, dans le baptême, marque d'un sceau les âmes ³⁸.

Avant d'entreprendre le récit des événements suscités par l'Esprit dans l'histoire, Cyrille affirme que c'est le même Esprit qui agit dans l'Ancien Testament, dans le Christ, dans le temps de l'Église. Dans l'Ancien Testament, l'Esprit n'est donné qu'à des individus, à ceux qui auront une mission particulière à remplir : Abraham, Isaac et Jacob, les Juges, les prophètes, les rois, Isaïe, Ezéchiel, Daniel. Avec le Nouveau Testament, au contraire, il sera donné à tous :

Actuellement (dans l'Ancien Testament) la grâce est partielle ; alors (dans le Nouveau Testament) elle sera donnée à tous ³⁹.

Lorsqu'il débouche dans le Nouveau Testament, Cyrille laisse déborder son zèle à parler de l'Esprit-Saint tout en s'avouant « submergé par la multitude des saints textes ». Multiples sont les actions de l'Esprit mais il est indivisible. Nombreux sont les noms qu'on lui donne : Esprit de vérité, Paraclet, Esprit de Dieu, Esprit du Père, Esprit du Fils, Esprit de sainteté, d'adoption « et un grand nombre d'autres du même genre » ; mais c'est un seul et même Esprit. C'est lui qui, à l'Incarnation, suscite la nouvelle création. C'est lui qui remplit Elisabeth et sanctifie Jean-Baptiste. Il donne à Siméon de reconnaître le Sauveur. Il intervient dans le baptême de Jésus. Le Christ donne un

37. *Cat.*, 16, 17-23.
38. *Cat.*, 16, 24.
39. *Cat.*, 16, 26.

enseignement sur lui, que Cyrille puise en *Jn 3, 5, Jn 4, 23* et le discours après la Cène ⁴⁰. Enfin l'Esprit est donné en plénitude à la Pentecôte et au baptême. Cyrille voit en effet dans la Pentecôte le baptême des apôtres :

Ils participèrent à un feu, un feu non consumant mais sauveur qui fait disparaître les épines des péchés et rend l'âme éclatante. Voilà ce qui, tout à l'heure, doit venir sur vous aussi : suppression et destruction de vos péchés comme d'épines, illumination du fond précieux de votre âme, don de la grâce enfin, car alors aussi il l'a donnée aux apôtres ⁴¹.

Avec la spontanéité que nous lui trouvons souvent, Cyrille avoue à ses auditeurs que sa catéchèse a déjà été bien longue. Pourtant il n'a pas encore parlé des nombreuses manifestations de l'Esprit dans le temps de l'Eglise, surtout dans les Actes des Apôtres et les Epîtres de Paul. Il veut au moins en exposer quelques-unes. Ce qui les caractérise c'est que maintenant l'Esprit est répandu chez tous les croyants et opère en eux une profonde transformation.

La grâce du Saint-Esprit agissait si puissamment dans les nouveaux croyants qu'ils n'avaient qu'un seul cœur et qu'une seule âme ⁴².

Cette catéchèse ne fait pratiquement pas allusion aux relations de l'Esprit avec le Père et le Fils au sein de la Trinité. Au milieu du IV^e siècle, la théologie de l'Esprit-Saint est encore trop peu élaborée. Par contre, les catéchèses que nous venons d'analyser mettent vigoureusement en lumière l'unité et la continuité de l'action de l'Esprit dans l'histoire entière.

L'unité se révèle d'ailleurs comme une caractéristique fondamentale de la catéchèse de Cyrille de Jérusalem. Il a longuement exploré les diverses réalités de la foi : en cela il n'a pas cédé à la tentation de la

40. *Cat.*, 17, 11.

41. *Cat.*, 17, 15.

42. *Cat.*, 17, 21.

réduire à un seul de ses aspects. Mais il a toujours maintenu l'unité et la cohésion de ces réalités :

Car il est évident que le plan sauveur dont nous sommes l'objet forme un tout étroitement concerté et qui vient du Père et du Fils et du Saint-Esprit ⁴³.

43. *Cat.*, 17, 5.

TROISIEME PARTIE

LA CATÉCHÈSE MORALE

La catéchèse morale archaïque

INTRODUCTION

La catéchèse morale est celle dont nous avons les témoins les plus archaïques. Souvent même, la catéchèse préparatoire au baptême se ramène, aux premiers temps de l'Église, à la seule catéchèse morale. Elle nous apparaît donc primitive dans l'histoire. Elle est importante aussi dans la démarche vers le baptême. Qu'est donc, en effet, cette catéchèse morale ? En un sens très large et très fondamental, elle est celle qui tend à mettre la vie concrète d'un homme en accord avec la foi à laquelle il adhère. Professer Jésus Christ veut dire changer sa vie. C'est la conversion. En ce sens, l'aspect moral — c'est-à-dire vital — de la catéchèse est toujours un élément essentiel.

Mais il s'agit alors dans ce cas d'une catéchèse élémentaire et globale qui, par ce caractère même, appelle des développements ultérieurs nécessaires. Si le premier pas requis est de se détourner des mœurs manifestement opposées à la vie chrétienne, il en faudra beaucoup d'autres pour découvrir petit à petit les voies concrètes d'une vie évangélique. Nous verrons qu'il est vrai de le dire à la fois du développement d'une conversion individuelle et du développement historique de la catéchèse. Les chemins de la vie chrétienne seront explorés au fur et à mesure que la catéchèse deviendra plus développée et plus explicite au cours des siècles. Ce qui était globalement contenu au départ va

PART THREE

Moral Catechesis

CHAPTER VI

Early Moral Catechesis

Introduction

Moral catechesis is that of which we have the earliest testimonies. Often indeed, in the earliest stage of the Church, catechesis preparatory to baptism boils down to moral catechesis and nothing else. Thus it appears early in history and is important in the step towards baptism. Just what then is this moral catechesis? In a very broad and very basic sense it is that which tends to harmonize the actual life of a man with the faith to which he adheres. To profess Jesus Christ is to change one's life. That is conversion. In this sense the moral - i.e. vital - aspect of catechesis is always an essential element.

But in that case we have an elementary and universal catechesis which, by its very nature, calls for necessary later developments. If the first step required is to turn away from morals clearly in opposition to Christian life, many others are necessary in order to discover bit by bit the actual ways of an evangelic life. We shall see that it is true to say so both of the development of an individual conversion and of the historical development of catechesis. The avenues of Christian life will be explored in proportion as catechesis becomes more developed and more explicit over the centuries. What was of universal application in the beginning will become/...

progressivement se différencier. Dans ce mouvement de différenciation s'inscrit l'œuvre de Clément d'Alexandrie qui s'efforce de créer une morale chrétienne élaborée, détaillée, en la distinguant — quoique sans l'isoler — d'un contenu strictement dogmatique.

Au IV^e siècle, un nouveau pas est franchi : la catéchèse morale n'est plus traitée pour elle-même, mais profondément imbriquée dans la catéchèse dogmatique dont elle est présentée comme l'aboutissement concret dans la vie quotidienne. Alors, elle n'est plus au point de départ de la démarche de foi, mais au point d'arrivée. Mais ce n'est plus exactement de la même présentation de la morale qu'il s'agit. Au début de l'Eglise, la catéchèse morale se trouve davantage située au début de l'évolution, parce qu'elle est avant tout rupture élémentaire avec les mœurs païennes. Au IV^e siècle, elle est davantage au terme, parce qu'elle est l'épanouissement de toute la vie dans la grâce de l'Esprit-Saint. Il reste vrai, cependant, qu'aucune des étapes du développement de la catéchèse morale n'exclut les autres. Toutes, au contraire, s'incluent mutuellement. Les trois étapes que nous allons parcourir nous révéleront trois aspects de la catéchèse morale, trois façons de l'aborder ou de la présenter qu'il nous faut tenir ensemble aujourd'hui.

*Il y a deux chemins,
l'un de la vie,
l'autre de la mort.*

LES DEUX VOIES

Telle est l'expression lapidaire, partout reprise avec des variations qui ne font que la renforcer, de ce qu'il est convenu d'appeler la doctrine des deux voies. Nous avons en elle un élément prépondérant — non le seul — de la catéchèse morale archaïque. Elle constitue même parfois le tout de la catéchèse préparatoire au baptême. Presque toujours elle en est le point de départ. C'est un stade élémentaire mais nécessaire : Il s'agit avant tout de se détourner du mal pour adhérer au Christ. C'est, nous l'avons vu, ce qui sous-tend toute la démarche de conversion et s'exprime jusqu'à nos jours dans la liturgie du baptême : choisir la voie de la vie, se détourner de la voie de la mort¹. C'est bien, en fait, tout le christianisme qui est présenté ainsi par le schéma des deux voies :

Il existe deux voies d'enseignement et d'action : celle de la lumière et celle des ténèbres ; mais il y a une grande différence entre elles².

Citons aussi ce texte d'une *Homélie Clémentine* dont l'avantage principal est de mettre en relief, dans sa pointe, le lien étroit qui existe entre les deux voies et l'incrédulité ou la foi :

Pierre dit : « Je ne refuse pas de vous indiquer la manière dont vous pouvez être sauvés, ayant appris moi-même, de la bouche du Prophète de vérité, les règles posées d'avance par Dieu (...) ; connaissant donc ces actions, les bonnes et les mauvaises, je vous les signale comme étant deux voies, et je vous indique quelle est

1. *Didaché*, 1.

2. Cf. *supra*, Structure de la catéchèse, ch. II, p. 63.

3. *Barnabé*, 18.

progressively differentiated. In this movement of differentiation we find the work of Clement of Alexandria who strives to create an elaborated, detailed, Christian morality, while distinguishing it - although not isolating it - from a strictly dogmatic content.

In the fourth century a new step is taken: moral catechesis is no longer treated by itself, but profoundly overlapped into the dogmatic catechesis of which it is presented as being the concrete culmination in daily life. So it is no longer at the beginning of the step of faith, but at the end. Yet we are no longer concerned with exactly the same presentation of morality. At the beginning of the Church, moral catechesis is found situated rather towards the start of the evolution, because it is prior to any elementary rupture with pagan morals. In the fourth century it is more towards the end, because it is the flowering of all life in the grace of the Holy Spirit. Yet it remains true that none of the stages of development of moral catechesis excludes the others. On the contrary all mutually include one another. The three stages that we shall consider show us three aspects of moral catechesis, three ways of approaching it or of presenting it that we must examine together at this moment in time.

There are two ways,
One of life,
One of death.

THE TWO WAYS

Such is the terse expression (used everywhere with variations which only serve to consolidate it) that we must call the doctrine of the two ways. In it we have a preponderant element - but not sole - of early moral catechesis. Indeed, it sometimes constitutes the whole of the catechesis preparatory to baptism. Nearly always it forms the platform for it. It is an elementary but necessary stage: first and foremost one must turn away from evil in order to come to Christ. As we have seen this is what underlies the whole step of conversion and even today is expressed in the liturgy of baptism: in order to choose the way of life, turn away from the way of death. In actual fact it is the whole of Christianity which is thus presented by the scheme of the two ways:

"There exist two ways of instruction and action: that of light and that of darkness; but there is a great difference between them".

We quote also this text from a "Clementine Sermon" the chief advantage of which is to emphasize sharply the close bond which exists between the two ways and unbelief and faith:

"Peter said: "I shall not refuse to reveal to you the manner by which you may be saved, having myself learned, from the lips of the Prophet of truth, the rules laid down beforehand by God; knowing therefore these actions, the good and bad, I shall describe them to you as being two ways, and I shall indicate the one which/..."

celle qui mène au salut sous la direction de Dieu. La voie que suivent les hommes marchant à leur perte est large et parfaitement unie (...). La voie des hommes qui travaillent à se sauver est étroite et raboteuse (...). A ces deux routes président l'incrédulité et la Foi ⁴.

Si donc, dans ces textes, il s'agit de l'option fondamentale de la foi, sommes-nous réellement en présence d'une catéchèse morale ? La suite des textes nous le prouve, en nous décrivant le contenu concret dont sont constituées les voies de la vie et de la mort, des ténèbres ou de la lumière ⁵.

Il y a deux chemins, l'un de la vie, l'autre de la mort ; mais il est entre les deux chemins une grande différence.

Or le chemin de la vie est le suivant : d'abord tu aimeras Dieu qui t'a créé ; en second lieu tu aimeras ton prochain comme toi-même ; et ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, toi non plus ne le fais pas à autrui.

Et voici l'enseignement signifié par ces paroles :

« Bénissez ceux qui vous maudissent »... « aimez ceux qui vous haïssent », et vous n'aurez pas d'ennemis ;

Abstiens-toi des désirs charnels et corporels... ne sois pas irascible... pas jaloux..., ni querelleux, ni violent... ne sois pas convoiteux... n'observe pas le vol des oiseaux car cela mène à l'idolâtrie, etc.

Voici maintenant le chemin de la mort. Avant tout il est mauvais et plein de malédictions : « meurtres », « adultères », « convoitises », « fornications », « vols », « idolâtrie », « pratiques magiques », etc. ⁶.

De même dans l'*Épître de Barnabé* dont le texte suit de très près celui de la *Didaché*.

Ces quelques extraits suffisent à prouver que ces textes nous mettent

4. *Homélies Clémentines*, 7, 6-7. Cf. aussi *Pasteur d'Hermas, Préceptes*, 8, 2-9.

5. *Didaché*, 1-6. *Barnabé*, 18-fin.

6. *Didaché*, 1 et 5.

bien en présence d'une catéchèse morale. Nous étudierons plus loin son contenu. Ce qui nous intéresse pour le moment est avant tout son cadre : le schéma des deux voies.

Origine des deux voies

La tradition en est extrêmement ancienne. D'origine totalement juïque, elle ne fait qu'être transposée dans la catéchèse chrétienne. Nous en trouvons des traces tout au long de l'*Ancien Testament*, comme pourraient le montrer d'innombrables citations :

Vois, je te propose aujourd'hui vie et bonheur, mort et malheur. Si tu écoutes les commandements de Yahvé ton Dieu et (...) si tu marches dans ses voies (...) tu vivras. Mais si ton cœur se dévoie (...) vous périrez certainement (...). Je prends aujourd'hui contre vous à témoin le ciel et la terre : je te propose la vie ou la mort, la bénédiction ou la malédiction (*Dt* 30, 15-20) ⁷.

Ce thème des deux voies — celle de la vie qui conduit à Dieu, celle de la mort qui en éloigne — court tout au long de l'histoire d'Israël. Au terme de cette histoire, et juste avant la venue du Christ, fleurit la communauté essénienne de Qumrân. Or la catéchèse de Qumrân est fortement marquée par cette alternative des deux voies : Ténèbres et Lumière. L'achèvement de l'histoire d'Israël est présenté comme la guerre des Fils de Lumière contre les Fils des Ténèbres. Dieu, en effet

a fait pour l'homme deux esprits, afin qu'il puisse être conduit par eux jusqu'au moment fixé de la visite ; ce sont les esprits de la vérité et de l'erreur. Dans la maison du prince des lumières est l'empire sur tous les fils de la justice ; ils marchent dans les voies de la lumière. Et dans la main de l'ange des ténèbres est l'empire sur tous les fils de l'erreur dans les voies des ténèbres ⁸.

Le *Nouveau Testament* n'ignore pas non plus le thème des deux voies. On en trouve au contraire bien des traces chez saint Jean, chez saint Paul. Jésus lui-même en fait mention explicite :

7. Cf. *Jr.* 21, 8 ainsi que *1 R.* 8, 36 ; *1 R.* 8, 58 ; *Ml* 2, 8 ; *Sg* 5, 6-7.

8. *Manuel de Discipline*, 3, 15-22. Cf. *Pasteur d'Hermas, Préceptes* 6, 2-9.

leads to salvation under God's direction. The way followed by men marching to their doom is broad and perfectly smooth. The way of men who work to save themselves is narrow and uneven. Over these two roads preside unbelief and Faith".

If in these texts then we are concerned with the basic choice of faith, are we really dealing with a moral catechesis? The sequel to the texts proves it for us by describing to us the actual content that goes to constitute the ways of life and death, of darkness or light.

"There are two paths, one of life, the other of death; but between the two paths there is a great gulf.

"Now the path of life is as follows: first of all you will love God who created you; secondly you will love your neighbour as yourself; and what you would not wish done to yourself, do you it to no other.

"And here is the teaching signified by these words:

"Bless those who curse you"... "love those who hate you", and you will have no enemies;

"Abstain from carnal and bodily desires do not be irascible, jealous, quarrelsome, violent ... do not be covetous ... do not watch birds in flight for such leads to idolatry, etc.

"Here now is the path of death. It is at once evil and accursed: Murder, adultery, covetousness, fornication, theft, idolatry, magical practises, etc.".

We find the same in the 'Epistle of Barnabas' whose text follows that of the 'Didach' very closely.

These few extracts are sufficient to show that these texts indeed present/....

a moral catechesis. We shall consider its content further. What interests us for the moment is first and foremost its framework: the scheme of the two ways.

ORIGIN OF THE TWO WAYS

This tradition is extremely old. Of wholly Judaic origin, it was merely transposed into Christian catechesis. We find traces of it throughout the 'Old Testament', as countless quotations could show:

"See, today I am offering you life and happiness, death and unhappiness. If you listen to the commandments of Yahve your God and if you walk in his ways, you shall live. But if your heart strays you shall most certainly perish. Today I ask heaven and earth to bear witness against you: I offer you life or death, blessing or curse (Dt. 30, 15-20).

This theme of the two ways - the one of life which leads to God, the one of death which leads away from him - extends throughout the history of Israel. Towards the end of that history, and just prior to the coming of Christ, flourished the Essenian community of Qumran. Now the catechesis of Qumran is strongly marked by this alternative of the two ways: Darkness and Light. The culmination of the history of Israel is presented as the war of the Sons of Light against the Sons of Darkness. God in fact

"made two spirits for man, so that he might be led by them until the time appointed for the visit; these are the spirits of truth and error. In the house of the prince of light is empire over all the sons of justice; they walk in the ways of light. And in the hand of the angel of darkness is empire over all the sons of error in the ways of darkness".

Neither does the 'New Testament' ignore the theme of the two ways. On the contrary one finds many traces of it in Saint John and Saint Paul. Jesus himself makes explicit mention of it:/

Entrez par la porte étroite. Car large et spacieux est le chemin qui mène à perdition et il en est beaucoup qui le prennent ; mais étroite est la porte, et resserré le chemin qui mène à la vie, et il en est qui le trouvent⁹.

Ce texte de Matthieu, sans être directement catéchétique, est bien dans la ligne de la *Didachè*. Inscrit dans le Sermon sur la Montagne, il expose la voie de la vie, c'est-à-dire le comportement pratique de celui qui veut suivre Jésus Christ.

« Ténèbre et lumière », « vie et mort », « chair et esprit » : ces thèmes sont partout présents dans la vie de Jésus et plus encore dans l'explication qu'en donnent saint Paul et saint Jean¹⁰.

Signification des deux voies

Tous ces textes révèlent l'origine spécifiquement judaïque de la catéchèse des deux voies. Ils permettent aussi d'en saisir le sens exact. Car le thème des deux voies est beaucoup plus qu'un schéma pédagogique ou une méthode de présentation. On aurait pu le croire, à voir la description de la voie de la vie se présenter comme un traité de vertus et celle de la mort comme un traité des vices. Il s'agit en fait de beaucoup plus que cela. Mettre le candidat au baptême devant les deux voies qui s'ouvrent à lui, c'est le placer devant une option décisive : la renonciation à Satan ou l'adhésion à Jésus Christ. Toute la tradition biblique en témoigne. La voie de la vie est celle de celui qui a choisi Dieu. C'est ce qui donne à l'ensemble de la catéchèse morale présentée selon le schéma des deux voies ce caractère de conflit, de lutte, spécifique du temps de préparation au baptême, et d'ailleurs de toute la vie chrétienne.

Cependant, la doctrine des deux voies ne se présente pas seulement comme un principe d'orientation virtuelle ; elle possède aussi un contenu moral. Car le choix décisif effectué au départ — et toujours à refaire — engage effectivement toute la vie et les mœurs. Ces dernières seront le critère d'appartenance à la voie de la vie ou de la mort, des

9. *Mt* 7, 13-14.

10. *Ct. 1 Jn* 3, 7-14 ; *2 P* 2, 15-21 ; *2 Tm* 2, 16-18 ; *Ep* 4 et 5 ; *Rm* 13, 12 et 14.

ténèbres et de la lumière. C'est pourquoi la catéchèse morale archaïque s'étend sur la description des mœurs.

Or voici quel est le chemin de la lumière : ...¹¹.

Mais il s'agit alors de tout autre chose que d'une « bonne éducation ». Cette « morale » est bien plutôt l'exposé d'une réalité surnaturelle qui manifeste que l'âme doit être arrachée au pouvoir des forces du mal. Elle indique le chemin concret de la foi vécue.

Le thème des deux voies est donc un « lieu » catéchétique essentiel. Il trouve un développement tout naturel dans une catéchèse morale ; mais il la déborde largement. Dès l'origine, c'est de cette façon que le kérygme et la catéchèse présentent le christianisme tout entier. Nous en trouvons des témoignages chez Justin¹² et chez Irénée :

Pour tous ceux qui voient, il n'est manifestement qu'un chemin illuminé par la lumière céleste ; mais ceux qui ne voient pas se trouvent en face de plusieurs routes ténébreuses et opposées¹³.

La tradition s'en perpétuera tout au long des siècles dans l'Eglise et jusqu'à nos jours.

A l'intérieur du cadre des deux voies, il est possible de dégager plusieurs thèmes de la catéchèse morale archaïque : la charité, sous la forme de la « règle d'or » et du double commandement ; le Décalogue ; les Béatitudes ; les rapports sociaux ; enfin les préceptes particuliers et secondaires. Tous ces thèmes sont d'ailleurs très souvent mêlés entre eux. Nous verrons que la plupart sont aussi d'origine judaïque.

La charité : la règle d'or

Un premier thème est celui de la charité, laquelle s'exprime soit par la règle d'or, soit par le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain.

11. *Barnabé*, 18,1.

12. *Première Apologie*, 49, 5.

13. *Démonstration*, 1.

'Enter in by the strait gate. For broad and spacious is the path that leads to perdition and many are they who take it; but strait is the gate, and narrow the path that leads to life, and some there are who find it'.

This text from Matthew, without being directly catechetical, is yet in the line of the Didach. Written into the Sermon on the Mount, it puts forward the way of life, i.e. the practical behaviour of someone who desires to follow Jesus Christ.

"Darkness and light", "life and death", "flesh and spirit": these themes crop up everywhere in the life of Jesus and still more in the account of it given by Saint Paul and Saint John.

MEANING OF THE TWO WAYS

All these texts show the specifically Judaic origin of the catechesis of the two ways. They also permit us to grasp the exact meaning of it. For the theme of the two ways is much more than a pedagogic scheme or a method of presentation. Yet one could believe so to read the description of the way of life presented as a treatise on virtues and that of death as a treatise on vices. In fact, it concerns much more than that. To confront the candidate for baptism with the two ways open to him, is to confront him with a decisive option: renunciation of Satan and adhesion to Jesus Christ. The whole biblical tradition evidences this. The way of life is that of the man who has chosen God. It is this that gives to the whole of moral catechesis presented according to the scheme of the two ways this character of conflict, of struggle, both specifically in the time of preparation for baptism, and also in the whole of Christian life.

Yet the doctrine of the two ways does not stand merely as a principle for the direction of virtue; it also possesses a moral content. For the decisive choice made at the beginning - and to be renewed continually - in fact involves the whole of life and morality. These latter were to be the criteria for adhesion to the way of life or of death, of/

darkness and of light. This is why early moral catechesis went as far as the description of morals.

"Now here is what constitutes the path of light:....."

But this involves something quite other than a "right education". This "morality" indeed is rather the account of a supernatural reality which shows that the soul must be torn from the power of the forces of evil. It indicates the real path of the living faith.

Thus the theme of the two ways is an essential catechetical "asset". It is perfectly natural for it to be developed in a moral catechesis; yet it reaches far beyond that. From the very first it was in this manner that kerygme and catechesis presented Christianity whole. We find evidence of this in Justin and in Irenee:

"For all those who see, there is clearly but one path lit by heavenly light; but those who do not see are faced with several dark and contrary roads".

The tradition was to continue in the Church through the centuries and down to the present day.

Within the framework of the two ways it is possible to isolate several themes of early moral catechesis: charity, in the shape of the "golden rule" and of the double commandment; the Decalogue; the Beatitudes; social relationships; and finally special and secondary precepts. And all these themes are very often intermixed. We shall see too that the majority are of Judaic origin.

CHARITY: THE GOLDEN RULE

A foremost theme is that of charity which is expressed through the golden rule, or by the double commandment of love of God and of one's neighbour.

Ce que tu ne veux pas qu'il te soit fait, toi non plus, ne le fais pas à autrui ¹⁴.

Telle est la formulation la plus courante de la « règle d'or ». Sous cette tournure négative, elle se rapproche le plus de la formulation talmudique dont elle est issue : Hillel, raconte le *Talmud*, affirma pouvoir résumer toute la Loi, à l'adresse d'un païen converti, en cette seule phrase :

Ce qui t'est désagréable, ne le fais pas à autrui. Cette phrase résume toute la loi, le reste n'est que commentaire ¹⁵.

Jésus, dans le *Nouveau Testament*, reprend à son compte la règle d'or, en lui donnant une forme positive en *Mt 7, 12* :

Ainsi, tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-même pour eux : voilà la Loi et les Prophètes.

On la trouve, également sous la forme positive, en *Lc 6, 27* où elle s'insère au cœur d'un enseignement sur l'amour du prochain et spécialement des ennemis. Texte fortement parallèle, presque mot pour mot, à la *Didachè*. La règle d'or ne tient pas une place très importante dans le *Nouveau Testament*. Elle y est perdue parmi d'autres enseignements moraux. Par contre elle fait partie de l'enseignement moral juif du temps dont elle paraît avoir été la norme essentielle ¹⁶. C'est aussi une des structures fondamentales de la catéchèse morale archaïque, sans pour autant être, en elle-même, spécifiquement chrétienne.

La présence de cette règle d'or dans la tradition chrétienne et son utilisation en catéchèse ont pour nous une signification importante. Elles nous font prendre conscience de la véritable nature de la charité. La charité est une volonté fondamentale de bien par rapport à la personne, qu'il s'agisse de la personne du prochain ou de notre propre personne. Le prochain ne doit pas être aimé en tant que prochain mais

14. *Didachè*, 1, 4.

15. B. SCHRAB, 31, a - rapporté librement ; Cf. JERÉMIAS, *Paroles de Jésus*, Foi Vivante, p. 19.

16. Cf. A. DOHLE, *die Goldene Regel*, Göttingen, 1962.

en tant que personne et l'amour véritable de soi n'est pas égoïsme. C'est un devoir de rechercher la réussite de toute personne, y compris de soi-même. Il est bon de le rappeler, à une époque où les grands péchés des hommes sont le désespoir, le doute de la réussite spirituelle, le faux altruisme.

La charité : le double commandement

Le double commandement de l'amour de Dieu et du prochain s'origine lui aussi dans la tradition juive. On le trouve dans le *Nouveau Testament* sur la bouche d'un pharisien ¹⁷, ce qui donne à penser qu'il faisait partie de l'enseignement juif d'alors. La formule complète de Matthieu ¹⁸, cette fois dans la bouche de Jésus lui-même, est en fait la fusion des deux versets séparés de l'Ancien Testament ¹⁹. On les trouve également unis dans des documents judéo-chrétiens contemporains du *Nouveau Testament*, tels que le *Testament des Douze Patriarches* de Qumrân ; de même dans la *Didachè* :

D'abord, tu aimeras Dieu qui t'a créé ; en second lieu, tu aimeras ton prochain comme toi-même ²⁰.

Dans l'*Épître de Barnabé*, la formule est scindée en deux membres inaugurant chacun un paragraphe qui les développe :

Aime Celui qui t'a créé, crains Celui qui t'a façonné, glorifie Celui qui t'a racheté de la mort (etc.).

et

Tu aimeras ton prochain plus que ta vie. Tu ne feras pas mourir l'enfant dans le sein de sa mère (etc.) ²¹.

Le rappel de l'indissolubilité de ces deux commandements est important de nos jours. A une époque où nous avons la tentation de réduire

17. *Lc 10, 27*.

18. *Mt 22, 37-39*.

19. *Dt 6, 5* et *Lv 19, 18*.

20. *Didachè*, 1. L'énoncé du double commandement précède ici immédiatement celui de la règle d'or.

21. *Barnabé*, 19.

"Do to no other what you would not have him do to you".

Such is the most current formulation of the "golden rule". In this negative construction it comes closest to the talmudic formulation from which it is derived: Hillell, claims the Talmud, felt himself able to summarize the whole of the Law, while addressing a converted pagan, in this single sentence:

"Do to no other what is disagreeable to yourself. This sentence summarizes the whole of the law, the rest is merely commentary".

Jesus, in the New Testament, again takes account of the golden rule, while giving it a positive form in Mt. 7,12:

"So, whatsoever you desire others to do for you, do you it for them: that is the Law and the Prophets".

It can be found, also in the positive form, in Luke 6,27 where it occurs at the heart of instruction on love for one's neighbour and in particular for one's enemies. This text is almost a word for word replica of that of the Didach. The golden rule does not hold a very important place in the New Testament. It is submerged amid other moral teachings. On the other hand it plays a part in the Jewish moral teaching of the time, of which it appears to have been the essential norm. It is thus one of the basic structures of early moral catechesis, without itself being, for all that, specifically Christian.

The presence of this golden rule in the Christian tradition and its use in catechesis have an important significance for us. They make us aware of the true nature of charity. Charity is a fundamental will for good in relation to the person, whether the person of one's neighbour or of our own person. The neighbour must not be loved as neighbour, but as person/

and real love of oneself is not egoism. It is a duty to strive for the success of each person, and oneself included. It is worth keeping this in mind in an age when the great sins of men are despair, doubt of spiritual victory, and false altruism.

CHARITY: THE DOUBLE COMMANDMENT

The twofold commandment of love of God and of one's neighbour also derives from Jewish tradition. We find it in the New Testament on the lips of a pharisee, which leads one to believe that it was part of the Jewish teaching of that time. The completed formula from Matthew, this time on the lips of Jesus himself, is in fact a fusion of the two separate verses from the Old Testament. We also find them united in certain Judeo-Christian documents contemporary with the New Testament, such as the "Testament of the Twelve Patriarchs" from Qumran; likewise in the "Didach":

"Firstly, you will love God who created you; in second place, you will love your neighbour as yourself".

In the "Epistle of Barnabas" the formula is divided into two parts, each commencing a paragraph which develops them:

"Love the One who created you, fear the One who shaped you, glorify the One who redeemed you from death (etc.)",

and

"You shall love your neighbour more than your own life. You shall not kill the child in the womb of its mother (etc.)".

It is important today to remember the indissolubility of these two commandments. At a time when we are tempted to reduce/...

le Christianisme à l'amour du prochain et de rejeter l'amour de Dieu comme un poids inutile, il est bon de rappeler le fondement transcendant de l'amour du prochain.

Le Décalogue

A la tradition juive appartient également, et de façon privilégiée, l'exposé du Décalogue ou de données qui en proviennent. Il est généralement cité par fragments, étoffé de commentaires et le plus souvent animé d'un esprit nouveau par le contexte qui en montre l'accomplissement dans la charité.

Tu aimeras ton prochain plus que ta vie. Tu ne feras pas mourir l'enfant dans le sein de sa mère ; tu ne le tueras pas davantage après sa naissance... Tu n'envieras pas les biens de ton prochain ; tu ne seras pas cupide. Tu n'attacheras pas ton cœur aux orgueilleux, mais tu fréquenteras les humbles et les justes. Tu regarderas comme un bien tout ce qui t'arrive, sachant que rien n'arrive sans Dieu. Tu n'auras point de duplicité ni en pensée, ni en paroles : car la duplicité de langage est un piège de mort ²².

Le reste de la *Didachè* ²³ est parallèle, dans son contenu, à celui de l'*Épître de Barnabé*.

Les Béatitudes

Les Béatitudes et tout le contenu du Sermon sur la Montagne nous livrent de façon privilégiée l'enseignement moral du Christ. Nous les retrouvons très fidèlement dans nos textes archaïques et chez les Pères apostoliques en général, étroitement mêlées aux autres éléments de catéchèse morale ²⁴. Il s'agit ici d'une tradition très ancienne des paroles de Jésus. Mais il est important de remarquer par ailleurs que nous ne trouvons pas d'autres citations des Évangiles synoptiques dans ces textes. Faut-il en conclure qu'ils les ignoraient ? Non sans doute. Mais

²². *Ibid.*

²³. *Didachè*, 2.

²⁴. *Didachè*, 1, 3 ss ; 3. *Barnabé*, 20.

nous trouvons là une preuve que la catéchèse se référait à une tradition orale distincte de la tradition écrite, et antérieure à elle. La « *didachè* », l'enseignement donné couramment par les apôtres à l'intérieur de la communauté chrétienne, était en contact direct avec la Parole du Christ, sans avoir nécessairement à passer par l'Écriture. Ce n'est pas le *Sermon sur la Montagne* qui est le prototype de la *didachè* ; mais au contraire il est, à l'intérieur de l'Évangile, le témoin de cette *didachè* des temps apostoliques ²⁵. Il ne se trouve que chez saint Matthieu, mais il rassemble des éléments que l'on trouve épars chez d'autres évangélistes. Il semble que l'intention de Matthieu ait été de constituer une « somme » de l'essentiel de la morale évangélique, en face de l'enseignement des rabbins : « On vous a dit... moi je vous dis. » La synthèse de ces éléments se réfère, il est vrai, à la situation de la communauté chrétienne des années 60-70, date à laquelle remonte l'évangile de Matthieu, mais il n'est pas moins vrai que les paroles sont du Christ lui-même, et évoquent le contexte des années 30 et pas du tout celui des années 60 ²⁶. Il s'agirait donc d'une sorte de catéchisme primitif qui s'est transmis soit à travers les synoptiques, soit à travers la tradition orale.

L'important est que nous nous trouvons ici devant une catéchèse proprement évangélique. Cela ne veut pas dire que les Béatitudes ne comporteraient aucun élément judaïque. Au contraire on a pu aller jusqu'à affirmer que tout ce qu'on trouve dans le *Sermon* se trouve aussi dans le *Talmud*. Il est cependant des paroles décisives du *Sermon* qui n'ont aucun parallèle et qui traduisent l'originalité spécifique du christianisme ²⁷. Mais il convient de bien voir que cette originalité ne réside pas dans tel ou tel comportement moral — bien que souvent il puisse s'opposer totalement à ce que demandait la loi juive — mais en ce qu'il est dépendant d'une Bonne Nouvelle qui seule le rend intelligible et possible. En cela, la catéchèse morale, distincte du kérygme, lui est

²⁵. Cf. JÉRÉMIAS, *op. cit.*

²⁶. Cf. W. D. DAVIES, *The Setting of the Sermon on the Mountain*, Cambridge University Press, 1964. Ce livre remet en valeur l'historicité des paroles du Christ en prenant du recul par rapport à la *Formgeschichte*, et en montrant que le texte de l'Évangile n'est pas seulement fonction de la situation de la communauté au moment de la rédaction.

²⁷. Nous nous référons ici, très succinctement, à l'étude de Jérémias.

Christianity to love of one's neighbour and to reject love of God as being a useless burden, it is well to recall the transcendent base of love for one's neighbour.

THE DECALOGUE

Also belonging to the Jewish tradition, in privileged fashion, is the account of the Decalogue or the ideas which derive from it. It is usually quoted in fragments, filled out with commentaries, and most often coloured by a new spirit from the context which shows its fulfilment in charity.

"You shall love your neighbour more than your own life, you will not kill the child in its mother's womb; no more will you kill it after its birth ... You will have no envy of your neighbour's goods; you will not be covetous. You will not set your heart among the proud, but shall go among the humble and the righteous. You will consider everything that happens to you as beneficial, knowing that nothing happens without God. You will be deceitful in neither thought nor word: for deceit in language is one of death's snares".

The rest of the 'Didach' is parallel in content to that of the Epistle of Barnabas.

THE BEATITUDES

The Beatitudes and the entire contents of the Sermon on the Mount provide us in a privileged way with Christ's moral teaching. We find them again very faithfully in our early texts and throughout the apostolic Fathers in general, closely associated with other elements of moral catechesis. Here we are dealing with a very old tradition of the words of Jesus. Yet again it is important to say that we find no other quotations from the synoptic Gospels in these texts? Must we conclude from this that they were unaware of them? The answer is no. But/

we find in this a proof that catechesis went back to an oral tradition distinct from written tradition, and pre-dating it. The 'Didach', the teaching given at the time by the apostles to the Christian community itself, was in direct contact with the Word of Christ, without necessarily having to pass through Scripture. The "Sermon on the Mount" is not the prototype for the 'didach'; on the contrary it is, within the Gospel, evidence for this 'didach' of apostolic times. It is found in Saint Matthew alone, but it resembles certain elements that are to be discovered scattered among the other evangelists. It appears that Matthew's intention was to constitute a 'sum total' of the essentials of evangelical morality, against the teaching of the rabbis; "You have been told ... now I tell you". The synthesis of these elements refers, it is true, to the situation of the Christian community in the years 60-70, the date of Matthew's gospel, yet it is no less true that the words are from Christ himself, and evoke the context of the years 30 and not at all that of the years 60. So we are dealing with a kind of early catechism transmitted either via the synoptics or through oral tradition.

The important thing is that here we have a genuinely evangelical catechesis. This does not mean to say that the Beatitudes contain no judaic element. On the contrary one could go as far as to affirm that everything one finds in the "Sermon" may also be found in the "Talmud". Yet it is the decisive words of the "Sermon" which have no parallel and which translate the specific originality of Christianity. But it is only right to recognise that this originality resides in no moral conduct - although it may often stand completely opposed to what Jewish law required - but in the fact that it is dependent on Good News which alone renders it intelligible and possible. In this, moral catechesis, distinct from the kerygme, is thus essentially linked to it./

cependant essentiellement liée. C'est parce que Jésus a donné sa vie pour les pécheurs, est mort et ressuscité qu'il demande : « Aimez ceux qui vous haïssent, priez pour ceux qui vous persécutent » (Mt 5, 43), et qu'à cette demande les chrétiens peuvent donner une réponse en lui et par lui.

Les rapports sociaux

Il est donc normal et indispensable que les conséquences de cette Bonne Nouvelle se déploient et s'accomplissent dans tout ce qui fait la vie des hommes et jusque dans leurs rapports sociaux. La première *Épître de saint Pierre* et plusieurs passages des épîtres pauliniennes nous donnent un schéma type de catéchèse morale aboutissant précisément dans le domaine des relations sociales diverses. Le point de départ en est la renonciation au mal et l'adhésion au Christ ; puis vient un programme de vie morale fondée sur la charité ; enfin des consignes sur les relations sociales et la structure de la société chrétienne.

	1 P	1 Th 4	Col 3	Eph 4
Renonciation au mal Adhésion au Christ	2, 1-11	4, 1-8	3, 8-12	4, 22
Vie morale selon la charité	2, 11 ss	4, 9-12	3, 12 ss	4, 25 ; 5, 21
Structure de la société chrétienne et organi- sation de l'obéissance	2, 13 ; 3, 7	4, 12 ss	3, 18 ss	5, 21 ss

L'élément nouveau par rapport à ceux de la catéchèse morale que nous avons déjà inventoriés est constitué ici par ces petits traités de relations sociales. Nous les retrouvons dans la *Didachè* et l'*Épître de Barnabé*. Par exemple,

Tu ne retireras pas la main de dessus ton fils et ta fille (...) tu ne

commanderas pas avec aigreur à ton esclave ou à ta servante qui mettent leur espérance dans le même Dieu que toi, de peur qu'ils ne perdent la crainte de Dieu qui est au-dessus des uns et des autres ; car il n'appelle pas suivant la qualité de la personne, mais il vient à ceux que l'esprit a préparés. Pour vous, esclaves, vous serez soumis à vos seigneurs comme à une image de Dieu, avec respect et avec crainte²⁸.

Tu te soumettras à tes seigneurs avec respect et avec crainte comme à des représentants de Dieu. Tu ne commanderas pas avec amertume à ton serviteur et à ta servante qui espèrent dans le même Dieu que toi, de peur qu'ils n'en viennent à ne plus craindre Dieu qui est votre commun maître et qui n'appelle point selon les différentes catégories de personnes, mais tous ceux que l'esprit a disposés²⁹.

Parents et enfants, maîtres et esclaves, maris et femmes, gouvernants et gouvernés : tels sont les quatre grands types de relation envisagés par cette ancienne et première catéchèse morale. L'accent y est mis d'ailleurs, il faut le dire, essentiellement sur les relations familiales — incluant la relation maître-esclave — beaucoup plus que sur les relations à la cité. On ne trouve pas de développement important de cette catéchèse. Seules sont mentionnées les grandes lignes qui toutes convergent vers la source de toute morale sociale : l'égalité foncière de toutes les personnes, quelles que soient leurs situations réciproques, fondée sur l'unique et égal amour de Dieu qui les soutient dans la vie et les appelle à lui.

Les préceptes particuliers

Le dernier élément que nous pouvons isoler dans la catéchèse morale archaïque est un élément de caractère caduc. Il s'agit de préceptes ou interdits alimentaires, sexuels, etc. Ils traduisent à la fois la forte imprégnation juive du christianisme d'alors et la préoccupation judaïsante de ne pas laisser les mœurs païennes pénétrer le christianisme.

28. *Didachè*, 4, 9.
29. *Barnabé*, 19.

It is because Jesus gave his life for sinners, died and rose again, that he asks: "Love those who hate you, pray for those who persecute you", (Mt. 5,43), and to this demand Christians can give an answer in him and through him.

SOCIAL RELATIONSHIPS

Thus it is usual and necessary that the consequences of this Good News be displayed and utilised in every corner of men's lives and into their social relationships. The first 'Epistle of Saint Peter' and several passages from the Paulinian epistles provide us with a sketch-model for moral catechesis culminating in just this sphere of the various social relationships. It begins with renunciation of evil and adherence to Christ; then comes a programme for the moral life based on charity; finally some advice on social relationships and the structure of Christian society. (See table p.136). The new element in relation to those of moral catechesis that we have already considered is constituted here by these small treatises on social relations. We find them too in the 'Didach' and the 'Epistle of Barnabas'. For example:

"You will not abandon your son or daughter
..... you will not/

command with bitterness your slave or servant who puts hope in the same God as you, in case he loses his fear of God which hangs over all; for He does not summon according to the rank of a person, but comes to those that the spirit has prepared. As for you, slaves, be subject to your masters as to an image of God, with respect and with fear."

"Submit to your masters with respect and with fear as to envoys of God. Do not command with bitterness your servants whose hope lies in the same God as yours, in case they may cease fearing God who is your common master and who summons not according to the different categories of persons, but in fact all those that the spirit has prepared".

Parents and children, masters and slaves, husbands and wives, governors and governed: these are the four great types of relationship considered by this early and first moral catechesis. The emphasis too, it must be said, is here placed essentially on the family relationships - the master-slave relationship included - much more than on relationships with the city. One finds no important development of this catechesis. It mentions merely the outlines which all converge towards the source of all social morality: the profound equality of all persons, whatever their reciprocal positions, based on the unique and equal love of God which maintains them in life and summons them to Him.

SPECIAL PRECEPTS

The final element that we may isolate in early moral catechesis is an element of tenuous character. It concerns dietary and sexual precepts or prohibitions etc. These convey both the strong Jewish impregnation of Christianity at that time and the Judaising concern not to allow pagan morals to penetrate Christianity.

Quant à la nourriture, prends sur toi ce que tu pourras, mais abstiens-toi complètement de l'idolothyte, car c'est un culte de dieux morts ³⁰.

S'abstenir de la table des démons, ne pas goûter de chair morte, ne pas toucher au sang (plus une série d'ablutions) ³¹.

Ces prescriptions concordent avec celles qui furent décidées au « Concile de Jérusalem » et que nous trouvons mentionnées en Ac 15, 20 et 29. On sait cependant que saint Paul attachait fort peu d'importance à ces « préceptes noachiques » ³². S'ils subsistent dans la catéchèse archaïque, ce n'est que comme témoins d'une transition progressive, de la loi juive à la vraie liberté chrétienne affranchie d'interdits de cet ordre. Car « tout cela n'est que l'ombre des choses à venir, mais la réalité c'est le Corps du Christ » ³³.

Dans la catéchèse morale archaïque, nous l'avons vu, tout porte l'empreinte judéo-chrétienne. On peut même dire qu'il s'agit d'une catéchèse à peu près totalement juive. Les deux voies, la règle d'or, le double commandement, le décalogue, les relations sociales : rien de tout cela n'est radicalement propre au christianisme. Les Juifs connaissaient aussi la pauvreté, la mise en commun des biens, l'humilité. N'y a-t-il donc pas d'originalité de la morale chrétienne ? Cette question éminemment moderne nous est déjà posée par la pratique de la première Eglise.

A cette question inéluctable, il faut répondre que l'originalité du christianisme n'est pas dans sa morale. Du moins n'est-elle pas dans le contenu matériel de sa morale. Elle est dans l'événement salvifique de Jésus Christ. Mais cet événement atteint toutes choses et la relation de toutes choses avec la Personne de Jésus Christ les modifie et les spécifie. Rien peut-être n'éclaire mieux la transformation qui résulte de cette relation que la philosophie de l'intentionnalité souvent développée de nos jours. La matérialité d'une situation peut bien ne pas changer : le sens qu'on lui donne peut la transformer radicalement. Ainsi

30. *Didachè*, 6, 3.

31. *Homélies Clémentines*, 7, 4.

32. *1 Cor.* 10, 29.

33. *Col.* 2, 17.

en est-il de la foi. La moralité chrétienne, telle qu'elle nous est présentée au début de l'Eglise, reste basée sur le Décalogue. Mais ce qui est différent dans cette morale, lorsqu'elle est pratiquée par des chrétiens, c'est son motif et sa fin : la Personne de Jésus Christ. Par lui, c'est de l'intérieur qu'elle se trouve informée et spécifiée. Par lui, la grâce opère dans les déterminations éthiques une transformation intérieure qui les fait réaliser plus pleinement. C'est ce qu'exprime admirablement une page justement célèbre de l'*Epître à Diognète* ³⁴ que nous citons d'autant plus volontiers que ses termes ont été repris récemment dans une des principales Constitutions de Vatican II ³⁵ :

...Les chrétiens ne se distinguent des autres hommes ni par les pays, ni par le langage, ni par les vêtements. Ils n'habitent pas de villes qui leur soient propres, ils ne se servent pas de quelque dialecte extraordinaire, leur genre de vie n'a rien de singulier. Ce n'est pas à l'imagination ou aux rêveries d'esprits agités que leur doctrine doit sa découverte ; ils ne se font pas, comme tant d'autres, les champions d'une doctrine humaine. Ils se répartissent dans les cités grecques ou barbares suivant le lot échu à chacun ; ils se conforment aux usages locaux pour les vêtements, la nourriture et la manière de vivre, tout en manifestant les lois extraordinaires et vraiment paradoxales de leur république spirituelle.

Ils résident chacun dans sa propre patrie, mais comme des étrangers domiciliés. Ils s'acquittent de tous leurs devoirs de citoyens et supportent toutes les charges, comme des étrangers. Toute terre étrangère leur est une patrie et toute patrie une terre étrangère. Ils se marient comme tout le monde, ils ont des enfants mais ils n'abandonnent pas leurs nouveau-nés. Ils partagent tous la même table mais non la même couche.

Ils sont dans la chair mais ne vivent pas selon la chair. Ils passent leur vie sur la terre, mais sont citoyens du ciel. Ils obéissent aux lois établies et leur manière de vivre l'emporte en perfection sur les lois ³⁶.

34. L'œuvre n'est pas directement catéchétique, mais elle exprime parfaitement la tradition chrétienne de l'époque.

35. *Lumen Gentium*.

36. *A Diognète*, 5, 1-10.

"As for food, do as you please, but abstain completely from idolothyte, for it is the worship of dead gods".

"Do not sit down at table with devils, do not eat dead flesh, never touch blood (then a series of ablutions)".

These prescriptions tally with those decided at the "Council of Jerusalem" and which we find mentioned in Acts 15, 20 and 29. Yet we know that Saint Paul attached very little importance to these "Noahic precepts". If they survive in early catechesis it is merely as evidence of a progressive transition, from the Jewish law towards real Christian liberty freed from prohibitions of this kind. For "all this is but the shadow of things to come, but the reality is the Body of Christ".

In early moral catechesis, as we have seen, everything bears the Judeo-Christian imprint. One may ever say that we are dealing with an almost totally Jewish catechesis. The two ways, the golden rule, the twofold commandment, the decalogue, social relationships; nothing in all that is radically the property of Christianity. The Jews too knew poverty, the sharing of goods, humility. So was there any originality in Christian morality? This eminently modern question has already been put to us by the practise of the first Church.

To this ineluctable question we must reply that the originality of Christianity does not lie in its morality. At least not in the material content of its morality. It lies in the saving advent of Jesus Christ. But this coming informs all things and the relationship between all things and the Person of Jesus Christ modifies and specifies them. Perhaps nothing better illustrates the transformation which results from this relationship than the philosophy of intentionality often expounded today. The materiality of a situation may well not change: the meaning given to it can transform it radically.

Thus it is with faith. Christian morality, such as it is presented at the beginnings of the Church, remains based on the Decalogue. But what is different in this morality, when it is practised by Christians, is its purpose and end: the Person of Jesus Christ. Through him it is informed and made specific from within. Through him grace effects an interior transformation in the ethical determinations which realises them more fully. This is admirably expressed in a justly famous page from the 'Epistle to Diognetes' which we quote all the more readily since its wording has recently been borrowed for one of the main Constitutions of Vatican II:

"Christians do not distinguish other men by country, speech, or clothing. They do not live in exclusive towns, they speak no extraordinary dialect, their way of life is not peculiar. Their doctrine owes its discovery not to imagination or to the fancies of disturbed minds; unlike so many others they are not champions of a human doctrine. They are distributed among the Greek or Barbar cities according to the lot chosen for each; they comply with local usages for clothes, food and manner of living, while manifesting the extraordinary and truly paradoxical laws of their spiritual republic.

Each lives in his own homeland, but as a domiciled outsider. They carry out all their duties as citizens and bear all burdens, as outsiders. Any foreign land is a homeland to them and every homeland is a foreign land. They marry like everyone else, they have children but do not abandon their newborn. They all share the same table but not the same couch.

They are in the flesh but do not live according to the flesh. They spend their lives on earth, but are citizens of heaven. They obey the established laws and their way of living is perfectly compatible with the laws".

La catéchèse morale au III^e siècle

Peu de temps après l'*Épître à Diognète*, Tertullien lui fait écho :

Nous vivons avec vous, nous avons même nourriture, même vêtement, même genre de vie. Nous ne sommes pas des brahmanes ou des gymnophysites de l'Inde. Nous fréquentons votre forum, votre marché, vos bains, vos hôtelleries, vos foires. Avec vous nous naviguons, nous servons comme soldats.

Mais il ajoute aussi :

Je ne vais pas aux bains dès l'aube, aux saturnales, pour ne pas perdre et la nuit et le jour ; je prends un bain pourtant, à l'heure convenable. Je ne m'attable pas dans les rues aux fêtes de Liber ; cependant, quelque part que je dîne, on me sert des mets qui viennent de toi¹.

Nous sommes maintenant au début du III^e siècle. La vie de l'Église a notablement évolué. Les chrétiens sont devenus nombreux et, par le fait même, se trouvent présents à tous les secteurs de la vie civile, toutes les professions, tous les milieux sociaux ; c'est en particulier à cette époque que le christianisme atteint les classes supérieures de la société. Par ailleurs, le contexte culturel de l'Église s'est lui aussi

1. *Apologeticum*, 41, 1-3, et 41, 4-5.

CHAPTER VII

MORAL CATECHESIS IN THE THIRD CENTURY

Shortly after the 'Epistle to Diognetes' Tertullian echoes it:

"We live with you, we have the same food, the same clothing, the same kind of life. We are not the brahmans or gymnophysites of India. We go to your forum, your market, your baths, your inns, your fairs. We go to sea with you, serve as soldiers".

But he also adds:

"I do not go to the baths at daybreak, to the saturnalia, so as not to lose both night and day; I take a bath however, at a proper time. I do not sit down to table in the street during the Liber festivals; Yet, wherever I eat, I am served food from yourselves".

We are now at the beginning of the third century. The life of the Church has markedly evolved. Christians have become numerous and, by the very fact, occupy every sector of civil life, every profession, every social milieu; it is at this time in particular that Christianity reaches the upper classes of society. Furthermore, the cultural context of the Church has also/

beaucoup transformé. De judéo-chrétien il est devenu essentiellement hellénistique.

Cette double évolution place l'Eglise devant deux questions qui constituent pour elle une double chance d'approfondissement de la foi et des mœurs. La première question est liée au passage du christianisme de la culture judaïque à la culture grecque : comment le christianisme va-t-il se situer par rapport à la civilisation hellénistique ? Va-t-il la rejeter ? Va-t-il l'adopter totalement et se fondre en elle ? La seconde question naît de la croissance du nombre de chrétiens et de leur expansion dans la vie de la cité : comment les chrétiens vont-ils se situer par rapport aux mœurs païennes ? Vont-ils se cantonner dans un style de vie tellement distinct qu'il les couperait de la société entière ? ou bien vont-ils s'engager dans l'indifférenciation ? On se souvient de quelle façon rigoriste répond un Hippolyte de Rome qui tend à confiner les chrétiens en quelques domaines purs de toute contamination païenne. En réalité, un tel propos — s'il fût jamais suivi — ne peut plus être tenu sérieusement à l'époque à laquelle nous sommes parvenus. Les faits sont là et ils vont amener l'Eglise à faire un pas décisif dans son mouvement, déjà inauguré et jamais achevé, vers une incarnation plus profonde, une mise en lumière plus explicite de la spécificité de son message et de sa vie. Car c'est bien toujours de la même façon que l'Eglise se trouve sollicitée. Le monde change, l'humanité se développe et grandit ; non pas seulement à côté de l'Eglise, mais en elle. En sorte qu'elle se trouve interpellée de l'intérieur, appelée à manifester davantage le Christ, en lui incorporant plus largement et profondément l'humanité, mais aussi en témoignant du caractère unique, transcendant et radicalement nouveau de sa mission.

Le III^e siècle est, de ce point de vue, décisif. Ce fut l'œuvre des grands esprits chrétiens d'alors — Tertullien et très particulièrement Clément d'Alexandrie, auquel nous nous arrêterons en raison de son importance — d'opérer le discernement de la foi sur le monde nouvellement apparu à ses yeux.

L'ŒUVRE DE CLÉMENT D'ALEXANDRIE

C'est à Alexandrie que le christianisme, venu d'un milieu sémitique, va achever de faire son éducation grecque, en même temps que l'hellénisme achèvera d'y faire son éducation chrétienne. C'est vrai aussi bien de la vie quotidienne que de la culture et de la philosophie.

L'œuvre de Clément d'Alexandrie prend donc très normalement deux aspects : l'un doctrinal, l'autre moral. Intégrer la civilisation hellénistique au christianisme ; juger les mœurs à la lumière de l'Évangile ; telles sont les deux facettes d'une œuvre une en son fond.

Le grand caractère de l'œuvre de Clément d'Alexandrie est donc l'alliance de l'Évangile et de la culture grecque, en tous domaines et très spécialement en celui de la philosophie qu'il veut mettre au service de la « démonstration » de la foi. Il reconnaît à la sagesse grecque une appartenance à la sagesse divine. C'est l'unique Verbe qui a distribué à chaque nation, par l'ange qui lui est préposé, la forme de sagesse qui lui est propre. Cette sagesse est une dans son principe, multiforme dans le Christ, ce dessein universel subsiste et la révélation du Christ se distribue selon les formes propres des diverses cultures. Si le christianisme gagne le monde grec, il doit dépouiller sa forme sémitique et revêtir une forme hellénistique. Il doit parler la langue de Platon et d'Homère ; il doit prendre les attitudes d'Hermès et d'Ulysse. On le voit, dans son intention, l'intégration de la culture grecque au christianisme veut être tout autre chose qu'une simple adaptation superficielle. Elle repose sur une vue théologique profonde. L'œuvre de Clément d'Alexandrie reste cependant encore marquée par un parallélisme de méthode qui juxtapose les données de la culture grecque et celles de la Bible, plutôt qu'il ne les transpose et ne les transforme à la lumière de l'Évangile.

Ce qui est vrai pour Clément dans le domaine de la théologie l'est aussi en celui des mœurs ; l'esprit de l'Évangile va venir animer les mœurs de la cité alexandrine. L'Évangile reste l'Évangile ; mais ses formes d'expression ne sont plus les mêmes. Clément se montre sé-

greatly changed. From being Judeo-Christian it has become essentially Hellenistic.

This twofold evolution confronts the Church with two questions which for it constitute a twofold opportunity for deepening its faith and morality. The first question is linked to the passing of Christianity from Judaic culture to Greek culture: what stance is Christianity to take in relation to Hellenistic civilisation? Will it reject it? Will it adopt it fully and be submerged in it? The second question arises from the growth of the number of Christians and from their spread into the life of the city: what stance are Christians to take in relation to pagan morals? Are they to enclose themselves within a style of life so distinct that they will sever from society altogether? Or are they to merge without differentiation? We recall the rigorous answer of Hippolytus of Rome who desired to confine Christians within certain bounds free of all pagan contamination. In reality, such a design - if it was ever tried - can no longer be taken seriously at the period we have reached. The facts are there and will cause the Church to take a decisive step in its course, already underway and still in progress, towards a more profound incarnation, a more explicit revelation of the precise nature of its message and life. It is always in this same way that the Church is solicited. The world changes mankind develops and grows; not only alongside the Church, but within it. So that it finds itself challenged from within, called to manifest Christ the more, while more widely and deeply incorporating humanity in Him, but at the same time revealing the unique, transcendent and radically new character of His mission.

From this point of view the third century is decisive. It was the work of the great Christian minds of that time - Tertullian and more especially Clement of Alexandria, who will detain us by reason of his importance - to direct the faith's discernment in to the world newly evident to its eyes.

THE WORK OF CLEMENT OF ALEXANDRIA

It was at Alexandria that Christianity, deriving from a semitic environment, was to complete its Greek education, at the same time as Hellenism completed its Christian education there. This was as true of day-to-day life as of culture and philosophy.

Thus the work of Clement of Alexandria normally presents two aspects: one doctrinal, the other moral. The integration of Hellenistic civilisation to Christianity; the judgment of its morals in the light of the Gospel: these are the two faces of his work which is yet basically a unity.

The great feature of the work of Clement of Alexandria therefore is the alliance of the Gospel and Greek culture, in every sphere and most particularly in that of philosophy which he wishes to put at the service of 'Demonstration' of the faith. In Greek wisdom he recognises an affiliation to divine wisdom. The one Word distributed to each nation, through the assigned angel, the form of wisdom appropriate to it. This wisdom is one in principle, multiform in Christ; this universal design persists and Christ's revelation is distributed according to the forms proper to the various cultures. If Christianity is to win the Greek world, it must shed its semitic form and assume a hellenistic form and it must speak the language of Plato and Homer; it must adopt the attitudes of Hermes and Ulysses. One can see in this intention that the integration of Greek culture to Christianity means to be something quite other than a mere superficial adaptation. It rests on a profound theological view. Yet the work of Clement of Alexandria is further distinguished by a paraellism of method which juxtaposes the main themes of Greek culture and those of the Bible, rather than in the light of the Gospel.

What is true for Clement in the field of theology is also so in that of morals; the spirit of the Gospel is to come and animate the morality of Alexandrian society. The Gospel remains the Gospel; but its forms of expression are no longer the same. Clement/

vère contre toute interprétation judaïsante de l'Évangile. Il veut un chrétien nouveau, semblable à tout autre alexandrin, mais animé d'un autre esprit. Ce chrétien idéal — tel que les *Stromates* en font le portrait — ressemble, de l'extérieur, au sage stoïcien, mais intérieurement, il se conforme à l'Évangile. Un chrétien hellénisé surgit pour la première fois dans l'œuvre de l'Alexandrin.

Le Pédagogue

C'est dans cette perspective que se situe le *Pédagogue*, ouvrage qui décrit les exigences de vie proposées à ce chrétien hellénisé, instruit et formé par le Christ. C'est à proprement parler un traité de morale chrétienne. Mais peut-on dire vraiment que ce soit une œuvre catéchétique ?

Selon M. Marrou², il ne fait pas de doute que Clément s'adresse ici à des baptisés. Nombreux sont les passages, en effet, où l'auteur fait allusion au baptême.

Lorsque nous avons été régénérés, nous avons aussitôt reçu ce qui est parfait, et qui était l'objet de notre empressement. Nous avons été illuminés, ce qui signifie que nous avons connu Dieu³.

On ne trouve qu'exceptionnellement une allusion à des païens. Le *Pédagogue* ne s'adresse donc pas spécifiquement à des catéchumènes. Cependant on peut tout de même affirmer son caractère catéchétique. Il s'adresse en effet à des personnes qui viennent « tout récemment » d'être « régénérées » par la foi et le baptême⁴. Il ne s'agit donc pas encore, à proprement parler d'approfondissement ou de spécialisation mais bien d'un enseignement élémentaire. Le caractère catéchétique de l'ouvrage est confirmé par sa terminaison qui n'est autre qu'un plan de catéchèse possible. Il est donc légitime de rechercher et de trouver dans le *Pédagogue* ce qui constituait le contenu de la catéchèse

2. Introduction au « *Pédagogue* », Sources chrétiennes, p. 7.

3. *Péd.*, 1, 25, 1.

4. *Péd.*, 1, 59, 3.

morale au III^e siècle. Des ouvrages similaires, comme ceux de Tertulien, prouvent qu'il n'est pas le seul en son genre et qu'il reflète bien une doctrine et un enseignement généralisés⁵. Bien souvent, il faut le dire, l'idéal moral que ces ouvrages proposent aux chrétiens a quelque chose de chimérique, dépassant ce qui était possible à la plupart. Clément cependant montre qu'il en était conscient et nous le voyons faire maintes concessions en fonction des classes sociales auxquelles il s'adresse : très certainement, pour le *Pédagogue*, les classes supérieures et très riches de la société d'alors.

Il est intéressant pour nous aujourd'hui de voir comment est conduit ce double effort de pénétration des mœurs par l'Évangile et d'adaptation exigées par les diverses situations, notamment la richesse et le cadre urbain. C'est d'ailleurs dans le mouvement mis en œuvre, nous y reviendrons, plus que dans le contenu immédiat qu'il faudrait chercher des indications utiles pour la catéchèse aujourd'hui, tout en sachant d'autre part ses limites. Car il semble que la morale qui s'élabore au III^e siècle contienne dans sa forme un peu toute la morale jusqu'à nos jours. Alors que nous sommes peut-être aujourd'hui seulement en train d'assister à l'élaboration d'une morale assez radicalement nouvelle, sinon dans son fondement qui reste l'Évangile, du moins dans son expression dans les mœurs.

LE FONDEMENT DE LA MORALE CHRÉTIENNE : L'ŒUVRE DU PÉDAGOGUE

L'ouvrage de Clément d'Alexandrie comprend trois livres. En fait, il est constitué de deux grandes parties nettement distinctes : le livre I d'une part, les livres II et III d'autre part. Ces deux derniers offrent, à proprement parler, le traité de morale pratique que nous attendons, s'efforçant d'apporter l'éclairage de l'Évangile sur les comportements de la vie quotidienne. Allons-nous alors penser que le premier livre soit « hors sujet » ou du moins l'une de ces digressions que nous offrent les Pères, moins préoccupés que nous de déductions logiques et de plan rigoureux ? Il ne semble pas et nous pensons tout au contraire que ce livre contient le fondement de toute la perspective qui suit, l'éclairage qui lui donne son sens.

5. Cf. TERTULLIEN : *Apologeticum* ; de *Speaculis* ; de *Cultu Feminarum* ; de *Idolatria*.

shows himself severe against any Judaizing interpretation of the Gospel. He wants a new Christian, similar to any other Alexandrian, but animated by a different spirit. This ideal Christian - such as the 'Stromates' portray - from the outside resembles the stoic sage, but inside he conforms to the Gospel. The hellenised Christian emerges for the first time in the work of the Alexandrian.

THE PEDAGOGUE

It is in this perspective that the 'Pedagogue' is located, a work which describes the requirements of life recommended to this hellenised Christian, instructed and shaped by Christ. In strict terms it is a treatise on Christian morality. But can one really say that it is a catechetical work?

According to M. Marrou there is no doubt that here Clement is addressing himself to baptised persons. The passages in which the author alludes to baptism are indeed numerous.

'When we have been regenerated, we have immediately received that which is perfect, and which was the object of our eagerness. We have been illuminated, which means that we have known God.'

We find an allusion to pagans only exceptionally. Thus the 'Pedagogue' is not addressed specifically to catechumens. But all the same we can affirm its catechetical character. In fact it is aimed at persons who have 'very recently' been 'regenerated' by faith and baptism. Thus we are not yet dealing, strictly speaking, with deepening or with specialisation but rather with elementary teaching. The catechetical nature of the work is confirmed by its ending which is nothing if not a plan of possible catechesis. Thus it is legitimate to seek and find in the Pedagogue that which comprised the content of/

moral catechesis in the third century. Similar works, like those by Tertullian, prove that it is not the only one of its kind and that it successfully reflects a generalised doctrine and teaching. Very often, it has to be said, the moral ideal that these works offer to Christians is somewhat chimerical, going beyond what was possible to the majority. Yet Clement shows that he was conscious of this and we see him make many concessions according to the social class he is addressing: for the Pedagogue, certainly, the upper and very rich classes of society of that time.

It is interesting for us today to see the managing of this twofold effort at penetration of morals by the Gospel and adaptation demanded by various situations, especially wealth and the urban environment. Moreover it is in the implemented motion (to which we shall return) more than in the immediate content that we must seek useful information for catechesis today, while on the other hand appreciating its limitations. For it seems that the morality which is developed in the third century contains within its form a seed of all the morality down to our times. Whereas perhaps we are today only in the process of assisting in the development of a radically new morality, if not in its basis which remains the Gospel, at least in its expression in morals.

THE BASIS OF CHRISTIAN MORALITY: THE WORK OF THE PEDAGOGUE

This work by Clement of Alexandria consists of three books. In fact it comprises two clearly distinct large parts: book I on one side, books II and III on the other side. These two latter provide, strictly speaking, the treatise on practical morality that we expect, endeavouring to cast the light of the Gospel on conduct in daily life. Are we then to believe that the first book is 'outside of our scrutiny' or at least one of these digressions offered us by the Fathers, less preoccupied than ourselves with logical deductions and rigorous schemes? This is unlikely and we believe on the contrary that this book contains the basis of the whole perspective which follows, the illumination which gives it its meaning.

Le Christ Pédagogue

Ce premier livre nous présente le Pédagogue et les grandes caractéristiques de son œuvre.

Qui est-il ? Le Verbe, Dieu, la Sagesse, le Christ, Jésus :

Notre pédagogue à nous, c'est le Saint de Dieu, Jésus, le logos qui conduit l'humanité entière ; Dieu lui-même qui aime les hommes est notre pédagogue⁶.

Partout est affirmée la divinité du Pédagogue confondu avec le Logos qui manifeste l'action du Père. Le Logos nous est aussi présenté par Clément, dans le *Protreptique*, comme le maître chargé d'enseigner et de susciter la foi. Ici, c'est en tant que pédagogue de l'acte moral qu'il nous est manifesté.

Lui qui s'occupe de la vie pratique et nous a d'abord exhortés à établir en nous une bonne vie morale⁷.

Il a en effet été chargé par Dieu de diriger nos actions, guérir nos passions, nous guider en toutes choses :

Un logos dirige aussi toutes nos actions, c'est le logos Conseiller ; et un logos guérit nos passions, c'est le logos apaisant ; mais c'est toujours, unique dans toutes ces fonctions, le même logos qui arrache l'homme à ses habitudes naturelles et qui le conduit comme un pédagogue au salut sans pareil et à la foi en Dieu⁸.

Pour bien comprendre cette fonction du Christ, il est utile de se référer à la notion de pédagogue que Clément d'Alexandrie emprunte à la civilisation de son époque. Le pédagogue était un esclave à qui était confiée la garde des enfants. Chargé d'abord de les conduire à l'école et de veiller sur eux, il devint bientôt leur éducateur. C'est à lui que revient l'essentiel de la formation morale. Clément se réfère explicitement à ce

6. *Péd.*, 1, 55. Cf. 1, 57, 3 ; 1, 6, 2 ; 3, 98, 2 ; 1, 99, 2 ; 1, 53, 1, etc.

7. *Péd.*, 1, 2, 1.

8. *Péd.*, 1, 1, 2.

rôle social précis⁹. Il est bien dans sa tradition d'établir ainsi un parallèle entre l'éducation humaine de son temps et l'éducation chrétienne exercée par le Verbe :

le Seigneur agit à notre égard comme nous à l'égard de nos enfants¹⁰.

Maintes fois, en effet, Clément fera des rapprochements précis entre le rôle de l'esclave pédagogue et celui du Verbe Pédagogue. La comparaison a en outre pour lui une valeur très particulière qu'il tient de la tradition philosophique de l'hellénisme classique. La formation pratique reçue du pédagogue se situe en effet entre la conversion et la contemplation, l'effort de purification morale apparaissant comme l'étape obligatoire vers les sommets de la connaissance. Clément adopte cette hiérarchisation classique et, l'appliquant au Christ et à la vie chrétienne, en fait une transposition évangélique.

De même que pour les malades du corps on a besoin de médecin, pour ceux dont l'âme est faible, il faut un pédagogue pour qu'il guérisse nos passions : nous irons ensuite au maître¹¹ qui nous guidera en préparant notre âme à devenir pure pour accueillir la connaissance et en la rendant capable de recevoir la révélation du logos¹².

Portée de l'œuvre du Pédagogue

On voit, dès lors, quelle est l'ampleur de la morale que propose Clément. Ce n'est pas seulement l'alignement des mœurs quotidiennes sur des normes évangéliques, ou plutôt, si c'est cela, c'est en raison d'un but supérieur : rétablir l'homme dans sa ressemblance avec Dieu. C'est pourquoi ce ne peut être qu'une œuvre divine, confiée au Pédagogue. La morale pratique exposée dans les livres II et III est donc éclairée de deux façons par ce premier livre tout entier consacré au Verbe-Pédagogue lui-même. Tout d'abord l'éducation morale est

9. *Péd.*, 1, 55, 1 ; 1, 16, 1, etc.

10. *Péd.*, 1, 75, 2.

11. Le maître = celui qui vient après le pédagogue.

12. *Péd.*, 1, 3, 3.

CHRIST THE PEDAGOGUE

This first book offers us the Pedagogue and the great characteristics of his work.

Who is he? The Word, God, Wisdom, Christ, Jesus:

'Our own pedagogue is the Holy of God, Jesus, the word that directs all mankind; God himself who loves men is our pedagogue.'

Everywhere is affirmed the divinity of the Pedagogue confounded with the Logos which manifests the action of the Father. The Logos is also offered to us by Clement, in the Protreptic, as the master charged with teaching and arousing faith. Here it is as pedagogue of the moral act that it is manifested to us.

'He who deals with the practical life and who first exhorted us to establish a good moral life within ourselves'.

In fact He has been charged by God with guiding our actions, healing our passions, directing us in everything:

'One logos also directs all our actions, this being the Counsellor logos; and a logos heals our passions, the calming logos; but it is always, unique in all these functions, the same logos which tears man from his natural inclinations and leads him like a pedagogue to unequalled salvation and faith in God'.

In order to better understand this function of Christ's it is instructive to refer to the concept of pedagogue that Clement of Alexandria adopts from the civilisation of his time. The pedagogue was a slave entrusted with the care of children. Charged at first with taking them to school and with watching over them, he soon became their educator. The core of their moral education was owed to him. Clement explicitly refers to this/

precise social role. It is in line with his tradition to establish, in this way, a parallel between the human education of his time and the Christian education effected by the Word:

'the Lord acts in respect to us as we do in respect to our children'.

Indeed on many occasions Clement will make exact comparisons between the role of the pedagogue slave and that of the Pedagogue Word. The comparison has for him in addition a very special value deriving from the philosophic tradition of classical Hellenism. Practical education received from the pedagogue comes in fact between conversion and contemplation, the effort of moral purification appearing as the obligatory stage towards the peaks of understanding. Clement adopts this classical apparatus and, applying it to Christ and Christian life, makes it into an evangelical transposition.

'Just as we need a doctor for ailments of the body, so for those whose souls are weak, a pedagogue to heal our passions is necessary: then we go to the master who will lead us while preparing our souls to become pure in order to reap understanding and rendering them capable of receiving the revelation of the word'.

IMPORT OF THE WORK OF THE PEDAGOGUE

Consequently we see the extent of the morality that Clement is proposing. It is not merely the alignment of day-to-day morals with evangelical standards, or rather, if it is that, it is by reason of a higher goal: to re-establish man in his resemblance to God. This is why it can only be a divine work, entrusted to the Pedagogue. So the practical morality set forth in books II and III is illuminated in two ways by this first book wholly devoted to the Pedagogue itself. First of all moral education is/

son œuvre. Elle ne supprime pas l'œuvre humaine, mais elle est sa source et sa seule possibilité réelle. D'autre part le Pédagogue agit aussi d'une autre façon : il s'offre à l'imitation des chrétiens destinés à restaurer en eux l'image divine, lui qui, par excellence, porte la ressemblance divine en son humanité. Imitation rendue possible à tous par l'Incarnation et l'inhabitation du Verbe en chaque chrétien.

Il convient que nous donnions un amour de réciprocité à celui qui par amour nous guide vers la meilleure vie ; que nous vivions selon les prescriptions de sa volonté ; (...) c'est ainsi que nous accomplirons, par sa ressemblance, les œuvres du Pédagogue et que se réalisera pleinement la parole : « Selon l'image et la ressemblance ¹³. »

Nous tenons ici le principe d'unité vitale qui soutient toute la morale pratique enseignée aux catéchumènes ou aux nouveaux baptisés. Maints exemples, dans le *Pédagogue*, nous montrent que ce principe ne joue pas à la manière d'une référence extérieure, mais suscite, à l'intérieur de la vie quotidienne, des comportements pratiques précis, par imitation du Christ. Très relatifs, il est vrai, et quelque peu artificiels sont les rapprochements que Clément opère entre la façon dont le Christ pouvait boire le vin, par exemple, et l'usage du vin que le chrétien doit suivre. Jusque dans leur caractère caduc, ils sont très caractéristiques de Clément et de son époque. Ils révèlent cependant une dimension permanente de la morale chrétienne : son unité profonde, humaine et divine à la fois, dans le Christ. Si bien que des prescriptions qui ne sont en fait que de bienséance humaine prennent toute une dimension spirituelle par leur référence à Dieu :

C'est toujours avec la pensée que le Seigneur est présent qu'il faut régler notre conduite ¹⁴.

13. *Péd.*, 1, 9, 1.
14. *Péd.*, 2, 33, 5.

LA MORALE PRATIQUE

Cette conduite « en présence du Seigneur », Clément nous la détaille dans les livres II et III. Il choisit pour cela de suivre, pas à pas, le déroulement de la journée. Il commence par le repas du soir : cela lui fournit l'occasion de traiter de la nourriture, de la vaisselle, de la tenue à table. Avec la nuit vient la morale sexuelle. Au matin, les considérations sur le vêtement. Dans la journée, il est traité des domestiques, des bains, des exercices physiques, des spectacles (etc.). Le contenu de ce traité est donc — nous allons le voir — extrêmement précis, concret. Il va de la pure et simple bienséance, à la vie directement influencée par l'Évangile, en passant par la sagesse hellénique classique. H. I. Marrou a montré ¹⁵ comment la morale de Clément est à la fois philosophique, rationnelle et évangélique, dans une constante interpénétration, ce qui est bien conforme à la perspective de l'ensemble de l'œuvre de Clément cherchant à intégrer la civilisation grecque à la vie chrétienne, à l'éclairer de la lumière de l'Évangile.

Une morale rationnelle

Très souvent Clément s'appuie sur la « sagesse du monde », c'est-à-dire celle des philosophes et notamment des stoïciens. Pour lui, en effet, il n'y a pas d'hétérogénéité entre la raison humaine et la Raison incréée, le Verbe, puisque l'esprit est en l'homme l'image et la ressemblance du Logos. C'est pourquoi nous le voyons fréquemment appuyer ses réflexions à la fois de citations bibliques et de citations empruntées aux philosophes et poètes païens qui « prophétisent sans le savoir » ¹⁶. La morale de Clément est donc avant tout une morale rationnelle où réapparaît tout l'idéal de la sagesse hellénique : idéal de simplicité et de naturel.

Il ne faut pas rechercher les vêtements somptueux ni une nourriture compliquée ¹⁷.

15. Introduction au « *Pédagogue* », Sources Chrétiennes, p. 46-61.
16. *Péd.*, 1, 82, 3.
17. *Péd.*, 2, 102, 2.

its work. It does not replace human work, but it is its source and its one real possibility. Then again the Pedagogue acts in another way: it offers itself for imitation by Christians set on restoring the divine image within themselves, itself which, through excellence, carries the divine resemblance in its humanity. This imitation is made possible for all by the Incarnation and inhabitation of the Word in each Christian.

'It is right that we reciprocate love for one who through love steers us towards the best life; that we live according to the prescriptions of his will; in this way shall we fulfil, by resemblance, the works of the Pedagogue and fully realise the word: "According to the image and the likeness".'

We have here the principle of vital unity which maintains all the practical morality taught to the catechumens or the newly baptised. Many examples, in the 'Pedagogue' show us that this principle does not operate as an exterior reference, but, within daily life, brings about a precise practical code of behaviour through imitation of Christ. It is true that the comparisons Clement draws between, for example, the way Christ could drink wine and the usage of wine that the Christian must follow are very relative and rather artificial. In their very tenuous character they are representative of Clement and of his time. Yet they reveal a permanent dimension of Christian morality: its profound unity, both human and divine, in Christ. So much so that prescriptions which are merely about human propriety assume a whole spiritual dimension through their reference to God:

'It is always with the thought that the Lord is present that we must govern our conduct'.

PRACTICAL MORALITY

This conduct 'in the presence of the Lord' is described for us by Clement in books II and III. In this he chooses to follow the course of the day step by step. He begins with the evening meal: that provides him with the occasion to consider food, crockery, conduct at the table. With the night he turns to sexual morality. In the morning we have considerations on dress. During the day he deals with servants, baths, physical exercises, spectacles etc. So the content of this treatise - as we shall see - is extremely precise and concrete. It moves from pure and simple decorum, to life directly influenced by the Gospel, touching on classical hellenic wisdom en route. H.I. Marrou has shown how Clement's morality is at once philosophical, rational and evangelical, in constant inter-penetration, which ties in well with the view of the whole of Clement's work seeking to integrate Greek civilisation into Christian life, to cast the light of the Gospel upon it.

A RATIONAL MORALITY

Very often Clement relies upon 'wordly wisdom', i.e. that of the philosophers and especially the stoics. In fact, for him, there is no difference between human reason and potential Reason, the Word, since the mind is in man the image and likeness of the Logos. This is why we frequently see him base his reflexions both on biblical quotations and on quotations lifted from pagan philosophers and poets who 'prophesy without knowing it.' Thus Clement's morality is first and foremost a rational morality in which the entire ideal of hellenic wisdom reappears: an ideal of simplicity and naturalness.

'There is no need to seek out sumptuous garments or to yearn after a complicated diet'.

L'homme n'a pas besoin de tissus pour une autre raison que celle de protéger son corps ¹⁸.

Et si l'on permet aux femmes quelques concessions à la coquetterie, c'est à condition que

des tissus plus souples, on écarte ces petits ornements qui n'ont aucun sens et ces dessins minutieux dans le tissu ¹⁹.

De même la nourriture doit être simple et sans recherche, favoriser la santé et non flatter le goût. La vaisselle doit être fonctionnelle. Le bain est recommandé pour la santé et la propreté, mais tout le déploiement de luxe et de débauche qui l'entoure est sévèrement condamné, etc. La morale sexuelle est, de même, tout entière déduite du principe stoïcien : « Suivre la nature », c'est-à-dire que

s'unir sans chercher la procréation des enfants, c'est outrager la nature : nous devons au contraire nous mettre à l'école de cette nature et observer les sages préceptes de sa pédagogie ²⁰.

Très souvent aussi, c'est simplement un traité de bonne tenue et de bienséance que donne Clément. Mais il ne s'agit pas seulement de conventions sociales, mais de l'imprégnation par l'esprit chrétien de toute une société. C'est toute la civilisation qui demande à être évangélisée.

Que le chrétien soit caractérisé par la tranquillité, le calme, la paix.

Il faut s'abstenir de toute grossièreté et intempérance, prendre ce qu'on sert, avec décence ²¹.

Au fur et à mesure de ces remarques, c'est le portrait du type idéal de l'Alexandrin qui se dessine : un homme caractérisé par l'harmonie, l'équilibre, la mesure en toutes choses.

18. *Péd.*, 2, 106, 3.
19. *Péd.*, 2, 107, 2.
20. *Péd.*, 2, 95, 3.
21. *Péd.*, 2, 13, 1.

Une morale évangélique

La morale de Clément n'est cependant pas seulement une morale rationnelle, mais bien une morale évangélique. Pour lui, d'ailleurs, il y a dès le départ interpénétration et unité des deux perspectives. Il est extrêmement fréquent qu'il cite l'Évangile, fasse appel à l'œuvre du Pédagogue ou au regard de Dieu à propos de simples conseils de bonne tenue. Pour lui comme pour saint Paul, il y a un lien très profond entre l'immoralité (ou simplement la grossière immodération de la vie charnelle) et l'idolâtrie. C'est précisément en antithèse de l'idolâtrie, très spécialement dans le contexte grec ou romain du III^e siècle, qu'est présenté l'idéal évangélique. C'est pourquoi le comportement droit est plus que « moral », il est reconnaissance de Dieu, imitation du Pédagogue et, par là même, amour de réciprocité à l'égard de l'amour dont Dieu nous aime. La volonté de Dieu sur l'homme est posée en principe de la morale sexuelle (si naturaliste pourtant dans sa tendance) et son exercice est une coopération à l'œuvre créatrice de Dieu.

Dieu a dit « multipliez-vous » et il faut lui obéir ; et l'homme est à l'image de Dieu, par ce fait que, tout homme qu'il est, il collabore à la naissance de l'homme ²².

L'idéal de modération et de simplicité de vie est constamment référé à la simplicité du Christ dans ses comportements quotidiens à imiter. Cette simplicité permet aussi de comprendre et de traduire effectivement dans la vie que Dieu est la seule richesse et que sa possession passe par le dépouillement de la Passion.

Le Seigneur mangeait sur une assiette simple, il faisait coucher ses disciples sur l'herbe par terre, il leur lavait les pieds, ceint d'une serviette de toile, lui, le Dieu sans orgueil ²³.

(Renoncer au « mauvais goût », aux objets inutiles d'or et d'argent pour) suivre Dieu... ne possédant que ce qui est tien, le seul bien qu'on ne peut t'enlever, la foi en Dieu, l'adhésion à celui qui a souffert ²⁴.

22. *Péd.*, 2, 83, 2.
23. *Péd.*, 2, 38, 1.
24. *Péd.*, 2, 36, 2.

'Man requires fabrics for no reason other than to cover his body'.

And if a few concessions are permitted to womans' coquetry it is on condition that

'they dispense with these small and meaningless decorations and designs in the material of the finer fabrics'.

Likewise food should be simple and unadorned, promoting health and not pandering to taste. All eating utensils should be functional. Bathing is recommended for health and cleanliness, but all display of luxury and debauchery which goes with it is severely condemned etc. Sexual morality is, likewise, wholly derived from the stoic principle: "Follow nature", i.e. that

'to have union without seeking to procreate children is to insult nature: on the contrary we should enrol at the school of nature and observe the wise precepts of its pedagogy'.

Very often too it is simply a treatise on good conduct and propriety that Clement gives us. Yet it is not merely a matter of social conventions, but of the impregnation of a whole society by the Christian spirit. The whole of civilisation asks to be evangelised.

'Let the Christian be characterised by tranquility, calm, and peace'.

'He should abstain from any coarseness or intemperance, modestly taking what one requires'.

Going by these observations it is the portrait of the ideal type of Alexandrian which is sketched: a man characterised by harmony, balance, proportion in all things.

AN EVANGELICAL MORALITY

Yet Clement's morality is not merely a rational morality, but an evangelical morality too. In his mind, from the beginning, there is interpenetration and unity of the two perspectives. Very frequently he quotes the Gospel, makes appeal to the work of the Pedagogue or to God's presence concerning simple advice on good conduct. For him as for Saint Paul, there is a very strong link between immorality (or simply gross immoderation in the carnal life) and idolatry. It is precisely in opposition to idolatry, especially in the Greek or Roman context of the third century, that the evangelical ideal is advanced. This is why correct behaviour is more than 'moral', it is recognition of God, imitation of the Pedagogue and, because of that, reciprocation of the love with which God loves us. God's will over man is displayed in the principle of sexual morality (so naturalistic too in its tendency) and its exercise is a cooperation in the creative work of God.

'God said "go and multiply" and we must obey him; and as man is in God's image, every man that be collaborates in the birth of man'.

The ideal of moderation and of simplicity in life is constantly referred for imitation to the simplicity of Christ in his day-to-day behaviour. This simplicity also allows understanding and effective translation into life of the fact that God is the only wealth and that its possession comes about through the despoliation of the Passion.

'The Lord ate from a simple plate, he made his disciples sleep on the grassy ground, he washed their feet, clad in linen, God without pride'.

'(Give up "bad taste", useless objects of gold and silver, to) follow God ... possessing only what is yours, the one thing that can always be yours, faith in God, adherence to the one who suffered'.

Va-t-on penser que Clément exige de ses Alexandrins qu'ils adoptent à la lettre le genre de vie de Jésus ? Non. Mais il tient à éclairer tous les excès qu'il avait à combattre, non seulement des lumières de la raison, mais de l'exemple du Pédagogue lui-même.

Intégration des mœurs du temps.

Cela ne l'empêche pas de consentir souvent à la richesse de ceux auxquels il s'adresse. Dans ce cas, sa méthode « d'évangélisation » est plus extérieure et superficielle. Elle consiste à donner une marque chrétienne à tel objet ou tel comportement : on pourra, par exemple, porter un anneau servant de sceau ; mais l'empreinte du sceau devra être un symbole chrétien : une colombe, un navire, un poisson, une ancre marine, un pêcheur²⁵. Malgré sa tendance rigoriste, Clément intègre généralement à sa morale le régime de vie commun à son époque, même encore lié à l'idolâtrie. C'est le cas de l'instruction des enfants. Car on enseigne la mythologie à l'école, on y célèbre les fêtes païennes. Quelle sera l'attitude chrétienne devant ce fait ? C'est chez Tertullien que nous trouvons, cette fois, une réponse :

Comment rejeter les études profanes sans lesquelles les études religieuses sont impossibles ? Comment former sans elles à la prudence humaine, préparer à comprendre ou à agir puisque la littérature est un moyen nécessaire pour toute la vie²⁶ ?

Clément, lui, s'est fait le défenseur de la culture littéraire contre ses détracteurs. Il n'est donc pas question d'éloigner les enfants chrétiens des écoles. Il faudra seulement qu'ils s'abstiennent d'actes idolâtriques. C'est d'ailleurs ainsi que, progressivement, les chrétiens amèneront l'école à se dégager de ses implications idolâtriques et finalement à se christianiser.

La vie économique, sociale et professionnelle posait des problèmes analogues. Il n'en est pas traité directement dans le *Pédagogue* de Clément, mais il a consacré un petit ouvrage, *Quis dives salvetur*, au

25. *Péd.*, 3, 57, 1.

26. *De Idolatria*, 10, 4.

problème de la richesse. D'autres moralistes, Tertullien surtout, nous renseignent sur la pensée chrétienne en matière économique et sociale à cette époque.

Le système social n'est généralement pas remis en question : on ne trouve aucune condamnation de l'esclavage, par exemple. Le travail manuel, le commerce, les affaires sont en eux-mêmes parfaitement compatibles avec la profession du christianisme.

Avec vous nous travaillons la terre, nous faisons le commerce, nous échangeons les produits de notre travail. Comment pouvons-nous être inutiles à vos affaires²⁷ ?

Malgré tout, la pratique chrétienne reste encore hésitante à cette époque, en raison de son contexte idolâtrique. D'une part on affirme la légitimité, pour un chrétien, de toute forme de vie économique, sociale, militaire même. D'autre part on cherche à éviter toute compromission avec l'idolâtrie dont est encore imprégnée la vie sociale. Les artisans, réunis en corporations sous le patronage d'un dieu, trouvaient dans le commerce des idoles l'essentiel de leurs ressources et de leur activité. Les spectacles, outre leur immoralité, s'accompagnaient de rites idolâtriques, etc.

En fait, malgré leur sévérité, ni Tertullien, ni Origène, ni Clément d'Alexandrie ne s'opposent à l'engagement des chrétiens dans la vie de leur temps. Mais ils maintiennent fermement les exigences évangéliques, préparant ainsi une imprégnation chrétienne des mœurs familiales et sociales quotidiennes.

CONCLUSION

De quoi est faite cette imprégnation chrétienne ? Et pouvons-nous tenter de percevoir ce qui fait l'unité de la morale de Clément d'Alexandrie comme d'autres moralistes de son époque, afin de dégager ce qui reste valable pour nous aujourd'hui ?

La morale chrétienne telle que nous la présente Clément est essen-

27. *Apologeticum*, 62, 3.

Should we believe that Clement is asking his Alexandrians to adopt Jesus' kind of life to the letter? No, but he insists on casting light on all the excesses he had to fight, not only the light of reason, but of the example of the Pedagogue himself.

INTEGRATION OF THE MORALS OF THE DAY

This does not prevent him from often accepting the wealth of those he is addressing. In this case his method of 'evangelisation' is more outward and superficial. It consists of giving a Christian sign to a particular object or manner of conduct: for example, one could wear a signet ring; but the imprint of the seal had to be a Christian symbol: a dove, a boat, a fish, a marine anchor, a fisherman. In spite of his rigorist tendency, Clement usually integrates into his morality the regime of common life in his time, even yet bound to idolatry. This is the case with the instruction of children. For mythology was taught in school and the pagan festivals were celebrated there. What was to be the Christian attitude confronted by this fact? This time we go to Tertullian for an answer:

'How can you reject secular works without which religious study becomes impossible? Without them how can you inculcate human prudence, how can you prepare anyone for understanding or action since literature is a necessary means for the whole of life?'

Clement made himself the defender of literary culture against its detractors. Thus it is no solution to remove the Christian children from the schools. They need only abstain from acts of idolatry. This is in order that, progressively, Christians will cause the school to shake off its idolatrous connections and finally to become itself Christian.

Economic, social and professional life raised similar problems. These are not considered directly in Clement's 'Pedagogue', but he did devote a small work, "Quis dives salvetur", to the/

problem of wealth. Other moralists, Tertullian in particular, inform us on Christian thinking on matters economic and social at that time.

The social system is not usually questioned: we find no condemnation of slavery, for example. Manual work, commerce, business, are in themselves perfectly compatible with profession of Christianity.

'Along with you we till the earth, we carry on trade, we exchange the products of our toil. How can we be of no account in your affairs?'

In spite of everything, Christian practise at this time still remains hesitant, by reason of its idolatrous context. On one hand the legitimacy, for a Christian, of any form of economic, social, even military, life is affirmed. On the other hand, any compromise with idolatry (with which social life is still impregnated) has to be avoided. Artisans, united into corporations under the patronage of a god, found in the production of idols the mainstay of their means and of their activity. Spectacles in addition to their immorality, were accompanied by idolatrous rites etc.

In fact, in spite of their severity, neither Tertullian, Origen, nor Clement of Alexandria oppose the engagement of Christians in the life of their time. Yet they firmly maintain the evangelical demands, so preparing the way for a Christian impregnation of day-to-day family and social morality.

CONCLUSION

Of what consists this Christian impregnation? And can we try to see what supplies the unity of the morality of Clement of Alexandria as of other moralists of his time, so as to extract that which remains valid for us today?

Christian morality such as Clement presents it to us is/

tiellement reconnaissance de Dieu, amour de réciprocité dans le concret des comportements de la vie humaine. Elle est faite de toutes les conduites rationnelles droites, éclairées, achevées, rectifiées par l'exemple du Christ. L'imitation de Jésus est la seule voie qui permette de restaurer la ressemblance divine ternie en l'homme.

L'effort particulier du III^e siècle est de préciser les traits temporels de cette ressemblance. Or — le fait éclate dans l'œuvre de Clément — il ne s'agit nullement de créer de toutes pièces le portrait d'un chrétien idéal et, par le fait même, abstrait. Même s'il est vrai que Clément n'a pas toujours totalement échappé à cette tentation, il est encore plus vrai d'affirmer qu'il est surtout parti de l'homme concret qui s'offrait à lui : ce païen aux grandes richesses culturelles et aux mœurs corrompues ; ce chrétien qui ne l'est souvent qu'au moment de la prière et ne vit pas différemment du païen. Cet homme, sa civilisation, Clément les soumet à la lumière de l'Évangile : lumière qui ne crée rien de nouveau, ni ne rejette rien sinon le mal (qui n'est pas dans les choses mais dans l'usage qu'on en fait), purifie, rectifie et surtout oriente tout vers Dieu.

Le christianisme ne crée pas les civilisations, il les sauve²⁸.

C'est là une constante de la morale chrétienne. C'est pourquoi à chaque époque, en chaque circonstance, son œuvre est à refaire. Jamais, en raison même du développement de l'humanité, elle ne peut estimer sa tâche achevée. Les principes fondamentaux qui la guident, en Jésus, restent inchangeables et inchangés. Les applications qui en découlent sont toujours à préciser, à réinventer.

Un double rôle de la catéchèse, Tradition vivante de l'Église, se trouve vivement ici mis en lumière. En premier lieu, la catéchèse (dans notre perspective actuelle, la catéchèse morale) doit toujours partir du donné culturel concret, individuel ou collectif, qui s'offre à elle : ce style de vie, cette nouvelle civilisation, cette forme de sensibilité aux réalités humaines, quelle lumière reçoivent-elles de l'Évangile ? Quelle rectification ? Quelle promotion ? C'est à ces questions que la catéchèse

28. H. I. MARROU, Introduction au « *Pédagogue* », Sources Chrétiennes, p. 66.

morale s'efforcera de donner des réponses ; réponses essentiellement concrètes et donc essentiellement adaptées puisque posées d'emblée au cœur de la vie humaine.

Mais du même coup — nous le percevons particulièrement à notre époque d'évolution accélérée et constante — les réponses ne sont jamais données toutes faites ; elles sont toujours à chercher. La catéchèse morale — c'est son second rôle — a donc dans l'Église une fonction créatrice. A la différence d'une réflexion purement théologique, elle est en contact direct avec le concret, incessamment renouvelé, de la vie humaine en ceux qu'elle catéchise. Aussi possède-t-elle une capacité particulière d'intégration de vie humaine et chrétienne. Elle invente, elle aide à inventer les comportements chrétiens. Elle cherche à manifester la spécificité du christianisme dans la vie quotidienne. En tout cela elle participe intégralement à cette conscience vivante de l'Église qu'est la Tradition. La méthode qu'elle emploiera de nos jours sera, pensons-nous, très différente de celle du III^e siècle. Mais la tâche qu'elle se propose est la même : Clément d'Alexandrie nous en donnait le témoignage.

essentially recognition of God, reciprocal love in the concrete form of the conduct of human life. It comprises all right and rational behaviour, illumined, accomplished, rectified by the example of Christ. Imitation of Jesus is the one way which allows us to restore the divine likeness which has tarnished within man.

The special effort of the third century was to specify the temporal features of this likeness. Now - the fact emerges blatantly in the work of Clement - this is not a matter of piecing together the portrait of an ideal, and consequently, abstract Christian. Even if it is true that Clement did not always totally escape this temptation, it is still more true to affirm that he chiefly began from the real man who came to him: a particular pagan of great cultural attainment and corrupt morals; a Christian who is so often only when he prays, who lives no differently from the pagan. Clement submits this man, his civilisation, to the light of the Gospel: a light which creates nothing new, which rejects nothing unless evil (which lies not in the things themselves but in the use made of them), but purifies, rectifies, and above all directs everything towards God.

"Christianity does not create civilisations, it saves them".

This is a constant theme of Christian morality. It is why in each age, in each circumstance, its work has to begin again. Never, even in the light of humanity's development, can it consider its task complete. The basic principles which direct it, in Jesus, remain unchangeable and unchanging. The applications deriving from it have always to be specified, re-created.

A twofold role of catechesis, the living Tradition of the Church, is made apparent here. First of all, catechesis (in our present perspective moral catechesis) must always begin from the concrete cultural material, individual or collective, given it: this style of life, this new civilisation, this kind of sensibility to human realities, what light do they receive from the Gospel? What rectification? What enhancement? It is to these questions that moral catechesis/

will endeavour to give answers; answers essentially concrete and so essentially fitting as given on the spot at the heart of human life.

But at the same time - we can see it particularly in our age of accelerated and continual evolution - the answers are never given definitively; they remain to be sought. Moral catechesis - this is its second role - thus has a creative function in the Church. As opposed to purely theological reflexion, it is in direct contact with the incessantly renewed actuality of the human life in those it catechises. Therefore it possesses a special capacity for integration of human and Christian life. It creates, it assists in the establishing of Christian behaviour. It seeks to manifest the specific nature of Christianity in day-to-day life. In doing all this it wholly shares in the living consciousness of the Church, in Tradition. The method to be used in our time will be, we believe, very different from that of the third century. But the task undertaken remains the same: Clement of Alexandria gave us the evidence.

La catéchèse morale au IV^e siècle

Consacrer des pages spéciales à la catéchèse morale au IV^e siècle pourrait, en un sens, paraître doublement illégitime. Son contenu, en effet, n'apporte guère d'éléments essentiellement nouveaux par rapport à ce qu'elle était déjà au siècle précédent. D'autre part et surtout, la catéchèse morale ne fait pas à cette époque l'objet d'un enseignement particulier, distinct des autres aspects de la catéchèse. Au contraire, elle leur est intimement mêlée : la catéchèse morale n'est, en fait, que l'aspect moral d'une unique catéchèse doctrinale, son application pratique dans la vie quodidienne. Ne risque-t-on pas alors de fausser et de détruire l'unité foncière de la catéchèse en isolant artificiellement l'une de ses composantes indissociables ?

Remarquons tout d'abord que l'unité fondamentale de la catéchèse était déjà, comme nous avons essayé de le montrer, le fait de la catéchèse la plus ancienne, sous la forme réduite du kérygme : tout ensemble proclamation de l'événement du Salut et appel à la conversion de la vie. Progressivement les éléments, distincts dans leur unité, se sont développés, explicités, selon le processus normal de la tradition vivante de l'Eglise. Tout prend davantage de relief. Le contenu moral de la catéchèse prend corps, se pose et acquiert même une existence propre, au point que l'on serait tenté de se demander si l'unité de départ a bien été maintenue. L'intérêt du IV^e siècle, apogée de la catéchèse des adultes se préparant au baptême, est justement de manifes-

La catéchèse morale au IV^e siècle

Consacrer des pages spéciales à la catéchèse morale au IV^e siècle pourrait, en un sens, paraître doublement illégitime. Son contenu, en effet, n'apporte guère d'éléments essentiellement nouveaux par rapport à ce qu'elle était déjà au siècle précédent. D'autre part et surtout, la catéchèse morale ne fait pas à cette époque l'objet d'un enseignement particulier, distinct des autres aspects de la catéchèse. Au contraire, elle leur est intimement mêlée : la catéchèse morale n'est, en fait, que l'aspect moral d'une unique catéchèse doctrinale, son application pratique dans la vie quodidienne. Ne risque-t-on pas alors de fausser et de détruire l'unité foncière de la catéchèse en isolant artificiellement l'une de ses composantes indissociables ?

Remarquons tout d'abord que l'unité fondamentale de la catéchèse était déjà, comme nous avons essayé de le montrer, le fait de la catéchèse la plus ancienne, sous la forme réduite du kérygme : tout ensemble proclamation de l'événement du Salut et appel à la conversion de la vie. Progressivement les éléments, distincts dans leur unité, se sont développés, explicités, selon le processus normal de la tradition vivante de l'Eglise. Tout prend davantage de relief. Le contenu moral de la catéchèse prend corps, se pose et acquiert même une existence propre, au point que l'on serait tenté de se demander si l'unité de départ a bien été maintenue. L'intérêt du IV^e siècle, apogée de la catéchèse des adultes se préparant au baptême, est justement de manifes-

ter avec clarté et de façon plus explicite le développement cohérent de la tradition dans la transmission de la foi. En elle, il apparaît clairement, en effet, que la catéchèse morale n'a été ni isolée de ses racines doctrinales — ce qui trahirait la pratique ancienne —, ni résorbée et évincée à la faveur de la seule catéchèse dogmatique — ce qui serait un recul par rapport au développement du III^e siècle. L'unité fondamentale demeure, révélée maintenant de façon plus éclatante et susceptible de faire toucher de plus près la spécificité de la morale chrétienne.

Nous avons vu que ce qui spécifie la morale chrétienne ce n'est pas son contenu matériel (il peut bien être purement judaïque, ou purement grec, ou ne faire appel qu'à des considérations de convenances humaines), mais c'est la relation à Jésus Christ et au Père qu'elle établit dans le concret de l'existence chrétienne. Elle intègre tous les comportements humains, mais elle les juge à la lumière de la Parole de Dieu et de l'existence concrète du Christ. Ses racines profondes sont théologiques et doctrinales. L'imbrication constante, au IV^e siècle, de la catéchèse morale et de la catéchèse doctrinale rend au mieux cette spécificité. Le contenu de la catéchèse morale est certes toujours plus mis en lumière ; les exigences concrètes de la vie chrétienne se précisent et s'approfondissent au fur et à mesure que croît la vie du baptisé dans l'Esprit-Saint, nous le verrons. Néanmoins, la caractéristique la plus flagrante de la catéchèse morale au IV^e siècle est de s'inscrire toujours dans le prolongement de l'enseignement doctrinal, de la proclamation de la foi. C'est, aussi bien, dire qu'elle fait partie de la foi même ; que croire est une attitude de vie (englobant par conséquent l'adhésion intellectuelle de l'esprit sans pour autant s'y limiter), informée concrètement par ce qu'elle croit, conformée à ce qu'elle croit et surtout à Celui en qui elle croit. C'est pourquoi il y a une connaturalité étroite et profonde entre l'enseignement moral et le mystère du Salut dont il découle. Ceci s'entend du dessein de Dieu en général, mais aussi de chaque « mystère » du christianisme. Il y a des conséquences morales du mystère de la paternité de Dieu, il y en a de celui de la création, il y en a liées à l'incarnation, à notre filiation divine dans l'Esprit, etc. L'exemple le plus typique en est fourni par Cyrille de Jérusalem qui

donne un prolongement moral à tous ses commentaires des articles du symbole à l'usage des catéchumènes. De tels exemples peuvent nous fournir, sinon des modèles à imiter sans aménagement, du moins des critères théologiques et catéchétiques riches de permanence en raison de leur caractère essentiel. Si donc nous consacrons quelques pages distinctes à la catéchèse morale au IV^e siècle, ce n'est pas pour l'abstraire de son contexte, mais au contraire dans l'espoir d'en montrer l'unité avec le tout de la démarche vers le baptême et au delà du baptême.

Nous utiliserons essentiellement pour cela : saint Augustin qui pose les exigences et les grandes lignes de la catéchèse morale dans le *de Catechizandis Rudibus* ; saint Ambroise qui lui accorde beaucoup d'importance dans le cours de sa prédication et notamment dans ses *Homélies sur saint Luc* ; saint Cyrille de Jérusalem tout au long de ses *Catéchèses* ; saint Jean Chrysostome enfin, dans ses catéchèses post-baptismales, qui dépassent le stade de la préparation élémentaire au baptême et font une description de la vie de la grâce selon saint Paul.

EXIGENCES ET GRANDES LIGNES DE LA CATÉCHÈSE MORALE

Dans le *de Catechizandis Rudibus*, saint Augustin présente un traité de méthode catéchétique et, à l'appui, deux exemples types de catéchèse, l'un développé, l'autre plus court. Il nous y montre nettement deux moments de la catéchèse morale, distincts dans leur contenu et dans leur signification. Le premier moment (*exordium*) se situe au seuil de la catéchèse proprement dite, lorsque le candidat se présente au catéchiste : il s'agit alors de s'assurer de sa droiture d'intention, ou de la provoquer. Le second moment se situe au contraire au terme de la catéchèse : c'est l'*exhortatio* par laquelle le catéchiste engage son catéchumène à vivre en conformité avec le message qui vient de lui être annoncé. Il y a donc un engagement de la vie avant et après l'enseignement doctrinal qui traduit l'unité vitale de la catéchèse : une conversion première est requise pour que la Parole soit entendue ; une incarnation de la Parole est nécessaire si elle ne veut pas rester lettre morte. Ces deux moments de la catéchèse morale ne sont cependant

pas à assimiler l'un à l'autre. Leur intention, leur forme, leur contenu diffèrent.

Le premier temps de la catéchèse morale

Le premier moment est donc une vérification de l'intention du candidat — se présente-t-il par « crainte de Dieu » ou bien « la feinte au cœur »¹, convoitant des avantages ou fuyant des désagréments ? — et un premier avertissement sur les exigences de la foi. Cet avertissement est net et sérieux, mais il reste encore limité en profondeur et en extension d'exigence puisqu'il consent même à une éventuelle intention mensongère du candidat :

Il n'en faut pas moins tirer l'exorde du fait même qu'il ment, sans chercher d'ailleurs à démasquer son mensonge, comme si nous en étions certains. S'il dit, en effet, être venu avec une intention louable, que son affirmation soit vraie ou fausse, il faut quand même louer et approuver cette intention².

On attendra patiemment que le catéchumène en arrive à désirer réellement être ce qu'il prétend être déjà. On se contentera,

avec une aménité et une douceur toute particulières comme à un inculte et un ignorant, de lui montrer et de faire valoir à ses yeux, brièvement et gravement, dans sa pleine vérité, la fin de la doctrine chrétienne³.

Saint Augustin, d'autre part, donne une autre limite à ce premier temps de la catéchèse morale :

Il faut le faire sans empiéter sur le temps destiné au récit,

et cela pour une raison extrêmement importante. A savoir que toute exigence excessive, tout développement important de la morale chrétienne à ce stade serait une anticipation induite. C'est de l'histoire du salut que découleront les exigences pratiques. La seule chose exigée

1. *De Catechizandis Rudibus*, 5, 9.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

alors, c'est un désir — auquel on s'efforcera d'amener le candidat s'il ne l'a déjà — de connaître cette histoire du salut, afin de ne pas

imposer ce récit à un esprit non disposé préalablement et l'amener ainsi à désirer ce que par erreur ou par dissimulation il ne désirait pas encore⁴.

Mais dès que le « récit » est désiré, il faut l'entreprendre et ne pas anticiper sur ses conséquences morales, car ce serait du même coup les fausser et les détourner de leur source théologique.

Dans le modèle de catéchèse qu'il donne, saint Augustin consacre surtout ce premier moment d'enseignement moral à opposer deux attitudes : la recherche de vraie sécurité qui caractérise le catéchumène ou le chrétien et celle de ceux qui croient trouver un repos illusoire « dans les biens instables et passagers », la richesse, les honneurs ou la débauche⁵.

Le second temps de la catéchèse morale

C'est après la *narratio*, le récit de l'histoire du salut, qu'intervient le second temps de la catéchèse morale. Il a une tout autre amplitude que le premier. Il s'agit maintenant de l'initiation à une vie réellement chrétienne, théologique.

Le récit terminé, nous devons annoncer l'espérance en la résurrection (...). Ensuite, il faut armer d'énergie la faiblesse humaine contre les tentations et les scandales (...). Et lorsque le candidat est armé contre ces hommes pervers qui remplissent corporellement les églises, il faut en même temps lui rappeler aussi, sous une forme brève et seyante, les préceptes d'une vie chrétienne et honnête⁶.

A vrai dire, saint Augustin n'en donne, à titre d'exemple, qu'un contenu restreint et, si l'on peut dire, grossier, s'attaquant surtout à l'immoralité la plus manifeste, jusque dans les milieux chrétiens eux-

4. *Ibid.*

5. *De Cat. Rud.*, 16, 24-29.

6. *De Cat. Rud.*, 7, 11.

mêmes. Mais il insiste beaucoup sur le sérieux des exigences et la totalité d'engagement de la vie qui sont requis. Il le fait d'autant plus vigoureusement que beaucoup de chrétiens, pourtant assidus à l'église, se comportent de fait en païens. Saint Augustin va jusqu'à se demander s'il ne vaudrait pas mieux que ces chrétiens ne soient pas dans l'Eglise. Il met en garde son catéchumène contre la tentation de croire à une protection magique du nom de chrétien qui le dispenserait de conformer sa vie à sa foi.

Si tu es venu dans l'intention de faire comme eux (les chrétiens qui commettent des fautes graves) avec l'illusion de le faire en toute sécurité, tu te trompes grandement. Le nom du Christ ne te servira de rien quand commencera à te juger avec une extrême sévérité Celui qui a daigné auparavant venir à ton secours avec une extrême miséricorde⁷.

C'est lorsque le catéchumène a été suffisamment averti et de la foi et de ses exigences, lorsqu'il a déclaré qu'il y adhère et désire y conformer sa vie, c'est alors qu'il est admis aux premiers rites de l'initiation chrétienne.

Saint Augustin nous a donc situés dans la période du catéchuménat lointain, avant les quarante jours de préparation immédiate au baptême. Mais c'est bien aussi la même structure qu'adopte Cyrille de Jérusalem dans son cycle complet de catéchèses baptismales. Sa *Procatéchèse* est un premier appel à la conversion, à revêtir l'homme nouveau, à rectifier ses dispositions intérieures de manière à laisser pénétrer la Parole de Dieu⁸. Puis interviendra la vraie catéchèse morale, au fur et à mesure de l'explication du Symbole (*explanatio symboli*) étroitement liée au donné de la foi.

L'IMBRICATION DE LA CATÉCHÈSE MORALE ET DOCTRINALE

Saint Cyrille, nous l'avons dit, donne un exemple typique, quoique discret, d'unité de la catéchèse morale et doctrinale. Il ne faudrait pas

7. *De Cat. Rud.*, 25, 49.

8. *Procatéchèse*, 4, 8, 15, 16. Cf. aussi sa première catéchèse baptismale.

chercher dans ses 23 catéchèses baptismales un traité, même résumé, de catéchèse morale au IV^e siècle. On en trouverait des formulations explicites quantitativement beaucoup plus importantes, par exemple dans les Sermons de saint Ambroise que nous utiliserons également. Mais nous devons nous rappeler que nous sommes en présence, chez Cyrille, d'une catéchèse élémentaire et que, ce que nous trouvons ailleurs de plus développé, notamment chez saint Ambroise, correspond davantage à un approfondissement post-baptismal qu'à une préparation immédiate au baptême. Néanmoins, chez tous nous retrouvons cette constante : l'enseignement moral est théologal et ne fait qu'un avec la catéchèse dogmatique.

Foi et œuvres

Saint Cyrille ne fait aucune séparation entre avoir la foi et pratiquer les « bonnes œuvres », en ce sens que entrer dans la foi implique immédiatement l'entrée dans une vie qui lui soit conforme. Réciproquement, la garantie de la persévérance dans la foi, c'est la fidélité dans les œuvres.

Le culte que l'on rend à Dieu revêt en effet deux aspects : les dogmes de la piété et les bonnes actions. Les dogmes sans bonnes œuvres ne sont pas agréés par Dieu ; Dieu n'accueille pas davantage les œuvres accomplies sans les dogmes de la piété. A quoi bon, en effet, posséder une honorable science théologique et honteusement forniquer ? A quoi bon, en revanche, l'honneur de la chasteté s'il s'accompagne de blasphèmes impies⁹ ?

Il pourrait y avoir une façon d'envisager la morale — même « chrétienne » — comme un « en-soi » qui aurait tendance à trouver sa justification en lui-même. Mais, précisément, cette morale ne mériterait pas d'être appelée chrétienne. Le texte ci-dessus nous l'exprime clairement. Car, pour être, « chrétiennes », il faut que les œuvres (et donc la morale) soient fondamentalement l'expression d'une relation à Dieu

9. *Catéchèses*, 4, 2.

implicite ou explicite. Le Christ n'est vraiment reconnu comme « Seigneur »¹⁰ que lorsque lui ont été réellement soumis tous les replis de l'existence. « Le Christ est mort et a revécu dans ce but : être le Seigneur des morts et des vivants »¹¹ : c'est sur cette citation de saint Paul que s'achève un important paragraphe de la catéchèse 15 où l'on voit que le chrétien, sauvé par la foi, sera jugé sur les œuvres¹².

Connaissance de Dieu et vie morale

La vraie source, et la seule, de la vie morale chrétienne, c'est la connaissance de Dieu. Doctrine très johannique, très paulinienne aussi, dont Cyrille se fait l'écho :

Dépouillez (...) le vieil homme (...) pour revêtir le nouveau, celui qui est renouvelé selon la connaissance de son Créateur¹³.

Cette connaissance entraîne une « imitation », une entrée dans les mœurs mêmes de Dieu. C'est pourquoi le comportement moral est presque toujours présenté en fonction d'un « comportement » de Dieu, d'une caractéristique de Dieu.

Dieu est Père : c'est en relation avec sa paternité qu'est exprimé le devoir de piété filiale, car les bienfaits paternels de Dieu nous viennent à travers les bienfaits de nos parents selon la chair¹⁴. L'ingratitude envers nos parents serait finalement ingratitude envers Dieu¹⁵. Dieu, Père, aime jusqu'au pardon : croire en lui et recevoir son pardon c'est, comme lui, pardonner.

Si tu viens recevoir le pardon de tes fautes, il s'impose que toi aussi tu pardonnes, car de quel front diras-tu au Seigneur : « enlève-moi mes nombreux péchés », si toi-même tu n'as même pas pardonné à ton compagnon de service ses quelques rares torts à ton égard¹⁶ ?

10. *Catéchèses*, 15, 26.

11. *Rm* 14, 9.

12. *Catéchèses*, 15, 26.

13. *Catéchèses*, 1, 2. Cf. *Ep* 4, 22-24.

14. *Catéchèses*, 7, 15.

15. Cf. AMBROISE, *Homélies sur saint Luc*, 2, 65-66.

16. *Catéchèses*, 1, 6.

(Le Seigneur) a promis la condition d'enfants de Dieu à ceux qui seraient ses imitateurs (...) imitez donc la miséricorde (...) la bienveillance de Dieu se déploie largement : Il fait pleuvoir sur les ingrats (etc.)¹⁷.

Dieu est tout-puissant, et tout lui appartient :

Que rien donc ne soit retranché à la puissance de Dieu¹⁸.

Mais il faut remarquer que la toute-puissance de Dieu a nom aussi Providence. Il est remarquable que ces deux traits du visage de Dieu commandent l'importante doctrine sur la richesse, l'argent, la justice sociale. Doctrine empreinte de ferme optimisme et de non moins ferme exigence ; d'usage libre des biens et d'abandon de toute possession.

Les richesses appartiennent à Dieu¹⁹.

Elles sont donc bonnes mais pour la même raison elles ne peuvent être possédées par l'homme.

Pour toi, prends seulement soin de bien user (des richesses), et l'argent ne te sera pas reproché ; mais quand tu mesures de cette bonne chose, alors faute de vouloir donner tort à ton administration, impie que tu es, tu donnes tort au créateur. On peut même, par les richesses être « justifié ». « J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger » (évidemment de vos biens). « J'étais nu et vous m'avez vêtu » (évidemment au moyen de vos biens). Et veux-tu savoir que les richesses peuvent devenir la porte du royaume des Cieux ? « Vends, dit Jésus, ce que tu possèdes, donne-le aux pauvres et tu auras un trésor dans les cieux »²⁰.

Rappelons-le, cet enseignement moral intervient dans la catéchèse sur la toute-puissance de Dieu. Et pour bien nous prouver que c'est l'être même de Dieu (valeur positive) et non le péché de l'homme (valeur négative) qui est la norme de la morale, Cyrille réaffirme aussitôt après

17. AMBROISE, *Homélies sur saint Luc*, 5, 78-79.

18. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 8, 5.

19. *Catéchèses*, 8, 6.

20. *Ibid.*

que « rien n'est au diable » et nous engage ainsi à un optimisme fondamental bien plus théologal que la méfiance qui contaminera plus tard le comportement chrétien.

Si j'ai exprimé ces pensées, c'est que des hérétiques vouent à l'anathème les biens, les richesses et les corps. Je ne te veux, en effet, ni esclave des richesses, ni en garde comme si elles étaient ennemies (...) ne dis donc jamais que les richesses viennent du diable ²¹.

Mais, en raison même de cette « propriété » que Dieu exerce sur toutes choses, la légitimité de toute « propriété » radicale est vigoureusement déniée à l'homme par saint Ambroise. Sa pensée peut paraître déroutante à un esprit moderne ; elle mérite qu'on s'y arrête. Chez lui, toute-puissance et providence de Dieu s'imbriquent si étroitement que « revendiquer » une propriété personnelle, c'est, du même coup, se rendre incapable de recevoir les bienfaits de Dieu ²² et le Christ lui-même :

Les Juifs (...) n'ayant pas été fidèles sur l'article des richesses qu'ils savaient n'être pas à eux — car les biens de la terre ont été donnés à tous pour l'usage commun — et qu'ils auraient certes dû partager avec les pauvres, ils n'ont pas mérité non plus de recevoir le Christ (...) Ne soyons donc pas esclaves des biens extérieurs, puisque nous ne devons connaître d'autre Seigneur que le Christ ; car « il n'y a qu'un Dieu Père, de qui tout vient et en qui nous sommes, et un Seigneur Jésus, par qui sont toutes choses » (1. Co 8, 6) ²³.

« L'avarice » apparaît alors, non seulement comme un tort fait aux frères, mais une négation de Dieu.

Dieu est créateur. Nous avons déjà parlé de l'optimisme de Cyrille de Jérusalem. Il découle directement de la foi en un Dieu qui ne peut avoir créé quoi que ce soit de mauvais. Nous l'avons vu dans l'argent

21. *Catéchèses*, 8, 7.

22. AMBROISE, *Homélies sur saint Luc*, 7, 124.

23. AMBROISE, *Homélies sur saint Luc*, 7, 247.

et les richesses. Cyrille y revient à propos de la morale du corps et du mariage. C'est Dieu qui a créé notre corps aussi bien que notre âme. N'allons donc pas dire « que le corps n'a rien à voir avec Dieu » et pas davantage « que le corps est cause de péché » ²⁴.

La catéchèse de l'Incarnation conduit aux mêmes constatations. Si Dieu a tellement peu de mépris pour l'homme (comment en aurait-il puisqu'il en est le créateur) qu'il s'est fait chair, rien ne permet d'affirmer mauvaise en soi une quelconque réalité créée :

Silence donc à tous les hérétiques qui condamnent les corps, ou plutôt Celui qui les a façonnés ²⁵.

Morale essentiellement théologale donc. C'est la relation à Dieu qui est la mesure de la « moralité » de l'acte, non sa seule rectitude — encore qu'elle soit requise. C'est pourquoi la catéchèse morale est si étroitement imbriquée dans la catéchèse doctrinale.

LA CATÉCHÈSE MORALE APRÈS LE BAPTÊME : SAINT JEAN CHRYSOSTOME

La catéchèse préparatoire au baptême, telle que nous la présente Cyrille de Jérusalem, reste élémentaire. Si on la compare aux exigences de conversion globale requise des *accidentes*, on constate qu'elle s'est approfondie et développée. Sa progression n'est pas achevée pour autant. Elle durera même tout au long de « l'éducation permanente » que saint Jean Chrysostome préconise pour les baptisés ²⁶.

La catéchèse morale tient une grande place dans les homélies adressées par Jean Chrysostome aux néophytes pendant la semaine de Pâques. Contrairement à Cyrille de Jérusalem, l'aspect mystagogique y est peu marqué et les catéchèses 4 et 8 sont entièrement des catéchèses morales.

Il ne s'agit plus alors de la réforme élémentaire des mœurs, mais d'un épanouissement de la vie de la grâce dans tous les comportements. « Quoi que vous fassiez, faites tout pour la gloire de Dieu » : c'est es-

24. CYRILLE, *Catéchèses*, 4, 22-23.

25. CYRILLE, *Catéchèses*, 12, 26.

26. *Huit Catéchèses Baptismales*, 6, 24.

sentiellement sur saint Paul que s'appuie saint Jean Chrysostome dans cet enseignement.

Les exigences morales y sont beaucoup plus poussées, puisque adressées maintenant à des êtres définitivement régénérés et habités par l'action de l'Esprit. Saint Jean Chrysostome, il est vrai, y ajoute encore par sa tendance ascétique, par la rigueur de sa constante exhortation à la « vigilance » et à la « sobriété » spirituelle²⁷. Il se situe de plus dans un contexte culturel qui nous fait retrouver l'atmosphère du *Pédagogue* et révèle à nos yeux modernes ce que nous appellerions volontiers un moralisme étroit.

Il est vrai que ces catéchèses morales ne nous apprennent rien de très nouveau dans leur contenu pratique. L'important pour nous est plutôt de discerner là un temps nouveau de la catéchèse morale et les éléments qui la caractérisent.

Le baptême marque l'entrée dans une vie nouvelle, une nouvelle création qui doit se manifester dans de nouvelles mœurs : ce que les Pères désignent de l'expression évangélique de « bonnes œuvres »²⁸. La vérité de la vie de l'Esprit, de l'appartenance au Christ, doit se prouver par la véracité des paroles, des gestes, de tous les actes humains qui font la trame de l'existence²⁹. Cette véracité se révèle à la fois, au dedans, comme une incarnation de la vie nouvelle et, au dehors, comme une manifestation du Christ qui en est le principe.

Incarnation :

Nous qui sommes devenus le Christ et qui l'avons revêtu, nous qui avons mérité de recevoir sa nourriture et son breuvage spirituels (...) qui sommes devenus membres (...) de la Jérusalem céleste (...) montrons des œuvres dignes de cette cité nouvelle³⁰.

Manifestation :

De même que ceux qui arborent sur le devant de leurs habits les images royales sont reconnus de tous, ainsi, pour peu que nous le

27. Cf. WENGER, *Huit Catéchèses*, p. 198, n. 1.

28. Cf. *Huit Catéchèses*, 4, 18-19.

29. Cf. URS VON BALTHAZAR, Dieu parle un langage d'homme, in *Parole de Dieu et Liturgie*, Lex Orandi, n° 25, p. 90.

30. *Huit Catéchèses*, 4, 2.

vouliions, nous qui avons une fois pour toutes revêtu le Christ et mérité de l'avoir à demeure, nous pourrions montrer à tous, même sans dire un mot, simplement par l'exactitude de notre vie, la puissance de celui qui habite en nous³¹.

(...) c'est pour cette raison que le Christ a dit : « que votre lumière brille devant les hommes, afin qu'ils voient vos bonnes œuvres et qu'ils glorifient votre Père qui est dans les Cieux »³².

Le contenu concret de ces « bonnes œuvres » est parfois pour nous dénué d'actualité, en raison de leur contingence culturelle. Mais il ne nous est pas indifférent de savoir l'objet spécifique de ce stade de la catéchèse morale : la vie quotidienne, avec toutes ses dimensions, personnelles et collectives, psychologiques et économiques, etc. Pour nous, les circonstances d'incarnation de la vie théologale seront différentes. Une catéchèse n'en sera pas moins nécessaire pour aider à christianiser effectivement tous les comportements individuels et sociaux. Certes, ce but était déjà poursuivi durant les étapes préparatoires au baptême et l'intention de conformer sa vie à sa foi devait dès lors être totale, si elle ne voulait pas être illusoire. Mais cette totalité d'intention doit devenir une totalité de réalisation. Car elle le peut maintenant. C'est là une autre caractéristique essentielle de cette étape de la catéchèse morale par rapport aux précédentes : elle s'épanouit dans la plénitude de l'Esprit³³.

Si nous nous efforçons, par la pratique des bonnes œuvres, de rendre plus éclatante la lumière qui est en nous, je veux dire la grâce de l'Esprit, en la rendant inextinguible, alors nous jouirons toujours du nom de [néophyte]³⁴.

L'Esprit déjà était à l'œuvre dans la vie du catéchumène. Il a maintenant envahi celle du néophyte. C'est le propre de la catéchèse morale post-baptismale de se référer sans cesse à cette habitation de l'Esprit, à son action, à sa puissance, à sa douceur. Il est le souffle de la vie

31. *Huit Catéchèses*, 4, 18.

32. *Huit Catéchèses*, 4, 19.

33. Cf. CYRILLE, *Catéchèses*, 16, 16 ; 17, 29 ; 37, 38.

34. *Huit Catéchèses*, 5, 20.

nouvelle à mettre en œuvre ; le pivot de la catéchèse morale à ce stade. La catéchèse morale est donc davantage traitée pour elle-même dans ces longues homélies de saint Jean Chrysostome. Elle ne perd pas pour autant ses profondes racines théologiques. Elle ne renie rien de ce que nous avons mis en valeur avec saint Augustin et saint Cyrille de Jérusalem. Mais elle nous permet de pousser plus loin notre analyse. Si, comme nous l'avons vu, la catéchèse est un tout cohérent avec la démarche d'un homme qui s'engage tout entier, catéchèse morale et catéchèse doctrinale sont étroitement imbriquées l'une dans l'autre. Si, par ailleurs, la catéchèse se spécifie selon les moments de la démarche de foi, la catéchèse morale, elle aussi, comporte des moments spécifiques. Il est donc normal que le baptême marque un nouveau moment (et non une rupture) dans la démarche de foi. A ce moment correspondent une prolongation et un nouveau mode de la catéchèse morale : rendre effective, dans tous les replis de l'âme et de la vie quotidienne, la proclamation de foi : « Jésus Seigneur » ; laisser informer réellement par l'Esprit tous les actes et toutes les attitudes, afin de donner corps, progressivement, à la vie nouvelle reçue au baptême.

CONCLUSION GÉNÉRALE SUR LA CATÉCHÈSE MORALE

Le passage de l'*Épître à Diognète* que nous avons relevé plus haut se trouve repris par la constitution *Lumen Gentium*, du Concile de Vatican II, au chapitre du laïcat. Le fait est significatif d'une rencontre, par delà les siècles, du christianisme d'hier et du christianisme d'aujourd'hui. Il manifeste une unité fondamentale à l'intérieur du développement de la foi et une permanence de ses toutes premières affirmations. Permanence, non pas à la manière d'un objet d'antiquité, statique, maintenu dans le temps comme vestige du passé au lieu d'être une expression de l'actualité ; mais permanence à la manière d'un principe vital, élémentaire et premier, porteur de tous les développements et adaptations ultérieurs. Nous pouvons donc voir dans ce signe de l'*Épître à Diognète* une invitation à discerner, dans l'expérience catéchétique des premiers siècles, ce qui, par delà les contingences culturelles caduques, révèle l'essentiel spécifique de la morale chrétienne et de sa transmission catéchétique.

Sans prétendre satisfaire totalement, en quelques lignes, aux exigences de ce discernement particulièrement difficile à notre époque, nous récapitulerons ici les critères les plus importants que nous avons rencontrés au cours de notre analyse historique, et les plus susceptibles d'éclairer notre pratique catéchétique actuelle.

La toute première exigence est de bien reprendre conscience de l'unité fondamentale de l'acte catéchétique, telle que nous avons essayé de la mettre en lumière dans le chapitre sur la structure de la catéchèse. Il y a un aspect moral essentiel à la démarche de la foi : si elle ne s'exprime pas en vie, elle n'est pas. Mais il n'y a pas une catéchèse morale autonome. La distinction entre dogme et morale est une distinction théologique abstraite, sans doute légitime au niveau de la méthodologie, mais tout à fait étrangère à l'expérience catéchétique, laquelle est transmission et expression concrète de la foi dans la vie. Par le fait même, la catéchèse — et *a fortiori* la catéchèse sous son aspect moral — est incarnée dans un contexte historique, culturel déterminé. En termes de sociologie moderne, nous dirions qu'elle est « acculturée ». C'est ainsi que nous avons vu combien, dans les temps apostoliques, elle était empreinte du judaïsme ambiant. Puis le christianisme s'éloigne de la civilisation juive et se répand dans l'hellénisme. L'effort que fait alors Clément d'Alexandrie pour intégrer les mœurs païennes à la morale chrétienne est pour nous l'exemple d'une œuvre sans cesse à reprendre et à poursuivre. Il est clair, en effet, qu'à chaque nouveau développement de l'humanité doit correspondre une assumption chrétienne qui est un élargissement de l'Incarnation, une construction du Corps du Christ.

Il est peut-être particulièrement important de redire ici à quel point la catéchèse, spécialement sous son aspect moral, peut avoir en ce domaine une fonction éminemment créatrice. Plus que la théologie, elle est rencontre, en acte perpétuellement renouvelé, du donné essentiel de la foi et de la réalité concrète, actuellement vécue par ceux auxquels elle s'adresse. Cette rencontre a pour fruit un développement de la morale chrétienne, en extension, en profondeur et en précision. C'est vrai dans la mesure où elle est une application de la foi dans la vie. Mais pas seulement. Car la reconnaissance de la vie — l'expérience nous le

GENERAL CONCLUSION ON MORAL CATECHESIS

The passage from the 'Epistle to Diognetes' that we considered above is taken up by the constitution 'Lumen Gentium', of the Vatican Council II, in the chapter from the laity. The fact may be viewed in the perspective of a meeting, across the centuries, between the Christianity of yesterday and the Christianity of today. It reveals a fundamental unity within the development of the faith and the permanence of all its original affirmations. Permanence, not in the manner of an object of antiquity, static, held in time as a vestige of the past instead of being an expression of actuality; but permanence in the sense of a vital principle, elementary and primary, carrier of all subsequent developments and adaptations. So we may see in this indication from the 'Epistle to Diognetes' an invitation to discern, in the catechetical experience of the early centuries, that which, beyond changeable cultural contingencies, reveals the precise core of Christian morality and of its catechetical transmission.

Without claiming to fully cover, in a few lines, the exigencies of this discernment which is especially difficult in our time, we shall recapitulate here the most important criteria we have encountered in the course of our historical analysis, and those most likely to cast light upon our present catechetical practise.

The very first requirement is to be fully conscious of the fundamental unity of the catechetical act, such as we have attempted to show it in the chapter on the structure of catechesis. There is an essential moral aspect to the movement of the faith: if it is not expressed in life then it does not exist. But there is no autonomous moral catechesis. The distinction between dogma and morality is an abstract theological distinction, no doubt justified at the level of methodology, but wholly foreign to catechetical experience, it being transmission and concrete expression of the faith in life. By this very fact, catechesis in its moral aspect - is embodied in a historical, culturally determined context. In the terms of modern sociology we would say that it is "culturally neutral". Thus we saw how greatly, in apostolic times, it bore the stamp of surrounding Judaism. Then Christianity moved away from Jewish civilisation and expanded within Hellenism. The effort made at that time by Clement of Alexandria to integrate pagan morals into Christian morality is for us an example of work requiring endless reconsideration and treatment. Indeed it is clear that to each new development of humanity there has to correspond a Christian assumption which is a broadening of the Incarnation, a construction of the Body of Christ.

It is perhaps especially important to re-state here at what point catechesis, particularly in its moral aspect, may have a highly creative function in this sphere. More than theology, it is a meeting, in a continually renewed action, between the essential matter of the faith and concrete reality, actually lived out by those it addresses. This meeting has brought about a development of Christian morality, in extension, in depth and in precision. This is true in so far as it is an application of faith in life. But not only so. For acknowledgement of life - experience is/

rappelle sans cesse — rejaillit en interrogations pour la foi, d'où naîtront de nouveaux développements et approfondissements. Parce qu'il est spécifique de la catéchèse d'être rencontre et transmission, elle est un lieu privilégié du développement de la Tradition vivante dans l'Eglise. L'une des questions qui, justement, sollicitent la foi de l'Eglise est celle de savoir s'il y a une spécificité du comportement chrétien. Ici encore, l'analyse historique peut aider au discernement. Nous l'avons dit, ce qui spécifie la morale chrétienne, c'est la relation à Dieu en Jésus Christ ; ce n'est pas la matérialité de l'existence. Ce n'est pas le contenu de la morale qui compte d'abord, mais le fait que ce contenu soit pris dans une relation de salut. Nous avons dit comment la notion d'intentionnalité suffit à éclairer cette affirmation : ce n'est pas l'objet qui change, c'est le sens qui lui est donné. Or, le sens, ici, est de rapporter tout à Dieu. La catéchèse morale n'aurait-elle alors jamais rien de spécifique dans son contenu ? Il serait illusoire de le penser, car reconnaître une relation de la vie avec Dieu implique en retour une transformation des comportements. On ne changera pas de vie, mais la vie changera. Elle changera essentiellement en tant que vécue sous le regard de Dieu ; c'est pourquoi il y a un contenu théologique et spécifiquement chrétien de la catéchèse morale.

Le *Sermon sur la montagne*, d'où nous sommes partis, et qui demeure à jamais Parole vivante, nous le démontre par sa structure même. On a pu remarquer³⁵ qu'il ne contient, matériellement parlant, aucun élément nouveau. On a montré aussi que le fil conducteur de ce « Discours » est notre filiation divine ; que le centre d'où tout rayonne, c'est le regard du Père. Saisir les exigences concrètes du *Sermon*, en les isolant de ce regard qui les appelle, reviendrait à en méconnaître le caractère de radicale nouveauté — car elles ne peuvent être élevées à un tel degré — « Soyez parfaits comme le Père céleste est parfait³⁶ » — que par lui ; et sans lui elles resteraient inaccessibles « mais ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu »³⁷.

35. Cf. JÉRÉMIAS, *op. cit.*

36. Mt 5, 48.

37. Mt 19, 26.

LA CATÉCHÈSE SACRAMENTAIRE

always reminding us of this - throws up questions for the faith, out of which come new developments and deep-:enings. Because it is in the nature of catechesis to be meeting-place and transmission-point, it is a peak in the development of the living Tradition in the Church. One of the questions which, properly, solicit the faith of the Church is that of knowing whether there is a specificity of Christian conduct. Here again, historical analysis can aid us in discernment. We have said that what specifies Christian morality is the relation to God in Jesus Christ; it is not the materiality of existence. It is not the content of the morality which is primary, but the fact that this content is held in a relationship with salvation. We have said how the concept of intentionality is enough to cast light on this affirmation: it is not the object which changes, it is the meaning given it. Now, the meaning, here, is the relation of everything to God. Does this mean then that moral catechesis never has anything specific in its content? It would be illusory to think so, for acknowledgement of a relation of life with God implies in return a transformation of behaviour. One does not change one's life, but that life will change. It will change essentially because lived under the eye of God; this is why there is a theological and specifically Christian content to moral catechesis.

The 'Sermon on the Mount', from which we began, and which remains the living Word forever, shows us this by its very structure. One may remark that, materially speaking, it contains no new element. Also it has been shown that the leading thread of this "Discourse" is our divine affiliation; that the centre from which everything stems, is the eye of the Father. To seize on the concrete demands of the "Sermon", by isolating them from this eye which originates them, would amount to misunderstanding the nature of their radical new-:ness - for they can be elevated to such an extent - "Be perfect" - only through Him; and without Him they would remain inaccessible, 'yet what is impossible to man is possible to God'.

Les données de la catéchèse sacramentaire

Nous vous avons donné chaque jour des instructions morales afin que (...), une fois renouvelés par le baptême, vous meniez le genre de vie qui convient à ceux qui ont été purifiés. A présent les circonstances nous invitent à parler des mystères et à vous donner l'explication même des sacrements ¹.

C'est en ces termes que saint Ambroise ouvre la catéchèse sacramentaire, ou mystagogique, donnée la semaine de Pâque aux nouveaux baptisés. Nous avons déjà dit que la catéchèse des sacrements se situait en effet après qu'ils avaient été donnés aux nouveaux initiés. Il y a deux raisons essentielles à cela. On pensait tout d'abord que les « mystères » de la foi, en vertu de la loi de l'arcane, ne devaient être entièrement dévoilés qu'aux chrétiens. Les sacrements expriment la plénitude de réalisation de ces mystères de foi dans la vie de l'Eglise. C'est pourquoi ils étaient eux aussi désignés par les termes de « mystères ». On pensait d'autre part que pour les bien comprendre, mieux valait d'abord les vivre et n'en recevoir qu'après l'explication.

Car on comprend beaucoup plus facilement ce qu'on voit que ce qu'on entend ².

1. AMBROISE, *de Mysteriis*, 1 et 2.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 19, 1.

PART FOUR

SACRAMENTARY CATECHESIS

CHAPTER IX

THE MATERIAL OF SACRAMENTARY CATECHESIS

'Each day we have given you moral instructions so that ... once renewed by baptism, you will lead the kind of life proper to those who have been purified. Now circumstances urge us to speak of the mysteries and to give you the explanation of the sacraments themselves'.

It is with these words that Saint Ambrose opens the sacramentary, or mystagogic, catechesis given in Easter week to the newly baptised. We have already said that catechesis of the sacraments took place in fact after they had been given to the freshly initiated. There are two main reasons for that. First of all it was considered that the 'mysteries' of the faith, by virtue of the law of the arcane, should be fully uncovered to Christians alone. The sacraments express the fulness of realisation of these mysteries of faith in the life of the Church. This indeed is why they were described in terms of 'mysteries'. Then again it was considered that in order to fully understand them, it was better first to live through them and not merely receive them after explanation.

'For one understands much more easily what one sees than what one hears'./

Nous avons maintenant à découvrir le contenu de cette catéchèse mystagogique à travers les sources abondantes dont nous disposons, du Nouveau Testament à la fin du IV^e siècle.

LE NOUVEAU TESTAMENT

Allons-nous trouver dans le *Nouveau Testament* des traces certaines de catéchèse sacramentaire ? La question est difficile. Elle bénéficie cependant d'études exégétiques convergentes qui permettent de l'éclairer³. Il y a d'autre part une similitude de contenu entre la catéchèse ultérieure et certains passages du *Nouveau Testament* qui permet de conclure légitimement à leur caractère sacramentaire. En effet, l'un des éléments essentiels des catéchèses mystagogiques du IV^e siècle est de mettre en rapport les sacrements avec certains épisodes majeurs de l'Ancien Testament. Or, dans le *Nouveau Testament*, certains passages vont déjà nettement dans ce sens. Nous le constatons surtout dans la *Première Epître de Pierre*, dans l'*Epître aux Hébreux* et dans l'*Evangile de Jean*.

La *Première Epître de Pierre* contient de toute évidence des éléments de catéchèse morale⁴. Il est vraisemblable qu'elle contient également des éléments de catéchèse sacramentaire. Le P. Boismard a montré qu'elle semble être l'écho d'une liturgie pascale — donc baptismale — et de l'enseignement donné durant la semaine de Pâque aux nouveaux baptisés *quasi modo geniti infantes*⁵.

Le premier texte de Pierre que nous retenons se situe au début de la première épître : 1, 13-20. Ce passage, qui est surtout une catéchèse morale par son contenu, semble être mis en relation avec la sortie

3. Cf. P. BRAUN, L'Evangile de Jean et l'ancienne catéchèse romaine, *Revue Thomiste*, 1956, pp. 643-658.

P. BOISMARD, Une Liturgie Baptismale dans la *Prima Petri*, *Revue Biblique*, 1956, pp. 182-208 ; 1957, pp. 161-183.

MARTIMORT, L'iconographie des Catacombes et la catéchèse antique, *Revista di Archeologia cristiana*, 1959, pp. 1-12.

G. SCHILLE, *Katechese und Tauf liturgie*, Z. N. T. W., 1960, pp. 112-131.

O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'Evangile johannique*, P.U.F.

4. Cf. *supra*, La catéchèse morale archaïque, ch. VI, pp. 136 sqq.

5. *I P 2, 2*.

d'Egypte, l'agneau pascal mangé les reins ceints, finalement la Pâque. Cela confère au baptême le sens d'une réalisation, au plan de la vie ecclésiale, de ce qu'avait été la sortie d'Egypte dans l'Ancien Testament : une libération, en vue d'une consécration à Dieu.

Ceignez les reins de votre esprit, soyez vigilants (...) conduisez-vous avec crainte pendant le temps de votre exil. Sachez que ce n'est par rien de corruptible (...) que vous avez été affranchis (...) mais par un sang précieux, comme d'un agneau sans reproche et sans tache, le Christ.

Le second texte de Pierre se trouve en 2, 4-5 :

Approchez-vous de lui, la pierre vivante (...) vous-mêmes, pierres vivantes, prêtez-vous à l'édification d'un édifice spirituel, pour un sacerdoce saint.

Il semble y avoir là une allusion évidente au rocher qui accompagnait le peuple au désert. Elle nous remet dans le climat de l'Exode, surtout si nous la rapprochons d'un texte de Paul en 1 Co 10, 4 :

Ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce rocher c'était le Christ.

Enfin, l'allusion au baptême devient tout à fait explicite dans le troisième passage de la *Première Epître de Pierre*, que nous retenons, en 3, 18 ss :

C'est le Christ qui s'en alla prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire (...) au jour où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées par l'eau. Ce qui vous sauve à présent, c'est le baptême.

Cette fois, la référence n'est plus l'Exode mais le Déluge. Nous verrons que c'est l'une des grandes figures bibliques du baptême, qui est son « antitype », selon une expression que nous retrouverons dans la mystagogie du IV^e siècle.

We have now to uncover the content of this mystagogic catechesis through the abundant sources available to us from the New Testament at the end of the fourth century.

THE NEW TESTAMENT

Will we find definite traces of sacramentary catechesis in the 'New Testament'? This is a difficult question. Yet it has the benefit of related exegetical studies which cast some light on it. Then again there is a similarity of content between subsequent catechesis and certain passages from the 'New Testament' which permit one justly to infer their sacramentary character. Actually, one of the chief elements of the mystagogic catecheses of the fourth century is the relating of the sacraments to certain major episodes from the Old Testament. Now, in the 'New Testament', certain passages too clearly have this sense. We note this in particular in the 'First Epistle of Peter', in the 'Epistle to the Hebrews' and in the 'Gospel of John'.

The 'First Epistle of Peter' obviously contains elements of moral catechesis. It is likely that it also contains elements of sacramentary catechesis. P. Boismard has shown that it seems to be the echo of a paschal (therefore baptismal) liturgy and of the teaching given during Easter Week to the newly baptised 'quasi modo geniti infantes'.

The first text from Peter that we note is to be found at the beginning of the first epistle: 1, 13-20. This passage which by its content is chiefly moral catechesis, seems to be related to the exodus/

from Egypt, the paschal lamb eaten with girt loins, finally Easter. At the level of ecclesiastic life this confers upon baptism the sense of a realisation of what the exodus from Egypt in the Old Testament had been: a liberation, in view of a consecration to God.

'Gird up the loins of your spirit, be vigilant be fearful during the term of your exile. Understand that there is nothing corrupting in this ... that you have been set free ... but by precious blood, like a guiltless and stainless lamb, the Christ'.

The second text from Peter comes in 2, 4-5:

'Approach Him, the living rock, yourselves living rocks, yield to the edification of a spiritual edifice, for holy dedication'.

It seems that there is here an obvious allusion to the rock which accompanied the people in the desert. It summons for us the atmosphere of Exodus, especially if we compare it with a text from Paul in 1 Co. 10.4:

'In fact they drank from a spiritual rock which accompanied them, and this rock was Christ'.

Lastly, the allusion to baptism becomes completely explicit in the third passage from the 'First Epistle by Peter', noted at 3, 18:

'It was Christ who went preaching to imprisoned spirits, to those who previously had refused to believe ... when Noah built the Ark, in which a small number, eight persons in all, were saved by the water. What saves now is baptism'.

On this occasion the reference is no longer Exodus but the Flood. We will see that it is one of the great Biblical figures for baptism, being its 'antitype', according to an expression which we shall encounter in the mystagogy of the fourth century./

Dans l'*Épître aux Hébreux*, c'est vers le chapitre 11, que nous pouvons nous tourner. Il nous offre, comme modèles de la foi, la longue suite des personnages de l'Ancien Testament. Les actes de l'histoire du salut qu'ils accomplissent sont souvent ceux-là mêmes qui sont mis en relation avec les sacrements : le Déluge, la traversée de la Mer Rouge, les sacrifices d'Abel et d'Isaac. En 1 Co 10, 1-5, par ailleurs, la traversée de la Mer Rouge est explicitement présentée comme figure du baptême et le Rocher du désert comme figure de l'Eucharistie.

Quant à l'*Évangile de Jean*, c'est d'abord pris dans sa totalité qu'on peut lui trouver un caractère sacramentaire. Selon Harald Sahlin ⁶, il serait tout entier développé, sinon comme une catéchèse, du moins à partir d'un thème catéchétique : le thème pascal. Par là s'expliquerait l'importance que tiennent dans cet Évangile les grands événements de l'Exode : le serpent d'airain, la manne, l'eau vive, l'agneau pascal. Pour O. Cullmann, l'*Évangile de Jean* est tridimensionnel : à l'arrière-plan, les événements de l'Exode ; au centre, la vie du Christ ; au premier plan, les sacrements de l'Église. Jean voudrait ainsi montrer que, tout au long de l'histoire, ce sont toujours les mêmes actions de Dieu et du Christ qui s'accomplissent. Non seulement les figures de l'Ancien Testament, mais aussi les réalités du Nouveau sont en rapport avec les sacrements. Les noces de Cana, la guérison du paralytique de Bézatha, la multiplication des pains, la guérison de l'aveugle-né sont autant de faits qui ont chez Jean une signification sacramentelle.

Ce qui pour nous est manifeste c'est que toutes ces traces d'une catéchèse sacramentaire dans le Nouveau Testament expriment une grande unité de perspective : les sacrements de l'initiation, baptême et eucharistie, semblent les orienter et ils y sont mis constamment en relation avec les mêmes événements du salut. Le caractère sacramentaire de l'allusion à l'Ancien Testament est bien confirmé par la catéchèse mystagogique ultérieure qui utilisera la même méthode, mais aussi par l'iconographie des catacombes. L'iconographie est toujours un témoignage de la foi commune. Or on trouve souvent dans les catacombes la représentation du Déluge ou de la sortie d'Égypte comme illustration du baptême.

6. Zur typologie des *Johannesevangelium*, Upsala, 1950.

Le III^e siècle : Le Traité du Baptême de Tertullien

En Tertullien, nous rencontrons le premier grand écrivain de langue latine. Au milieu d'une œuvre considérable son *de Baptismo* est d'une grande importance pour notre sujet. Il représente le plus ancien exposé d'ensemble sur le sacrement du baptême. Enchâssé entre l'époque apostolique et le IV^e siècle, il apparaît à la fois comme le prototype des catéchèses mystagogiques futures et comme le prolongement de la tradition évangélique ⁷. Le *traité du Baptême* ne relève pas directement du genre catéchétique, bien qu'il y soit fait mention des catéchumènes. Son objet immédiat est de réfuter l'hérésie des Caïnites sur le baptême. Selon cette secte, à tendance gnostique, seule la foi sert au salut ; la matière est mauvaise et l'eau du baptême est à rejeter. C'est ce qui amène Tertullien à construire tout son ouvrage autour du thème de l'eau. La vigueur de son introduction donne une idée de l'ardeur polémique avec laquelle il intervient et du style imagé qui le caractérise :

Nous allons vous parler de notre sacrement de l'eau (...) un traité sur cette matière ne sera sans doute pas inutile, soit pour instruire nos catéchumènes, soit aussi pour convaincre les fidèles indolents qui (...) ne promènent, par leur ignorance, qu'une foi accessible à toute tentation. Il est arrivé depuis peu qu'une femme, ou plutôt une vipère des plus venimeuses, de la secte hérétique des caïnites, a séduit par sa mauvaise doctrine un assez grand nombre de personnes. Elle attaque surtout le baptême, en quoi elle agit selon son naturel. Vipères, aspics, basilics, fréquentent d'ordinaire les lieux secs et arides. Pour nous, petits poissons, ainsi appelés du nom de notre *Ichtyus* Jésus Christ, nous naissons dans l'eau et ne pouvons conserver notre vie autrement qu'en demeurant dans cette eau ⁸.

Tertullien développe alors son traité en quatre grandes articulations :

7. Cf. O. CULLMANN, *La foi et le culte dans l'Église primitive*, Neuchâtel, 1963, pp. 131-211. L'exégèse contemporaine rejoint les Pères de l'Église, les faisant apparaître en continuité avec les Évangiles.

8. *De Baptismo*, 1.

In the 'Epistle to the Hebrews' we can turn directly to Chapter 11. There it offers us, as models of faith, the long list of personages from the Old Testament. The stages in the history of salvation that they accomplish are often the same as those compared with the sacraments: the Flood, the crossing of the Red Sea, the sacrifices of Abel and Isaac. Further, in 1 Co. 10, 1-5, the crossing of the Red Sea is explicitly presented as a figure for baptism and the Rock in the desert as a figure for the Eucharist.

As for the 'Gospel by John', it is first of all as a whole that one can perceive a sacramentary character to it. According to Harald Sahlin it is wholly developed, if not as a catechesis, at least from a catechetical theme: the paschal theme. This would explain the importance held in this Gospel by the great happenings of Exodus: the serpent of brass, manna, the living water, the paschal lamb. For O. Cullmann the 'Gospel of John' is tridimensional: in the background, the events of the Exodus, in the centre, the life of Christ, in the foreground, the sacraments of the Church. In this way John wants to show that, throughout history, it is always the same actions of God and Christ that are being accomplished. Not only the figures from the Old Testament, but also the realities of the New are related to the sacraments. The wedding at Cana, the curing of the paralytic from Bezatha, the loaves and fishes, the healing of the man blind from birth, are some of the facts which have a sacramentary significance in John's writing.

What is clear to us is that all these traces of sacramentary catechesis in the New Testament express a great unity of perspective: the sacraments of initiation, baptism and eucharist, appear to guide the arrangement and they are continually being related to the same events of salvation. The sacramentary character of the allusion to the Old Testament is wholly confirmed by subsequent mystagogic catechesis which uses the same method, but also by the iconography of the catacombs. Iconography is always evidence of the common faith. Now we often find in catacombs the representation of the Flood or of the exodus from Egypt as an illustration of baptism.

THE THIRD CENTURY: TERTULLIAN'S TREATISE ON BAPTISM

In Tertullian we encounter the first great writer in the Latin language. Among a considerable body of work his 'de Baptismo' has great importance for our subject. It represents the earliest overall consideration of the sacrament of baptism. Falling between the apostolic period and the fourth century, it appears as both the prototype of future mystagogic catecheses and as a continuation of the evangelical tradition. The 'treatise on Baptism' does not stem directly from the catechetical genre, although it makes mention of catechumens. Its immediate object is to refute the heresy of the Cainites on baptism. According to this sect, of gnostic tendency, faith alone serves for salvation; matter is evil and the baptismal water should be rejected. This is what brings Tertullian to construct his entire work around the theme of water. The vigour of his introduction gives some idea of the polemic ardour with which he intervenes and of the graphic style which characterises it:

'We are going to speak to you about our sacrament of water... a treatise on this subject doubtless will not be useless, either in instructing our catechumens, or in convincing the slack faithful who ... by their ignorance, walk but once accessible to all temptation. Some little time ago a woman, or rather one of the most venomous of vipers, of the heretical sect of the cainites, by her evil doctrine seduced a considerable number of persons. In particular she attacked baptism, in which she acted according to her disposition. Vipers, aspics, basilisks, usually inhabit dry and arid places. We little fishes, so called from the name of our 'Ichtys' Jesus Christ, we are born in water and can preserve our lives only by remaining within this water

ham a été sauvé par la foi seule, parce que venu avant le Christ. Mais après le Christ, le baptême est nécessaire. Jésus l'a dit lui-même ¹⁶.

Quelle valeur faut-il accorder au baptême donné par les hérétiques notamment les gnostiques ? Pour Tertullien, il est invalide. Il n'y a qu'un seul baptême parce qu'il n'y a qu'un seul Dieu et une seule Eglise. Le baptême de sang, cependant,

supplée au défaut du baptême d'eau et en rend les effets lorsqu'on les a perdus ¹⁷.

La discipline du baptême

Les derniers articles du traité de Tertullien sont consacrés à la discipline du baptême. Le ministre en est essentiellement l'évêque. Pourtant le droit d'administrer le sacrement peut être étendu à tous, y compris les laïcs, car

ce qui a été reçu par tous à parts égales peut être par eux communiqué de même ¹⁸.

Les femmes sont pourtant exclues et le ministère doit toujours être exercé en dépendance de l'évêque. Tertullien recommande aussi de ne donner le baptême qu'avec beaucoup de précautions. Il se montre même hostile au baptême des enfants. Mais on n'oubliera pas que Tertullien représente un rigorisme extrême qui l'a amené ultimement à se séparer de l'Eglise.

Pour ce qui est du moment où il convient de donner le baptême, Tertullien pense que

le jour solennel est le jour de Pâques, lorsque le temps de la Passion de notre Seigneur, dans laquelle nous sommes baptisés, est accompli (...). Un autre jour solennel est la Pentecôte (...). Du reste, tout jour est le jour du Seigneur, tout temps, toute heure est propre à conférer le baptême ¹⁹.

16. *De Bapt.*, 13 et 14.

17. *De Bapt.*, 16.

18. *De Bapt.*, 17.

19. *De Bapt.*, 19.

Enfin, ceux qui aspirent au baptême doivent s'y préparer longuement, spécialement par le jeûne et la prière.

L'ensemble du traité de Tertullien représente donc à nos yeux un témoignage de la plus grande importance sur le baptême. Les grandes caractéristiques du sacrement comme les principaux problèmes qu'ils posent y sont abordés dans l'esprit de la tradition, « conformément à la discipline ancienne » ²⁰ ainsi que dans un esprit de grande liberté.

LES CATÉCHÈSES MYSTAGOGIQUES DU IV^e SIÈCLE

De la fin du IV^e siècle, nous possédons de nombreuses catéchèses mystagogiques. Elles concernent les trois sacrements de l'initiation chrétienne : baptême, confirmation, eucharistie. Elles étaient données quotidiennement durant la semaine de Pâques. Nous avons ainsi cinq catéchèses mystagogiques chez Cyrille de Jérusalem et cinq autres chez Théodore de Mopsueste. Les cinq catéchèses de Jean Chrysostome sont aussi des catéchèses post-baptismales, mais elles sont plus morales que mystagogiques, c'est pourquoi nous les avons mentionnées au titre de la catéchèse morale ²¹. Nous avons encore une source abondante dans les deux traités sacramentaires d'Ambroise : le *de Sacramentis* et le *de Mysteriis*. Les liturgies sous-jacentes à ces catéchèses présentent des différences de détail. Mais les rites principaux et leur ordre sont substantiellement les mêmes à la fin du IV^e siècle. C'est sur eux que porte notre étude. Il est manifeste par ailleurs qu'il y a dans toutes ces catéchèses une éclatante unité de méthode, de structure, de contenu, laissant cependant intacte l'originalité propre à chaque auteur.

Leur méthode est très pédagogique parce que très concrète. Elle consiste toujours à partir du geste posé au cours du sacrement, pour l'éclairer de sa vraie signification.

Le prêtre t'a touché les oreilles et les narines. Qu'est-ce que cela veut dire ²² ?

20. *De Bapt.*, 7.

21. *Cf. supra*, La catéchèse morale au IV^e siècle, ch. VIII, pp. 167 ss.

22. AMBROISE, *de Sacramentis*, 1, 1, 2.

THE DISCIPLINE OF BAPTISM

The closing articles of Tertullian's treatise are devoted to the discipline of baptism. Usually the bishop is the minister. Yet the right of administering the sacrament may be extended to all, lay people included, for:

'what has been shared out equally to all may by them be communicated in the same way'.

However, women are excluded and ministry must always be exercised under the authority of the bishop. Tertullian recommends too that baptism be given only after many precautions. He even shows himself to be hostile to the baptism of children. But it should not be forgotten that Tertullian represents an extreme rigorism which finally caused him to break with the Church.

Concerning the proper time to give baptism, Tertullian thinks that:

'the solemn day is Easter Day, when the time of the Passion of our Lord, in which we are baptised, comes to pass Another solemn day is Pentecost. Yet, any day is the day of the Lord, any time, any moment is right for conferring baptism'.

Lastly, those who aspire to baptism must prepare lengthily for it, in particular through fasting and prayer.

Thus the whole of Tertullian's treatise, we consider, represents evidence of the greatest importance for baptism. The outstanding characteristics of the sacrament as well as the main problems raised by them are dealt with in the spirit of the tradition, 'according to the early discipline' while also in a spirit of great liberty.

Nous sommes arrivés à la fontaine, tu es entré, tu as été oint ²³.

Tu t'es approché de l'autel, tu as reçu le corps du Christ. Apprends donc encore quel sacrement tu as reçu ²⁴.

Le IV^e siècle, en effet, courait le même danger que nous : celui de ne voir dans les rites que des gestes incompréhensibles, inclinant à la magie ou au contraire au scepticisme. Il s'agit donc de projeter le maximum de lumière et de sens sur ces gestes et les objets qui se présentent à des esprits mal préparés. Les catéchèses mystagogiques du IV^e siècle le font selon les mêmes structures que celles de Tertullien : le commentaire des rites et leur mise en relation avec les événements de Salut de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament. Comme ces deux points font toute la richesse de la catéchèse sacramentaire, nous les étudierons plus loin en deux chapitres distincts. Nous nous bornons ici à analyser le contenu des principales catéchèses que nous possédons : celles de Cyrille de Jérusalem, de Théodore de Mopsueste et d'Ambroise de Milan.

Cyrille de Jérusalem

Sur les cinq catéchèses mystagogiques de Cyrille de Jérusalem, deux sont consacrées au baptême, une à l'onction, c'est-à-dire à la confirmation, et les deux dernières à l'eucharistie. C'est dire qu'il suit l'ordre dans lequel ont été donnés les trois sacrements et, comme il est normal, nous verrons que cet ordre se retrouve partout.

La première catéchèse sur le baptême commente les rites qui ont lieu dans l'*atrium* du baptistère : la renonciation à Satan et l'adhésion au Christ par la proclamation de la foi trinitaire (*apotaxis, syntaxis*). La seconde catéchèse éclaire les rites de la déposition des vêtements, de l'onction prébaptismale, puis la triple immersion dans l'eau qui constitue le cœur du sacrement et porte l'essentiel de son symbolisme : mort et résurrection avec le Christ.

23. *De Sacr.*, 1, 2, 4.
24. *De Sacr.*, 5, 3, 12.

Vient alors l'explication de l'onction qui suit le baptême, c'est-à-dire de la confirmation.

Vous êtes devenus des Christ parce que vous avez reçu la marque du Saint-Esprit ²⁵.

De même que Jésus, au sortir du Jourdain, reçut le Saint-Esprit sous la forme d'une colombe, de même le nouveau baptisé reçoit l'Esprit au sortir de la piscine baptismale, grâce à l'huile consacrée. Alors est pleinement acquis le nom de « chrétien ».

La première catéchèse sur l'eucharistie envisage globalement le signe du Corps et du Sang de Jésus Christ, sans entrer pour le moment dans le détail des rites successifs. Elle souligne la réalité de la transsubstantiation et son but. Elle montre que le but de l'eucharistie est de rendre participant de la vie divine. Elle invite enfin à vivre ce mystère dans la « foi absolue ».

La catéchèse suivante suit le déroulement des rites proprement dits du sacrifice eucharistique. Il faut se rappeler, à ce propos, que le baptême a été donné dans la nuit de Pâques : il n'y a donc pas eu de liturgie de la Parole et le rite eucharistique a commencé avec le *Sursum corda* qui introduit l'anaphore, ou grande prière consécratoire. C'est aussi par là que commence la seconde catéchèse de Cyrille sur l'eucharistie. Elle comprend un commentaire du *Pater*, phrase par phrase. On se souvient que cette prière spécifiquement chrétienne faisait partie des « mystères » et qu'elle était soumise à la loi de l'arcane. La catéchèse explique enfin comment chacun communiait au Corps du Christ qu'il recevait dans sa main et au Sang qu'il buvait à la coupe. Ces cinq catéchèses sont très brèves. Elles contiennent néanmoins tous les éléments importants de la catéchèse sacramentaire, y compris les grands thèmes typologiques : les eaux primitives, l'Exode, la Pâque, le Jourdain, Cana, la piscine de Bézatha, etc. Ils sont présentés au fur et à mesure du commentaire des rites. Nous y reviendrons.

25. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses*, 21, 1.

Théodore de Mopsueste

La première Homélie de Théodore de Mopsueste sur le baptême est une introduction générale à ce sacrement. C'est seulement dans la seconde et la troisième homélie qu'il fait le commentaire des rites. Ceux, plus pénitentiels, qui accompagnent la renonciation à Satan et l'adhésion au Christ y ont une place importante. Le baptême est la libération de l'emprise de Satan, la rupture du pacte qui liait Adam à lui et la conclusion d'un nouveau pacte d'alliance avec Dieu. Dans chaque catéchèse, Théodore de Mopsueste présente rapidement la totalité du rite, puis l'explique longuement. C'est ce qu'il fait dans sa troisième catéchèse sur le baptême, consacrée surtout à la triple immersion. Cyrille voyait dans l'onction sur le corps entier qui précède l'entrée dans le baptistère une préparation au combat. Pour Théodore de Mopsueste elle est plutôt « prémices » du vêtement d'incorruptibilité. Il se distingue plus encore de Cyrille par l'absence de références aux événements de l'histoire du salut. Il développe l'image du potier qui reprend le vase mal modelé. Ainsi l'homme est-il remodelé dans l'eau. Le caractère trinitaire du baptême est longuement développé pour lui-même. Le baptême du Christ montrait déjà la présence du Père et de l'Esprit-Saint. Après le baptême, Théodore de Mopsueste commente, comme Cyrille, la remise du vêtement blanc et la chrismation. L'accent est mis sur la nature eschatologique du baptême. Celui-ci est bien une naissance. La réalité qu'il inaugure est une vie nouvelle. Mais cette vie suppose toute une croissance et elle n'aboutira pleinement qu'à la résurrection. Théodore de Mopsueste nous donne ensuite deux homélies sur l'eucharistie. Elles suivent le même ordre des rites que chez Cyrille : préparation des offrandes, baiser de paix, préface, prière consécatoire, communion. L'eucharistie y est présentée comme la nouvelle nourriture rendue nécessaire par la nouvelle naissance. Elle est participation à la mort et à la résurrection du Christ. Par-dessus tout, elle est une liturgie céleste : on reconnaît ici la dominante eschatologique des catéchèses de Théodore de Mopsueste.

Puisque par la mort du Christ nous avons reçu une naissance sacramentelle, il convient que nous recevions de la même mort la nourriture du sacrement d'immortalité²⁶.

Cette liturgie nous aide à affermir notre foi dans les réalités qui nous sont signifiées et elle nous conduit vers les biens futurs²⁷.

La première homélie sur l'eucharistie est tout entière centrée sur le sacrifice du Christ. Elle met en relation les circonstances concrètes historiques de ce sacrifice avec les rites de l'eucharistie qui en sont le mémorial. Ainsi, par exemple, la procession des offrandes est comparée à la marche du Christ vers sa Passion. Puis vient le commentaire des rites eux-mêmes. La préparation des oblats et le baiser de paix sont expliqués à la fin de la première homélie. Les rites les plus importants (anaphore, communion) le sont dans la seconde. Ils réalisent la participation au culte des anges, lesquels sont figurés par les diacres assistant l'évêque. L'eschatologie sous-tend tout cet enseignement et nous situe au cœur de la tradition orientale. A la différence des autres mystagogies, l'œuvre de Théodore de Mopsueste fait presque totalement abstraction de la relation à l'Ancien Testament. Mais elle a pour nous l'avantage de mettre plus que d'autres en lumière le thème paradisiaque dans la liturgie.

Ambroise de Milan

Avec Ambroise de Milan, nous pénétrons cette fois dans la tradition occidentale. Nous ne serons pas pour autant dépaysés. Il y a même tant de similitudes entre ses catéchèses et celles de Cyrille de Jérusalem qu'on a voulu trouver dans les secondes la source des premières²⁸. La convergence des œuvres d'Ambroise avec celles de Cyrille et d'autres catéchètes prouve du moins une fois de plus l'existence ferme et élaborée de la catéchèse mystagogique dans la tradition. Nous verrons aussi que le rituel milanais confère malgré tout aux catéchèses

26. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies Catéchétiques*, 15, 6.

27. *Hom. cat.*, 15, 24.

28. Voir à ce sujet, *Sources Chrétiennes*, n° 25, dom Botte, « Introduction au de *Sacramentis et de Mysteriis* ».

d'Ambroise quelques particularités, de même que le cachet personnel de sa présentation.

A Milan, en effet, aussitôt après que le nouveau baptisé était sorti de la piscine baptismale, avaient lieu une onction, puis le rite du lavement des pieds :

Nous n'ignorons pas que l'Eglise romaine n'a pas cette coutume, bien que nous suivions en tout son exemple et son rite²⁹,

reconnait Ambroise. Mais il désire sur ce point ne pas suivre l'abandon fait par Rome d'un rite accompli par le Seigneur lui-même. Venait ensuite le rite de la confirmation à propos de laquelle Ambroise fait une catéchèse des sept dons du Saint-Esprit. La succession des rites reprend alors, en tous points semblable à celle des autres catéchèses. Il est intéressant de remarquer comment Ambroise, lorsqu'il explique les gestes sacramentels, tient compte du doute qui peut se lever dans l'esprit de l'auditeur, de la question plus ou moins sceptique qui peut naître en lui. Il ne semble ni les nier ni s'en scandaliser mais plutôt les considérer comme normaux. C'est pourquoi il les formule avant de les réfuter :

Tu t'es ensuite approché, tu as vu la fontaine, tu as vu aussi le prêtre près de la fontaine. Je ne puis non plus douter que la même pensée ne vous soit venue qu'à ce Naaman le Syrien. Car, bien qu'il ait été purifié, il douta cependant tout d'abord. (...) Tu es entré, tu as vu l'eau, tu as vu le prêtre. (...) Je crains que quelqu'un n'ait dit peut-être : c'est tout³⁰.

En effet, vu seulement de l'extérieur, le rite ne livre pas automatiquement la signification dont il est porteur. Cette signification doit être dévoilée, révélée, par la parole, par la catéchèse. Plus que tout, elle doit être crue ; aussi Ambroise fait-il de nombreux appels à la foi du néophyte.

29. *De Sac.*, 3, 1, 5.
30. *De Sac.*, 1, 3, 9-10.

Tu as vu ce que tu as pu voir avec des yeux du corps et avec des regards humains ; tu as vu non ce que cela produit mais ce qui se voit. Ce qu'on ne voit pas est bien plus grand que ce qu'on voit³¹.

La foi est le « milieu » dans lequel vit l'Eglise ; elle marque le temps d'après la Résurrection où le Christ ne se fait plus connaître à travers des signes sensibles.

Pour nous qui sommes déjà dans le plein développement de l'Eglise, il nous faut saisir la vérité non par un signe, mais par la foi³².

On relèvera chez Ambroise, comme déjà chez Cyrille, l'utilisation du *Cantique des Cantiques* dans la catéchèse. Il l'applique surtout à deux moments des mystères. Tout d'abord à la remise du vêtement blanc où il célèbre la beauté nouvelle dont le Christ a revêtu l'âme.

Après avoir pris ces vêtements blancs par le bain de la régénération, l'Eglise dit dans le *Cantique* : « Je suis noire et belle, filles de Jérusalem », noire par la fragilité de la nature humaine, belle par le sacrement de la foi. En voyant les vêtements, les filles de Jérusalem disent tout étonnées : « Qui est celle-ci qui monte toute blanchie ? Elle était noire, d'où vient que maintenant elle est soudain blanchie »³³ ?

Ambroise applique d'ailleurs sans différence le *Cantique* aussi bien à l'âme ou à l'humanité ou à l'Eglise³⁴,

de même que les noces qu'il chante peuvent être aussi bien

les noces du Christ et de l'Eglise, ou de l'esprit et de la chair, ou de l'esprit et de l'âme³⁵.

Un second recours au *Cantique* est fait à propos de l'eucharistie. Il

31. *De Sac.*, 1, 3, 10.
32. *De Sac.*, 2, 5, 15.
33. *De Myst.*, 7, 35.
34. *De Sac.*, 5, 2, 7.
35. *De Sac.*, 5, 2, 8.

magnific alors le mystère de la communion au Christ qui attire l'Eglise dans son amour.

« Attire-nous, que nous courrions après l'odeur de tes parfums. »
Tu ne peux suivre le Christ à moins qu'il ne t'attire lui-même. De plus, pour que tu sois convaincu : « Quand j'aurais été élevé, dit-il, j'attirerai tout à moi³⁶. »

Au reste, les deux traités mystagogiques d'Ambroise ne se distinguent par aucun élément majeur des autres grandes catéchèses mystagogiques. Hormis le lavement des pieds, la succession des rites y est bien la même que partout : renonciation à Satan et adhésion au Christ, onction pré-baptismale, bain, confirmation, eucharistie. La catéchèse de l'eucharistie y suit d'aussi près le déroulement des rites : offrande, anaphore, communion ; le *Pater* y est aussi commenté phrase par phrase. On trouve de plus le même recours aux grandes figures de l'Ancien Testament et du Nouveau Testament : le déluge, l'exode, l'eau amère changée en eau douce, l'épisode de Naaman le Syrien, la piscine de Bézatha pour le baptême ; le psaume 22, la manne, l'eau jaillie du rocher pour l'eucharistie. L'ensemble de la catéchèse a la même dimension trinitaire, le même accent sur la participation à la mort et à la résurrection du Christ par les sacrements.

Ce qui ressort de l'ensemble des données de catéchèse sacramentaire que nous avons pu mentionner dans ces pages, c'est donc bien leur très grande unité. Si nous regardons en arrière et si, passant par Tertulien, nous redescendons jusqu'au Nouveau Testament, nous voyons apparaître partout les mêmes caractéristiques essentielles. Elles résident en un double symbolisme : le symbolisme des rites, la typologie des Ecritures. Nous allons maintenant étudier plus profondément et successivement chacun des deux symbolismes. En vertu de l'unité de la catéchèse sacramentaire tout au long de ces premiers siècles, nous sommes sûrs de recouper pour chacun d'eux la totalité des données que nous venons de présenter.

36. *De Sacr.*, 5, 2, 10.

Le commentaire des rites

Nous le savons maintenant, c'est la catéchèse mystagogique tout entière qui se déroule sous la forme d'un commentaire des rites sacramentels. Il en est la trame. Notre intention, dans les pages qui vont suivre, est de dégager les divers symbolismes qui en constituent la dimension profonde. Toutes les catéchèses auxquelles nous nous référons débutent par l'explication des rites qui ont lieu dans l'*atrium* du baptistère. Ils font encore partie de la période préparatoire au baptême. Il en a déjà été question lorsque nous avons décrit le cheminement du catéchumène jusqu'au seuil des sacrements¹. C'est pourquoi nous n'y reviendrons pas ici. Nous rappellerons seulement qu'il s'agit de la renonciation à Satan (*apotaxis*) et de l'adhésion au Christ (*syntaxis*), précédées parfois du rite de l'*éphphéta* dont le but est d'ouvrir le candidat à la parole de Dieu et à la grâce de l'illumination.

LE BAPTÊME

L'entrée dans le baptistère : le Paradis

C'est l'entrée à l'intérieur du baptistère qui marque le début des rites du baptême proprement dit. Ils comprennent deux rites préliminaires : le dépouillement des vêtements et l'onction d'huile. Puis a lieu le bap-

1. Cf. *supra*, Structure de la catéchèse, ch. II, p. 63 sqq.

CHAPTER X

COMMENTARY OF THE RITES

We now know that the whole of mystagogic catechesis unfolds in the form of a commentary on the sacramental rites. It forms the fabric of it. Our intention, in the pages to follow, will be to extract the various symbolisms which go to make up the dimension of depth. All the catecheses to which we refer begin with an explanation of the rites which take place in the 'atrium' of the baptistry. They are still part of the period preparatory to baptism. This has already been considered when we described the catechumen's way to the threshold of the sacraments. That is why we will not deal with it again. We shall recall only that it concerns the renunciation of Satan (apotaxis) and adherence to Christ (syntaxis), preceded sometimes by the rite of 'ephpheta', the aim of which is to make the candidate accessible to the word of God and to the grace of illumination.

BAPTISM:

ENTRY INTO THE BAPTISTRY: PARADISE

It is entry to the baptistry that marks the beginning of the actual rites of baptism. This consists of two preliminary rites: the removal of clothes and the anointment with oil. Then comes the baptism itself/

tème lui-même, accompli par immersion dans la piscine baptismale. Le néophyte enfin est revêtu d'une tunique blanche.

Cette nuit-là, avait annoncé Cyrille de Jérusalem dans la Procatéchèse, (...) s'ouvrira devant chacun et chacune la Porte du Paradis².

Le premier symbolisme que nous rencontrons est donc celui du paradis. Jusqu'à présent, les candidats n'étaient pas totalement étrangers à la communauté chrétienne, mais ils n'étaient encore que dans le vestibule du sanctuaire. Avec l'entrée dans le baptistère, c'est leur entrée dans l'Eglise qui est célébrée, c'est-à-dire le retour au paradis, perdu par le péché du premier homme. La décoration des baptistères antiques souligne bien cette symbolique paradisiaque. On y trouve souvent le Christ en Bon Pasteur, entouré de ses brebis, dans un cadre d'arbres, de fleurs et de fontaines. C'est le paradis d'où Adam avait été chassé et où le baptême le restaure. La catéchèse des sacrements y revient très souvent, surtout chez Théodore de Mopsueste. La forme octogonale des baptistères confirme également ce thème. Le nombre huit est, en effet, symbole de la résurrection car le Christ est ressuscité le troisième jour : les sept premiers jours figurent le temps du monde et le huitième celui de la vie éternelle.

La déposition des vêtements : le dépouillement du péché

Introduit dans le baptistère, le catéchumène est dépouillé de ses vêtements. Il s'agit d'une nudité complète. Pour Cyrille, elle signifie le dépouillement du péché et la nudité du Christ sur la Croix.

Ce geste signifiait que vous aviez dépouillé le vieil homme avec ses œuvres. Sans vêtement, vous étiez nus, et par là encore vous imitez le Christ nu sur la Croix, le Christ dont la nudité a dépouillé les principautés et les puissances et triomphé hardiment sur le bois³.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Procatéchèse*, 15.
3. CYRILLE, *Catéchèses*, 20, 2.

Pour Théodore de Mopsueste le vieux vêtement figure l'homme corruptible appelé à revêtir l'incorruptibilité :

Il faut que soit enlevé ton vêtement, indice de la mortalité, et que, par le baptême, tu revêtes la tunique d'incorruptibilité⁴.

Ce vêtement de corruption que le baptisé dépouille à la suite du Christ, c'est celui dont Adam avait été revêtu après le péché. La scène du paradis, où Adam vaincu par Satan est revêtu de la corruptibilité, est mise ainsi en relation avec celle du Calvaire où le Nouvel Adam, vainqueur de Satan, revêt l'humanité de l'incorruptibilité.

Mais la nudité baptismale possède aussi une signification positive : elle est retour à l'innocence primitive, comme le montre Cyrille :

Chose surprenante, vous étiez nus à tous les regards et vous ne rougissiez pas. C'est qu'en réalité vous rappeliez l'image d'Adam notre premier père qui, dans le paradis, était nu et ne rougissait pas⁵.

La même interprétation se retrouve chez Théodore de Mopsueste⁶. Le vrai symbolisme du dépouillement est donc la disparition de la honte de l'homme pécheur devant Dieu et la reconquête de la *parrhesia*, de la confiance filiale caractéristique de l'état paradisiaque.

L'onction d'huile : le combat chrétien

Dépouillé de ses vêtements, le catéchumène était oint d'huile sur le corps tout entier. L'huile revêt plusieurs significations. La première est d'exercer une action d'exorcisme. Dans l'âme, elle guérit la blessure du péché.

Cette huile, exorcisée par invocation et prière à Dieu, reçoit une telle puissance que non seulement en brûlant les vestiges elle purge les péchés, mais encore elle fait fuir toutes les puissances invisibles du mauvais⁷.

4. THÉODORE DE MOPSUESTE, *Homélies catéchétiques*, 14, 8.
5. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 20, 2.
6. THÉODORE DE M., *Homélies catéchétiques*, 14, 8.
7. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 20, 3.

accomplished by immersion in the baptismal bath. Finally the neophyte is dressed in a white tunic.

'On that night, Cyril of Jerusalem says in the Procatechesis, the Gate of Paradise opens before each one'.

The first symbolism we come across therefore is that of paradise. Until this moment the candidates were not entirely outsiders to the Christian community, but they were as yet only within the ante-room of the sanctuary. With entry to the baptistry it is their entry to the Church which is celebrated, i.e. the return to paradise, lost by the sin of the first man. The decoration of the early baptistries well underlines this paradisiac symbolism. Often we find in them Christ as the Good Shepherd, surrounded by his flock, within a framework of trees, flowers and fountains. This is the paradise from which Adam had been chased and to which baptism restores him. Catechesis of the sacraments very often returns to it, in particular in the case of Theodore of Mopsueste. The octagonal form of the baptistries equally confirms this theme. The number eight is, in fact, a symbol for the resurrection, for Christ rose on the third day: the first seven days represent the duration of the world and the eighth eternal life.

THE REMOVAL OF CLOTHES: THE SHEDDING OF SIN

Once in the baptistry the catechumen is stripped of his garments. This involves complete nudity. For Cyril it signifies the shedding of sin and the nakedness of Christ on the Cross.

'This gesture signified that you had cast off the old man and all his works. Without clothing you were naked, and thus already copying Christ naked on the Cross, Christ whose nakedness stripped down all principalities and powers and triumphed resoundingly upon the tree'.

For Theodore of Mopsueste the old garment represents the corruptible man summoned to don incorruptibility:

'Your garment, sign of morality, must be cast away so that, through baptism, you may wear the tunic of incorruptibility'.

This coat of corruption which the baptised person strips off in the manner of Christ, is the very one Adam put on after his sin. In this way the scene in paradise where Adam won over by Satan is dressed in corruptibility, is related to that at Calvary where the New Adam, conquerer of Satan, dressed humanity in incorruptibility'.

But baptismal nudity also possesses a positive significance: it is a return to primitive innocence, as Cyril shows:

'A surprising thing this, you were naked to every eye and you did not blush. This is because in reality you remembered the image of Adam our first father who, in paradise, was naked and did not blush'.

The same interpretation is again to be found in Theodore of Mopsueste. The true symbolism of undressing is therefore the shedding of the sin of man the sinner before God and the recapture of 'parrhesia', of the filial confidence characteristic of the paradisiac state'.

THE ANOINTING WITH OIL: THE CHRISTIAN STRUGGLE

Deprived of his clothes, the catechumen was anointed with oil over his whole body. The oil signifies several things. The first is the operation of an act of exorcism. In the soul, it cures the wound of sin.

'This oil, exorcised by invocation and prayer to God, receives such power that not only does it purge sins by burning out all traces of them, but it also causes all the invisible powers of evil to fly'.

Mais surtout, l'huile est là pour fortifier le corps et l'âme, pour les préparer au combat contre le démon. Ce n'est pas seulement en vue des luttes courantes de la vie chrétienne, mais bien en vue de ce combat décisif contre Satan qu'est le baptême lui-même. Comme tout bon athlète, le candidat doit recevoir l'onction d'huile avant d'affronter la lutte. La descente dans les eaux baptismales est, en effet, descente dans les eaux de la mort, à l'image du Christ, et ultime combat contre elle⁸.

L'immersion : mort et résurrection avec le Christ

C'est alors qu'a lieu le baptême proprement dit. Il est donné par immersion complète, trois fois reprise au nom de chaque Personne de la Trinité ; d'où un geste d'immersion et d'émergence exécuté trois fois. Dès le Nouveau Testament, la signification du rite apparaît fixée dans ses données essentielles. L'immersion symbolise la purification du péché : c'est le sens que donne saint Paul⁹ et l'on sait que c'était déjà celui du baptême des prosélytes chez les Juifs. L'émergence, elle, symbolise la communication de l'Esprit-Saint qui rend à l'homme la filiation adoptive. Il fait du baptisé une nouvelle créature par une nouvelle naissance¹⁰.

C'est ainsi que l'homme rentre dans l'amitié de Dieu en devenant semblable à ce premier homme qui fut autrefois créé à l'image de Dieu¹¹.

Toutefois, ce n'est pas d'abord dans le baptisé qu'est accomplie la destruction de l'homme ancien et la création de l'homme nouveau, mais dans le Christ mort et ressuscité. Ici nous atteignons la signification absolument essentielle du rite baptismal : faire participer à la mort et à la résurrection du Christ.

Que nul ne se figure que le baptême soit seulement une grâce de

8. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 3, 11.

9. *Eph.*, 5, 26.

10. *1^{re}* 3, 5.

11. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 5.

rémission des péchés : il est aussi grâce d'adoption (...). Il est ainsi l'antype des souffrances du Christ¹².

La configuration sacramentelle au Christ mort et ressuscité prend, à ce moment de la catéchèse sacramentaire, une importance tout à fait première. Comme le dit maintes fois saint Paul, elle est la réalité que signifient l'immersion et l'émergence.

Vous avez été conduits près de la Sainte piscine comme le Christ de sa croix au tombeau tout proche (...). Par trois fois vous vous êtes plongés dans l'eau et en avez émergé, symbolisant ainsi le triduum du Christ au tombeau (...). Dans le même acte, vous mouriez et vous naissiez : cette eau salutaire devenait à la fois votre tombe et votre mère (...). Un seul et même temps a réalisé ces deux événements : votre naissance à vous a coïncidé avec votre mort¹³.

A Milan, Ambroise exprime la même réalité :

On t'a demandé : « Crois-tu en notre Seigneur Jésus Christ et en sa Croix ? » Tu as répondu : « Je crois », et tu as été baigné, et par là tu as été enseveli avec le Christ. Car celui qui a été enseveli avec le Christ, ressuscite avec le Christ¹⁴.

Mais cette configuration est sacramentelle. Elle opère véritablement, mais en signe, ce que le Christ a vécu pour nous en réalité. Cyrille de Jérusalem encore l'exprime admirablement en une page très riche de théologie sacramentaire :

Etrange paradoxe ! Nous ne sommes pas réellement morts ni réellement ensevelis après une mort en croix mais (...) le salut, lui, est réalité. Le Christ a été réellement crucifié, réellement enseveli ; il est vraiment ressuscité, et s'il nous a gratifiés de tous ces dons, c'est pour que, participant, en les imitant, à ses souffrances, nous gagnions en vérité le Salut.

12. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 20, 6.

13. *Ibid.*, 20, 4.

14. AMBROISE, *de Sacr.*, 2, 7, 20.

But most important of all, the oil is there to strengthen body and soul, to prepare them for the struggle against the devil. This is not only with a view to the general struggles of Christian life, but indeed to the decisive combat against Satan that is baptism itself. Like any good athlete the candidate must receive the unction of the oil before braving the struggle. The descent into the baptismal waters is, in fact, a descent into the waters of death, in the image of Christ, and an ultimate fight against it.

IMMERSION: DEATH AND RESSURRECTION WITH CHRIST

It is at this point that the actual baptism takes place. It is given by complete immersion, repeated three times to the name of each Person of the Trinity; (thus the gesture of immersion and emersion executed three times). As early as the New Testament the significance of the rite appears fixed in its main essentials. Immersion signifies purification from sin: this is the meaning given by Saint Paul and we know that it was previously that of the baptism of proselytes among the Jews. Emersion symbolises the communication of the Holy Spirit which gives man back adoptive filiation. It makes a new creature of the baptised person through this new birth.

'In this way does man win back into God's friendship by becoming like that first man who formerly was created in the image of God'.

Yet it is not first and foremost in the baptised person that the destruction of the old man and the creation of the new man is accomplished, but in Christ dead and risen. Here we come upon the absolutely essential significance of the baptismal rite: it means participation in the death and resurrection of Christ.

'Let nobody consider that baptism is merely the grace of/

remission of sins: it is also the grace of adoption. It is thus the antitype of the sufferings of Christ'.

The sacramental configuration to Christ dead and risen assumes at this moment of the sacramentary catechesis, a wholly primary importance. As Saint Paul says many times, it is the reality signified by immersion and emersion.

'You have been brought near the Holy bath as Christ from his cross to the tomb nearby... Three times you are plunged into the water and taken from it, symbolising thus the three days Christ passed in the tomb ... In the same act, you died and you were born: this health-dealing water became both your tomb and your mother ... These two occurrences came to pass at one and the same time: your own birth coincided with your death'.

In Milan, Ambrose expresses the same reality:

'It has been asked of you: "Do you believe in our Lord Jesus Christ and in his Cross?" You replied: "I believe", and you have been bathed, and thus interred with Christ. For anyone who has been interred with Christ, rises again with Christ'.

But this configuration is sacramental. It works genuinely though in symbol form, what Christ experienced for us in reality. Cyril of Jerusalem again expresses this admirably in a very fine page of sacramentary theology:

'Curious paradox! We are not really dead or really buried after a death on the cross but ... the salvation is reality. Christ was really crucified, really interred; he really rose again, and if he has bestowed all these gifts upon us, it is so that, by participating (by imitating them) in his sufferings, we might in truth gain Salvation'.

(...) Le baptême est ainsi l'antitype des souffrances du Christ. C'est pour cela que Paul s'écrie : « Ignorez-vous donc que nous tous, les baptisés dans le Christ Jésus, c'est dans sa mort que nous avons été baptisés ? » (...). Il disait cela à des gens disposés à voir dans le baptême l'intermédiaire de la purification des fautes et de l'adoption, mais non point la participation aux véritables douleurs du Christ qu'il imite (...). Nous devons nous aussi devenir participants de ses souffrances, et c'est pourquoi Paul proclamait avec une entière précision : « Si nous avons été plantés avec le Christ par la ressemblance avec sa mort, nous le serons aussi assurément par la ressemblance avec sa résurrection » (...). Il ne dit pas « Si nous avons été plantés avec lui par sa mort », mais « par la ressemblance de sa mort » (...). Tout en lui s'est produit véritablement, tandis que dans notre cas il y a (simple) ressemblance avec sa mort et ses souffrances. Mais en ce qui est du Salut, il y a réalité et non simple ressemblance ¹⁵.

Ce texte est remarquable. Il nous montre dans le baptême un « antitype » de la passion et de la résurrection du Christ, c'est-à-dire à la fois semblable et dissemblable. Cyrille montre bien où est la similitude et où la dissimilitude. Dans la mort du Christ, il y a en effet deux aspects à distinguer : la réalité historique et le contenu salutaire. Dans le baptême, la réalité historique est seulement symbolisée par le rite sacramentel. Le contenu salutaire y est au contraire effectivement réalisé par une participation réelle. Les deux aspects du sacrement sont ainsi parfaitement définis. Il est symbole efficace de la passion et de la résurrection du Christ, qu'il représente corporellement et réalise spirituellement. Le même enseignement se trouve dans la tradition occidentale, avec Ambroise et presque dans les mêmes termes ¹⁶.

Mais si les eaux du baptême — eaux de la mort — sont le tombeau où est enseveli l'homme pécheur, elles sont aussi le milieu vivifiant où est engendrée la nouvelle créature.

15. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 20, 5, 7.

16. AMBROISE, *de Sacr.*, 2, 7, 23. Cf. aussi THÉODORE DE M., 14, 5-6.

Cette eau salutaire devenait à la fois votre tombeau et votre mère ¹⁷.

Le thème se rattache directement à celui de la maternité de l'Eglise, développé surtout en Afrique, semble-t-il.

Heureux néophytes que la grâce de Dieu a appelés et attendus avec tant de bonté, dès que vous commencez à sortir de ce bain sacré où vous recevez une nouvelle régénération et à prier avec vos frères dans le sein de l'Eglise votre mère ... ¹⁸.

L'Eglise est la mère des fils de Dieu ; c'est dans le baptême qu'elle les enfante. Dès lors, le symbolisme du rite se précise : la piscine baptismale est le sein maternel où l'enfantement des fils de Dieu s'accomplit. On reconnaît ici le thème de la grande préface consécatoire de l'eau baptismale. Il est développé avec prédilection par Théodore de Mopsueste qui compare longuement naissance charnelle et naissance baptismale.

Le pontife a dû demander à Dieu (...) que la grâce de l'Esprit-Saint vienne sur l'eau pour (...) en faire le sein d'une naissance mystérieuse ; à Nicodème (...) le Christ répondit : « A moins de naître d'eau et d'Esprit, nul ne peut entrer au Royaume de Dieu », c'est-à-dire : de même que dans la naissance charnelle le sein de la mère reçoit une semence que la main divine façonne selon l'ordre originel, ainsi en est-il dans le baptême où l'eau est un sein pour celui qui naît, mais c'est la grâce de l'Esprit en elle qui forme le baptisé en vue d'une naissance nouvelle, le changeant du tout au tout ¹⁹.

Cette propriété vivifiante de l'eau court à travers tout l'Ancien Testament. Il semble que le texte qui a joué un rôle essentiel dans la symbolique baptismale soit celui d'*Ez 47* : l'eau qui jaillit du Temple et féconde la terre (cf. *Ap 22*, 1). L'eau vive dont il est question dans ce texte, ce n'est pas l'eau qui jaillit, mais d'abord l'eau qui fait vivre,

17. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 20, 4.

18. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 20.

19. THÉODORE DE M., 14, 9.

'Thus baptism is the antitype of Christ's sufferings. It is for this reason that Paul exclaims: "Do you not know that all of us, those baptised in Christ Jesus, were baptised in his death?" He said this to the people inclined to see baptism as intermediary between purification of sins and adoption, but not as participation in the real sufferings of the Christ he emulates. We too must participate in his sufferings, and this is why Paul proclaimed with total precision: "If we have taken a stand with Christ by identification with his death, then we shall certainly do so by identification with his resurrection". He does not say "If we have taken a stand with him through his death", but "by identification with his death". In him everything really occurs, while in our case there is (mere) identification with his death and his sufferings. But in terms of Salvation, there is reality and not mere identification'.

This text is worthy of our consideration. It shows us baptism as an "anti-type" of the passion and resurrection of Christ, i.e. both similar and dissimilar. Cyril shows clearly where similarity and dissimilarity lie. In the death of Christ, there are in fact two aspects to distinguish: the historical reality and the salutary content. In baptism, the historical reality is merely symbolised by the sacramental rite. The salutary content on the other hand is actually realised by real participation. In this way the two aspects of the sacrament are perfectly defined. It is an effective symbol of the passion and resurrection of Christ, which it represents physically and realises spiritually. The same teaching, in almost the same words, is to be found in the western tradition with Ambrose.

But if the waters of baptism - the waters of death - are the tomb where man the sinner is laid, they are also the life-giving source where the new creature is engendered./

'This salutary water became both your tomb and your mother'.

The theme is directly linked to that of the maternity of the Church, developed particularly in Africa it seems.

'Blessed neophytes whom the grace of God has summoned and attended with so much favour, as soon as you emerge from this sacred bath where you receive a new regeneration and pray with your brothers in the bosom of the Church your mother ...'.

The Church is mother of the sons of God; it is in baptism that she gives birth to them. As consequence the symbolism of the rite becomes clearer: the baptismal pool is the maternal womb where the birth of the sons of God takes place. Here we recognise the theme of the great consecratory preface of the baptismal water. It is eagerly developed by Theodore of Mopsueste who compares at length carnal birth and baptismal birth.

'The pontif had to ask God that the grace of the Holy Spirit might descend upon the water to turn it into the womb of a mystical birth; to Nicodemus Christ replied: "Unless born of the water and of Spirit, no one may enter into the Kingdom of God", i.e.: just as in carnal birth the womb of the mother receives a seed that the divine hand fashions according to the original order, so is it in baptism where the water is a womb for the one being born, but it is the grace of the Spirit in it which shapes the baptised person towards a new birth, changing him wholly'.

This life-supplying property of water runs through the entire Old Testament. It appears that the text which played an essential role in the baptismal symbolic is that from Ez 47: the water which gushes from the Temple and enriches the earth. (cf. Ap 22, 1). The living water of this text is not the gushing water, but first and foremost the life-giving water,/

l'eau où il y a des vivants. La comparaison, fréquente chez les Pères, du baptisé à un « petit poisson » se réfère à ce sens ²⁰.

Le vêtement blanc : l'homme nouveau

Après le baptême proprement dit reste un dernier rite : le revêtement de la tunique blanche. Théodore de Mopsueste le situe avant l'onction du chrême, Ambroise aussi ; il appartient en tout cas au rite baptismal.

Tu as reçu des vêtements blancs pour montrer que tu as dépouillé l'enveloppe du péché et que tu as revêtu les vêtements purs de l'innocence ²¹.

Les vêtements blancs représentent la contrepartie des vieux vêtements dépouillés avant le baptême. Ils sont le symbole de l'homme nouveau. Le baptême lui-même est souvent désigné comme « vêtement d'incorruptibilité », vêtement de lumière ²². Il s'agit à la fois de la pureté de l'âme et de l'incorruptibilité du corps.

Une fois remonté de l'eau, tu te couvres d'un vêtement tout resplendissant. C'est le signe de ce monde radieux et splendide (...) où déjà t'introduisent les figures. Quand tu ressusciteras, tu te revêtiras d'immortalité et d'incorruptibilité ²³.

Ici le vêtement blanc a une signification eschatologique. De même chez Tertullien où il est signe de la résurrection des corps. Il désigne encore la participation à la gloire du Christ transfiguré dont il est dit que les vêtements étaient « blancs comme la neige ».

Celui qui est baptisé est purifié (...) selon l'Évangile, car les vêtements du Christ étaient blancs comme neige quand il montra, dans l'Évangile, la gloire de sa résurrection. Il devient donc plus blanc que neige, celui à qui la faute est remise ²⁴.

20. Cf. J. DANIELOU, *Les symboles chrétiens primitifs*, Paris, 1961, pp. 49-65.

21. AMBROISE, *de Myst.*, 34.

22. CYRILLE, *Procat.*, 16 ; *Cat.*, 15, 26.

23. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 14, 26.

24. AMBROISE, *de Myst.*, 34.

Nous savons, grâce à d'autres textes, que le revêtement de tuniques blanches rejoignait la symbolique paradisiaque, signifiant le retour à l'intégrité primitive dans laquelle Adam avait été créé.

Tu nous avais chassés du Paradis et tu nous y as rappelés ; tu nous as dépouillés des feuilles du figuier, ce vêtement misérable, et tu nous as revêtus d'une tunique glorieuse ²⁵.

LA CHRISMATION

Lorsque le baptisé avait revêtu les vêtements blancs, il recevait une onction avec une « huile parfumée » : c'est ainsi qu'est généralement désigné le chrême. Cette onction est ignorée en Syrie et en Cappadoce jusqu'à la fin du IV^e siècle. Elle ne doit pas être confondue avec l'onction prébaptismale et elle possède une signification différente. Elle constitue le sacrement de confirmation.

Le plus ancien témoignage sur l'onction du chrême est donné par Tertullien :

Au sortir du bain salutaire, on fait sur nous une onction sainte, suivant l'ancienne cérémonie où l'on avait coutume de prendre de l'huile renfermée dans une fiole pour en oindre ceux que l'on consacrait au sacerdoce. C'est ainsi qu'Aaron fut sacré par son frère Moïse. Notre nom de « Christ » vient de ce « chrême », onction qui fournit aussi son nom au Seigneur puisqu'il fut spirituellement oint de l'Esprit en son Père. (...) Aussi l'onction que nous recevons se fait à la vérité sur la chair, mais son effet se répand dans l'âme ²⁶.

La même explication se trouve exactement chez Cyrille de Jérusalem. Par l'onction, le baptisé devient véritablement un nouveau *Christos*, un *christianos*.

Puisqu'on vous a admis à recevoir cette sainte chrismation, vous recevez le nom de chrétien ²⁷.

25. GRÉGOIRE DE NYSSE, *P. G.*, 46, 600 A.

26. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 7.

27. CYRILLE DE J., *Cat.*, 21, 5-6.

the water of living beings. The comparison of the baptised person to a "little fish", common among the Fathers, has this sense.

THE WHITE GARMENT: THE NEW MAN

After the actual baptism there remains a final rite: the donning of the white tunic. Theodore of Mopsueste places it before the second anointment, as does Ambrose; in any case it belongs to the baptismal rite.

'You have received white garments to show that you have shed the envelope of sin and that you have again put on the pure garments of innocence'.

The white clothes represent the counterpart of the old garments stripped off before baptism. They are the symbol of the new man. Baptism itself is often described as "the garment of incorruptibility", garment of light. Both the purity of the soul and the incorruptibility of the body are implied.

'Once out of the water you put on a wholly resplendent garment. It is the sign of this radiant and splendid world ... whose figures are already known to you. When you rise again, you shall wear immortality and incorruptibility'.

Here the white garment has an eschatological significance. It is the same in Tertullian where it is a sign of the resurrection of the body. It also represents participation in the glory of the transfigured Christ of whom it is said that his clothes were "white as snow".

'The baptised person is purified ... according to the Gospel, for Christ's garments were white as snow when he showed the glory of his resurrection in the gospel. Thus he whose sins are forgiven becomes whiter than snow'.

We know, from other texts, that the donning of white tunics was linked to the paradisiac symbolism, signifying the return to the primitive integrity in which Adam had been created.

'You had cast us out of Paradise and you recalled us to it; you stripped us of fig leaves, that miserable covering, and you dressed us in a glorious tunic.'

CHRISMATION

When the baptised person had put on the white clothing, he was given anointment with a 'perfumed oil': this is usually described as chrism. This unction was ignored in Syria and Cappadocia until the end of the fourth century. It should not be confused with pre-baptismal unction; it possesses a different significance. It constitutes the sacrament of confirmation.

The earliest evidence on the chrismatic unction is provided by Tertullian:

'On coming out of the health-giving bath, we are given a holy unction, following the ancient ceremony where it was customary to use oil enclosed in a phial to anoint those consecrated to the priesthood. In this manner Aaron was consecrated by his brother Moses. Our name "Christ" comes from this "chrism", an unction which also provides the Lord's name since he was spiritually anointed of the Spirit in his Father ... Also the unction we receive truly touches the flesh, but its effect reaches into the soul'.

Exactly the same explanation is to be found in Cyril of Jerusalem. By the anointment, the baptism makes the recipient truly a new 'Christos', a 'christianos'.

'Since you have been permitted to receive this holy chrismation, you receive the name Christian'./

Préfigurée par l'onction royale et sacerdotale de l'Ancien Testament, l'onction chrétienne est plus encore participation à celle du Christ.

Désormais donc associés au Christ, il est normal que l'on vous appelle des « Christ ». Vous êtes devenus Christ parce que vous avez reçu la marque du Saint-Esprit²⁸.

De même que l'Esprit-Saint est descendu sur le Christ au sortir du Jourdain, de même descend-il, par l'onction, sur le nouveau baptisé à sa sortie de la fontaine baptismale.

De même que le Christ fut réellement crucifié, enseveli et ressuscité et que, vous aussi, par votre baptême, vous avez été admis à participer symboliquement à sa croix, à son tombeau et à sa résurrection, ainsi en est-il de la chrismation. Le Christ a été chrimé d'une huile joyeuse et spirituelle (...). Quant à vous, vous avez été chrimés d'un baume qui vous a rendus participants et associés du Christ²⁹.

La leçon est claire et importante. Car c'est la même structure sacramentelle qui est appliquée au baptême et à la confirmation : le sacrement fait participer, en figure, à ce que le Christ a vécu en réalité. Théodore de Mopsueste et Ambroise professent une doctrine analogue. Tous voient dans l'onction une communication de l'Esprit-Saint qui « parfait » l'œuvre du baptême. Selon Ambroise, la confirmation n'a pas pour but de donner l'Esprit-Saint — il est déjà donné au baptême — mais de communiquer les « dons » de l'Esprit pour amener à leur perfection les énergies spirituelles suscitées dans l'âme par le baptême. Les Pères ont deux façons d'exprimer ce perfectionnement de la vie spirituelle. Ambroise le met en relation avec les dons du Saint-Esprit :

Tu as reçu le signe spirituel, l'Esprit de sagesse et d'intelligence, l'Esprit de conseil et de force, et l'Esprit de connaissance et de piété, l'Esprit de la Sainte crainte³⁰.

Cyrille nous livre une seconde interprétation, dans laquelle le chrême

28. CYRILLE DE J., *Catéchèses*, 21, 1.

29. *Ibid.*, 21, 2.

30. AMBROISE, *de Myst.*, 42.

est mis en relation avec la doctrine des sens spirituels. Aussi à Jérusalem, l'onction chrimale n'avait-elle pas lieu seulement sur le front, mais aussi sur les sens pour marquer l'éveil des sens spirituels.

D'abord vous avez été chrimé sur le front, pour pouvoir être affranchis de la honte (...) et pour pouvoir contempler à visage découvert comme dans un miroir la gloire du Christ. Puis sur les oreilles, afin de recevoir les oreilles qui entendent les mystères divins (...). Puis ce fut la chrismation sur le nez pour que vous disiez : « Nous sommes une bonne odeur du Christ. » Ce fut ensuite la poitrine pour que vous teniez fermes dans les embûches du démon³¹.

« Tenir ferme » : ce tout dernier aspect du sacrement est celui qu'a reconnu notre terminologie en l'appelant confirmation : ce qui confirme, renforce, conduit à la perfection.

L'EUCCHARISTIE

Dans l'initiation chrétienne, l'eucharistie commence avec la procession qui conduit les nouveaux baptisés du baptistère à l'église. Elle comprend alors trois étapes principales. Il y a d'abord une préparation des offrandes, qu'aujourd'hui nous appelons offertoire. Puis le sacrifice eucharistique proprement dit, constitué par la grande prière d'action de grâces sur le pain et le vin. Enfin la distribution des éléments consacrés à la communauté des fidèles.

Nous constatons que deux thèmes principaux reviennent constamment dans les catéchèses eucharistiques. Ils expriment le sens premier du sacrement : l'eucharistie est une représentation sacramentelle du sacrifice de la croix ; l'eucharistie est une participation sacramentelle à la liturgie céleste. Ces deux thèmes commandent l'interprétation des rites, dès le début de la liturgie, comme le montrent les premières lignes de l'homélie de Théodore de Mopsueste :

Voici ce qu'il faut savoir en premier lieu : en prenant cette nour-

31. CYRILLE DE J., *Cat.*, 21, 4.

Prefigured by the royal and sacerdotal unction of the Old Testament, Christian unction is further participation in that of Christ.

'Thus henceforth bound to Christ, it is normal for you to be called "those of Christ". You have become Christ because you have received the mark of the Holy Spirit'.

Just as the Holy Spirit descended upon Christ as he came up from the Jordan, so, through unction, it descends upon the newly baptised person as he leaves the baptismal fountain.

'Just as Christ was indeed crucified, buried and raised and as, you too, through your baptism, have been permitted to participate symbolically in his cross, his tomb and his resurrection, so it is with chrismation. Christ was chrismed with a joyous and spiritual oil. In your case, you have been chrismed with a balm which has rendered you participants and members in Christ'.

The lesson for us is clear and important. For it is the same sacramental structure which is applied to baptism and to confirmation: the sacrament effects participation, in a figurative manner, in what Christ experienced in reality. Theodore of Mopsueste and Ambrose profess an analogous doctrine. Both see in the unction a communication of the Holy Spirit which "perfects" the work of baptism. According to Ambrose, confirmation does not aim to bestow the Holy Spirit - it is already given in baptism - but to communicate the "gifts" of the Spirit in order to bring to perfection the spiritual energies aroused in the soul by baptism. The Fathers have two ways of expressing this perfectioning of the spiritual life. Ambrose relates it to the gifts of the Holy Spirit:

'You have received the spiritual sign, the Spirit of wisdom and of intelligence, the Spirit of counsel and of strength, and the Spirit of understanding and of piety, the Spirit of Holy fear'.

Cyril gives us a second interpretation, in which the chrism is related to the doctrine of the spiritual senses. So at Jerusalem the chrismatic unction was not given merely upon the brow, but also upon the senses to indicate the awakening of the spiritual senses.

'First and foremost you have been chrismed on the brow, to be released from shame ... and to be able to consider, with unclouded face, Christ's mirrored glory. Next on the ears, so you may receive hearing acute enough for the divine mysteries. Then chrismation on the nose so that you say: "We are a fine odour of Christ". Then upon the breast that you hold fast against the snares of the devil'.

"Hold fast": this final aspect of the sacrament is the one acknowledged by our terminology when calling it confirmation: whatever confirms, strengthens and brings to perfection.

THE EUCHARIST

In Christian initiation, the eucharist begins with the procession which takes the newly baptised from the baptistry to the church. At that time it consisted of three main stages. First of all a preparation of the offerings, which today we call the offertory. Next the eucharistic sacrifice itself, made up by the great prayer of operation of graces on the bread and wine. Finally the distribution of the consecrated elements to the community of the faithful.

We should note that two main themes reappear continually in eucharistic catecheses. They express the primary meaning of the sacrament: the eucharist is a sacramental representation of the sacrifice of the cross; the eucharist is a sacramental participation in the celestial liturgy. These two themes dominate interpretation of the rites, from the beginning of the liturgy, as is shown by the first lines of the sermon by Theodore of Mopsueste:

'Know this first of all: by taking this/

riture, c'est un sacrifice que nous accomplissons (...). Celui qui se tient présent près de l'autel (l'évêque) est une image du grand prêtre lui-même. Quant aux diacres, ils représentent le culte céleste célébré par les puissances angéliques³².

Avec le thème du sacrifice, l'eucharistie apparaît dans le prolongement des autres sacrements : on peut dire que toute l'initiation chrétienne est participation au Christ mort et ressuscité. Avec le thème de la liturgie céleste, nous apercevons au contraire un aspect nouveau.

La procession d'entrée

Après le baptême, les nouveaux chrétiens, en tunique blanche et un cierge à la main, se forment donc en procession pour aller du baptistère à l'église.

Ainsi lavé et orné d'une riche parure, le peuple s'avance vers les autels du Christ en disant : « J'approcherai de l'autel de Dieu, du Dieu qui réjouit ma jeunesse » (...). Il vient donc et, voyant le saint autel tout paré, il s'écrie : « Tu as préparé devant moi une table³³. »

Cette cérémonie comporte donc deux moments : la procession et l'entrée. Le premier est accompagné du psaume 42, 3 qui est resté dans la liturgie romaine ; le second, du psaume 22 dont nous verrons la place éminente dans la liturgie eucharistique. Le plus remarquable est que la célébration est présentée dès le début comme un événement céleste :

Vous avez commencé à vous avancer vers l'autel. Les anges ont regardé, ils vous ont vu approcher et cette condition humaine qui était jadis souillée par la noire ordure du péché, ils l'ont vu soudain resplendir³⁴.

Entrés dans le sanctuaire, les baptisés contemplant alors pour la première fois les « mystères cachés »³⁵.

32. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 1.

33. AMBROISE, *de Myst.*, 43.

34. AMBROISE, *de Sacr.*, 4, 2, 5.

35. AMBROISE, *de Sacr.*, 3, 15.

La préparation des offrandes

Commence alors un second temps du rite : la préparation des offrandes par les diacres sur l'autel. La signification de l'autel est brièvement donnée par Ambroise :

L'autel représente le corps (du Christ) et le corps du Christ est sur l'autel³⁶.

Quant aux diacres, ils figurent les puissances invisibles qui participent à la liturgie céleste. La présence des anges à la liturgie eucharistique est très souvent marquée par les auteurs du IV^e siècle.

Les diacres nous font penser aux puissances invisibles, envoyées en service, qui officient à cette liturgie ineffable³⁷.

Les rites de préparation des offrandes sont commentés surtout par Théodore de Mopsueste. Il en donne une interprétation symbolique en y montrant une figure des préliminaires de la Passion et de la résurrection.

Les diacres apportent et disposent sur l'autel les signes du sacrifice (...). Ces symboles nous font penser au Christ que l'on mène à sa passion (...). Certes ce ne sont pas les Juifs qui l'y mènent (...). Sont plutôt évoqués ici ces esprits invisibles envoyés en service, qui étaient présents tout au long de la mission du Christ (...), en particulier lors de la passion³⁸.

Dans ce texte, les deux thèmes eucharistiques du mémorial de la Passion et de la liturgie céleste se confondent l'un avec l'autre en une commune symbolique.

Le lavement des mains et le baiser de paix

La préparation des oblats est suivie de deux rites, commentés dans

36. AMBROISE, *de Sacr.*, 4, 2, 7.

37. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 24.

38. *Ibid.*, 15, 25.

food we are making a sacrifice. He who is present at the altar (the bishop) is an image of the great priest himself. And the deacons, they represent the celestial worship celebrated by the angelic powers'.

With the theme of sacrifice the eucharist takes its place in the line of the other sacraments: we can say that the whole Christian initiation is participation in Christ dead and risen. On the other hand with the theme of the celestial liturgy we discern a new aspect.

THE ENTRY PROCESSION

After baptism, the newly baptised Christians, in white tunics and carrying candles, then form up in procession to go from the baptistry to the Church.

'Thus washed and adorned in rich apparel, the persons advance towards the altars of Christ while repeating: "I shall approach the altar of God, of God who gladdens my youth"..... They come forward, and, seeing the holy altar all adorned, they exclaim: "You have prepared a table before me".

Therefore this ceremony comprises two parts: procession and entry. The first is accompanied by psalm 42, 3 which has remained in the Roman liturgy; the second by psalm 22 whose lofty place in the eucharistic liturgy is evident. More noteworthy is the fact that from the start the celebration was presented as a celestial happening:

'You have begun to advance towards the altar. The angels have looked on, they have seen you approach and this human condition formerly stained by the black ordure of sin, they have seen it suddenly shine out'.

Come into the sanctuary, the baptised then for the first time contemplate the "hidden mysteries".

PREPARATION OF THE OFFERINGS

Then begins a second section of the rite: the preparation of the offerings by the deacons on the altar. The significance of the altar is briefly given by Ambrose:

'The altar represents the body (of Christ) and the body of Christ is on the altar'.

As for the deacons, they represent the invisible powers that participate in the celestial liturgy. The presence of the angels in the eucharistic liturgy is very often noted by the authors of the fourth century.

'The deacons make us think of the invisible powers, sent down to the service, who officiate at this ineffable liturgy'.

The rites of preparation of the offerings are considered in particular by Theodore of Mopsueste. He gives a symbolic interpretation of them by showing them as a figure of the preliminaries to the Passion and resurrection.

'The deacons bear and arrange the signs of the sacrifice on the altar ... These symbols make us think of Christ being led to his passion ... It is not the Jews who are bearing him on ... Evoked here rather are those invisible spirits sent as envoys, who were present throughout Christ's mission, in particular at the time of his passion'.

In this text, the two eucharistic themes - recollection of the Passion and of the celestial liturgy - are intermingled one with the other in a common symbolic.

WASHING OF THE HANDS AND THE KISS OF PEACE

The preparation of the oblations is followed by two rites, dealt with/

toutes les catéchèses : le lavement des mains et le baiser de paix. Pour Cyrille, le lavement des mains est signe de purification de l'action.

Les mains sont, en effet, le symbole de l'action : en les lavant, nous suggérons la pureté irréprochable des actions ³⁹.

Plus important est le baiser de paix dont la signification spirituelle est admirablement dégagée. Avec lui apparaît un nouvel aspect du sacrement : il est signe d'unité dans la charité entre les membres du Corps du Christ.

Ensuite le diacre crie : « Accueillez-vous les uns les autres, échangeons le baiser ! » Ne pense pas que ce baiser soit du même genre que ceux qu'échangent sur la place les amis ordinaires (...). Il lie les âmes de mutuelle amitié et sollicite l'oubli de toute offense ⁴⁰.

Théodore de Mopsueste montre bien que cette unité s'enracine dans le baptême qui fait des chrétiens un seul corps.

Tous se donnent la paix l'un à l'autre et par ce baiser ils proclament ouvertement l'unité et la charité qui existent entre eux (...). Le baptême qui nous a donné une nouvelle naissance a fait de nous un être naturel unique ⁴¹.

L'Eucharistie

Les trois rites que nous venons de décrire constituent la préparation du sacrement. Nous arrivons à l'eucharistie proprement dite : la grande anaphore prononcée sur le pain et le vin.

Plusieurs catéchèses donnent le commentaire du *sursum corda* qui introduit la prière consécratoire. Cyrille y voit l'invitation à se laisser pénétrer par la crainte de Dieu et à accéder au niveau céleste où se joue la liturgie.

En effet, à ce moment particulièrement redoutable, il importe d'é-

39. CYRILLE, *Cat.*, 23, 2. Cf. aussi THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 42.

40. CYRILLE DE J., *Cat.*, 23, 3.

41. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 39-40.

lever son cœur à Dieu et de ne pas le tenir abaissé vers la terre (...). Donc le célébrant prescrit avec autorité de quitter tous les soucis de cette vie (...) pour tenir son cœur au ciel, auprès du Dieu de miséricorde ⁴².

Le *Trisagion* qui conclut la préface est commenté par Théodore de Mopsueste dans le même sens d'annonce d'une liturgie céleste, avec la même insistance sur la crainte sacrée qui doit envahir les participants de cette liturgie ⁴³. Avec le *sursum corda* et le *Trisagion*, nous ne sommes plus sur la terre mais en quelque sorte transférés au ciel. Restauré par le baptême dans la création angélique, le nouveau chrétien peut unir à nouveau sa voix à celle des anges.

La consécration : mémorial de la Passion et de la Résurrection

Le centre du culte que célèbrent les anges est l'acte sacerdotal du Christ dans sa passion et sa résurrection. Nous y arrivons maintenant. Nos catéchèses commencent par s'attacher globalement au signe du pain et du vin en tant qu'ils deviennent réellement corps et sang du Christ par la consécration.

Le pain et le vin te semblent en leur état purement naturel : ne t'y arrête pas, car selon l'affirmation du maître, c'est le corps et le sang du Christ ⁴⁴,

explique Cyrille qui commente ainsi le rite lui-même :

Après nous être sanctifiés par ces chants spirituels, nous supplions le Dieu de miséricorde d'envoyer le Saint-Esprit sur les oblates déposés devant nous pour qu'il transforme le pain dans le corps du Christ et le vin dans le Sang du Christ. Ce qu'a touché le Saint-Esprit est en effet totalement sanctifié et transformé ⁴⁵.

Il est à remarquer dans ce texte que la consécration est attribuée au Saint-Esprit, invoqué par l'épiclese. C'est bien dans la tradition orien-

42. CYRILLE DE J., *Cat.*, 23, 4.

43. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 16, 6 et 9.

44. CYRILLE DE J., *Cat.*, 22, 6.

45. *Ibid.*, 23, 7.

in all catecheses: washing of the hands and the kiss of peace. For Cyril the washing of the hands is a sign of purification of action.

'The hands are in fact a symbol for action: by washing them we are evoking the irrep- roachable purity of our actions'.

More important is the kiss of peace - its spiritual significance is admirably clear. With it appears a new aspect of the sacrament: it is a sign of unity in charity between the limbs of the Body of Christ.

'Then the deacon cries: "Greet each other, exchange the kiss!" Do not think that this kiss is of the same kind as those exchanged by ordinary friends on the street. It binds souls of mutual amity and demands the erasure of all sin'.

Theodore of Mopsueste clearly shows that this unity is rooted in the baptism which makes of Christians one body.

'All give each other the peace and through this kiss they openly declare the unity and charity which exist between them. The baptism which has given us a new birth has made of us a single, natural being'.

THE EUCHARIST

The three rites that we have just described constitute the preparation for the sacrament. We come to the actual eucharist: the great anaphora pronounced over the bread and wine.

Several catecheses give a commentary of the 'sursum corda' which introduces the consecratory prayer. Cyril regards it as an invitation to pass through the fear of God and to win up to the celestial level on which the liturgy unfolds.

'In fact, at this particularly awesome moment, it is important/

to raise up one's heart to God and not to hold it down near the earth ... Thus the celebrant authoritatively enjoins dismissal of all the cares of this life in order to lift up one's heart to heaven, close to the God of mercy'.

The "Trisagion" which concludes the preface is considered by Theodore of Mopsueste in the same sense of declaration of a celestial liturgy, with the same insistence upon the holy fear which should possess the participants in this liturgy. With the 'sursum corda' and the 'Trisagion' we are no longer on earth but indeed removed to heaven. Restored by baptism to the angelic creation, the new Christian may again join his voice to that of the angels.

CONSECRATION: RECOLLECTION OF PASSION AND RESURRECTION

The centre of the worship celebrated by the angels is the sacerdotal action of Christ in his passion and his resurrection. We now come to it. Our catecheses begin by concerning themselves completely with the sign of the bread and of the wine as they really become the body and blood of Christ through consecration.

'Bread and wine appear to you in their state purely natural: do not be taken in, for according to the master's affirmation, they are the body and blood of Christ'.

explains Cyril who comments in this way on the rite itself:

'After being sanctified by these spiritual songs, we entreat the God of mercy to send down the Holy Spirit upon the oblations before us so that it might transform the bread into the body of Christ and the wine into the Blood of Christ. Whatever is touched by the Holy Spirit is in fact completely sanctified and transformed'.

It is worthy of note in this text that consecration is attributed to the Holy Spirit, invoked by the epiclesse. This is clearly in the eastern tradition,/

tale, affirmée aussi par Théodore de Mopsueste ⁴⁶. Ambroise rattache au contraire la consécration à l'action du Christ par les paroles de l'institution.

Le Seigneur Jésus lui-même le proclame : « Ceci est mon corps » (...) lui-même dit que c'est son sang ⁴⁷.

Avant qu'on le consacre, c'est du pain : mais dès que surviennent les paroles du Christ, c'est le corps du Christ ⁴⁸.

Ainsi, d'une part la consécration, œuvre commune des trois Personnes, est appropriée à l'Esprit, par lequel Dieu accomplit ses grandes œuvres dans l'histoire ; de l'autre elle est attribuée à la Parole créatrice, instrument elle aussi de la puissance de Dieu. Mais dans l'eucharistie, il y a plus encore que le Corps et le Sang du Christ rendus présents. Le sacrifice du Christ est lui-même rendu présent, le mystère de sa Passion, de sa Résurrection et de son Ascension, indissociablement unies. L'eucharistie en est l'anamnèse, le mémorial efficace.

La célébration de ce sacrifice redoutable est donc l'image des réalités célestes (...). La foi nous permet de voir en notre intelligence les réalités célestes et de considérer que le Christ, mort pour nous, ressuscité et monté au ciel, est aujourd'hui encore immolé à travers ces symboles ⁴⁹.

Maintenant apparaît mieux le sens profond du double symbolisme qui nous a paru, dès le début, caractériser la liturgie eucharistique : sacrifice du Christ et banquet céleste. Le sacrifice du Christ est unique et éternel. Il subsiste sous trois modes différents : c'est le même acte sacerdotal du Christ qui a lieu à un moment précis de l'histoire, est éternellement présent dans le ciel et subsiste sous les apparences sacramentelles.

46. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 16, 12.

47. AMBROISE, *de Myst.*, 54.

48. AMBROISE, *de Sacr.*, 4, 23.

49. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 20.

La communion

La deuxième partie du sacrement de l'eucharistie réside dans la communion. La distribution du Corps du Christ est l'objet, dans la catéchèse mystagogique, de commentaires aussi développés que la consécration elle-même. L'explication du *Pater*, phrase par phrase, est introduite ici par Cyrille et Ambroise qui assimilent le « pain quotidien » au pain eucharistique ⁵⁰. L'eucharistie, communiquée aux fidèles, est d'abord une nourriture spirituelle, un aliment d'immortalité.

Si le pain ordinaire nous maintient en vie grâce à la volonté divine, à plus forte raison nous donnera-t-il l'immortalité quand sur lui l'Esprit sera descendu ⁵¹.

L'eucharistie est déjà une anticipation des biens célestes. Mais cette nourriture n'est pas à considérer à part du sacrifice du Christ. Elle est participation à ce sacrifice même, union à la mort et à la résurrection du Christ.

Chaque fois que nous recevons (l'eucharistie), nous dit l'Apôtre, nous annonçons la mort du Seigneur. Si nous annonçons la mort du Seigneur, nous annonçons la rémission des péchés. Si, chaque fois que son sang est répandu, il est répandu pour la rémission des péchés, je dois toujours le recevoir, pour que toujours il remette mes péchés ⁵².

Il est donc clair que la communion n'est pas substantiellement différente de la consécration. Elle est l'appropriation à l'âme de l'effet du sacrifice rendu présent dans la consécration. Ce lien de la communion et de la mort du Christ est particulièrement mis en valeur par Théodore de Mopsueste :

Notre naissance baptismale est rendue possible par la mort du Christ Seigneur ; il en est de même de cette nourriture symbolique (...), la communion et la participation aux mystères sont le mé-

50. AMBROISE, *de Sacr.*, 5, 24.

51. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 12.

52. AMBROISE, *de Sacr.*, 4, 28.

also affirmed by Theodore of Mopsueste. On the other hand Ambrose links the consecration to the action of Christ through the words of the institution.

'Lord Jesus himself proclaims: "This is my body"... He himself says that it is his blood.

'Before consecration, we have bread: but immediately Christ's words are uttered, it becomes the body of Christ'.

Thus, on the one hand the consecration, common operation of the three Persons, is appropriated to the Spirit, through which God accomplishes his great works in history; on the other it is attributed to the creative Word, also an instrument of God's power. But in the eucharist more than the Body and Blood of Christ is rendered present. The sacrifice of Christ is itself rendered present, the mystery of his Passion, of his Resurrection and of his Ascension, indissolubly joined. The eucharist realises this, is its effective memorial.

'The celebration of this formidable sacrifice is therefore the image of the celestial realities. Faith allows us in our intelligence to see the celestial realities and to believe that Christ, dead for us, arisen and ascended to heaven, is today still immolated through these symbols'.

Now we see better the profound meaning of the two-fold symbolism which, from the beginning, seemed to characterize the eucharistic liturgy for us: the sacrifice of Christ and the heavenly banquet. The sacrifice of Christ is unique and eternal. It subsists in three different modes: it is the one sacerdotal act of Christ which, took place at a precise moment of history, is eternally present in heaven, and exists in sacramental form.

COMMUNION

The second part of the sacrament of the eucharist resides in communion. The distribution of the Body of Christ is the subject, in mystagogic catechesis, of commentaries as developed as consecration itself. The explanation of the 'Pater', phrase by phrase, is introduced here by Cyril and Ambrose who assimilate the 'daily bread' to the eucharistic bread. The eucharist, communicated to the believers, is first and foremost a spiritual nourishment, the food of immortality.

'If ordinary bread keeps us alive thanks to divine will, then certainly it will give us immortality when the Spirit descends upon it'.

The eucharist is already an anticipation of celestial blessings. But this food should not be considered apart from the sacrifice of Christ. It is participation in this very sacrifice, union with the death and resurrection of Christ.

'Each time we receive (the eucharist), the Apostle tells us, we are declaring the death of the Lord. If we are declaring the death of the Lord, we are declaring the remission of sins. If, each time his blood is distributed, it is distributed for the remission of sins, I must always receive it, so that it might always remit my sins'.

Thus it is clear that communion is not substantially different from consecration. It is the appropriation to the soul of the effect of the sacrifice rendered present in consecration. This link between communion and the death of Christ is particularly highlighted by Theodore of Mopsueste:

'Our baptismal birth is made possible by the death of Christ the Lord; it is the same with this symbolic nourishment, communion and participation in the mysteries are recollection of the death of our Lord who brings us/

morial de la mort de notre Seigneur qui nous apporte la résurrection et l'immortalité. Puisque par la mort du Christ nous avons reçu une naissance sacramentelle, il convient que nous recevions de la même mort la nourriture du sacrement d'immortalité ⁵³.

On remarquera la très grande unité qu'acquiert dans cette perspective l'ensemble de l'initiation : du baptême à la communion eucharistique, celle-ci apparaît tout entière comme participation au Christ mort et ressuscité. Le mystère pascal est l'unique objet de la vie sacramentelle. D'autres aspects de l'eucharistie nous apparaîtront lorsque nous étudierons les figures de l'Ancien Testament qui l'annoncent. Mais la signification principale en est dès maintenant dégagée : l'eucharistie est mémorial efficace de la passion-résurrection-ascension du Christ ; elle est participation au banquet céleste. Tel est le symbolisme des rites sacramentels mis en lumière par la catéchèse sacramentaire.

Il nous reste maintenant à étudier, pour l'ensemble de la catéchèse des sacrements, cet élément très important qu'est la typologie de l'Ancien et du Nouveau Testament, appliquée au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie.

53. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 15, 6.

Les figures des sacrements

Nous avons déjà pu abondamment nous rendre compte de l'importance que tient dans la catéchèse l'utilisation de l'Ancien Testament. Dans l'exposé dogmatique, il s'agissait surtout de la démonstration prophétique. Avec la catéchèse sacramentaire, nous découvrons une autre dimension traditionnelle du recours à l'Écriture : la typologie. Elle consiste à mettre en relation les événements de l'Ancien et du Nouveau Testament avec les sacrements et leurs rites dont ils sont les figures. Nous connaissons plusieurs listes de ces figures. La plus ancienne apparaît dans le *de Baptismo* de Tertullien ¹. Cyrille de Jérusalem en donne une autre dans sa catéchèse sur le baptême :

Et si l'on veut savoir pourquoi la grâce est donnée par l'eau (...), que l'on feuillette les divines Écritures pour trouver (l'explication) (...). Avant qu'aucune créature ne subisse l'élaboration des six jours, « l'Esprit de Dieu était porté au-dessus des eaux », l'eau est le principe du monde et le Jourdain le principe des Évangiles. Israël a été libéré du Pharaon par la mer, et le monde est libéré du péché par le bain d'eau en vertu de la Parole de Dieu. (...) Après le déluge, une alliance fut établie avec Noé (...). Elie est enlevé au Ciel, non sans que l'eau intervienne, car ce n'est qu'après avoir traversé le Jourdain qu'il pousse son char vers le ciel ².

1. TERTULLIEN, *de Baptismo*, 9.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Cat.*, 3, 5.

resurrection and immortality. Since through the death of Christ we have received a sacramental birth, it is proper that we receive from the same death the food of the sacrament of immortality'.

In this perspective we appreciate the very great unity acquired by the whole of initiation: from baptism to eucharistic communion it appears wholly as participation in Christ dead and risen. The paschal mystery is the sole subject of the sacramental life. Other aspects of the eucharist will appear to us when we study the figures of the Old Testament which herald it. But its main significance has already emerged: the eucharist is the effective memorial of the passion - resurrection - ascension of Christ; it is participation in the celestial banquet. Such is the symbolism of the sacramental rites as brought to light by sacramentary catechesis.

It now remains to consider, concerning the whole of the catechesis of the sacraments, that very important element - the typology of the Old and New Testaments, applied to baptism, confirmation and eucharist.

CHAPTER XI

Figures of the Sacraments.

We have already been considerably aware of the importance held in catechesis by use of the Old Testament. In dogmatic exposition this was principally a matter of prophetic demonstration. With sacramentary catechesis we come upon a further traditional dimension of this recourse to Scripture typology. It consists of relating the happenings of both Old and New Testaments to the sacraments and their rites - for which they stand as figures. We are familiar with several lists of these figures. The earliest appears in the 'de Baptismo' by Tertullian. Cyril of Jerusalem provides us with another in his catechesis on baptism:

'And if one desires to know why grace is bestowed by water...., one should consult the divine Scriptures to find an explanation. Before any creature experienced the result of the six-day labour, 'the Spirit of God moved upon the waters', water is the basis of the world and the Jordan is the basis of the Scriptures. Israel was freed from Pharaoh by the sea, and the world is freed from sin by the baptismal bath through the Word of God. After the flood, a covenant was established with Noah...Elijah was carried up to Heaven, not without the intervention of water however, for it was only after having crossed the Jordan that he turned his chariot towards heaven.' /

Nous verrons que tous les événements mentionnés dans ce texte sont considérés traditionnellement comme figures du baptême. Ambroise consacre lui aussi à leur commentaire une grande partie de ses catéchèses mystagogiques. Seul Théodore de Mopsueste fait exception, encore qu'il établisse un parallèle entre la première et la nouvelle création sur lequel nous reviendrons. La grande ressemblance des listes de figures prouve que nous sommes en présence d'un enseignement commun. Il remonte aux plus lointaines origines de l'Eglise et, nous l'avons vu, au Nouveau Testament lui-même.

Les figures sacramentaires nous livrent beaucoup plus qu'une simple illustration. Leur signification profonde est double. Elles permettent tout d'abord de vérifier l'autorité des sacrements en montrant qu'ils étaient annoncés par toute une histoire. Plus encore, elles sont destinées à dévoiler les dimensions réelles de l'acte de salut accompli dans le sacrement : ce que Dieu a fait jadis pour son peuple, il le fait encore aujourd'hui pour lui, par les sacrements.

Dans l'étude de ces figures, nous suivrons simplement l'ordre de nos catéchèses, qui est à la fois l'ordre historique et celui des sacrements de l'initiation : baptême, confirmation, eucharistie. Elles convergent, en effet, souvent vers le même symbolisme. Ainsi pour le baptême : dans chaque figure, l'eau apparaît d'une part comme principe de destruction du monde pécheur et d'autre part comme milieu vivifiant de la création.

LES FIGURES DU BAPTÊME

Les eaux primitives

La première figure du baptême que nous présentent les plus anciennes catéchèses est celle des eaux primitives. L'analogie théologique est claire. Elle consiste à mettre en relation la première création et cette régénération qu'est le baptême. Les prophètes annonçaient déjà que Dieu, à la fin des temps, susciterait une création nouvelle. L'Evangile nous la montre accomplie dans le Christ³. Le baptême enfin fait entrer

3. Cf. la doctrine de la récapitulation chez Irénée.

dans cette nouvelle création. L'analogie des eaux primordiales et des eaux baptismales exprime donc le parallélisme de la première et de la seconde création. C'est pourquoi Tertullien voulant justifier l'usage de l'eau dans le baptême, s'appuie d'abord sur le récit de la création, dans la *Genèse*.

Ce fut aux eaux en premier lieu que Dieu commanda de produire des êtres vivants. C'est donc l'eau la première qui produisit ce qui a vie afin qu'on ne soit pas surpris que, dans le baptême, l'eau puisse donner la vie éternelle à notre âme⁴.

L'eau est donc d'abord l'élément primordial où la vie apparaît. Mais elle est aussi le lieu de l'Esprit qui la sanctifie et la féconde.

L'esprit de Dieu qui était porté sur les eaux était destiné à y demeurer pour leur donner la vie (...). Ainsi la nature de l'eau sanctifiée par l'Esprit-Saint a reçu le pouvoir de sanctifier l'homme dans le sacrement⁵.

Ce texte éclaire le rite de la consécration de l'eau baptismale, considérée comme très importante. Or, la sanctification de l'eau par l'Esprit est souvent mise en rapport avec la descente de l'Esprit sur Jésus, à la sortie du Jourdain.

L'eau est le principe du monde et le Jourdain est le principe des Evangiles⁶.

Alors nous apparaît tout le sens de la figure. Comme l'Esprit-Saint planant sur les eaux primitives y a suscité la création première, ainsi l'Esprit-Saint, planant sur les eaux du Jourdain, y a suscité la seconde création. C'est à cette seconde création que naît le baptisé dans les eaux consacrées par l'épiclese. Le baptême est vraiment une reprise de la création première.

[Les animaux] sont nés au début de la création, mais il t'a été ré-

4. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 3.

5. *De Bapt.*, 4.

6. CYRILLE DE J., *Cal.*, 3, 5.

We shall see that all the events mentioned in this text are traditionally regarded as figures of baptism. Ambrose too devotes a large part of his mystagogic catecheses to commentary of them. Only Theodore of Mopsueste is an exception, although he establishes a parallel between first and new creations to which we shall return. The great resemblance of the lists of figures proves that we have here a common teaching. It goes back to the distant origins of the Church and, as we have seen, to the New Testament itself.

The sacramentary figures provide us with more than one simple illustration. Their deep significance is two-fold. First of all they permit verification of the authority of the sacraments by showing that they were heralded by an entire history. And further, they are intended to disclose the real dimensions of the act of salvation fulfilled in the sacrament: what God did previously for his people, he does again for them today, through the sacraments.

In our study of these figures we shall simply follow the order of our catecheses, which is at once the historical order and that of the sacraments of initiation: baptism, confirmation, eucharist. In fact they often come close to having the same symbolism. Thus, in the case of baptism: in each figure, water appears on one hand as the principle of destruction of the sinful world and, on the other, as the life-giving substance of creation.

The Figures of Baptism.

The Early Waters.

The first figure of baptism offered us by the earliest catecheses is that of the primitive waters. The theological analogy is clear. It consists in relating the first creation and the regeneration that is baptism. The prophets had already declared that God, at the end of time, would effect a new creation. The Gospel shows us this fulfilled in Christ. Baptism then gives entry to this new creation. The analogy between the primordial and baptismal waters thus expresses the parallelism of first and second creations. This is why Tertullian, wishing to justify the use of water in baptism, relies first and foremost upon the account of creation in Genesis.

'It was the waters in the beginning that God commanded to bring forth living beings. Thus it should be no surprise that as water first produced that which has life, so, in baptism, water may give life eternal to our souls'.

Therefore water is first of all the primordial element in which life appears. But it is also the substance of the Spirit which sanctifies and enriches it.

'The spirit of God which moved upon the water was destined to remain in it to give it life. So the nature of the water sanctified by the Holy Spirit has received the power to sanctify man in the sacrament.'

This text casts light on the rite of consecration of the baptismal water, regarded as very important. Now, the sanctification of the water by the Spirit is often related to the descent of the Spirit upon Jesus when he came up from the Jordan.

'Water is the basis of the world and the Jordan is the basis of the Gospels.'

And/

210 cont'd/

And now the whole meaning of the figure appears. As the Holy Spirit gliding over the primitive waters there effected the first creation, so the Holy Spirit moving over the waters of the Jordan there effected the second creation. It is to this second creation that the baptised person is born in the waters consecrated by the epiclesse. Baptism is really a recapturing of the first creation.

'(The animals) came into being at the beginning of creation, yet it was given to you/

servé que les eaux te régénèrent pour la grâce, comme elles ont engendré les autres à la vie⁷.

Adam et le Paradis

Théodore de Mopsueste ne relève pas, à proprement parler, de figure du baptême. Il semble qu'il faille pourtant rattacher à la tradition dont nous venons de parler sa doctrine du baptême comme nouvelle création. Mais, chez lui, ce n'est pas le symbole de l'eau qui est porteur de cette signification ; c'est le thème d'Adam et du paradis. Thème unique, courant tout au long de la catéchèse de Théodore de Mopsueste, mais surtout sensible à ses débuts, avec la renonciation à Satan. Tout le baptême y est présenté comme une lutte. L'épreuve à laquelle est soumis le candidat, la tentation du Christ et la tentation d'Adam sont mises toutes trois en relation. Le Christ est le nouvel Adam qui restitue à l'homme son incorruptibilité originelle ; le baptême fait entrer l'homme dans cet ordre nouveau qui est celui du paradis.

Tu as reçu le baptême, la naissance nouvelle (...). Tu es devenu autre, tu es né autre. Tu n'appartiens plus désormais à Adam (...), écrasé sous le péché. Au contraire, tu appartiens au Christ. (...) Il nous assure, à nous aussi, la résurrection et la participation à l'incorruptibilité⁸.

On voit comment la référence à Adam implique une perspective eschatologique. Car le baptême s'entend du retour au paradis de l'incorruptibilité et de l'immortalité, dans le Christ.

Le Déluge

Le déluge est une des figures du baptême les plus fréquemment citées dans la catéchèse mystagogique et, nous le verrons, l'une des plus évidentes. Nulle ne met davantage en valeur le vrai symbolisme baptismal : non pas d'abord celui des eaux qui lavent, mais celui des eaux qui détruisent et donnent la mort. Il y a donc une relation entre le rite

7. AMBROISE, *de Sacr.*, 3, 3.

8. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 14, 25.

de l'eau et la théologie du baptême comme configuration à la mort du Christ⁹. Le parallélisme du déluge et du baptême est déjà exprimé dans le Nouveau Testament :

(Le Christ) s'en alla prêcher aux esprits en prison, à ceux qui jadis avaient refusé de croire lorsque temporisait la longanimité de Dieu, aux jours où Noé construisait l'Arche, dans laquelle un petit nombre, en tout huit personnes, furent sauvées par l'eau¹⁰.

L'exégèse ayant éclairé ce texte obscur, il semble qu'il y ait là toute une interprétation du rite baptismal. Au temps de Noé, l'humanité pécheresse avait été détruite par un jugement de Dieu, au moyen de l'eau ; un juste avait été épargné pour être le premier-né d'une humanité nouvelle. De même dans le baptême, le vieil homme est anéanti au moyen du sacrement de l'eau, grâce au Christ qui inaugure la nouvelle création.

Toute chair avait été corrompue à cause de ses iniquités (...). Aussi Dieu, voulant remplacer ce qui manquait, fit le déluge et ordonna au juste Noé de monter dans l'arche (...). C'est donc l'eau où la chair est plongée pour effacer tout péché de la chair. Tout forfait y est enseveli¹¹.

À côté du thème de l'eau qui détruit le péché à l'image de la mort du Christ, une autre tradition s'arrête davantage à la colombe de l'arche. Nous la trouvons chez Tertullien et Ambroise. La colombe est alors le symbole de l'Esprit-Saint qui descend sur la terre. Mais l'épisode de l'arche est aussi interprété comme la figure du baptême du Christ. Ainsi chez Cyrille de Jérusalem :

De même que du temps de Noé, par le bois et par l'eau, les hommes reçurent le salut et commencèrent une nouvelle génération, et de même que la colombe revint vers lui, sur le soir, avec un rameau d'olivier, ainsi l'Esprit-Saint lui aussi descendit sur le véritable Noé, auteur de la seconde génération¹².

9. Cf. P. LUNDBERG, *la Typologie baptismale dans l'ancienne Église*.

10. *1 P* 3, 19-21.

11. AMBROISE, *de Myst.*, 10-11.

12. CYRILLE DE J., *Cal.*, 17, 10.

that the waters might regenerate you for grace, as they engendered the others to life.'

Adam and Paradise.

Strictly speaking Theodore of Mopsueste does not deal with the figure of baptism. However it appears that he is obliged to attach his doctrine of baptism as new creation to the tradition of which we have just spoken. But, with him, it is not the symbol of water which is the bearer of this significance; it is the theme of Adam and paradise. A unique theme, running through the whole of the catechesis of Theodore of Mopsueste, but particularly evident at its beginnings, with the renunciation of Satan. There the whole of baptism is presented as a struggle. The ordeal to which the candidate is subjected, the temptation of Christ and the temptation of Adam are all three related. Christ is the new Adam who restores to man his original incorruptibility; baptism brings man into this new order which is that of paradise.

'You have received baptism, the new birth...you have become another, you are born afresh. Henceforth you no longer belong to Adam, broken under his sin. No, you belong to Christ...He assures us resurrection and participation in incorruptibility'.

We see how the reference to Adam implies an eschatological perspective. For baptism involves a return to the paradise of incorruptibility and immortality, in Christ.

The Flood

The flood is one of the most frequently quoted figures of baptism in mystagogic catechesis and, we shall see, one of the most obvious. Nothing shows more clearly the true baptismal symbolism: not that of the waters that cleanse, but that of the waters that destroy and bring death. Therefore there is a relationship between the rite of water and the theology of baptism as configuration in the death of Christ. The parallelism between the flood and baptism is already expressed in the New Testament:

'(Christ) went forth to preach to imprisoned spirits, to those who formerly refused to believe when God's forbearance lapsed, in the days when Noah built the Ark, in which a small number, eight persons in all, were saved by water.'

Exegesis having thrown light on this obscure text, it appears that it contains a complete interpretation of the baptismal rite. In Noah's time, sinning humanity had been destroyed by a judgment of God, by means of water; a righteous man had been spared to be the first-born of a new mankind. Likewise in baptism the old man is destroyed through the sacrament of water, thanks to Christ who ushers in the new creation.

'All flesh had been corrupted by its iniquities... So God, desiring to replace that which was lacking, caused the flood and commanded the righteous Noah to embark in his ark... Thus the flesh is immersed in water to erase from it all sin. All stain is buried with it.'

Alongside/

Alongside the theme of the water which destroys sin in the image of the death of Christ, another tradition further attaches to the dove of the ark. We find this in Tertullian and Ambrose. There the dove is the symbol of the Holy Spirit descending to earth. But the episode of the ark is also interpreted as a figure for the baptism of Christ. And so we find in Cyril of Jerusalem:

'Just as in the time of Noah, through wood and water, men received salvation and began a new generation, and just as the dove came back to him in the evening with an olive branch, so too did the Holy Spirit descend upon Noah himself, author of the second generation.'/

Ainsi le Déluge est une figure du baptême du Christ qui, à son tour, figure le baptême du chrétien, si bien que la colombe du déluge apparaît, elle, la figure du Saint-Esprit au baptême.

Les thèmes de l'Exode

Avec la sortie d'Égypte, nous sommes en présence d'un thème privilégié de la catéchèse sacramentaire. Tout concourt à le rendre particulièrement significatif. C'est au temps de la Pâque où les Juifs commémoraient leur libération que le Christ a accompli la rédemption par sa mort. C'est dans la même nuit de Pâques que le baptême était le plus souvent conféré. La continuité de dates souligne de façon éclatante l'unité de ces différentes actions : dans la sortie d'Égypte, dans la mort et la résurrection du Christ et dans le baptême, c'est la même action rédemptrice qui s'accomplit à différents plans de l'histoire, celui de la figure, de la réalité et du sacrement. Le thème est d'une très grande richesse. Il englobe plusieurs séries d'événements, chacun porteur d'une signification typologique. Ce sont principalement : la Pâque elle-même, avec la manducation de l'agneau pascal ; la traversée de la Mer Rouge ; la traversée du désert avec la manne, l'eau du rocher d'Horeb, l'eau amère changée en eau douce. Parmi ces événements, les uns sont rattachés au baptême et d'autres à l'eucharistie, parfois aux deux comme c'est le cas pour le rocher d'Horeb. Nous n'en retenons pour le moment que la typologie baptismale.

La Pâque : l'onction avec le sang de l'agneau et la sortie d'Égypte

Dans sa première catéchèse mystagogique, Cyrille de Jérusalem déclare :

On trouve dans l'histoire ancienne la figure que voici : au temps où Pharaon opprimait le peuple hébreu, Dieu envoya Moïse (...), les montants des portes furent alors teints du sang d'un agneau, pour que l'exterminateur s'éloignât des maisons qui porteraient le signe du sang ¹³.

13. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 19.
14. CYRILLE DE J., *Cat.*, 19, 2.

L'onction avec le sang de l'agneau est mise ici par Cyrille en rapport avec la renonciation à Satan parce que ce rite était accompagné du signe de la Croix, de la *consignatio* ou *sphragis*. La signation des portes figure donc la *sphragis* sacramentelle. Le sens profond en est ensuite développé par Cyrille :

Accompagne-moi maintenant (...) de la figure à la réalité. Là, Moïse chargé par Dieu d'aller en Égypte ; ici, le Christ envoyé d'auprès du Père dans le monde. Là, il s'agit de faire sortir d'Égypte un peuple persécuté, ici, le Christ a mission de délivrer ceux que, dans le monde, accable le péché. Là, le sang de l'agneau détournait l'exterminateur ; ici le sang de l'Agneau sans reproche, Jésus Christ, s'interpose comme un refuge contre les démons ¹⁵.

Le sens exact et l'intérêt majeur de la typologie des sacrements sont ici confirmés. Elle est fondée par l'analogie de situation dans laquelle se trouvent Israël et le futur baptisé, situation désespérée qui appelle le salut ; par l'analogie d'action de Dieu qui délivre et sauve Israël de l'esclavage égyptien et qui, dans le Christ, délivre et sauve l'homme de l'esclavage du péché. Analogie de situation de l'homme et d'action de Dieu dont nous retrouvons l'expression dans le *de Catechizandis Rudibus* de saint Augustin ¹⁶.

La Pâque : le passage de la Mer Rouge

Là traversée de la Mer Rouge est une autre figure privilégiée du baptême, généralement associée à la précédente et porteuse de la même signification. Mais elle s'applique à un rite différent du baptême, le rite de l'eau. Déjà le Nouveau Testament, avec la *Première Épître aux Corinthiens*, met le rite baptismal de la traversée de la piscine en rapport avec la traversée de la Mer Rouge. Le texte est l'un des plus importants fondements de la typologie biblique :

Nos pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la

15. CYRILLE DE J., *Cat.*, 19, 3.
16. AUGUSTIN, *de Catechizandis Rudibus*, 20, 35.

Thus the Flood is a figure of the baptism of Christ which, in turn, figures for the baptism of the Christian, just as the dove of the flood appears as figure for the Holy Spirit in baptism.

Themes of the Exodus.

Coming to the exodus from Egypt we broach a leading theme of sacramentary catechesis. Everything conspires to make it particularly significant. It was at Easter time when the Jews were commemorating their liberation that Christ accomplished the redemption by his death. It was on the same Easter night that baptism was most often conferred. The continuity of dates emphasises in striking fashion the unity of these different actions: in the exodus from Egypt, in the death and resurrection of Christ and in baptism, it is the same redemptive action which is fulfilled at different levels of the process, that of the figure, of the reality and of the sacrament. This theme is one of very great richness. It encompasses several series of happenings, each one the bearer of typological significance. These are principally: Easter itself, with the manducation of the paschal lamb; the crossing of the Red Sea; the crossing of the desert with the manna, the water from the rock of Horeb, the bitter water changed into sweet water. Among these events some are linked to baptism and others to the Eucharist, sometimes to both as in the case of the rock of Horeb. For the moment we note only the baptismal typology.

Easter: unction with the blood of the lamb and the exodus from Egypt.

In his first mystagogic catechesis Cyril of Jerusalem declares:

'We find in early history the figure as follows: in the days when Pharaoh oppressed the Hebrew people, God sent Moses.. the uprights of the doors were then daubed with the blood of a lamb, so that the exterminator would pass by houses bearing the sign in blood'.

Unction with the blood of the lamb is here related by Cyril to the renunciation of Satan because this rite was accompanied by the sign of the Cross, by the 'consignatio' or 'sphragis'. So the daubing of the doors figures the sacramental 'sphragis'. The deep meaning of this is then developed by Cyril:

'Come with me now from figure to reality. There, Moses empowered by God to go into Egypt; here, Christ sent from the Father into the world. There, the concern was to bring a persecuted people out of Egypt, here, Christ's mission is to deliver those overwhelmed by sin in the world. There, the blood of the lamb kept away the exterminator; here the blood of the Lamb, taintless Jesus Christ, intervenes as shelter against devils.'

The exact meaning and major interest of the typology of the sacraments are confirmed here. It is based upon the analogy of situation in which we find both Israel and the baptised-person-to-be, a desperate situation which calls for salvation; upon the analogy of God's action which delivers and saves Israel from Egyptian slavery and which, in Christ, delivers and saves man from the slavery of sin. Of this analogy between man's situation and God's action we shall again find expression in the 'de catechizandis rudibus' of Saint Augustine.

Easter: /

214. cont'd/

Easter : the crossing of the Red Sea is another prominent figure of baptism, usually linked to the foregoing one and bearer of the same significance. But it attaches to a different rite of baptism, the rite of the water. Early on the New Testament, with the 'First Epistle to the Corinthians', relates the baptismal rite of the crossing of the pool to the passage of the Red Sea. This text is one of the most important foundations of biblical typology:

'Our fathers all suffered, all passed through the/

mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer (...). Ces faits se sont produits pour nous servir de figures ¹⁷.

Pour Paul, la traversée de la Mer Rouge est donc déjà un baptême. Nous savons d'autre part que le baptême juif des prosélytes était considéré comme une imitation de la sortie d'Égypte. La vraie symbolique du baptême se dégage alors. Il n'est pas d'abord purification mais libération. Le catéchumène était sous l'emprise de Satan ; il est libéré par les eaux qui engloutissent l'adversaire.

Lorsque le peuple d'Israël sortit de la captivité d'Égypte, (...) les eaux engloutirent le roi avec toute son armée. Quelle figure plus manifeste du sacrement du baptême ? Les nations sont délivrées de l'esclavage du siècle ; et le démon, cet ancien tyran, perd son orgueilleux pouvoir dans les eaux ¹⁸.

Nous sommes situés ici devant la perspective primitive de la rédemption et du baptême. La rédemption est conçue comme victoire du Christ sur le démon. La libération de l'humanité acquise par cette victoire est appliquée à chaque chrétien par le baptême. Le passage de la Mer Rouge, en tant que figure du sacrement, met l'accent sur la situation désespérée où se trouvait Israël et dont il n'a pu être sauvé que par une intervention divine.

Le tyran de jadis poursuivait jusqu'à la mer l'illustre peuple de l'Ancien Testament ; et toi aussi tu étais talonné par ce démon (...) jusqu'aux flots qui allaient te sauver. Celui-là fut englouti dans la mer ; celui-ci disparaît dans l'eau salutaire ¹⁹.

De nos jours, quelle est la situation analogue en jeu dans la vie des catéchumènes ? Quelle est la situation désespérée dont il faut que Dieu délivre ? Voilà des questions que notre catéchèse, prolongeant la tradition, devrait aujourd'hui se poser.

De la traversée de la Mer Rouge, un autre thème se dégage encore, celui de la colonne de nuée planant au-dessus de la mer. Ambroise,

17. *1 Co.* 10, 16 (cité par AMBROISE, *de Sacr.*, 1, 20).

18. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 9.

19. CYRILLE DE J., *Cal.*, 19, 3.

avec saint Paul et Origène, y voit la présence de l'Esprit-Saint sur les eaux : union de l'eau et de l'Esprit, comme à la création et au déluge.

La colonne de nuée, c'est l'Esprit-Saint. Le peuple était dans la mer et la colonne de lumière le précédait, puis venait la colonne de nuée comme l'image de l'Esprit-Saint. Tu vois donc qu'on nous a montré dans l'Esprit-Saint et dans l'eau le type du baptême ²⁰.

Ambroise apporte d'ailleurs une précision à la typologie sacramentaire en affirmant nettement la supériorité du sacrement chrétien sur l'événement qui le figure.

Quoi de plus extraordinaire que le passage des Juifs à travers la mer (...). Pourtant les Juifs qui l'ont traversée sont tous morts au désert. Par contre, celui qui passe par cette fontaine-ci, c'est-à-dire des choses terrestres aux choses célestes, (...) ne meurt pas mais ressuscite ²¹.

La traversée du désert

Le thème de l'Exode, outre la Pâque et la traversée de la Mer Rouge, comprend aussi la traversée du désert. Celle-ci nous livre encore quelques figures du baptême. Il s'agit surtout du Rocher d'Horeb d'où Moïse fait jaillir l'eau vive et de l'eau amère de Mara transformée en eau douce, toujours par l'intervention de Moïse.

Les eaux du baptême étaient encore figurées par l'eau que Moïse fit miraculeusement sortir de la pierre qui accompagnait le peuple d'Israël. Or, si cette pierre était Jésus Christ, il est hors de doute que les eaux du baptême sont bénies en Jésus Christ ²².

Ce texte nous prouve, une fois de plus, à quel point la relation entre la figure et le sacrement se noue en Jésus Christ. C'est parce que l'An-

20. AMBROISE, *de Sacr.*, 1, 22.

21. *de Sacr.*, 1, 12.

22. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 9. Le même rocher d'Horeb est interprété par Ambroise dans un sens eucharistique. L'interprétation baptismale est de tradition johannique ; l'interprétation eucharistique est de tradition paulinienne.

sea, all were baptised in Moses in suffering and in the sea... These facts came to pass in order to serve us as figures.'

For Paul the crossing of the Red Sea is thus already a baptism. We know too that Jewish baptism of proselytes was regarded as an imitation of the exodus from Egypt. The real symbolic of baptism now emerges. It is not first and foremost purification but liberation. The catechumene was in the grip of Satan; he is freed by the waters which overwhelm the adversary.

'When the people of Israel left captivity in Egypt...the waters engulfed the king and his whole army. What figure more clearly shows the sacrament of baptism? The people are delivered from the slavery of the world; and the devil, this ancient tyrant, loses his haughty powers among the waters.'

We find ourselves here confronted by the early perspective of redemption and baptism. /Redemption is conceived as the victory of Christ over the devil. The liberation of humanity gained by this victory is applied to each Christian through baptism. The passage of the Red Sea, as a figure of the sacrament, puts the emphasis on the dreadful plight in which Israel found itself and from which it could be saved by divine intervention alone.

'The old tyrant pursued the illustrious people of the Old Testament as far as the sea; and you too were harassed by that devil...right up to the pool which was to save you; the former was drowned in the sea; the latter disappears in the life-giving water.'

What is the analagous situation applying today in the lives of catechumens? What is the desperate plight from which God must deliver them? These are the questions that our catechesis, continuing the tradition, must ask today.

From the crossing of the Red Sea a further theme now emerges, that of the column of cloud gliding above the sea. Ambrose, with Saint Paul and Origen, see this as the presence of the Holy Spirit upon the waters: the union of water and the Spirit, as of creation and flood.

'The column of cloud is the Holy Spirit. The people were in the sea and the column of light went before them, then came the column of cloud as image of the Holy Spirit. Thus you see that we have been shown in the Holy Spirit and in water the model of baptism.'

Further, Ambrose brings a precision to sacramentary typology by clearly affirming the superiority of the Christian sacrament over the event which is figure for it.

'What could be more extraordinary than the passage of the Jews over the sea...Yet the Jews who crossed it all died in the desert. On the contrary, anyone who passes through this pool, i.e. from the things of the world to the things of heaven, does not die but rises again.'

The Crossing of the Desert.

The/

216. cont'd/

The theme of the Exodus, in addition to Easter and the crossing of the Red Sea, also includes the crossing of the desert. This latter also provides us with a few figures of baptism. Chiefly we are concerned with the Rock of Horeb from which Moses brings forth the living water and with the bitter water of Mara transformed into sweet water, again by the intervention of Moses.

'The waters of baptism were also figured by the water that Moses miraculously brings forth from the stone that accompanied the people of Israel. Now, if this stone was Jesus Christ, it is certain that the waters of baptism and blessed in Jesus Christ.'

This text shows us, once more, to what extent the relation between figure and sacrament is confirmed in Jesus Christ. It is because the Old/

cien Testament est anticipation de Jésus Christ qu'il peut l'être des sacrements qui actualisent Jésus Christ. L'épisode de la fontaine amère le confirme. Dans le bâton que Moïse y plongeait, Ambroise comme Tertullien voient le symbole de la Croix du Christ.

Mara était une source très amère. Moïse y mit du bois et elle devint douce. L'eau, en effet, sans la mention de la croix du Seigneur ne sert à rien pour le salut à venir ; mais quand elle a été consacrée par le mystère de la croix salutaire, alors elle est préparée pour servir de bain spirituel et de coupe salutaire ²³.

Le Jourdain et Naaman

Les figures du baptême que nous venons de voir sont les plus fondamentales parce qu'elles nous révèlent l'essentiel de la symbolique baptismale. Mais leur liste ne s'arrête pas là. Elle comprend encore une série d'événements qui ont tous en commun de se dérouler au Jourdain. Ce sont la traversée du Jourdain par Josué, le bain de Naaman le Syrien, enfin l'un ou l'autre miracle du cycle d'Elie ayant rapport à l'eau. La catéchèse sacramentaire laisse voir plusieurs émergences de ce thème : Elie enlevé au ciel après avoir passé le Jourdain ²⁴ ; surtout l'épisode de Naaman, longuement commenté par Ambroise. A la différence du déluge ou de la traversée de la Mer Rouge, l'accent théologique est mis cette fois sur la purification obtenue par le baptême. Comme l'eau lave les souillures du corps, ainsi le bain sacré purifie, par la puissance de Dieu.

Naaman se mit à réfléchir : il avait dans son pays des eaux merveilleuses dans lesquelles il s'était souvent baigné sans être jamais purifié de sa lèpre. Cela le retint et il n'obéissait pas aux ordres du prophète. Cependant (...) il accepta et se baigna. Et purifié à l'instant, il comprit que la purification de chacun n'était pas le fait de l'eau mais de la grâce (...). Il douta, lui, avant d'être guéri. Toi, tu es déjà guéri, aussi ne dois-tu pas douter ²⁵.

23. AMBROISE, *de Myst.*, 14.

24. CYRILLE, *Cat.*, 3, 5.

25. AMBROISE, *de Myst.*, 17-18 ; cf. aussi *de Sacr.*, 1, 13-14.

On le voit, il s'agit bien ici de guérison, de purification. Mais l'épisode de Naaman sert aussi à éveiller la foi, à montrer que Dieu se sert de moyens simples, apparemment inefficaces, pour réaliser la purification intérieure, la plus profonde et absolue qui soit. Car la purification « est le fait de la grâce ».

Tel est notre baptême, dit encore Tertullien ; tout y paraît simple ; nul appareil, nulle pompe, nulle magnificence ²⁶.

Les figures néo-testamentaires du baptême

Les dernières figures du baptême que nous trouvons dans la catéchèse sacramentaire émanent directement du Nouveau Testament. Elles ne sont pas toutes à mettre sur le même plan. Il y a d'abord le baptême du Christ lui-même. Nous le trouvons très souvent mentionné comme le prototype du baptême chrétien, mais très souvent aussi comme l'accomplissement des figures de l'Ancien Testament. A ce titre, il est lui-même beaucoup plus qu'une figure. Il est la réalité même, source de la réalité ultérieure des sacrements.

Une des acquisitions de l'exégèse contemporaine, nous l'avons vu, est d'avoir bien montré à quel point les Evangiles sont remplis d'allusions aux sacrements. Les réalités de la vie terrestre du Christ y deviennent des figures de sa vie glorieuse dans l'Eglise, telle qu'elle s'exprime notamment par les sacrements. Ainsi les allusions à l'eau vive ou aux ablutions, aux épis froissés ou au pain multiplié prennent des résonances baptismales ou eucharistiques. C'est bien dans cette tradition que se situe Tertullien pour qui « le Christ n'apparaît jamais sans l'eau » ²⁷ et qui énumère toute une série de gestes du Christ où l'eau apparaît : le puits de Jacob, la marche sur les eaux, le lavement des pieds, etc.

Il y a cependant un épisode du Nouveau Testament utilisé comme figure du baptême tout à fait à la manière des figures de l'Ancien Testament : c'est la guérison du paralytique à la piscine de Bézatha. L'iconographie la plus ancienne l'illustre et atteste ainsi son appartenance

26. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 2.

27. *de Bapt.*, 9.

Testament is an anticipation of Jesus Christ that it may be as much for the sacraments which actualise Jesus Christ. The episode of the bitter spring confirms this. In the stick that Moses plunges into it, Ambrose and Tertullian both see a symbol of the Cross of Christ.

'Mara was a very bitter spring. Moses put some wood into it and it became sweet. The water, in fact, without mention of the cross of the Lord is useless for the salvation to come; but when it has been consecrated by the mystery of the health-giving cross then it is ready to serve as spiritual bath and salutary cup.'

The Jordan and Naaman.

The figures of baptism that we have just seen are the most fundamental because they reveal to us the core of the baptismal symbolic. But the list does not end there. It includes too a series of happenings all unfolding in the Jordan. These are the crossing of the Jordan by Joshua, the bath of Naaman the Syrian, and finally one or other of the miracles from the cycle by Elia relating to water. Sacramentary catechesis lets us see several instances of this theme: Elia raised up to heaven after having crossed the Jordan; in particular the case of Naaman, commented at length by Ambrose. In contrast with the flood or the crossing of the Red Sea, the theological emphasis this time is put on the purification obtained by baptism. As water washes off the stains of the body, so the sacred bath purifies through the power of God.

'Naaman set himself to thinking he had in his own country many miraculous springs in which he had often washed without ever having been cured of his leprosy. It remained with him and so he did not obey the orders of the prophet. But finally he accepted and bathed. Cleansed at once he understood that the purification of each individual was not a property of water but of grace. He doubted before being cured. You are already healed, therefore you should not doubt.'

As is clear we are concerned here with cure, with purification. But the example of Naaman also serves to arouse faith, to show that God makes use of simple, apparently pointless, means to achieve inner purification, the most profound and absolute kind. For purification "is the property of grace".

'Such is our baptism', Tertullian declares; 'everything in it appears simple; no apparatus, no pomp, no magnificence.

Neo-testamentary figures of baptism.

The last figures of baptism that we find in sacramentary catechesis stem directly from the New Testament. They should not all be considered at the same level. First of all there is the baptism of Christ himself. We very often find it mentioned as the prototype of Christian baptism, but very often too as the fulfilment of the figures from the Old Testament. In this respect it is itself much more than a figure. It is reality itself, source of the subsequent reality of the sacraments.

One of the achievements of contemporary exegesis, we have seen, is that of having clearly shown the extent to which the Gospels are filled with allusions to the sacraments. The realities of the earthly life of Christ here become figures/

figures of his glorious life in the Church, as expressed through the sacraments especially. Thus allusions to living water or to ablutions, to damaged corn or to the distribution of the loaves assume baptismal or eucharistic resonances. Clearly into this tradition falls Tertullian for whom "Christ never appears without mention of water" and who lists a whole series of actions by Christ in which water appears: Jacob's well, walking on the water, the washing of feet, etc.

Yet there is one episode from the New Testament used as a figure of baptism completely in the manner of the figures of the Old Testament: this is the healing of the paralytic in the pool of Bezatha. The earliest iconography illustrates it and thus attests its place /

à la tradition commune sur le baptême. O. Cullmann a montré que, déjà dans l'Évangile de Jean, ce miracle a une signification baptismale²⁸. Nous en trouvons chez Tertullien un commentaire précis.

Un ange descendait du ciel et remuait l'eau de la piscine (...), le premier (infirmes) qui descendait dans ces eaux ainsi agitées était infailliblement guéri. Ce remède corporel était une figure du remède spirituel que nous recevons, comme il arrive assez ordinairement que les réalités charnelles précèdent en figure les réalités spirituelles. La grâce de Dieu s'étant répandue ensuite plus abondamment sur les hommes, les eaux ont reçu une plus grande vertu et l'ange un plus grand pouvoir. Ce qui guérissait autrefois les corps guérit aujourd'hui les âmes ; ce qui procurait une santé temporelle nous procure le salut éternel ; et ce qui, autrefois, ne délivrait qu'un seul homme chaque année en délivre aujourd'hui une infinité en effaçant le péché²⁹.

On ne saurait trouver plus précis commentaire du récit de Jean. Tertullien y souligne admirablement les traits sur lesquels porte le symbolisme baptismal. Dans les deux cas, il s'agit d'une vertu communiquée aux eaux. Mais là elle opère une guérison charnelle et ici un salut spirituel. La guérison, à Bézatha, n'était communiquée qu'une fois par an. Le baptême, lui, est donné tous les jours. Alors une seule personne bénéficiait de la guérison. Dans le baptême, ce sont des foules. Ambroise utilise aussi ce miracle comme figure du baptême, tout en donnant une signification assez différente aux détails de l'événement³⁰. Mais un trait commun persiste à travers toutes les interprétations rencontrées : le caractère universel du salut apporté par le Christ, par opposition au caractère réduit de la guérison trouvée dans la piscine de Bézatha.

28. Cf. O. CULLMANN, *Urchristentum und Gottesdienst* ; et HARALD SAHLIN, *Zur Typologie des Johannesevangeliums*.

29. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 5.

30. AMBROISE, *de Sacr.*, 2, 3 ; *de Myst.*, 22.

LES FIGURES DE LA CONFIRMATION

Il y a aussi une typologie du sacrement de l'onction. En ce domaine, la plupart des catéchèses se réfèrent aux mêmes événements : dans l'Ancien Testament, l'onction d'Aaron par Moïse ; dans le Nouveau, la descente de l'Esprit sur Jésus au Jourdain. Les deux figures sont le plus souvent mentionnées ensemble, comme dans ce texte de Tertullien :

Au sortir du bain salutaire, on fait sur nous une onction sainte (...). C'est ainsi qu'Aaron fut sacré par son frère Moïse. Notre nom de « Christ » vient de ce « Chrême », onction qui fournit aussi son nom au Seigneur puisqu'il fut spirituellement oint de l'Esprit en son « Père »³¹.

A travers l'onction d'Aaron, c'est d'ailleurs toute onction sacerdotale dans l'Ancien Testament qui est envisagée. C'est aussi l'onction royale, comme le montre Cyrille à propos de Salomon.

De même aussi, en l'élevant à la royauté, le grand prêtre chrisme Salomon à Gihon, après l'avoir fait se baigner. Mais ce qui leur arrivait n'était que figures, tandis que chez vous il ne s'agit pas de figures, mais de réalités³².

De plus, toutes les catéchèses identifient l'onction avec l'intervention de l'Esprit-Saint au baptême de Jésus.

Est signé un tel au nom du Père et du Fils et de l'Esprit-Saint. Quand Jésus remonta de l'eau, il reçut la grâce de l'Esprit-Saint qui vint et demeura sur lui sous la forme d'une colombe (...). Dès lors, il te faut donc, toi aussi, être signé au front³³.

Nous voyons ici qu'il en est de la confirmation comme des autres sacrements. Sa plénitude de signification tient à la participation au mystère du Christ qu'elle communique.

31. TERTULLIEN, *de Bapt.*, 7.

32. CYRILLE DE J., *Cat.*, 21, 6.

33. THÉODORE DE M., *Hom. Cat.*, 14, 23.

in the common tradition on baptism. O. Cullmann has shown that, in the Gospel according to John, this miracle has already a baptismal significance. In Tertullian we find a commentary of it in detail.

'An angel descended from heaven and stirred the water of the pool..., the first (invalid) who went into these waters thus agitated was unfailingly healed. This physical cure was a figure for the spiritual cure that we receive, as it usually happens that carnal realities precede in figure the spiritual realities. The grace of God being thus more abundantly transmitted to men, the waters received greater virtue and the angel greater power. What previously healed bodies today heals souls; what gained temporal health gains eternal salvation for us; and what before delivered but one man each year today delivers an infinite number of them by erasing sin.'

One could not find a more exact account in commentary of John's narrative. In it Tertullian admirably emphasises the features on which the baptismal symbolism turns. In both cases we are dealing with a virtue communicated to the waters. But in one it works a physical cure and in the other a spiritual salvation. The cure, at Bezatha, was communicated only once each year. Baptism, on the other hand is given every day. Before, a single person benefitted from the cure. In baptism, many do. Ambrose too makes use of this miracle as a figure of baptism, while giving a rather different significance to the details of the event. Yet a common feature persists through all the interpretations encountered: the universal character of the salvation provided by Christ, as against the lesser character of the cure found in the pool of Bezatha.

Figures of Confirmation.

There is also a typology of the sacrament of unction. In this sphere most of the catechesis refer to the same events: in the Old Testament, the anointing of Aaron by Moses; in the New, the descent of the Spirit upon Jesus in the Jordan. The two figures are most often mentioned together, as in this text from Tertullian:

'On coming up from the health-giving pool we receive a holy unction. It was in this manner that Aaron was anointed by his brother Moses. Our name "Christ" comes from this "Chrism", an anointing which also gives its name to the Lord as he was spiritually anointed of the Spirit in his "Father". '

Throughout the unction of Aaron the whole of sacerdotal unction in the Old Testament is envisaged as well. As too is royal unction, demonstrated by Cyril concerning Solomon.

'In the same way, applying it to royalty, the high priest chrismed Solomon at Gihon, after having made him bathe. But what happened was merely figurative, while with you it is a matter not of figures but of realities.'

Further, all the catecheses identify unction with the intervention of the Holy Spirit at the baptism of Jesus.

'The individual is given the sign in the name of the Father and of the Son and of the Holy Spirit. When Jesus came up from the water he received the grace of the Holy Spirit which came and settled upon him in the shape of a dove. Consequently you too must be signed on the brow.'

220 cont'd/

We see here that it is the same with confirmation as with the other sacraments. Its fulness of significance lies in the participation in the mystery of Christ that it communicates. /

LES FIGURES DE L'EUCARISTIE

Il en est des figures de l'eucharistie comme de celles du baptême : elles servent à donner autorité aux « mystères » et à en révéler pleinement le contenu théologal. La catéchèse mystagogique les utilise tout autant que pour le baptême. Mais il faut remarquer au préalable que toute la typologie de l'eucharistie ne s'y exprime pas. Il y a, en effet, une typologie du sacrifice eucharistique ; elle recourt aux figures d'Abel et d'Isaac. Ces figures sont en relation avec la réalité que l'eucharistie rend présente plutôt qu'avec les rites par lesquels elle la rend présente. Or c'est davantage aux rites eux-mêmes que s'attache notre catéchèse mystagogique. C'est pourquoi nous y trouvons des figures plus immédiatement en rapport avec le rite célébré. Ce sont surtout : le sacrifice de Melchisédech, le repas pascal, la manne dans le désert, auxquelles il faut ajouter le Psaume 22 considéré comme prophétie eucharistique et enfin le miracle de Cana emprunté au Nouveau Testament.

Melchisédech

La figure de Melchisédech revient à plusieurs reprises dans la catéchèse d'Ambroise. Parce que Melchisédech est comme étranger et antérieur à l'histoire d'Israël, il est pour Ambroise la preuve que « les sacrements de l'Eglise sont plus anciens que ceux de la synagogue »³⁴.

Ecoute ce que je dis : les mystères des chrétiens sont plus anciens que ceux des Juifs (...). C'est à cause du petit-fils d'Abraham (Juda) qu'on les a appelés Juifs (...). La figure de ces sacrements est venue plus tôt, au temps d'Abraham, (...) quand le grand prêtre Melchisédech vint à sa rencontre et offrit le pain et le vin (...). C'est lui qui est l'auteur des sacrements³⁵.

On peut se demander si la présence du pain et du vin entre les mains

34. AMBROISE, *de Myst.*, 44.

35. AMBROISE, *de Sacr.*, 4, 10. Cf. aussi *de Myst.*, 45.

de Melchisédech suffit à justifier l'emploi de cette figure. Dans ce cas, sa typologie serait purement illustrative. En fait, il y a davantage, nous le savons par d'autres auteurs, notamment Eusèbe de Césarée. Le sacrifice de Melchisédech a une signification théologique réelle : il est supérieur aux rites juifs parce qu'il a un caractère universel. Il n'est pas limité au seul peuple d'Israël. Il n'est pas non plus enclos dans l'espace restreint du Temple de Jérusalem : il peut être offert en tous lieux.

La manne

Le symbolisme du sacrifice de Melchisédech portait sur les éléments du pain et du vin. Avec les miracles de l'Exode la typologie éclaire les conditions merveilleuses dans lesquelles est nourri le peuple de Dieu.

La première figure dans ce sens est celle de la manne.

Il est admirable que Dieu ait fait pleuvoir la manne pour nos pères et qu'ils aient été rassasiés chaque jour du pain du ciel (...). Pourtant, eux qui ont mangé ce pain au désert sont tous morts. Cette nourriture, au contraire, que tu reçois, ce pain vivant qui est descendu du ciel, fournit le soutien de la vie éternelle, et quiconque le mange ne mourra jamais³⁶.

Ici, Ambroise met l'accent à la fois sur l'analogie réelle de la manne et de l'eucharistie et sur la supériorité de la réalité sur la figure. La correspondance profonde entre la manne et l'eucharistie réside dans les conditions dans lesquelles la nourriture est donnée dans les deux cas et sur les effets qu'elle produit. La manne comme l'eucharistie sont un secours apporté par Dieu, seul et que l'homme ne peut se procurer par lui-même. Il est de l'ordre de la grâce et de l'initiative de Dieu.

Le Rocher d'Horeb

Ambroise associe immédiatement à la manne la figure du Rocher d'Horeb. Nous avons vu que d'autres catéchèses, suivant saint Jean,

36. AMBROISE, *de Myst.*, 47.

Figures of the Eucharist.

It is the same with figures of the eucharist as with those of baptism: they serve to give authority to the "mysteries" and to reveal their theological content fully. Mystagogic catechesis makes use of them quite as much as for baptism. But it should be said at once that all of the typology of the eucharist is not expressed therein. In fact there is a typology of eucharistic sacrifice; it has recourse to the figures of Abel and Isaac. These figures are related to the reality that the eucharist renders present rather than to the rites through which it renders it present. Now our mystagogic catechesis focuses on the rites themselves. This is why we find in it figures more immediately concerned with the famous rite. More especially: the sacrifice of Melchisedech, the paschal meal, the manna in the desert, to which must be added Psalm 22 regarded as eucharistic prophecy and lastly the miracle of Cana borrowed from the New Testament.

Melchisedech.

The figure of Melchisedech crops up on several occasions in the catechesis of Ambrose. Because Melchisedech stands outwith and prior to the history of Israel, this, for Ambrose, is proof that "the sacraments of the Church are older than those of the synagogue."

'Listen to what I have to say: the mysteries of the Christians are older than those of the Jews... It was after Abraham's grandson* that they were called Jews...The figure of these sacraments came earlier, in the time of Abraham, when the high priest Melchisedech met with him and offered bread and wine. He is the author of the sacraments.'

One may question whether the presence of the bread and wine in the hands of Melchisedech is enough to justify the use of this figure. In that case its typology would be purely illustrative. In actual fact there is more to it, as we know from other authors, in particular Eusebius of Caesarea. The sacrifice by Melchisedech has a real theological significance: it is superior to the Jewish rites because it has a universal character. It is not limited to the people of Israel alone. Neither is it restricted to the space enclosed by the Temple of Jerusalem: it may be offered up anywhere.

Manna.

The symbolism of the sacrifice by Melchisedech centred on the elements of the bread and wine. With the miracles from Exodus typology casts light on the marvellous conditions in which God's people were fed.

The first figure in this sense is that of the manna.

'It is wonderful that God should shower manna on our fathers and that each day they should be satisfied with bread from heaven...Yet those who ate this bread in the desert are all dead. This food that you receive, on the other hand, this living bread from heaven, offers the sustenance of eternal life, and whomsoever eats of it will never die.'

Here Ambrose puts emphasis both on the real analogy of the manna and the eucharist and on the superiority of reality over/

over figure. The deep correspondence between the manna and the eucharist lies in the conditions in which the food is given in both cases and in the effects produced. Manna like the eucharist is succour provided by God alone, which man is unable to procure for himself. It comes into the category of God's grace and initiative.

The Rock of Horeb.

Ambrose immediately links the manna to the figure of the Rock of Horeb. We have seen how other catecheses, following Saint John,/

lui donnent une signification baptismale. Ici l'eau jaillie du rocher est présentée comme la figure du sang du Christ.

Pour ceux-là, l'eau coula du rocher, pour toi le sang coule du Christ. L'eau les désaltéra pour un moment, toi le sang te lave à jamais³⁷.

On trouve une comparaison encore plus précise dans le *de Sacramentis*, avec la mention de l'eau et du sang jaillis du côté du Christ, ce qui souligne, une fois de plus, le caractère éminemment christique de la typologie biblique³⁸.

Que le rocher d'Horeb et les eaux de Mara aient pu servir aussi bien à interpréter le baptême que l'eucharistie montre à quel point l'initiation chrétienne est envisagée comme un tout par les Pères. De même, nous ne trouvons pas, dans la catéchèse mystagogique, de parallélisme explicite entre l'eucharistie et la manducation de l'agneau pascal. Car c'est toute la Pâque qui est signe de l'entrée dans la vie chrétienne. Elle est donc en même temps figure du baptême et de l'eucharistie. Ici et là, Dieu réalise la même œuvre : le salut, la participation à sa vie, donnée gratuitement.

Le psaume 22

Certains textes bibliques courent tout au long de la catéchèse mystagogique. C'est le cas du psaume 22. Il semble avoir joué un grand rôle dans la liturgie baptismale. A Naples, il faisait l'objet d'une « tradition » au même titre que le *Credo* ou le *Pater*. Il est surtout utilisé dans la catéchèse de l'eucharistie, au point d'en apparaître une véritable prophétie, attribuée à David :

Le bienheureux David, lui aussi, expliquera la puissance de l'eucharistie. « Tu as, dit-il, servi devant moi une table contre mes adversaires³⁹. »

Les nouveaux baptisés chantaient le psaume 22 en se rendant du

37. *De Myst.*, 48.

38. *De Sacr.*, 5, 3.

39. CYRILLE DE J., *Cat.*, 22, 7.

baptistère à l'église où les attendait la célébration du sacrifice eucharistique. C'est pourquoi Ambroise peut dire :

Ainsi lavé et orné d'une riche parure, le peuple s'avance vers les autels du Christ (...). Il se hâte d'approcher de ce banquet céleste. Il vient donc et, voyant le saint autel tout paré, il s'écrie : « Tu as préparé devant moi une table »⁴⁰.

On remarquera l'allusion au banquet céleste. Le psaume 22 était en effet considéré comme la description du paradis : déjà les sacrements sont réalisation de ce paradis.

Cana

Ce que nous avons dit du Nouveau Testament pour le baptême pourrait l'être tout aussi bien de l'eucharistie : la vie du Christ tout entière a une portée sacramentelle ; les Evangiles, surtout celui de Jean, le font ressortir. Pourtant, si le miracle de la piscine de Bézatha est, au sein du Nouveau Testament, la figure privilégiée du baptême, on peut dire que le miracle de Cana l'est de l'eucharistie. Ainsi, chez Cyrille de Jérusalem :

Jadis à Cana de Galilée, (Jésus) a transformé l'eau en vin — le vin frère du sang — et il ne mériterait pas notre créance quand il transforme le vin en sang⁴¹ ?

Ici l'analogie semble porter sur l'élément vin. Mais la typologie réelle est plus profonde. Elle est essentiellement nuptiale. Le miracle de Cana se passe au cours d'un repas de noces. Il signifie l'union du Christ et du chrétien que l'eucharistie porte à sa plénitude et que chante le *Cantique des Cantiques*.

Le Cantique

Le *Cantique*, en effet, apparaît à maintes reprises dans la catéchèse sacramentaire. Il s'applique à l'ensemble des sacrements de l'initiation

40. AMBROISE, *de Myst.*, 43.

41. CYRILLE DE J., *Cat.*, 22, 2.

224.

confer a baptismal significance upon it. Here the water gushing from the rock is presented as figure for Christ's blood.

'For them the water ran from the rock, for you the blood runs from Christ. The water satisfied them for a moment, the blood washes you forever.'

We find a still more precise comparison in the 'de Sacramentis', with mention of the water and of the blood spilled from Christ's side, which once more emphasises the eminently Christianly nature of biblical typology.

That the rock of Horeb and the waters of Mara could equally well serve to interpret baptism as eucharist shows to what extent Christian initiation is envisaged by the Fathers as a whole. In the same way, we do not find in mystagogic catechesis any explicit parallelism between the eucharist and the eating of the paschal lamb. For the whole of Easter is sign of entry into christian life. Thus it is at the same time figure for baptism and eucharist. Here and there, God realises the same work : salvation, participation in his life, freely given.

Psalm 22.

Certain biblical texts appear again and again throughout mystagogic catechesis. This is the case with psalm 22. It seems to have played a great role in baptismal liturgy. At Naples it was the object of a 'tradition' with the same claim as the 'credo' or the 'Pater'. In particular it is used in catechesis of the eucharist, to the extent of appearing to be an actual prophecy of it, attributed to David :

'The blessed David too will explain the power of the eucharist. "You have served before me a table against my enemies", he said'.

The newly baptised sang psalm 22 while returning from the baptistry to the church where there awaited them the celebration of the eucharistic sacrifice. This is why Ambrose can say:

'Thus washed and richly appavelled, they advance towards the altars of Christ... They hasten to approach this heavenly banquet. Each one thus comes forward and, seeing the holy alter full-laden, cries : "You have prepared a table before me".

The allusion to the heavenly banquet is worthy of note. Psalm 22 was in fact regarded as a discription of paradise: the sacraments are already a realisation of this paradise.

Cana.

What we have said of the New Testament for baptism could equally well be said of the eucharist: the whole life of Christ /

Christ has a sacramental significance; the Gospels, in particular that by John, reinforce this idea. Yet, if the miracle of the pool of Bezatha is, at the heart of the New Testament, the foremost figure of baptism, one may say that the miracle of Cana is just that of the eucharist. Thus we find in Cyril of Jerusalem

'Previously at Cana in Galilee Jesus transformed water into wine - the brotherly wine of blood - so does not his transforming of wine into blood merit our belief?'

Here the analogy seems to bear on the wine element. But the real typology is more profound. Essentially it is nuptial. The miracle of Cana occurs during a wedding feast. It signifies the union of Christ and Christian that the eucharist carries to its fulness and that is sung in the 'Song of Songs'.

The Son.

The 'Song' in fact, appears on many occasions in sacramentary catechesis. It applies to all the sacraments of initiation/

car la tradition considérait aussi bien le baptême que l'eucharistie comme une union nuptiale de l'âme et du Christ. Didyme l'Aveugle nous le dit du baptême, et Cyrille de l'eucharistie :

Dans la piscine baptismale, celui qui a fait notre âme la prend pour épouse⁴².

Il a accordé à ses garçons d'honneur la jouissance de son corps et de son sang⁴³.

Le *Cantique des Cantiques* se prêtait donc admirablement à illustrer ce thème nuptial. Ambroise l'utilise avec prédilection, mais nous le trouvons souvent ailleurs, notamment chez Cyrille. Il est généralement cité de deux façons différentes : ou bien il figure la totalité des sacrements, ou bien il sert à expliquer rite par rite, verset par verset, les différentes étapes de l'initiation. C'est pourquoi nous le rencontrons aussi bien à l'ouverture de la catéchèse baptismale que dans les commentaires du baptême et de l'eucharistie, cette dernière étant présentée comme l'accomplissement de l'union nuptiale déjà réalisée par le baptême. Apparemment, cette typologie semble parfois nous entraîner loin de la signification immédiate des sacrements. En réalité, elle nous dévoile la vérité la plus profonde du mystère sacramental : le mystère de l'amour de Dieu pour l'âme, suscitant l'amour de l'âme pour Dieu.

Le Seigneur Jésus, invité par le désir du si grand amour de l'Eglise, par la beauté de sa parure et de sa grâce, puisqu'il n'y a plus chez ceux qui ont été lavés aucune souillure de fautes, lui dit : « Place-moi comme un sceau sur ton cœur, comme un sceau sur ton bras » (...) pour que ta foi resplendisse dans la plénitude du sacrement. Que tes œuvres brillent aussi et qu'elles fassent voir l'image de Dieu, à l'image de qui tu as été faite. Que ton amour ne soit diminué par aucune persécution, lui que les grandes eaux ne peuvent chasser, que les fleuves ne peuvent engloutir⁴⁴.

42. DIDYME L'AVEUGLE, de *Trinitate*, P. G., 39, 692 A.

43. CYRILLE DE J., *Cat.*, 22, 2.

44. AMBROISE, de *Mysl.*, 41. — Voir supra pp. 189-190.

LA MÉTHODE CATÉCHÉTIQUE

for tradition regarded baptism just as much as the eucharist as a union of nuptials between the soul and Christ. Didyme the Blind tells us of baptism, and Cyril of the eucharist:

'In the baptismal pool, the One who has made our soul takes it for spouse.'

'He has granted his children of honour the enjoyment of his body and of his blood'.

Thus the 'Song of Songs' lent itself admirably to illustrating this nuptial theme. Ambrose uses it with partiality, but we often find it elsewhere, especially in Cyril. It is usually quoted in two different fashions: either it is a figure for the totality of the sacraments, or else it serves to explain rite by rite, verse by verse, the different stages of initiation. This is why we meet it at the opening of baptismal catechesis as well as in commentaries of baptism and eucharist, this last being presented as the fulfillment of the nuptial union already realised through baptism. On the surface this typology seems sometimes to lead us far from the immediate significance of the sacraments. In reality it reveals to us the deepest truth about the sacramental mystery: the mystery of God's love for the soul, arousing the soul's love for God.

'Lord Jesus, persuaded by the desire of the Church's very great love, by the beauty of its raiment and of its grace, as there are no longer any stains of sin upon those who have been washed, says to it: "Place me as a seal on your heart, as a seal on your arm" so that your faith will shine forth in the fulness of the sacrament. Let your works shine out too and let them present the image of God, in whose image you were made. Let your love be undiminished by any persecution, a love that oceans cannot drive out, that the waves cannot engulf'. /

La pédagogie catéchétique

LE *de Catechizandis Rudibus* DE SAINT AUGUSTIN

Les deux derniers chapitres de ce livre sont entièrement inspirés du *de Catechizandis Rudibus* de saint Augustin. C'est merveille de rencontrer, à la fin de la période que nous venons d'explorer, cet ouvrage de style alerte, qui récapitule et synthétise l'expérience des premiers siècles, tout en nous apparaissant d'une étonnante actualité. Dans ce traité simple et bref, axé sur l'essentiel, nous retrouvons tout le génie psychologique et théologique d'Augustin. Aussi eut-il un immense succès au long des siècles. Nous le trouvons utilisé par Cassiodore au IV^e siècle, par Isidore de Séville au VII^e, par Alcuin et Raban Maur au IX^e ; nous en repérons l'influence plus tard, chez Pétrarque, Erasme, Vivès ; plus tard encore dans le catéchisme de l'abbé Fleury ; et jusqu'au renouveau catéchétique moderne¹.

Le *de Catechizandis Rudibus* est bien un traité de méthode catéchétique et se veut tel. Il est adressé à un diacre de Carthage, Deogratias, à qui l'on confiait de nombreuses instructions d'adultes. Un jour de lassitude, poussé par le sentiment qu'il ennue ses auditeurs plus qu'il ne les éclaire dans leur foi, Deogratias écrit à Augustin et lui demande quelques conseils utiles pour sa catéchèse. Le *de Catechizandis* constitue la réponse d'Augustin à cette demande.

1. Cf. Introduction au *de Catechizandis Rudibus*, Œuvres Complètes de SAINT AUGUSTIN, n° 11, Desclée de Brouwer, pp. 11-12.

S'il a commencé par exposer les principes d'une catéchèse de l'histoire du Salut, il n'a pas oublié que le diacre de Carthage se plaignait surtout d'être dégoûté de sa catéchèse.

Au fait, je ne t'ai entendu te plaindre que d'une chose : c'est que ton discours t'a paru plat et médiocre quand tu initialis quelqu'un à la foi chrétienne. Or, je sais fort bien que cela tient non pas tant aux sujets à traiter, pour lesquels, je l'ai appris, tu es préparé et armé, ni à la pauvreté de ton élocution qu'au dégoût de ton esprit⁵.

Augustin ne met donc en doute ni la compétence de Deogratias, ni même sa capacité à parler. Ce à quoi il va s'attaquer, c'est au dégoût qui, pour diverses raisons, peut s'emparer du catéchète et lui rendre, ainsi qu'à ses auditeurs, pesante et triste, une tâche qui doit être menée dans la joie. « Car Dieu aime ceux qui donnent avec joie. » Augustin s'applique donc à donner toute une série de conseils pédagogiques qui concernent d'une part ce qu'il appelle l'*hilaritas*, c'est-à-dire le climat de joie et de bonne humeur où doit baigner la catéchèse, et d'autre part l'indispensable adaptation aux divers auditoires possibles.

Il y a dans ces pages, non seulement cette pénétration psychologique qu'on a si souvent appréciée chez Augustin, et notamment dans le *de Catechizandis*, mais aussi une grande délicatesse humaine qui situe le catéchète dans une relation de sympathie profonde et de chaude amitié avec celui qu'il instruit de Dieu. En cette charité se résume toute la mission du catéchète, parce qu'il doit exprimer par son attitude fondamentale comme par sa parole la sympathie et l'amour de Dieu pour l'homme. Il s'en dégage toute une spiritualité où la pédagogie ne fait qu'un avec la vie théologale, à l'image de Jésus qui révèle le Père à travers toute son humanité.

Nous prions Dieu (...) de nous parler comme nous le voulons si nous acceptons avec bonne humeur qu'il parle par nous comme nous le pouvons⁶.

5. *De Cat. Rud.*, 14.
6. *De Cat. Rud.*, 16.

Catéchiser dans la joie

Augustin examine tour à tour les diverses raisons qui peuvent provoquer l'ennui de l'auditoire et, chez le catéchète, le dégoût de lui-même. Avant de les énumérer — il y en a six — il a rassuré en souriant Deogratias : s'il y a tant d'adultes qui lui sont confiés, c'est sans doute que son discours n'est pas aussi ennuyeux qu'il le croit.

L'application soutenue des auditeurs qui désirent m'entendre me révèle souvent que mon discours n'est pas aussi fade qu'il me le paraît à moi. (...) Il en est de même de toi. Du fait qu'on t'amène assez souvent des sujets pour les initier à la foi, tu dois comprendre que ton discours ne déplaît pas aux autres comme il te déplaît à toi⁷.

Il y a en outre une imperfection que personne n'évitera jamais. Car jamais la parole n'arrive à exprimer toute la richesse de ce que l'esprit conçoit. Augustin fait à ce propos une description très suggestive du mécanisme de l'expression :

Je veux que mon auditeur saisisse tout ce que je conçois et je sens que je ne m'exprime pas de manière à y réussir. La raison en est surtout que cette conception intuitive inonde mon âme, à la façon d'un éclair rapide, tandis que mon discours est lent, long et fort différent d'elle. De plus, pendant qu'il se déroule, cette conception s'est déjà cachée dans sa retraite. Elle laisse pourtant dans la mémoire, d'une manière merveilleuse, un certain nombre d'empreintes (...) qui sont une production de l'esprit, comme le visage est l'expression du corps (...). Mais il n'est pas de notre pouvoir d'extérioriser et de déployer les empreintes sous une forme aussi claire et aussi manifeste que l'est l'expression d'un visage (...) et cet insuccès nous tourmente⁸.

Quant à l'efficacité de notre parole, nous devons bien nous dire, dès le

7. *De Cat. Rud.*, 4.
8. *De Cat. Rud.*, 3.

départ, qu'il nous est très difficile d'en juger et que le moment où un esprit se met réellement en mouvement vers Dieu nous reste caché⁹.

Le catéchiste peut donc avoir, selon Augustin, six raisons d'éprouver tristesse et dégoût. Pour chacune il propose un remède pédagogique et spirituel. Nous allons, comme il le fait lui-même, les suivre une à une.

Si l'auditeur ne comprend pas

Dans le premier cas, nous sentons que notre auditeur ne saisit pas notre pensée. Nous nous évertuons à la déployer par toutes sortes de langages, mais la dissemblance reste si grande entre notre inspiration et notre parole que nous sommes fatigués de parler et préférerions nous faire. Ceci est ressenti d'autant plus vivement que le catéchiste est plus au-dessus du niveau de ses auditeurs, soit du point de vue de la culture, soit du point de vue de la foi. Eh bien, nous dit Augustin, c'est là l'occasion de se configurer à l'Incarnation du Seigneur qui s'est mis totalement à notre portée.

Considérons quelle règle nous a proposée à l'avance Celui qui nous a donné l'exemple pour nous faire marcher sur ses traces. Si grande, en effet, que soit la différence entre l'articulation de notre voix et la vivacité de notre intelligence, plus grande encore est la différence entre la mortalité de la chair et l'invariabilité de Dieu. Et cependant (...) « il s'est anéanti lui-même en prenant forme d'esclave, etc. » (...) il s'est fait faible pour les faibles en vue de les gagner¹⁰.

Cette « descente » jusqu'à l'auditoire peut paraître laborieuse et difficile. Mais si elle est inspirée par l'amour, alors elle devient douce, comme est doux pour la mère de s'adapter aux humbles besoins de son enfant.

Certes, l'esprit trouve de l'attrait dans ses fonds les plus inviolés ; mais il en trouve aussi à saisir les modes d'action de la charité. D'ailleurs, plus la charité met d'obligeance à descendre aux actes

9. *De Cal. Rud.*, 9.
10. *De Cal. Rud.*, 15.

infimes, plus elle acquiert de vigueur pour revenir aux joies intimes. Et c'est là l'effet d'une conscience droite qui ne demande rien à ceux chez qui elle descend que leur salut éternel¹¹.

Si le catéchète redoute de parler

Il arrive aussi — et c'est le second cas étudié par Augustin — que nous soyons tentés d'utiliser des lectures ou des discours qui nous paraissent beaucoup plus pertinents que les nôtres. Ce serait plus facile que « d'improviser des paroles ajustées au sentiment d'autrui, pour un résultat incertain »¹². Le fond de cette tentation est, en vérité, que nous n'osons pas affronter les risques d'un effet négatif que peut avoir notre catéchèse sur ceux qui nous écoutent.

Il arrive parfois qu'une de nos expressions choque notre auditeur par sa maladresse.

Il est facile de profiter de cette occasion pour lui apprendre combien compte peu, quand la pensée a été comprise, que les mots employés pour la faire comprendre ne soient ni assez purs ni assez corrects¹³.

Bien sûr, nous devons nous inquiéter davantage, s'il arrive que nous fassions une véritable erreur. La chose, à vrai dire, devrait être rare avec des débutants « où il faut se tenir sur un chemin archibattu »¹⁴. Si pourtant nous nous sommes réellement trompés et qu'on nous le fasse remarquer, nous devons nous montrer capables de supporter la correction d'autrui. Si au contraire notre erreur passe inaperçue, ne nous attristons pas, « à condition de ne pas récidiver ».

Le plus souvent quand nous passons nous-mêmes en revue nos paroles, nous y trouvons quelque chose à reprendre et nous ignorons comment, à l'instant où nous l'avons dit, on a pu l'accepter. (...) Aussi, quand l'occasion se présente, de même que nous nous sommes critiqués en silence, de même nous devons veiller à corri-

11. *Ibid.*
12. *De Cal. Rud.*, 14.
13. *De Cal. Rud.*, 16.
14. *Ibid.*

ger aussi ceux qui sont tombés, à leur insu, dans quelque erreur (...) par notre faute ¹⁵.

Parfois ce sera la vérité elle-même qui heurtera nos auditeurs. « Dure par sa nouveauté même, elle choque et déconcerte » ¹⁶. Nous devons alors nous souvenir que la parole du Seigneur fut, elle aussi, « dure à entendre » et que beaucoup l'abandonnèrent.

Si nous méditons les paroles du Seigneur (...) nous craindrons moins que les résultats de notre discours soient incertains en raison des impressions incertaines de nos auditeurs (...). Car une œuvre est vraiment bonne lorsque la volonté de celui qui agit est lancée par la charité et que, revenant vers elle comme à son foyer, elle s'y repose ¹⁷.

On voit comment la charité est vraiment le lieu de la catéchèse, parce qu'elle est le lieu du mystère de Dieu.

Si le catéchète redoute de « rabâcher »

On peut, troisièmement, « éprouver du dégoût à ressasser des notions rebattues et faites pour de petits enfants » ¹⁸. Ici encore Augustin invoque l'amour car c'est lui qui transforme en joie ce qui, de prime abord, paraît engendrer la tristesse. Lorsque nous faisons visiter notre ville à des amis, suggère-t-il, leur montrant

des sites imposants et beaux, auprès desquels nous passions d'ordinaire sans aucun plaisir, à force de les voir, notre jouissance n'est-elle pas renouvelée par la nouveauté de la leur ? Et elle l'est d'autant plus que notre amitié est plus chaude. Car autant nous sommes en eux, liés par l'amour, autant les vieilles choses deviennent, même pour nous, nouvelles ¹⁹.

Il en est de même dans notre catéchèse. Il se crée alors un échange si

15. *Ibid.*

16. *Ibid.*

17. *Ibid.*

18. *De Cat. Rud.*, 17.

19. *Ibid.*

profond qu'il est une véritable communion, merveilleusement décrite par Augustin :

Quand nous ne ferons qu'un avec le cœur (de ceux qui nous écoutent), même à nous les notions rebattues paraîtront nouvelles. Si grande, en effet, est la puissance de la sympathie que, quand nos auditeurs sont impressionnés par nous qui parlons, et nous par eux qui apprennent, nous habitons les uns dans les autres. Par suite, ils disent, pour ainsi dire, en nous ce qu'ils entendent, et nous, nous apprenons d'une certaine manière, en eux, ce que nous enseignons ²⁰.

De cette communion naît la joie indispensable à toute véritable communication. Joie qui est accrue encore par le sentiment de rendre service, de guider sur les chemins de la paix reçue de Dieu, les hommes las qui la recherchent sans savoir où elle se trouve.

Si l'auditoire ne réagit pas

La quatrième difficulté possible se présente lorsque l'auditoire ne réagit pas. « Il reste inerte » et ne manifeste ni approbation ni désapprobation.

Est-il arrêté par une timidité naturelle ?

Ne comprend-il pas ce qu'on dit ou le juge-t-il sans valeur ²¹ ?

Dans cette circonstance, Augustin conseille de chercher d'abord à savoir la pensée réelle de celui qui écoute. Il faut le mettre à l'aise, pour le cas où il serait paralysé par la timidité en lui montrant qu'il est « dans une société fraternelle ». Il faut lui poser des questions pour savoir ce qu'il a compris de ce qu'on lui a dit. Il faut laisser entendre que, s'il a des objections, il est tout à fait libre de les exprimer. Tout ceci a pour but de poursuivre la catéchèse d'une façon plus adaptée. Une fois que nous le connaissons mieux, nous devons repartir de ce qu'il nous a dit, pour réajuster notre parole.

20. *Ibid.*

21. *De Cat. Rud.*, 18.

Sa réponse doit dicter notre langage. Nous devons, en conséquence, parler avec plus de précisions et plus de lucidité ²².

De toute façon, insiste Augustin, nous devons veiller à parler toujours un langage plein de douceur. Et si, malgré toutes ces précautions, notre catéchumène restait encore insensible, ou même réfractaire, il faudrait lui donner malgré tout un bref aperçu des points essentiels de la foi, mais sans trop insister puisqu'il ne semble pas véritablement réceptif.

Bien des choses seraient à dire, il est vrai, mais plus pour lui à Dieu qu'à lui de Dieu ²³.

Mais l'auditeur ne réagit pas, peut-être parce qu'il est simplement fatigué. Il faut dire qu'à l'époque d'Augustin, les catéchèses étaient fort longues et qu'on les écoutait debout. Il arrivait que certains, vaincus par le malaise, soient obligés de sortir. C'est déjà fort désagréable pour un chrétien familier de l'Eglise. Mais pensons, recommande Augustin, à la timidité du débutant gêné d'avoir à dire son épuisement.

Je parle par expérience, affirme-t-il. Un homme de la campagne, en effet, partit pendant que je faisais la catéchèse et j'appris par là qu'il fallait prendre sur ce point beaucoup de précautions ²⁴.

L'usage commençait cependant à se répandre de s'asseoir dans les églises pendant l'homélie ; Augustin en a eu vent :

On a agi beaucoup plus sagement dans certaines églises d'outre-mer. Non seulement les prêtres y parlent assis au peuple, mais le peuple lui-même a des sièges à sa disposition. On évite par là qu'une personne de santé délicate, fatiguée de se tenir debout, ne relâche sa très bienveillante attention ou se voie même contrainte de s'en aller ²⁵.

Qu'on invite donc autant que possible les gens à s'asseoir. Il peut y

22. *Ibid.*

23. *Ibid.*

24. *De Cat. Rud.*, 19.

25. *Ibid.*

avoir, cependant, bien d'autres raisons de fatigue. Dès que nous nous apercevons que l'auditeur relâche son attention, nous devons le réveiller en changeant de ton, peut-être même de sujet ; en mettant plus de sel et de gaieté dans ce que nous disons, tout en restant dans le bon goût.

Ces propos doivent de préférence avoir trait à lui-même, pour que la piqure de l'intérêt personnel le tienne en éveil, à condition cependant qu'ils ne blessent pas sa réserve par quelque âpreté, mais plutôt gagnent sa bienveillance par leur familiarité ²⁶.

Si l'auditeur nous semble avoir des distractions, mieux vaut lui parler brièvement de cela même qui le distrait. Alors

ses distractions disparaîtront comme si elles étaient nommément incriminées ²⁷.

Et dans tous les cas où nous voyons que la lassitude intervient,

accélérons la suite de l'exposé, promettons une fin plus rapprochée et tenons parole ²⁸.

Si le catéchète est dérangé

Les deux dernières sources de tristesse chez le catéchète peuvent être dans les dispositions où il se trouve lui-même. La première surgit lorsque le catéchiste est obligé, pour recevoir un catéchumène, d'abandonner une tâche qu'il juge plus importante.

Dépité, tu catéchises sans charme en raison de ta tristesse ²⁹.

Il est vrai que, entre les diverses occupations qui se présentent à nous, nous devons choisir celle où s'exercera le plus la charité. Mais

nous devons songer que nous ne savons pas exactement ni quel

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*

29. *De Cat. Rud.*, 20.

travail il est plus utile d'accomplir, ni quel travail il est plus opportun soit d'interrompre, soit d'abandonner complètement ³⁰.

Certes, nous devons organiser notre travail, et il est bien qu'il se déroule selon le plan prévu. Mais si quelque chose d'inattendu surgit, nous ne devons pas nous en attrister et le recevoir comme de la main de Dieu.

Si le catéchète est troublé intérieurement

D'autre part, le catéchumène peut nous surprendre à un moment où nous éprouvons un grand trouble intérieur : c'est la sixième et dernière situation, où risque de naître le dégoût, qu'examine Augustin. Ce peut être à cause d'un événement grave, extérieur à nous, mais qui nous atteint profondément. Ce peut être aussi à cause d'une erreur ou d'un péché personnel.

Il faut à l'égard de ceux pour qui le Christ est mort (...) avoir une si grande charité que le fait seul d'apprendre dans notre chagrin la présence d'un homme venu à nous pour se faire chrétien doit efficacement consoler et dissiper notre tristesse ³¹.

Si la cause de notre tristesse est le péché d'autrui, nous trouverons, à mettre en garde notre auditeur contre un tel péché, une ardeur inaccoutumée que, en des jours plus sereins, nous n'aurions sans doute pas eue. Si c'est notre propre péché qui nous trouble, nous devons nous souvenir « qu'un cœur contrit est agréable à Dieu » et profiter pleinement de cette occasion qui nous est offerte de couvrir notre péché par la charité.

C'est donc toujours la charité qui est proposée comme véritable remède à toutes les formes de dégoût auxquelles le catéchiste peut se trouver affronté. Les solutions d'Augustin sont toujours théologiques et spirituelles. Elles appellent l'exercice des vertus théologales au cœur d'une situation existentielle.

Une fois les ténèbres du dégoût dissipées par des pensées et des

30. *Ibid.*

31. *De Cat. Rud.*, 21.

considérations de ce genre, l'esprit est en forme pour catéchiser. Il peut, par suite, faire absorber avec agrément ce qui jaillit avec promptitude et allégresse du riche foyer de la charité. Car ce n'est pas tant moi que le dis, que la charité elle-même ne le dit à nous tous, elle « qui a été diffusée dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné » ³².

S'adapter à l'auditoire

Augustin vient donc de nous faire envisager tout un éventail de situations psychologiques ou spirituelles dont il faut tenir compte dans la catéchèse. Mais il en est d'autres que nous dirions aujourd'hui d'ordre socio-culturel. Elles sont très nombreuses, et si Augustin ne s'attarde qu'à certaines d'entre elles, il a une vive conscience de leur complexité. Il faut distinguer enseignement oral ou écrit, public ou privé. Il faut tenir compte du sexe, du nombre de personnes, de leur origine sociale, de leurs relations réciproques, de la situation personnelle de celui qui parle, des courants d'opinion ambiants, etc.

Je vous soumets cette observation : autre est l'intention de celui qui dicte quand il songe à un lecteur futur, et autre est l'intention de celui qui parle quand l'écoute un auditeur présent. Dans ce dernier cas, autre est l'enseignement donné en secret sans aucun témoin qui nous contrôle et autre est l'enseignement produit en public devant un auditoire aux opinions diverses. Ici encore, autre est l'entretien quand on instruit une seule personne, devant d'autres qui, en quelque sorte, apprécient et confirment les vérités déjà connues par elles, et autre est le discours quand toute une assemblée est dans l'attente de ce que nous allons dire. Et dans ce cas même, autre est la causerie quand l'auditoire est assis comme en famille et prend part à l'échange des idées et autre est la conférence quand le peuple en silence et en suspens a les yeux fixés sur l'orateur qui va parler du haut d'une tribune. En cette dernière occurrence, c'est chose très différente qu'il y ait peu d'auditeurs ou beaucoup, qu'ils soient instruits ou ignorants, ou compo-

32. *De Cat. Rud.*, 22.

sés de deux catégories, qu'ils soient citadins ou campagnards ou comprennent à la fois des uns et des autres ou si le peuple est un mélange d'hommes de toutes classes. Il est inévitable, en effet, qu'ils fassent impression les uns d'une manière, les autres d'une autre, sur l'orateur prêt à prendre la parole, inévitable que le discours prononcé porte, pour ainsi dire, le visage des impressions de son auteur et selon la même diversité, impressionne diversement les auditeurs, car ces auditeurs, par leur seule présence, s'impressionnent mutuellement les uns les autres³³.

Nous citons cette page longuement parce qu'elle rend compte admirablement de toutes les données qui structurent un auditoire avant même que de lui adresser la parole. Elle nous prouve qu'Augustin, grand connaisseur de la vie profonde des individus, ne l'était pas moins de leurs relations sociales et des interactions qu'elles suscitent. Sans doute est-ce parce qu'il avait ce regard — somme toute assez rare — qui sait voir la réalité vivante telle qu'elle est. Aussi, même s'il ne se livre à aucun développement de type scientifique, n'avons-nous pas de peine à reconnaître dans sa description, bon nombre d'observations que la psychologie sociale nous rend aujourd'hui familières. On remarquera en particulier l'importance qu'Augustin accorde au jeu d'influences qui se produit dans une assemblée : influence des auditeurs les uns sur les autres, par leur seule présence mutuelle ; influence des auditeurs sur l'orateur et, par conséquent, sur ce qu'il va dire ; influence en retour sur l'auditoire qui va recevoir le discours selon la diversité de ses situations, etc. Les dispositions subjectives de celui qui parle ont une si grande importance qu'Augustin y insiste par un témoignage personnel :

Voici mon témoignage personnel. Je suis influencé tantôt d'une manière, tantôt d'une autre, selon que je vois devant moi pour être catéchisé un docte, un engourdi, un compatriote, un étranger, un magistrat, un simple citoyen, un homme investi d'une charge publique, une personne de telle ou telle classe, de tel ou tel âge, de tel ou tel sexe, de telle ou telle secte, ou venant de telle ou telle

33. *De Cat. Rud.*, 23.

erreur populaire. Et c'est d'après la diversité de mon impression que mon discours lui-même débute, s'avance et s'achève. Nous devons, certes, à tous la même charité, mais ce n'est pas une raison d'appliquer à tous le même remède. Pareillement, la charité enfante les uns, se fait faible avec les autres ; elle a le souci d'édifier les uns et de ne pas offenser les autres. Elle se penche sur les uns, elle se dresse contre les autres. Pour les uns elle est caressante, pour les autres sévère ; pour aucun elle n'est ennemie, pour tous elle est une mère³⁴.

Ceci dit, Augustin s'arrête surtout à étudier l'adaptation nécessaire aux différents niveaux de culture. Il y a l'auditoire ordinaire, le plus nombreux. Il y a ceux qui ont reçu une grande culture. Il y a enfin ceux qui ont reçu plus d'instruction que la moyenne des gens, sans faire pour autant partie de l'élite intellectuelle.

Un auditoire ordinaire

Pour un auditoire courant, Augustin recommande d'insister surtout sur la pureté d'intention et les vérités fondamentales. Il arrive que celui qui demande à devenir chrétien le fasse pour un tout autre motif que le désir de la foi.

Car la foi ce n'est pas un corps qui s'incline mais une âme qui croit³⁵.

La première chose à faire est de nous assurer de son intention réelle. Pour cela, il est utile d'interroger des personnes de son entourage. Et s'il n'y en a pas, nous devons l'interroger lui-même.

S'est-il présenté, la feinte au cœur, convoitant des avantages ou fuyant des désagréments, à coup sûr, il mentira. Il n'en faut pas moins tirer l'exorde du fait même qu'il ment, sans chercher d'ailleurs à démasquer son mensonge, comme si nous en étions certains³⁶.

34. *Ibid.*

35. *De Cat. Rud.*, 9.

36. *Ibid.*

Il ne s'agit donc nullement de repousser un candidat sous prétexte que ses motivations ne sont pas encore conformes à la foi. Mais il faut faire en sorte que, petit à petit, son intention se redresse et que naisse un désir purifié de la vie chrétienne. Augustin suggère pour cela un moyen très pédagogique : au lieu de rabrouer le catéchumène qui nous semble ne pas être prêt à aller à Dieu, mieux vaut louer devant lui cette pureté d'intention que peut-être il n'a pas.

S'il dit, en effet, être venu avec une intention louable, que son affirmation soit vraie ou fausse, il faut quand même louer et approuver cette intention, telle qu'il l'exprime dans sa réponse, et par là faire en sorte qu'il ait le désir d'être réellement ce qu'il veut paraître³⁷.

Certes, il ne faudrait pas faire durer trop longtemps ces préalables, au détriment du récit de l'histoire du salut. Mais il ne faudrait pas non plus que ce récit tombe sur un esprit mal préparé à le recevoir.

Il faut le faire sans empiéter sur le temps destiné au récit, sans s'aventurer non plus à imposer ce récit à un esprit non disposé préalablement et l'amener ainsi à désirer ce que, par erreur ou par dissimulation il ne désirait pas encore³⁸.

C'est alors seulement qu'a lieu la narration de l'histoire du salut telle que nous l'avons envisagée au chapitre précédent.

Un auditoire cultivé

De même que pour l'auditoire ordinaire, Augustin nous situe, mais cette fois pour des personnes très cultivées, aux premiers contacts avec les candidats. La méthode sera toute différente. Car il s'agit là, le plus souvent, de personnes qui ont déjà beaucoup réfléchi, qui connaissent l'essentiel de la foi et peut-être même davantage, et qui se présentent avec l'intention réelle de devenir chrétiennes.

Les candidats de ce genre ont coutume de tout soumettre à un

37. *Ibid.*

38. *Ibid.*

examen rigoureux, non à l'heure même où ils deviennent chrétiens, mais avant, et de faire part à qui ils peuvent du mouvement de leur âme pour le scruter à fond³⁹.

Avec de telles personnes, il faut bien se garder d'avoir l'air de leur apprendre ce qu'elles savent déjà, éviter le ton magistral qui serait indelicat et faux.

Il faut leur parler brièvement sans appuyer d'une manière importune sur ce qu'ils savent, mais en l'effleurant avec discrétion. Disons-leur, par exemple : « Nous sommes persuadés que vous connaissez ceci ou cela. » Et ainsi nous nous contenterons de récapituler sommairement toutes les idées qui doivent être inculquées aux frustes et aux ignorants⁴⁰.

Généralement, ce candidat a beaucoup lu :

Il faut lui faire dire quel est son auteur favori et à quels ouvrages il s'est plus intimement attaché au point d'être convaincu par eux qu'il devait se déterminer à rejoindre l'Eglise⁴¹.

Le catéchiste devra pouvoir aider le débutant à juger ses lectures selon la foi. Bien sûr il n'a peut-être pas une aussi haute culture — Augustin y songe bien — et il n'aura peut-être pas tout lu. Il lui suffira alors de savoir ce que pensent d'autres catholiques de telle ou telle lecture. Ce sera l'occasion de donner au candidat un double enseignement. On lui mettra en lumière la supériorité des Livres Saints et pourtant l'humilité et la simplicité de leurs auteurs. A propos des autres livres, on lui montrera que l'erreur prend souvent la ressemblance de la vérité, de façon à les mettre en garde contre une déviation involontaire.

Toutes ces questions doivent être traitées dans une discussion mesurée avec le candidat qui rejoint la communauté du peuple chrétien, non en illettré, comme on dit, mais en homme affiné et cultivé par les livres des maîtres⁴².

39. *De Cal. Rud.*, 12.

40. *Ibid.*

41. *Ibid.*

42. *Ibid.*

Un auditoire à moitié cultivé

Augustin ne cache pas que la tâche lui paraît beaucoup plus difficile lorsque les candidats ne sont qu'à moitié cultivés. Ils ont en effet tendance à être plus prétentieux, trop sûrs de leur savoir et de leur jugement et donc moins ouverts à la réception de la foi. C'est pourquoi Augustin semble se faire ici plus sévère. Il recommande en tout cas d'inculquer en premier le sens de la véritable humilité chrétienne.

Il y a des candidats qui viennent des écoles ordinaires de grammaire et de rhétorique. Vous n'oserez les compter ni parmi les illettrés ni parmi ces hommes très instruits dont l'esprit est rompu à l'étude des grands problèmes. (...) Nous devons leur adresser, plus vigoureusement qu'aux illettrés, le sérieux avertissement d'avoir à se revêtir de l'humilité chrétienne⁴³.

Les écoles de grammaire et de rhétorique dont parle Augustin apprenaient, en effet, essentiellement l'art de bien parler. Elles risquaient donc de laisser l'esprit de ceux qu'elles formaient davantage au niveau superficiel du style et de la correction de langage, qu'au niveau profond du cœur et de l'engagement de la vie. Il faut donc les exercer à descendre au niveau profond et les rendre tolérants aux maladrotes de langage qui peuvent échapper.

Il leur est, en effet, fort utile de savoir que les pensées doivent être mises au-dessus des paroles (...). Ils doivent par suite mieux aimer entendre des discours plus vrais que plus éloquents comme ils doivent mieux aimer avoir des amis plus sages que plus beaux (...) qu'ils sachent qu'il n'y a point d'autre voix pour parler aux oreilles de Dieu que le sentiment du cœur (...). Et, comme au barreau la bonne élocution dépend de la voix, de même à l'Eglise elle dépend de la prière⁴⁴.

Telle est la pédagogie spirituelle qu'Augustin propose à tout catéchète.

43. *De Cat. Rud.*, 13.

44. *Ibid.*

Si nous l'avons laissé parler presque seul c'est — on l'aura senti — en raison du caractère simple, concret et actuel de ses propos. Par delà les siècles, ils nous paraissent stimulants dans notre tâche d'aujourd'hui. Ils sont un témoignage de l'aide réelle que — malgré les modifications historiques appelant d'autres adaptations — la pratique de l'Eglise ancienne peut cependant nous apporter.

La catéchèse de l'histoire du salut

Nous avons déjà mesuré à plusieurs reprises l'importance du rôle joué par l'Ancien Testament dans la catéchèse, depuis le Nouveau Testament jusqu'au IV^e siècle, en passant par l'œuvre d'Irénée, majeure en ce domaine. Avec Augustin, nous faisons un pas de plus. D'abord parce qu'il nous donne une synthèse théorique élaborée ; ensuite parce qu'il approfondit considérablement la pédagogie et la théologie de l'histoire du salut, tout en l'élargissant aux dimensions de l'histoire totale et de l'univers.

En mettant l'accent sur l'histoire du salut, Augustin se situe pleinement dans la tradition catéchétique de l'époque, telle qu'en témoigne, par exemple, Ethérie :

L'évêque instruit de la foi de la façon suivante : commençant par la Genèse (...), il parcourt toutes les Ecritures, en expliquant d'abord le sens littéral, puis en dégagant le sens spirituel. De même aussi sur la résurrection (...). On les instruit de tout pendant ces jours-là. C'est ce qu'on appelle la catéchèse¹.

Or les modèles de catéchèses fournis par Augustin sont construits de la même façon. Ils commencent par le récit de l'histoire du salut et se prolongent par un exposé sur la Résurrection. L'usage de Jérusalem et

1. *Journal d'Ethérie*, 46.

PART FIVE

Catechetical Method.

Chapter XIII.

Catechesis of the History of Salvation.

We have already considered on several occasions the importance of the part played by the Old Testament in catechesis, from the New Testament down to the fourth century, touching on the work of Irenee, foremost in this sphere. With Augustine we move a step further. First of all because he gives us a deliberated theoretical synthesis; and then because he considerably deepens the pedagogy and theology of the history of salvation, while developing it to the dimensions of total history and of the universe.

By putting the emphasis on the history of salvation, Augustine is locating himself fully in the catechetical tradition of the age, as Etherie for instance describes it:

'The bishop instructs in the faith in the following way: beginning with Genesis he covers all of Scripture, explaining first the literal sense, then bringing out the spiritual meaning. Likewise with the resurrection... They are given instruction in everything during these days. This is what is called catechesis.'

Now the model catecheses provided by Augustine are constructed in the same way. They begin with an account of the history of salvation and continue with a consideration of the resurrection. Thus the usages of Jerusalem and/

celui de Rome coïncident donc rigoureusement. Le propre d'Augustin est de nous exposer les principes qui doivent guider cet usage : aller à l'essentiel de l'histoire du salut ; en montrer l'unité et la continuité dans le dessein de Dieu ; en dégager le but poursuivi par Dieu.

Il faut y ajouter un autre principe, préalable et important : la catéchèse doit toujours partir du sujet auquel elle s'adresse, même pour un exposé aussi « objectif » que celui de l'histoire du salut. Une infinie variété de cas peuvent se présenter, qu'Augustin énumère². Le nombre, l'origine culturelle, le sexe, les circonstances de la catéchèse, l'influence des auditeurs les uns sur les autres : autant de variables dont Augustin affirme qu'il faut tenir compte. Mais, plus profondément, il faut savoir où en est le postulant dans sa vie personnelle, et en particulier dans ce qui le pousse à devenir chrétien. Augustin a tellement conscience de l'importance de ce fait qu'il redoute de faire un discours abstrait et hésite à « inventer » la personne à partir de laquelle il va construire son récit.

Supposons tout de même, décide-t-il enfin, que l'homme qui vient à nous avec l'intention de se faire chrétien appartient certes à la catégorie des gens sans culture, mais sans être pourtant de ces campagnards ou de ces citadins tels que tu es contraint d'en fréquenter beaucoup à Carthage. Nous lui demandons s'il veut être chrétien en vue d'un avantage obtenu dans la vie présente ou du repos espéré après cette vie. Il répond « c'est en vue du repos futur ». Voici, à peu près, en quels termes nous devons l'instruire³.

La raison de ce principe est théologique et très profonde. En effet, l'histoire religieuse personnelle et l'histoire du salut de l'humanité entière sont en rapport étroit. C'est le même Dieu qui agit dans les deux cas et de la même façon. Il y a là une réalité théologique que le catéchiste doit s'efforcer d'explicitier et de faire comprendre. Il doit faire toucher au candidat l'œuvre de Dieu dans sa vie personnelle pour ensuite lui montrer qu'il en est de même de l'histoire de l'humanité, de l'histoire du salut. Par exemple, dans le modèle de catéchèse qu'il nous

2. *De Cat. Rud.*, 23.

3. *De Cat. Rud.*, 24.

propose, Augustin est amené à constater la miséricorde de Dieu dans la vie de l'homme pécheur, miséricorde manifestée dans le Fils mort pour nous.

Au fait, déjà autrefois, dès le commencement des siècles, la sublimité de ce mystère ne cesse d'être, par avance, figurée et annoncée⁴.

Commence alors, avec la création, le véritable récit de l'histoire du salut, la *narratio*.

Quel va être le contenu exact de ce récit ? et comment le mener ? C'est avec ces questions que nous entrons directement dans la pédagogie biblique mise en lumière par Augustin.

Aller à l'essentiel

Le récit est complet (*narratio plena est*) quand l'instruction de chaque débutant va du verset : « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » jusqu'à la période actuelle de l'histoire de l'Eglise⁵.

Nous reviendrons sur l'amplitude de cette *narratio plena*. Mais qui ne voit d'abord le danger que court un tel exposé historique de se perdre dans les détails de l'anecdote et de mettre tous les événements sur le même plan ? Augustin a bien vu la question. C'est pourquoi il précise, d'entrée de jeu :

Nous ne devons pas toutefois, les eussions-nous appris mot pour mot, réciter de mémoire tout le Pentateuque, tous les livres des Juges, des Royaumes, d'Esdras, tout l'Evangile et tous les Actes des Apôtres. Nous ne devons pas davantage, en racontant dans notre langage à nous tout le contenu de ces ouvrages, le développer et l'expliquer. Le temps ne nous le permet pas et aucune nécessité ne l'exige⁶.

4. *De Cat. Rud.*, 28.

5. *De Cat. Rud.*, 5.

6. *Ibid.*

Rome coincide exactly. Augustine's contribution is to reveal to us the principles which should guide this usage: go to the essential matter of the history of salvation; show its unity and continuity in God's scheme; extract from it the aim pursued by God.

To this must be added a further, primary and important, principle: catechesis should always begin with the subject it is considering, even in the case of an account as 'objective' as that of the history of salvation. As Augustine sets forth, an infinite variety of cases can crop up. Number, cultural origin, sex, circumstances of the catechesis, the influence of listeners one on another: some of the variables that Augustine believes must be considered. But, at a deeper level, one should know about the candidate's personal life, and in particular what causes him to become Christian. Augustine is so aware of the importance of this fact that he fears making an abstract discourse and is hesitant in 'inventing' someone to base his account upon.

'Let us suppose all the same, he decides finally, that the man who comes to us with the intention of becoming a christian in fact belongs to the category of those people without culture, but yet not one of those rustics or city dwellers one is constrained often to encounter in Carthage. We ask him if he wishes to be a christian for some advantage to be obtained in the present life or for the rest hoped for after this life. He replies "for future rest". These, near enough, are the terms in which we must instruct him.'

The reasoning behind this principle is theological and very profound. In fact, personal religious history and the history of salvation of the whole of humanity are closely related. The same God is acting in both instances and in the same manner. There is here a theological reality that the catechist must endeavour to make explicit and understandable. He must cause the work of God to move the candidate in his personal life so as to reveal to him that it is likewise with the history of humanity, with the history of salvation. For example, in the model catechesis that he offers us, Augustine is brought to affirm God's mercy in the life of man the sinner, a mercy made evident in the Son who died for us.

'Indeed, already, from the beginning of time, the sublimity of this mystery was continually prefigured and heralded in advance.'

Begin then, with the creation, the real account of the history of salvation, the 'narratio'.

What is to be the exact content of this account? and how is it to be directed?. It is with these questions that we enter directly into the biblical pedagogy advanced by Augustine.

Going to the essential matter.

'The account is over ('narratio plena est') when the instruction of each novice moves from the verse: "In the beginning God created the heaven and the earth" to the present period of the history of the Church'.

We shall come back to the extent of this 'narratio plena'. But rightaway we spy the danger courted by such a historical account - that of losing itself in the details of the anecdotes and of setting all happenings on the same level./

Augustine fully appreciated the point. This is why, right at the start, he makes it clear:

'However we need not, even having learned word by word, recite from memory all of the Pentateuch, all of the books of Judges, of Kings, of Esdras, all of the Gospel and all of the Acts of the Apostles. Further, we must not develop and explain the entire content of these works in our own language. Time does not permit it and no necessity requires it.'/

Si l'on ne peut ni ne doit tout dire, il est donc indispensable de discerner l'essentiel. Comment opérer ce discernement ? Le principe d'Augustin est ici remarquable :

Il faut embrasser cet ensemble en gros et sous son aspect général, de manière à choisir les faits plus particulièrement remarquables (*mirabilia*) qui sont écoutés avec plus de plaisir et qui se situent aux époques capitales de l'histoire. (...) Il faut, en s'y attardant quelque peu, les détacher et les déplier, pour ainsi dire, et les offrir à l'examen et à l'admiration de l'esprit des auditeurs. Les autres faits, en revanche, devront être rattachés à la trame du récit par un rapide aperçu. Ainsi les points que nous voulons mettre surtout en relief ressortent mieux du fait que nous laissons les autres à l'arrière-plan. Celui que nous voulons stimuler par le récit n'arrive pas fatigué à ces points et celui que nous devons instruire par l'enseignement ne risque pas de tout confondre dans sa mémoire⁷.

Nous sommes ici en présence d'une page capitale du *de Catechizandis* dont on voit la portée. Pour Augustin, l'histoire du salut est celle des *mirabilia Dei*, des grandes œuvres de Dieu. Mais parmi ces *mirabilia* se trouvent des *mirabilia*, des œuvres plus éminentes. Ce sont elles qu'il faut « détacher et déplier », car elles constituent les *articuli temporis*, les grandes articulations de l'histoire. Une catéchèse de l'histoire du salut qui va à l'essentiel est donc celle qui sait dégager et mettre en relief les grandes articulations de l'histoire, en sorte qu'elles émergent de l'ensemble du récit et en dessinent les principales étapes. La méthode pédagogique consiste donc simplement ici à exprimer la réalité même des choses, à donner aux événements l'importance qu'ils ont en fait dans l'histoire du salut. Nous savons que, pour Augustin, il y a sept âges du monde. Les cinq premiers couvrent l'Ancien Testament ; le sixième est inauguré par le Christ : le septième correspond à la Parousie. Les *articuli temporis* ne sont autres que les événements qui inaugurent chacun des sept âges.

7. *Ibid.*

Le premier âge du monde va de l'origine du genre humain, c'est-à-dire d'Adam, premier homme créé, jusqu'à Noé (...) au temps du déluge. Le second s'étend de Noé jusqu'à Abraham (...). Le troisième va d'Abraham jusqu'au roi David. Le quatrième de David jusqu'à cette captivité qui fit émigrer à Babylone le peuple de Dieu. Le cinquième va de cette émigration jusqu'à l'avènement de notre Seigneur Jésus Christ⁸.

Les *mirabilia*, ces œuvres plus éminentes de Dieu qu'il faut mettre en valeur, sont les événements-charnières qui séparent ces étapes : la création d'Adam, le salut opéré par le déluge, l'alliance avec Abraham, la royauté et le sacerdoce davidiques, la délivrance de la captivité de Babylone. On remarquera que la sortie d'Egypte n'est pas mentionnée comme événement-charnière. Dans son récit, Augustin lui donne cependant une importance aussi grande qu'aux autres événements.

L'événement de Jésus Christ

Mais, parmi ces événements qui jalonnent l'histoire, il est clair que l'apparition du Christ a une importance unique. Non seulement elle l'emporte sur les autres événements, mais elle était dès le commencement leur raison d'être ; elle est l'accomplissement de ce qu'ils annonçaient.

Au cours des cinq périodes capitales de l'histoire, (le Christ) n'a cessé d'être prédit et prophétisé⁹.

C'est de son avènement que part le sixième âge. Désormais la grâce spirituelle, connue dans le passé d'un petit nombre de patriarches et de prophètes, allait être manifestée à toutes les nations (...). Désormais, au cours de ce sixième âge, l'esprit humain serait renoué à l'image de Dieu (...) la loi elle-même y reçoit son accomplissement¹⁰.

L'Incarnation et la Résurrection de Jésus Christ sont, en effet, l'évène-

8. *De Cat. Rud.*, 39.
9. *De Cat. Rud.*, 6.
10. *De Cat. Rud.*, 39.

If one cannot and need not say everything, thus it is very necessary to discern the essential matter. How is this discernment to work? Here Augustine's principle is worthy of note:

'One has to consider this material as a whole and in a general perspective, in order to select the most outstandingly noteworthy facts (mirabilia) which are received with most pleasure and which derive from the principal epochs of history... Thus weighed, they should be isolated and displayed, so to speak, and offered for the consideration and admiration of listeners. Other facts, on the other hand, should be attached to the fabric of the account by a brief outline. Thus points that we especially desire to emphasise emerge more clearly from the fact of leaving the others in the background. The person we wish to stimulate by the account does not come to these points exhausted and the one we must instruct by teaching does not risk confusing everything in his memory'.

Here we are dealing with an important page from the 'de Catecheizandis', and its import is evident. For Augustine the history of salvation is that of the 'mirabilia Dei', the great works of God. But among these 'mirabilia' are the 'mirabilia', the highest of works. These must be 'isolated and displayed', for they constitute the 'articuli temporis', the great articulations of history. A catechesis of the history of salvation which goes to the essential matter is therefore one that can extract and emphasis the great articulations of history, so that they emerge from the overall account and limn the main stages in it. Therefore the pedagogic method here consists simply in expressing the actual reality of things, in giving to events the importance that they in fact have in the history of salvation. We know that, for Augustine, there are seven ages of the world. The first five cover the Old Testament; the sixth is inaugurated by Christ: the seventh corresponds to the Holy Ghost. The 'articuli temporis' are merely the happenings which ring in each of the seven ages.

'The first age of the world reaches from the beginning of the human race, i.e. from Adam, the first created man, to Noah at the time of the flood. The second extends from Noah to Abraham. The third from Abraham to King David. The fourth from David up to the captivity which caused God's people to emigrate from Babylon. The fifth from this emigration to the coming of our Lord Jesus Christ'.

The 'mirabilia', those highest works of God that should be shown to advantage, are the hinge-events which separate these stages: the creation of Adam, the salvation effected by the flood, the covenant with Abraham, the Davidic royalty and priesthood, deliverance from the captivity of Babylon. It will be noticed that the exodus from Egypt is not mentioned as a hinge-event. Yet in his account Augustine gives it an importance as great as that of the other events.

The happening of Jesus Christ.

But, among these events which mark history, it is clear that the appearance of the Christ has unique importance. Not only does it bear on the other events, but from the start it was their justification; it is the fulfilment of what they heralded.

'During the first five periods of history Christ was continually predicted and prophesied'.

'The/

252 cont'd/

'The sixth age begins with his coming. From this time spiritual grace, known in the past by a small number of patriarchs and prophets, was to be manifested to all peoples... Henceforth, during the sixth age, the human spirit was to be renewed in the image of God... the law itself is fulfilled in it.'

The Incarnation and Resurrection of Jesus Christ are, in fact, the/

ment essentiel de l'histoire. Aucun événement n'a jamais eu et n'aura jamais une égale importance. Dans l'événement de Jésus Christ se totalisent tous les autres événements car en lui est accomplie la fin dernière de la création : Dieu glorifié et l'homme divinisé. C'est pourquoi les événements qui viennent après le Christ ne constituent pas un dépassement du Christ, mais le déploiement des espaces intérieurs de Jésus Christ.

Mais il ne suffirait pas d'énoncer les événements principaux de l'histoire. Il faut encore, nous dit Augustin, en dégager le contenu théologique, ce qui, en eux, est l'objet de notre foi. Car ce qui fait leur importance, ce n'est pas seulement leur retentissement dans le cours de l'histoire phénoménale, ce sont les actes créateurs de Dieu qui s'accomplissent en eux. Or ceci est caché et n'est atteint que par la foi. Le rôle du catéchète est donc de dévoiler le contenu en montrant en quoi les événements décrits sont de grandes actions divines, des *mirabilia Dei*, de façon à susciter dans l'auditeur cette « admiration » qui engendre la foi. Le grand danger de la catéchèse de l'histoire du salut est de ne rejoindre l'événement que par une connaissance intellectuelle, historique ou exégétique, qui charge la mémoire sans éveiller la foi. Au contraire, ce qu'Augustin demande au catéchète, c'est de faire accéder au sens profond de l'événement qui est toujours, en fin de compte, la révélation de l'amour de Dieu. Mis en présence de cet amour sauveur par le récit de l'histoire du salut, l'auditeur est saisi d'admiration en sorte que sa foi et son amour en sont augmentés.

Propose-toi donc cet amour comme la fin où tu rapportes toutes tes paroles ; et tout ce que tu racontes, raconte-le de telle manière que ton auditeur croie en écoutant, espère en croyant, et aime en espérant ¹¹.

L'unité du dessein de Dieu

Aller à l'essentiel en en révélant la portée théologique, tel est donc le premier principe qui doit, selon Augustin, guider la catéchèse de l'histoire du salut. Mais les actions de Dieu que l'on rapporte ainsi ne cons-

11. *De Cat. Rud.*, 8.

tituent pas une suite d'interventions singulières et hétérogènes. Elles sont au contraire l'expression de la profonde unité et continuité du dessein de Dieu. Montrer cette unité, telle est la seconde tâche d'une catéchèse de l'histoire du salut.

C'est d'abord l'unité et la continuité des deux Testaments.

Si toute la divine Ecriture, rédigée avant, l'a été pour annoncer à l'avance l'arrivée du Seigneur, si tout ce qui, depuis cette arrivée, a été confié aux lettres sacrées (...) raconte le Christ et met l'accent sur la charité, il est manifeste que relèvent de ces deux commandements de l'amour de Dieu et de l'amour du prochain, non seulement toute la loi et les prophètes, (...) mais encore les livres des lettres divines composés plus tard pour notre salut et remis à la postérité. C'est pourquoi l'Ancien Testament est le voile du Nouveau, et dans le Nouveau est la manifestation de l'Ancien ¹².

Souvent déjà, nous avons constaté combien la perception de l'unité des deux Testaments est traditionnelle. Cependant, nous remarquons chez Augustin un progrès considérable. Irénée, lui, se servait de l'Ancien Testament pour éclairer et « démontrer » les mystères du Christ. Tout autre est la méthode d'Augustin, et bien plus pédagogique. C'est au cours du récit de l'Ancien Testament lui-même qu'il décrit chaque événement comme figure du Christ. Nous en trouvons de nombreux exemples dans le *de Catechizandis*. Abraham est ainsi à la source d'un peuple qui figure l'Eglise rassemblée autour du Christ.

De lui est né un peuple, destiné à adorer l'unique vrai Dieu (...). En ce peuple fut certainement figurée, avec une netteté bien plus grande, l'Eglise de l'avenir (...). Ces justes qui ont précédé dans le temps la naissance du Seigneur, ont, non seulement par leurs paroles, mais encore par leur vie, leur mariage, leurs enfants, leurs actes, prophétisé le temps actuel où l'Eglise, par sa foi en la Passion du Christ, fait le rassemblement des nations ¹³.

12. *Ibid.*

13. *De Cat. Rud.*, 33.

essential event of history. No event every has had and never will have such importance. In the coming of Jesus Christ we find summarised all the other events for in it is fulfilled the chief end of creation: God glorified and man made divine. This is why the events which come after Christ do not constitute any overriding of Christ, but a revelation of the inner universe of Jesus Christ.

Yet it is not sufficient to set out the main events of history. As Augustine says, it is necessary further to extract from them the theological content which, in them, is the object of our faith. For what gives them importance is not merely their resonance within external acts of God fulfilled in them. Now this is concealed and grasped only through faith. The role of the catechist is thus to reveal the content by showing to what extent the events described are great divine actions, 'mirabilia Dei', so as to arouse in the listener that "admiration" which gives rise to faith. The great danger in catechesis of the history of salvation lies in communicating the event by intellectual understanding alone, whether historical or exegetical, which occupies memory without awakening faith. On the contrary Augustine requires the catechist to communicate acceptance of the deep meaning of the event which is always, in the long run, revelation of God's love. Confronted with this saving love through the account of the history of salvation, the listener is seized with admiration so that his faith and his love are increased.

'Therefore propose this love as the end to which you are directing all your words; and tell everything that you have to say in such a way that the listener believes as he hears, hopes as he believes, and loves as he hopes'.

The Unity of God's Design.

Going to the essential matter while revealing its theological important is thus the first principle which, according to Augustine, should guide catechesis of the history of salvation. But the actions of God related in this way do not constitute a suite of singular and dissimilar interventions. On the contrary they are the expression of the deep unity and continuity of God's design. To demonstrate this unity is the second task of any catechesis of the history of salvation.

It is seen first of all in the unity and continuity of the two Testaments.

'If the whole of divine Scripture, drawn up beforehand, was so prepared to herald the coming of the Lord, if all that, since that coming, has been entrusted to sacred literature...tells of Christ and puts the emphasis on charity, it is obvious that from the two commandments of love of God and love for one's neighbour, stem not only all of the law and the prophets but also the books of divine letters composed later for our salvation and given to posterity. This is why the Old Testament is the veil of the New, and in the New we find the Old manifested.'

On many occasions already we have observed the extent to which the perception of the unity of the two Testaments is traditional. Yet with Augustine we notice a considerable advance. Ireneé did make use of the Old Testament to illumine and 'demonstrate' the mysteries of Christ. Augustine's method is very different and much more pedagogical. It is during the account of the Old Testament itself that he describes each happening as a figure of Christ. We find numerous examples of this in the 'de Catecheizandis'. Thus Abraham is at the head of a people who represent the Church gathered around Christ.

'From/

254 cont'd/

'From him came a people, one destined to worship the one true God... With exceeding clarity this people was figure for the Church of the future... Those righteous people who preceeded in time the birth of the Lord, have, not only through their words, but also through their lives, their marriages, their children, their actions, prophesied the present time in which the Church, by its faith in the Passion of Christ, is bringing the nations together.' /

L'Eglise est le corps du Christ ; il en est la tête. Mais ses membres appartiennent tout autant à l'Ancien Testament qu'au Nouveau.

Tous les justes qui ont vécu sur terre avant la naissance de notre Seigneur Jésus Christ, ont constitué, bien qu'ils fussent nés avant lui, un tout compact, soumis à la tête, avec le corps universel dont il est la tête¹⁴.

La même unité des deux Testaments est relevée à propos du déluge et du passage de la Mer Rouge ; aussi est-ce toute l'histoire du salut qui apparaît centrée sur le Christ.

On ne saurait trop souligner l'importance pour la catéchèse de cette explication de l'Ancien Testament par le Nouveau et du Nouveau par l'Ancien. Référé au Christ, l'Ancien Testament acquiert sa plénitude de sens. C'est une telle lecture de la Bible que font les évangélistes lorsqu'ils montrent dans le Christ celui que les Juifs connaissaient déjà par ses figures. En retour, la personne du Christ, perçue à travers les catégories de l'Ancien Testament, est manifestée comme la plénitude de l'œuvre divine. Nous sommes là au cœur de la catéchèse de l'histoire du salut. Et il convient peut-être de redire ici ce qui a déjà été relevé à propos de la typologie sacramentaire : la fusion en un même mystère des événements bibliques et de la vie du Christ n'a rien d'un rapprochement verbal ou imaginaire. Les points d'appuis extérieurs — le bois de l'arche comparé au bois de la croix, par exemple — sont de pures images qui permettent de frapper l'attention. L'essentiel n'est pas là. Il est dans l'analogie théologique profonde des manières d'agir de Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. L'Ancien annonçait des événements eschatologiques qui seraient une reprise plus ample des œuvres réalisées par Dieu pour son peuple dans le passé. Le Nouveau Testament et la catéchèse témoignent simplement que ces événements eschatologiques sont accomplis dans le Christ et dans l'Eglise.

Une vision universelle

Mais il faut aller plus loin, nous apprend Augustin. L'unité des deux Testaments est à situer à l'intérieur d'une unité plus ample et plus pro-

14. *Ibid.*

fonde : celle de la totalité de l'histoire, englobée dans le dessein de Dieu. L'histoire du salut, ce n'est pas l'histoire d'Israël, d'Abraham à Jésus Christ. C'est l'histoire de l'humanité, de la création à la Parousie. Il faut aller plus loin encore. Ce n'est pas seulement la totalité de l'histoire humaine que l'histoire du salut embrasse ; c'est la totalité de l'histoire cosmique.

Dans les catéchèses anciennes, l'histoire du salut ne commence pas avec l'élection d'Abraham mais avec la création du monde. Augustin le répète : le récit complet, la *narratio plena*, débute avec le verset « au commencement, Dieu créa le ciel et la terre ». L'histoire du salut s'inaugure donc par un événement cosmique. C'est aussi par un événement cosmique, la résurrection des corps, qu'elle s'achève. Il y a même plus que la résurrection des corps car c'est à la restauration de toutes choses que nous assisterons.

Crois donc fortement et inébranlablement que tous les êtres soustraits aux yeux des hommes et donnant l'apparence d'être anéantis sont saufs et intacts aux yeux du Dieu tout-puissant. Il les restaurera sans retard et sans difficulté quand il le voudra¹⁵.

L'histoire du salut se trouve donc incluse entre deux actions de portée cosmique, embrassant la totalité de l'univers. Augustin les met d'ailleurs explicitement en parallèle l'un avec l'autre.

Tu as été, donc tu seras. Tu n'étais pas auparavant et pourtant maintenant tu es. (...) Est-il donc difficile à Dieu (...) de restituer à ton corps la somme de ses éléments, dès lors qu'il a pu la créer alors qu'elle n'existait pas¹⁶ ?

Pourtant, ce ne sont pas ces actions cosmiques, au début et à la fin du monde, qui retentissent sur le cosmos tout entier. Au centre de l'histoire et lui donnant son impulsion, il y a la résurrection du Christ. Elle est la plénitude de l'action créatrice car c'est le même verbe de Dieu par qui tout a été fait et qui, à la fin des temps, vient tout refaire. Cette dimension cosmique, dominée par le mystère du Christ ressuscité

15. *De Cal. Rud.*, 46.

16. *Ibid.*

The Church is the body of Christ; he is its head. But its limbs belong as much to the Old Testament as to the New.

'All the righteous people who lived on earth before the birth of our Lord Jesus Christ, made up, although born before him, a compact whole, subject to the head, with the universal body of which he is head.'

The same unity of the two Testaments may be observed in connection with the flood and the crossing of the Red Sea; therefore it is the whole of the history of salvation which appears centred on Christ.

One cannot over-emphasise the importance for catechesis of this explanation of the Old Testament by the New and of the New by the Old. Related to Christ, the Old Testament acquires its fulness of meaning. Just such a view of the Bible is taken by the evangelists when they show in Christ the one whom the Jews were already aware of through his figures. As a consequence, the person of Christ, perceived through the categories of the Old Testament, is manifested as the plenitude of the divine work. Here we are at the heart of catechesis of the history of salvation. And perhaps it is right to restate here what has already been observed concerned sacramentary typology: the fusion into one mystery of the biblical happenings and of the life of Christ is not a verbal or imaginary twinning. The exterior fulcrums - the wood of the ark compared to the wood of the cross, for example - are pure images which permit a direct assault on the attention. The essential matter is not there. It lies in the theological analogy, a profound one, of God's ways of acting in the Old and New Testament. The Old heralded the eschatological happenings which were to be a more ample reprise of the works realised by God for his people in the past. The New Testament and catechesis show simply that these eschatological happenings are fulfilled in Christ and in the Church.

A Universal Vision

But, as Augustine tells us, we must look further. The unity of the two testaments lies within a fuller and more profound unity: that of the totality of history, included in the design of God. The history of salvation is not the history of Israel, from Abraham to Jesus Christ. It is the history of humanity, from the creation to the Holy Spirit. Yet one must go further still. It is not merely the totality of human history that the history of salvation embraces; it is the totality of cosmic history.

In the early catecheses the history of salvation does not begin with the election of Abraham, but with the creation of the world. Augustine repeats this: the whole account, the 'narratio plena', begins with the verse "in the beginning God created the heavens and the earth". Thus the history of salvation commences with a cosmic event. It also culminates with a cosmic event - the resurrection of the body. In fact it goes even further than the resurrection of the body, for we are to be present at the restoration of all things.

'So believe fully and unyieldingly that all beings deceased in the eyes of men and apparently extinguished are safe and intact in the sight of God Almighty. He will restore them without delay and without difficulty when he so wishes'.

Thus the history of salvation locates itself between two actions of cosmic bearing, embracing the totality of the universe. Augustine goes on to put them explicitly parallel one to the other.

'You have been, therefore you will be. You were not before and yet now you are. Is it therefore difficult for God/

God to restore to your body the sum of its elements when he could create it when it did not exist?'

Yet it is not these cosmic actions, at the beginning and end of the world, which reverberate across the whole cosmos. At the centre of history and giving it its impulsion there is the resurrection of Christ. It is the plenitude of the creative action for it is the same word of God through which all has been made and which, at the end of time, comes to remake everything. This cosmic dimension, dominated by the mystery of the risen Christ, /

est d'une grande importance pour la catéchèse. Elle rejoint l'homme malheureux en lui montrant qu'il est sauvé par une intervention réelle de Dieu jusque dans les circonstances matérielles de sa vie et elle intègre la vision évolutive du cosmos. Mais parce qu'elle est tout entière illuminée par le mystère du Christ et notamment par sa Croix, elle évite de réduire l'histoire du salut au seul mouvement propre du cosmos et de l'humanité.

Une histoire totale

Commencée à l'origine de l'homme, l'histoire du salut englobe l'histoire de l'Eglise. Le récit complet, nous a dit Augustin, s'étend jusqu'à la période présente que vit l'Eglise. Celle-ci fait donc partie intégrante de l'histoire du salut qui n'est pas celle d'un passé mais celle d'un présent. Elle se continue au milieu de nous.

Tous ces événements qui ont été, bien avant de s'accomplir, consignés par écrit dans l'Écriture où tout était dit comme futur, nous les voyons réalisés actuellement ¹⁷.

Ceci mérite d'autant plus d'être souligné que l'histoire de l'Eglise est encore aujourd'hui trop souvent observée sous son aspect événementiel sans qu'on songe à en dégager la signification théologique. Comment Dieu intervient-il dans notre histoire d'aujourd'hui, lui qui est intervenu dans l'histoire passée ? Pour Augustin, le contenu théologique de l'histoire présente peut être considéré sous deux aspects. Il y a d'abord la croissance du corps du Christ jusqu'à coïncider avec l'humanité entière, grâce au délai de la Parousie qui permet à la prédication d'atteindre le monde entier.

Cette vigne (l'Eglise), qui, comme l'avaient annoncé à l'avance les prophètes, et comme l'a prédit lui-même le Seigneur, étendait ses rameaux chargés de fruits à travers le monde entier ¹⁸.

Extension qui se fait grâce à ceux qui acceptent de mourir pour la foi, prolongeant ainsi à travers la mission de l'Eglise le mystère de

17. *De Cal. Rud.*, 45.

18. *De Cal. Rud.*, 44.

mort et de résurrection du Christ. Il n'en est pas autrement des sacrements. Ils prolongent les œuvres accomplies par Dieu dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Ils constituent la seconde manifestation de l'histoire du salut dans le présent. Ils ont un caractère éminemment historique dans la mesure où ils concentrent, pour ainsi dire, en eux, toutes les dimensions de l'histoire. Car ils sont à la fois mémorial, présence et prophétie.

Englobant le cosmos et la vie actuelle de l'Eglise, l'histoire du salut comprend aussi la totalité de l'histoire des hommes. La catéchèse ancienne ouvre l'histoire du salut avec Adam, c'est-à-dire avec l'origine de l'humanité. Jésus Christ n'est pas le nouvel Abraham, mais bien le nouvel Adam. Il y a là une dimension universaliste qu'il convient de ne pas négliger. Bien plus, toute l'histoire humaine fait partie de l'histoire du salut. Il n'y a pas d'hétérogénéité entre l'histoire de l'Eglise et l'histoire en général. Il y a bien une ligne de partage dans l'histoire humaine, mais c'est celle du péché. Elle distingue l'histoire vécue avec Dieu de l'histoire sans Dieu mais non une histoire « profane » d'une histoire « religieuse ». C'est ce qu'exprime Augustin par sa comparaison des deux cités. Si elles sont deux, ce n'est pas dans leur corps visible mais dans leur intention profonde :

Il y a deux cités, une des injustes, l'autre des justes. Elles poursuivent leur marche depuis l'origine du genre humain jusqu'à la fin du monde. Elles sont mêmes quant à leur corps, mais distinctes par leurs volontés ¹⁹.

L'histoire, quelle qu'elle soit, a donc une portée théologique que la catéchèse doit s'efforcer de dégager.

La révélation de l'amour de Dieu

Aller à l'essentiel ; montrer l'unité du dessein de Dieu dans la totalité de l'histoire, telles sont les deux tâches de la catéchèse que le *de Cathizandis* d'Augustin nous a fait préciser. Il en est une autre qu'il reprend sans cesse, comme un leitmotiv. Elle est la fin des deux au-

19. *De Cal. Rud.*, 31.

is of great importance for catechesis. It touches the unfortunate man by showing him that he is saved by showing him that he is saved by a real intervention of God even in the material circumstances of his life and it integrates the evolutive vision of the cosmos. But because it is wholly illuminated by the mystery of Christ and in particular by his Cross, it avoids reducing the history of salvation to the mere motion of the cosmos and of humanity.

A Compelte History.

Starting with the beginning of man, the history of salvation includes the history of the Church. As Augustine tells us, the whole account extends to the present period of the Church. This latter then is an integral part of the history of salvation which is not that of a past but that of a present. It goes on among us.

'All these happenings which have been (even before coming to pass) written into Scripture where all was pronounced future, we see them realised at this moment.'

This is all the more worthy of emphasis in that the history of Church is even today too often considered in its episodic aspects without regard to the theological significance that emerges. How does God intervene in our history today, He who intervened in past history? For Augustine the theological content of present history may be regarded from two aspects. First of all there is the increase of Christ's body until it matches the whole of humanity, thanks to the delay of the Holy Ghost which allows preaching to reach the whole world.

'This vine (the Church), which, as the prophets heralded, and as the Lord himself predicted, sent its boughs laden with fruits over the entire world'.

A spread achieved thanks to those prepared to die for the faith, thus expanding the mystery of Christ's death and resurrection through the mission of the Church. It is likewise with the sacraments. They continue the works accomplished by God in both Old and New Testaments. They constitute the second manifestation of the history of salvation in the present. They have a highly historic character insofar as they bring together, so to speak, within themselves, all the dimensions of history. For each is at once memorial, presence, and prophecy.

Including the cosmos and the present life of the Church, the history of salvation thus embraces the whole history of man. Early catechesis opens the history of salvation with Adam, i.e. with the beginning of humanity. Jesus Christ is not the new Abraham, but rather the new Adam. There is here a universalising dimension that should not be neglected. In fact the whole of human history forms part of the history of salvation. There is no heterogeneity between the history of the Church and history in general. There is indeed a line of partition in human history, but it is that of sin. It distinguishes history experienced with God from history without God but not a 'profane' history from a 'religious' history. This is what Augustine expresses through his comparison of the two cities. If two, it is not because of their visible substance but their underlying intention:

'There are two cities, one for the unrighteous, the other for the righteous. They proceed from the beginning of the human race to the end of the world. They are the same in substance, but distinct in their wills'.

History/

258 cont'd/

History, whatever its definition, thus has a theological significance that catechesis should endeavour to bring out.

Revelation of God's Love.

Go to the essential matter; show the unity of God's scheme in the totality of history, these are the two tasks of catechesis outlined in Augustine's 'de Catechizandis'. There is yet another that he continually brings up like a leitmotif. It is the end of the other two: /

tres : montrer le but que Dieu poursuit à travers l'histoire du salut qui est de révéler son amour et de susciter l'espérance dans l'attente de la résurrection.

En toutes choses, ce n'est pas seulement nous qui devons avoir en vue (...) la charité (...) pour y rapporter toutes nos paroles. Nous avons aussi le devoir de tourner et de diriger vers elle le regard de celui que par ces paroles nous instruisons ²⁰.

Car l'amour de Dieu est la seule explication de l'histoire du salut.

Quelle raison plus grande y a-t-il de la venue du Seigneur, que la volonté qu'a eue Dieu de nous manifester son amour pour nous ²¹ ?

Augustin n'hésite pas à éclairer ce mystère par l'expérience de l'amour humain.

Ceux qui aiment et veulent être aimés en retour ne font pas autre chose que déclarer et montrer, par toutes les preuves en leur pouvoir, combien ils aiment (...) et eux-mêmes brûlent d'un feu plus ardent quand ils sentent que les cœurs qu'ils convoitent sont mis en mouvement par le même feu ²².

Le Christ est venu avant tout afin de faire connaître à l'homme combien Dieu l'aime et afin de lui faire savoir qu'il doit s'enflammer d'amour pour celui qui l'a aimé le premier et aimer le prochain sur son ordre, à son exemple à lui ²³.

La plénitude de la révélation que la catéchèse a mission de transmettre, réside donc dans la manifestation de Dieu amour : Dieu qui aime le premier et vient à l'homme en Jésus Christ. Or, si c'est en Jésus Christ qu'est au maximum dévoilée la charité divine, il n'en est pas moins vrai que cette charité s'exprime à travers tous les événements de l'histoire du salut.

Tout ce qui a été confié aux Lettres sacrées (...) raconte le Christ et met l'accent sur la charité (...) c'est pourquoi dans l'Ancien Tes-

20. *De Cat. Rud.*, 6.

21. *De Cat. Rud.*, 7.

22. *Ibid.*

23. *De Cat. Rud.*, 8.

tament est le voile du Nouveau, et dans le Nouveau est la manifestation de l'Ancien ²⁴.

On voit à quel point l'unité de l'histoire du salut se noue dans cet amour de Dieu qui la fonde et l'oriente, et dont elle est l'expression dans l'humanité.

Propose-toi donc cet amour comme la fin où tu rapporteras toutes tes paroles ; et tout ce que tu racontes, raconte-le de telle manière que ton auditeur croie en écoutant, espère en croyant, aime en espérant ²⁵.

L'éducation de l'espérance

Cette dernière formule — justement célèbre pour sa plénitude — nous montre que le récit doit susciter l'espérance. C'est même son objet direct. Nous remarquons d'ailleurs que la catéchèse d'Augustin, comme celle de Cyrille de Jérusalem, se termine par un exposé sur la résurrection et l'attente, pleine de foi, d'espérance et d'amour qu'elle suscite.

Le récit terminé, nous devons annoncer l'espérance en la résurrection ²⁶.

Ethérie témoigne d'un usage semblable à Jérusalem, et déjà nous avons pu discerner la même structure traditionnelle dans *l'Épître de Barnabé*. En effet, tout le récit de l'histoire du salut est là pour susciter l'espérance et pour la justifier. Le récit des œuvres de Dieu dans le passé et le présent permet de croire à leur réalisation de l'avenir.

Donc tous ces faits, de même que nous les lisons prédits tant d'années auparavant, de même aussi nous les savons accomplis. Et autant les premiers chrétiens, ne voyant pas encore cet accomplissement, étaient poussés à croire par des miracles, autant nous-mêmes, lisant tous ces événements qui ont été, bien avant de s'accomplir, consignés par écrit dans ces livres où tout était dit comme futur, et qui sont, on le voit, actuellement réalisés, nous

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*

26. *De Cat. Rud.*, 11.

to show the aim of God in the history of salvation, being to reveal his love and to arouse hope in the expectation of resurrection.

'In all things, it is not only we who must have charity in mind, relating all our words to it. We have also the duty to turn and direct towards it the minds of those we are instructing through these words'.

For God's love is the sole explanation of the history of salvation.

'What greater reason is there for the coming of the Lord, than God's desire to manifest his love for us?'

Augustine is not slow to clear up this mystery through the experience of human love.

'Those who love and wish to be loved in return are doing no more than declaring and showing, by all the proofs in their power, how much they love...and they themselves burn with a more ardent flame when they feel that the hearts that they covet are moved by the same flame.'

'Christ came first and foremost to make known to man how much God loves him and to reveal to him that he should burn with love for Him who loved him first and should love his neighbour as demanded, from His example.'

The plenitude of the revelation that catechesis is empowered with transmitting thus resides in the manifestation of Godly love: God who loves first and comes to man in Jesus Christ. Now, if it is in Jesus Christ that divine charity is most clearly displayed, it is nonetheless true that this charity is expressed throughout the events of the history of salvation.

'All that has been entrusted to sacred Literature...tells of Christ and puts the emphasis on charity... this is why the Old Testament is the veil of the New, and the New is the manifestation of the Old'.

We see to what extent the unity of the history of salvation is bound up in this love of God which establishes and directs it, and of which it is the expression in humanity.

'Consider this love then as the end of which you will relate all your words; and all that you say, say it in such a manner that the listener believes when he hears, hopes when he believes, loves when he hopes.'

Education in Hope.

This final formulation - rightly famous for its plenitude - shows us that the telling must excite hope. Indeed that is its direct object. We note too that Augustine's catechesis, like that by Cyril of Jerusalem, ends with a consideration of the resurrection and the expectation, full of faith, hope and love, that it arouses.

'The account closed, we must announce hope in the resurrection'.

Etherie/

Etherie evidences a similar usage in Jerusalem, and previously we were able to discern the same traditional structure in the 'Epistle by Barnabas'. In fact the entire account of the history of salvation exists to arouse hope and to justify it. The account of the works of God in the past and present allows belief in their realisation in the future.

'So all these facts, just as we read them predicted so many years before, we know them to be fulfilled too. And just as the first Christians, not yet seeing this fulfilment, were compelled to believe by miracles, so we ourselves, reading all these past happenings, even before their realisation carried in writing in those books where everything was considered future - which as we see, have actually come to pass, we/

sommes solidement fondés à croire, et pleins de fermeté et de persévérance dans notre foi au Seigneur, nous croyons sans hésitation que le reste des prédications s'accomplira lui-même ⁷.

Telle est la belle unité que propose Augustin à la catéchèse de l'histoire du salut. Non seulement elle embrasse d'un seul regard simple toute l'œuvre de Dieu consignée dans l'Écriture, mais elle fait entrer dans cet unique regard toute notre histoire présente et de développement de l'humanité si cher à la conscience moderne. Elle est une invitation à une véritable théologie de l'histoire.

27. *De Cat. Rud.*, 45.

CHRONOLOGIE

ÉVÉNEMENTS CONTEMPORAINS		AUTEURS ÉTUDIÉS
Mort d'Auguste Tibère, empereur	14	
Néron, empereur	50/67	<i>Épîtres</i> de Paul
	av. 64	<i>Épîtres</i> de Pierre
	64/70	<i>Actes des Apôtres</i>
Prise de Jérusalem par Titus	70	
Mort de Titus ; Domitien, empereur	81	
Clément de Rome	vers 95	
Nerva, empereur, puis Trajan	98	Ignace, évêque d'Antioche
Mort de Jean	vers 100	Naissance de Justin
	110/117	Martyre d'Ignace d'Antioche
	vers 115	Naissance d'Irénée
	117	
Mort de Trajan ; Hadrien, empereur ; Antonin, empereur	vers 120	<i>La Didachè</i> - <i>l'Épître de Barnabé</i>
Révolte des Juifs	132	
	vers 150	<i>Le Pasteur d'Herma</i> Naissance de Clément d'Alexandrie
	150/165	<i>Première Apologie de Justin</i>
	140/170	<i>Épître des XI Apôtres</i>
	vers 160	Naissance de Tertullien
Marc-Aurèle, empereur	161	
Martyre de Polycarpe de Smyrne	161/169	
	vers 165	Martyre de Justin
	175/177	Irénée, évêque de Lyon
Mort de Marc-Aurèle	180	
	185	Naissance d'Origène
	185/203	<i>La Démonstration</i> d'Irénée
Assassinat de Commode	193	Clément enseigne à Alexandrie
Septime Sévère, empereur	203	
	205/206	Hippolyte à Rome
	207/208	<i>le de Baptismo</i> de Tertullien
	217/222	Tertullien passe au montanisme Schisme d'Hippolyte
Calixte pape. Réforme de la pénitence	ap. 220	Mort de Tertullien
Alexandre Sévère, empereur	222	
Début de la dynastie des Sassanides en Iran	226	
	231	Origène est ordonné prêtre

we ourselves are solidly grounded in belief, and full of steadfastness and perseverance in our faith in the Lord, we believe unhesitatingly that the remainder of the predictions will come to be.'

Such is the beautiful unity that Augustine proposes in the catechesis of the history of salvation. Not only does it embrace in one simple scan the entire work of God as given in Scripture, but it brings into this unique scan the whole of our present history and of the development of humanity so dear to the modern consciousness. It is an invitation to a veritable theology of history.

Maximin, empereur	235	Mort d'Hippolyte	
Début de la prédication de Mani	242		
Denys, évêque d'Alexandrie	247/248	Cyprien, évêque de Carthage	
	249	<i>Testimonia ad Quirinum</i> de Cyprien	
Édit de persécution de Dèce	249/250	Mort d'Origène	
	252		
Valérien, empereur	253	Martyre de Cyprien	
	257/258		
Gallien, empereur ; Édit de tolérance	260		
Synode d'Antioche ; Condamnation de Paul de Samosate	264/265		
Mort de Plotin	269		
Invasion barbare arrêtée	268/270		
Dioclétien, empereur	284		
Édit contre les Manichéens	297		
Edits de persécution de Dioclétien	303/304		
Dioclétien abdicque	305		
Constantin, empereur	306		
Bataille du Pont Milvius : Constantin, maître de l'Occident	312	Naissance de Cyrille de Jérusalem.	
Édit de Milan	313		
Bataille d'Andrinople : Constantin, seul empereur	324		
Concile de Nicée	325		
Athanase, évêque d'Alexandrie	328		
Mort d'Arius	335		
Mort de Constantin : l'empire partagé en trois	337		
	339	Naissance d'Ambroise	
Mort de Pacôme	346		
	348	<i>Catéchèses</i> de Cyrille de Jérusalem	
Hilaire, évêque de Poitiers	vers 350	Naissance de Théodore de Mopsueste	
	vers 354	Naissance de Jean Chrysostome	
		Naissance d'Augustin	
Invasion des Francs, Alamans, Saxons	355		
Mort d'Antoine	356		
	358/378	Cyrille de Jérusalem exilé de son siège épiscopal	
Julien, empereur d'Occident, Concile de Constantinople	360		
Martin, évêque de Tours, Basile de Césarée	370		
	371	Grégoire de Nysse, évêque	
Grégoire de Nazianze, évêque	372		
Mort d'Athanase	373	Ambroise, évêque de Milan	
Gratien, empereur d'Occident, Jérôme au désert	375		
Bataille d'Andrinople. Mort de Valens	378		
Mort de Basile	379		

Édit de Théodose contre l'arianisme	380		
Concile œcuménique de Constantinople	381		
Valentinien II, empereur	383	Conversion d'Augustin	
	387	Mort de Cyrille de Jérusalem	
	385/391	<i>de Sacramentis et de Mysteriis</i> d'Ambroise	
Campagnes de Théodose en Occident	388		
	390	Catéchèses baptismales de Jean Chrysostome	
	392	Homélie Catéchétiques de Théodore de Mopsueste	
	394	Mort de Grégoire de Nysse	
	395		
Mort de Théodose			
Les Huns en Orient, les Goths en Grèce	396	Augustin, évêque d'Hippone	
	397	Mort d'Ambroise	
	398	Jean Chrysostome, évêque de Constantinople	
Eudoxie, impératrice d'Orient	400	<i>Le de Catechizandis Rudibus</i> d'Augustin	
	vers 405	Mort de Jean Chrysostome	
La Gaule envahie par les Barbares	407		
Théodose II, empereur d'Orient	408	Mort de Rufin d'Aquilée	
Pillage de Rome par Alaric	410		
Condamnation de Pélagé	411/412	Mort de Nicéas de Remesiana	
Synode de Carthage	414		
Nestorius, évêque de Constantinople	428	Mort de Théodore de Mopsueste	
	430	Mort d'Augustin	
Concile d'Éphèse	431		
	434	Proclus, patriarche de Constantinople	
	vers 437	Quodvultdeus, évêque de Carthage	
Léon I ^{er} , le Grand pape	440		
Mort de Théodose II			
Attila en Gaule	450		
Concile de Chalcédoine	451		

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

- AMBROISE DE MILAN : *Des Sacrements. Des Mystères. Explication du Symbole*. Texte établi, traduit et annoté par Bernard Botte (S.C.), Paris, Le Cerf, 1961.
- AUGUSTIN : *De Catechizandis Rudibus*. Texte latin avec traduction et notes par Combès et Fargues (B.A.), Paris, Desclée, 1949.
- : *Sermo ad catechumenos de Symbolo*, P.L., 40, 627-636.
- : *Sermones ad competentes*, P.L., 38, 1058-1076.
- CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Le Pédagogue*, Introduction et notes de H. I. Marrou, traduction de Marguerite Harb, Paris, Le Cerf, 1960 et 1965.
- CYPRIEN DE CARTHAGE : *Testimonia ad Quirinum*. Texte établi par G. Hartel (C.S.E.L.), Vienne, 1968.
- CYRILLE DE JÉRUSALEM : *Catéchèses* (dogmatiques et mystagogiques). Traduction française de L. Bouvet, Soleil Levant, Namur, 1962.
- : *Catéchèses mystagogiques*. Texte établi, traduit et annoté par P. Piedagnel et P. Maris (S.C.), Paris, Le Cerf, 1966.
- Didachè. Instruction des Apôtres*. Texte établi, traduit et introduit par J. P. Audet, Paris, Gabalda, 1958.
- Didachè et Epître de Barnabé*. Texte grec avec traduction et notes par H. Hemmer (T.D.), Paris, Picard, 1907.
- Didachè et Epître de Barnabé*. Traduction anglaise et commentaire par R. A. Kraft, New-York, Nelson, 1964.
- Epître des XI Apôtres*. Texte arménien établi, traduit et annoté par L. Guerrier (P.O.), Paris, Didot, 1913.
- ETHÉRIE : *Journal de voyage*. Texte établi, traduit et annoté par Hélène Pétré (S.C.), Paris, Le Cerf, 1948.

- GRÉGOIRE DE NYSSE : *Discours catéchétique*. Texte établi, traduit et annoté par L. Meridier (T.D.), Paris, Picard, 1908.
- HIPPOLYTE DE ROME : *La Tradition Apostolique*. Texte établi, traduit et annoté par B. Botte (S.C.), Paris, Le Cerf, 1953.
- IRÉNÉE DE LYON : *La Démonstration de la Prédication apostolique*. Traduction et annotation de L. Froidevaux (S.C.), Paris, Le Cerf, 1959.
- JEAN CHRYSOSTOME : *Huit catéchèses baptismales*. Texte établi traduit et annoté par A. Wenger (S.C.), Paris, Le Cerf, 1957.
- NICETAS DE REMESIANA : *Instructio ad competentes*. Texte établi et commenté par K. Gamber (T.P.L.), Regensburg, Pustel, 1964.
- PROCLUS DE CONSTANTINOPLE : *Mystagogie baptismale*, dans F. J. Leroy : *L'homélie de Proclus de Constantinople (S.T.)*, Cité du Vatican, 1967, 188-194.
- QUODVULTEUS : *Sermons sur le Symbole*, P.L., 40, 637-668.
- RUFIN : *Commentaire sur le Symbole*, P.L., 21, 335-386.
- TERTULLIEN : *Traité du Baptême*. Texte latin avec traduction et annotation par R. F. Refoulé (S.C.), Paris, Le Cerf, 1952.
- THÉODORE DE MOPSUESTE : *Homélie catéchétique*. Texte syriaque avec traduction et commentaire par R. Tonneau (S.T.), Cité du Vatican, 1949.

ORGANISATION DU CATÉCHUMÉNAT

- B. CAPELLE : *L'introduction du catéchuménat à Rome à la fin du Second Siècle*, R.T.A.M., 5 (1933), 129-154.
- Michel DUJARIER : *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, Le Cerf, 1962.
- H. J. HOLTZMANN : *Die Katechese der Alten Kirche, Theologische Abhandlungen (Festschrift Weizsäcker)*, Freiburg, Mohr, 1892, pp. 60-111.

- G. KRETSCHMAR : *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche, Liturgia, Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, Kassel-Wilhemshöhe, Standa Verlag, 1966.
- V. MONACHINO : *La cura pastorale a Milano, Cartagine e Roma nel secolo IV*, Rome, Univ. Greg., 1947.

CATÉCHÈSE DOGMATIQUE

- J. DANIELOU : *Etudes d'exégèse judéo-chrétienne (Les Testimonia)*, Paris, Beauchesne, 1966.
- J. N. KELLY : *Early Christian Creeds*, Londres, Longmans, 1950.
- P. van OVERMEIRE : « *Livre que Jésus révéla à ses disciples* ». Etude sur l'*Epistola Apostolorum*, Paris, Thèse de doctorat dactylographiée de l'Institut Catholique, 1962.
- A. PAULIN : *Saint Cyrille de Jérusalem catéchète (L.O.)*, Paris, Le Cerf, 1958.

CATÉCHÈSE MORALE

- P. CARRINGTON : *The Primitive Christian Catechism*, Cambridge University Press, 1950.
- D. DAUBE : *The New Testament und Rabbinic Judaism*, Londres, Athlone Press, 1956, pp. 106-141.
- C. H. DODD : *The Primitive Catechism*, dans *New Testament Essays. Studies in the Memory of T. W. Manson*, Manchester University Press, 1958, pp. 106-118.
- A. DOHLE : *Die Goldene Regel*, Göttingen, Vandenhoeck, 1962.
- A. SEEBERG : *Der Katechismus der Urchristenheit*, Leipzig, 1903.
- : *Die Beide Wege und die Aposteldekret*, Leipzig, 1905.
- : *Die Didache des Judentums und die Urchristenheit*, Leipzig, 1908.
- E. G. SELWYN : *The First Epistle of Peter*, Londres, Macmillan, 1947, pp. 363-466.
- A. TURCK : *Evangelisation et Catéchèse aux deux premiers siècles*, Paris, Le Cerf, 1962.