

LA DIMENSION SACRAMENTELLE

SACREMENTS & SACRAMENTAUX

1. Préliminaires

4 remarques + une anecdote ancienne.

1.1. Le renouveau de la théologie au XX^e siècle – études bibliques (grâce aux Réformés), patristiques, liturgiques, ecclésiologiques, dogmatiques – a considérablement modifié la manière d’être chrétien dans le monde d’aujourd’hui, tant au niveau de la pensée et du culte que dans le champ socio-éthique. Ainsi, à la faveur du Mouvement liturgique, les chrétiens ont redécouvert la grande tradition liturgique de l’Eglise : ce qui n’est pas sans conséquences sur la pratique sacramentelle. Désormais c’est le mystère pascal qui se trouve célébré dans la liturgie des sacrements et, du même coup, les « sacramentaux » deviennent périphériques.

1.2. Cette évolution se trouve sanctionnée par le concile Vatican II qui fait une nette distinction entre la liturgie officielle (les sacrements) et les « pia exercitia ». Jadis – à travers le lent et séculaire processus de confiscation de la liturgie des sacrements par les clercs et à travers la mise à distance du peuple par rapport à cette liturgie – les pratiques de dévotion l’emportaient dans la conscience populaire sur les sacrements. Au nombre de telles pratiques : les sacramentaux. Mais, d’autre part, les quelques pratiques sacramentelles au sens strict faisaient également partie du champ dévotionnel.

Citons un passage de la Constitution *Sacrosanctum Concilium* :

13. Les « pieux exercices » du peuple chrétien, du moment qu’ils sont conformes aux lois et aux normes de l’Église, sont fort recommandés, surtout lorsqu’ils se font sur l’ordre du Siège apostolique.

Les « exercices sacrés » des Églises particulières jouissent aussi d’une dignité spéciale lorsqu’ils sont célébrés sur recommandation des évêques, selon les coutumes ou les livres légitimement approuvés.

Mais les exercices en question doivent être réglés en tenant compte des temps liturgiques et de façon à s’harmoniser avec la liturgie, à en découler d’une certaine manière, et à y introduire le peuple parce que, de sa nature, elle leur est de loin supérieure.

14. La Mère Église désire beaucoup que tous les fidèles soient amenés à cette participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques, qui est demandée par la nature de la liturgie elle-même et qui, en vertu de son baptême, est un droit et un devoir pour le peuple chrétien, « race élue, sacerdoce royal, nation sainte, peuple racheté » (1 P 2, 9 ; cf. 2, 4-5).

Cette participation pleine et active de tout le peuple est ce qu’on doit viser de toutes ses forces dans la restauration et la mise en valeur de la liturgie. Elle est, en effet, la source première et indispensable à laquelle les fidèles doivent puiser un esprit vraiment chrétien ; et c’est pourquoi elle doit être recherchée avec ardeur par les pasteurs d’âmes, dans toute l’action pastorale, avec la pédagogie nécessaire.

Ce qui est désormais au centre de la pastorale liturgique, c'est la participation « plénière », « consciente » et « active » aux sacrements.

1.3. Ce que l'on nomme les « sacramentaux », ce sont souvent des pratiques cultuelles qui, au Moyen Age, relevaient de la nébuleuse sacramentelle. A partir du XIII^e siècle de telles pratiques ne satisfont plus à la définition désormais officielle (concile de Lyon 1274) des sacrements : sont reconnus comme tels ceux-là seuls qui ont été institués par le Christ et "promulgués" par les Apôtres; seuls ils procurent infailliblement la grâce qu'ils signifient, et ils sont au nombre de sept.

Les autres sont rangés dans la catégorie des « sacramentaux », tout en gardant une relation avec les sacrements. Ils sont même souvent intégrés à la liturgie sacramentelle. Par ex. les bénédictions, les processions, les signations, les ostensions, les vénération, etc... pratiques qui, même exportées hors liturgie sacramentelle, doivent suivre un « ordo ».

1670 Les sacramentaux ne confèrent pas la grâce de l'Esprit saint à la manière des sacrements, mais par la prière de l'Église ils préparent à recevoir la grâce et disposent à y coopérer. " Chez les fidèles bien disposés, presque tous les événements de la vie sont sanctifiés par la grâce divine qui découle du Mystère pascal de la Passion, de la Mort et de la Résurrection du Christ, car c'est de lui que tous les sacrements et sacramentaux tirent leur vertu ; et il n'est à peu près aucun usage honorable des choses matérielles qui ne puisse être dirigé vers cette fin : la sanctification de l'homme et la louange de Dieu " (SC 61).

1671 Parmi les sacramentaux figurent d'abord les *bénédictions* (de personnes, de la table, d'objets, de lieux).

1672 Certaines bénédictions ont une portée durable : elles ont pour effet de consacrer des personnes à Dieu et de réserver à l'usage liturgique des objets et des lieux. Parmi celles qui sont destinées à des personnes – à ne pas confondre avec l'ordination sacramentelle – figurent la bénédiction de l'abbé ou de l'abbesse d'un monastère, la consécration des vierges et des veuves, le rite de la profession religieuse et les bénédictions pour certains ministères d'Église (lecteurs, acolytes, catéchistes, etc.). Comme exemple de celles qui concernent des objets, on peut signaler la dédicace ou la bénédiction d'une église ou d'un autel, la bénédiction des saintes huiles, des vases et des vêtements sacrés, des cloches, etc.

CEC (*Catéchisme de l'Église catholique*)

1.4. Ce que je perçois à travers la requête pour une revalorisation des sacramentaux me semble davantage relever de l'inculturation des pratiques sacramentelles officielles, leur « popularisation ». Or la mise en application de rites dûment promulgués par l'instance officielle, leur appropriation par le peuple chrétien, cela exige du temps.

L'exemple de la communion au cours de la messe est typique : souhaitée au concile de Trente puis par Benoît XIV (le Pape des Lumières), elle n'entrera vraiment dans les mœurs qu'avec le concile Vatican II.

En outre, depuis la réforme liturgique de 1963 jusqu'ici, c'est l' « *ars celebrandi* » qui a manqué et, entre autres, l'art de déployer les signes.

En soulignant l'importance de l'*ars celebrandi*, on met par conséquent en lumière la valeur des normes liturgiques.¹²¹ L'*ars celebrandi* doit favoriser le sens du sacré et

l'utilisation des formes extérieures qui éduquent à un tel sens, comme par exemple l'harmonie du rite, des vêtements liturgiques, de l'ameublement et du lieu sacré. Là où les prêtres et les responsables de la pastorale liturgique s'emploient à faire connaître les livres liturgiques et les normes liturgiques en vigueur, mettant en évidence les grandes richesses de la *Présentation générale du Missel romain* et de la *Présentation des Lectures de la Messe*, la célébration eucharistique en tire profit. Dans les communautés ecclésiales, on croit peut-être déjà les connaître et pouvoir porter un jugement éclairé sur elles, mais, souvent, il n'en est pas ainsi. En réalité, ces textes contiennent des richesses qui conservent et qui expriment la foi et le chemin du peuple de Dieu au long des deux millénaires de son histoire. Pour un *ars celebrandi* correct, il est tout aussi important d'être attentif à toutes les formes de langage prévues par la liturgie: parole et chant, gestes et silences, mouvements du corps, couleurs liturgiques des vêtements. En effet, la liturgie possède de par sa nature une variété de registres de communication qui lui permettent de parvenir à intégrer tout l'être humain.

BENOIT XVI, *Exhortation post-synodale « Sacramentum caritatis »* 2007

1.5. Une vieille histoire pour illustrer le propos de 1.4.

Après de longues réflexions, j'ai statué sur le cas des Angles : que les temples des idoles ne doivent absolument pas être détruits dans cette nation, mais que l'on détruise uniquement les idoles et que l'on asperge ces temples, qu'on y édifie des autels et qu'on y place des reliques; en effet, si ces temples sont bien construits, il est nécessaire et il suffit d'en changer la destination : les faire passer du culte des idoles à la louange du vrai Dieu. De cette façon, le peuple, constatant que ses temples sont respectés, déposera plus facilement l'erreur de son cœur et, connaissant et adorant le vrai Dieu, se rassemblera plus familièrement aux lieux où il avait coutume de se rendre. Comme la coutume existe d'offrir beaucoup de bœufs en sacrifice aux esprits, il faut également transformer légèrement le cérémonial de ces offrandes, de manière à fixer ces coutumes rituelles au jour de la dédicace ou de la fête des saints martyrs dont les reliques ont été placées dans l'église; que les gens continuent à se construire des cabanes de branchages auprès des mêmes temples devenus églises et qu'ils célèbrent la fête par des agapes rituelles.

Lettre du Pape Grégoire à Augustin de Cantorbéry 1

¹ Sancti Gregorii Magni registrum epistularum, Turnout, 1982, CCL CXLA - traduction in PHILIPPE WALTER, *Mythologie chrétienne (rites et mythes du moyen âge)*, 1992, Ed. Entente - Au printemps 596, à la tête d'une quarantaine de moines missionnaires, Augustin s'en alla au monastère de Lérins pour étudier la langue et les mœurs des Saxons. Les descriptions furent si horribles que la peur prit le pas sur le zèle et que les missionnaires renvoyèrent leur chef à Rome pour qu'il obtînt du Pape d'être déchargé de cette impossible mission.

2. Références bibliographiques

Edouard SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du Salut par les sacrements*, Paris, Cerf, 1997 (première édition en néerlandais 1957)

L'homme est sauvé dans la mesure où il rencontre Dieu. Le Christ a voulu que, pour tout homme, cette rencontre se réalise normalement par un ensemble de gestes humains, dans l'espace et le temps. Ainsi, l'abaissement du Christ révèle que Dieu est miséricorde, et son élévation proclame que nous sommes adoptés comme fils de Dieu. Le Christ apparaît alors comme le sacrement en lequel Dieu se réconcilie avec les hommes et réconcilie les hommes entre eux.

Karl RAHNER, *Les sacrements de l'Eglise*, 91680 Bruyères-le-Chatel, Nouvelle Cité, 1987 (1960). Ouvrage facile à lire. Rahner a beaucoup écrit sur les sacrements. Entre autres il s'est souvent battu avec l'*opus operatum*. Voir à ce propos son *Traité fondamental de la foi*, Paris, Centurion, 1983 (1976), ch. 8 « Remarques sur la vie chrétienne ».

« Le sacrement opère de par lui-même, comme Parole claire et efficace de Dieu. Mais dans la mesure où ce sacrement est donné à l'homme dans son histoire de salut individuellement ouverte encore, *il* ne peut dire avec certitude théorique absolue que cette Parole-don, qui lui survient de par Dieu en certitude et de façon absolue, il l'accueille de façon tout aussi sûre et absolue. [...] Et, dans la mesure où l'*opus operatum* des sacrements rencontre l'*opus operantis* du croyant, de l'homme qui accueille l'action de Dieu, il est clair que les sacrements ne deviennent efficaces que dans la foi, l'espérance et l'amour. [...] Les sacrements ne sont rien d'autre que la Parole efficace de Dieu en l'homme, en laquelle Dieu se donne lui-même à lui, et libère par là la liberté de l'homme pour qu'il accueille en agir propre cette autocommunication de Dieu. » (459-460)

Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et Sacrement*, Paris, Editions du Cerf coll. « Cogitatio Fidei » 144, 1987

L.-M. CHAUVET, *Les sacrements. Parole au risque du corps*, Paris, Editions Ouvrières, 1983.

Philippe BORDEYNE et Bruce T. MORRILL (dir.), *Les sacrements, révélation de l'humanité de Dieu. Volume offert à Louis-Marie Chauvet* (Cogitatio Fidei n. 263), Cerf, Paris, 2008, 299 p. [Traduction des textes en anglais par Jean-Pierre Bagot]

Elbatrina CLAUTEAUX, « L'aigle et la tortue. Quand l'anthropologue rencontre le théologien », chap. XI, p. 259-271.

« Quand le théologien se fait anthropologue »², dans la foulée de L.M. Chauvet, il peut pleinement conférer au symbole-sacrement ses racines humaines. En effet, comme le montrent les écrits de Paul Ricœur et Stanislas Breton, toute activité symbolique se trouve à la jointure du « logos » et du « bios », du langage et de la vie, du rationnel et du physique. Contrairement à la métaphore, le symbole est un « mixte opaque » enraciné dans le sol prélinguistique du réel, et il comporte une double dimension noétique et ontologique.³ La fonction symbolique consiste précisément par sa capacité de transcendance (ou « méta-fonction ») à susciter un accord entre un signe sensible concret et un contenu de

² Pour reprendre le titre d'une contribution de L.M. CHAUVET, dans : COLL., *Approches scientifiques du fait religieux*, Beauchesne, Paris, 1997, p. 29-46.

³ cf. p. 272-274.

signification spirituelle. Le symbole re-présente ainsi la réalité en la mettant à distance pour la réélaborer comme « plus signifiante » et « plus réelle ». Cette fonction de « construction du monde » du symbolisme humain, telle que l'anthropologie la met au jour, devrait permettre d'éclairer toujours mieux comment le symbolisme liturgique re-présente le mystère de l'au-delà divin.

Judith .M. Kubicki, « Les symboles sacramentels en un temps de violence et de rupture. Un peuple façonné par l'espérance et la vision eschatologique », chap. XII, p. 277-292.

La théologienne américaine Judith Kubicki aborde également l'anthropologie sacramentelle, mais surtout du point de vue du mystère pascal et de ses implications éthiques. Dans une culture donnée, la personne humaine façonne les gestes symboliques qu'elle pose, tout en étant elle-même façonnée par eux. De même, les activités symboliques mises en œuvre dans les sacrements forment l'identité des fidèles, tissent des relations entre eux et établissent un rapport avec Dieu. L'ensemble des symboles liturgiques constitue un ordre symbolique par la médiation duquel les assemblées s'édifient tout en construisant la réalité comme monde. Face à la violence et aux ruptures qui marquent notre époque, la mission de l'Église devrait ainsi consister à établir de quoi pourrait être faite aujourd'hui cette « entreprise de re-construction du monde ».

Bernard SESBOÛE, *Invitation à croire. T. II Des sacrements crédibles et désirables*, Paris, Cerf, coll. « Théologie », 2009.

3. Convictions

Avant de parler plus précisément des sacrements et des sacramentaux, il faut considérer le vaste monde de la « sacramentalité » ecclésiale au sein duquel ils trouvent place et sens. Il s'agit aussi de mettre en sourdine le vocabulaire scolaire et scolastique qui réduit les sacrements à une fonction causale et instrumentale par rapport à la grâce divine : il vaut mieux les envisager comme des portes d'entrée dans l'univers symbolique de cette vie gracieuse qu'est la vie en Christ. Par la force de l'Esprit, ils nous donnent d'entrer en communion avec le Dieu de Jésus Christ. Il n'y a pas d'identité entre le geste symbolique posé à l'occasion d'un sacrement ou d'un sacramental et la vie qu'il transmet. Comme si le signe sacramentel contenait dans sa globalité une réalité cachée qui serait totalement circonscrite dans l'objet symbolique : le pain, le vin, l'huile, etc... alors que le geste symbolique manifeste et cache tout à la fois le royaume de la grâce divine vers lequel il nous met en marche, dit une présence dans l'absence⁴. Ce qui n'enlève rien à la réalité du processus de la grâce (ontologie).

L'homme devient chrétien, lorsqu'il vient au Jour du Christ, à la faveur des chemins que Christ lui-même ouvre dans son cœur – pour citer le poète⁵. Or, parmi ces chemins, il y a

⁴ Le paradoxe de la religion chrétienne, par lequel elle se distingue de toutes les religions, c'est d'être, selon la formule de Joseph Moingt, « l'institution d'une absence » : le départ de Jésus institue le sacrement comme le signe d'une absence qui fait de l'histoire non le simple rappel du passé, ni le simple présent d'un bienfait saturant, mais le symbole d'une présence qui vient réellement à nous en nous conduisant à elle. Joseph MOINGT, « Le tracé d'une absence. Les sacrements font notre histoire », *Christus* juillet 1996, p. 299.

⁵ Hymne de Didier RIMAUD

*Heureux qui vient au jour par la nuit de Jésus,
Heureux qui se reçoit de la main de son Dieu,*

les voies sacramentelles, mais pas uniquement bien sûr. Paschase Radbert écrit : « Toute l'économie de l'humanité du Christ est une sorte de grand sacrement. Il y aussi un sacrement dans les Ecritures divines, partout où le Saint Esprit agit efficacement en disant par elles une parole intérieure. »⁶

En employant le mot « sacrement » pour désigner l'Eglise, le Concile a voulu dire la manière originale dont l'Eglise se situe dans la monde et assure sa mission (GS 42 et surtout 45: LG 1, 9, 48: AG 1-5). C'est un mode d'approche du mystère de l'Eglise différent de celui auquel nous sommes habitués. Nous étions habitués à penser l'Eglise comme communauté de croyants, certes, mais nous mettions l'accent sur l'Eglise moyen de salut. En parlant d'Eglise-sacrement, nous mettons l'accent sur la manifestation du salut. Si l'on définit l'Eglise par le mot de sacrement, il faut donner à ce terme une signification plus souple et plus extensive. Il faudrait retrouver toute la richesse du mot *mysterion*. « Dans l'Eglise primitive, on appelait sacrements les événements du salut réalisé par le Christ et qui permettent donc à l'Eternel de se manifester dans le temps et même de s'y rendre présent comme constituant sa véritable réalité intérieure » (J. RATZINGER). Voir H. DE LUBAC *Corpus Mysticum Méditation sur l'Eglise Histoire et Esprit*.

Nous prenons donc le mot sacrement au sens très large de réalité du monde qui manifeste quelque chose du dessein salvifique de Dieu. En disant réalité qui manifeste, qui révèle, nous entendons bien dire : réalité du monde qui révèle le mystère du salut parce qu'elle en est la réalisation.

Eglise, signe de salut au milieu des hommes Lourdes 1971

Le geste sacramentel/sacramental nous engage dans un chemin qui nous transforme progressivement, historiquement, et non pas immédiatement. Les sacrements de l'Eglise sont des « médiations » qui nous mettent en route vers une réalité qui n'est jamais immédiate, qui nous libèrent de nos humaines limites pour nous donner de communier à la surabondance divine. Ignorer l'histoire – le caractère historique et narratif de l'existence humaine, et donc du sacrement – c'est chosifier celui-ci; il y a risque de magie. Le sacrement est un « espace transitionnel » (cf. D. Winnicott), un lieu de passage, de « commercium », d'échange christique et fraternel.

4. Explorations

4.1. Immense et foisonnante est la forêt de la sacramentalité au sein de laquelle les sacrements émergent. La théologie, aussi bien médiévale que patristique, y avait aménagé des chemins pour s'y orienter. Signalons les quatre principaux. Il y a d'abord le chemin des « sacrements de la **nature** » : le soleil qui se lève régulièrement chaque matin ou le champ de blé qui pousse « sans que le semeur sache comment » (Mc 4,27) ne sont-ils pas, pour S. Augustin et bien d'autres, des « sacramenta », i.e. des signes qui renvoient au Dieu créateur ?

Heureux qui prend sa vie dans la mort de Jésus : Des chemins s'ouvrent dans son cœur, il ne craint rien de la seconde mort. Au Paradis de Dieu, vainqueur, il mangera de l'Arbre de la Vie.

⁶ *De corpore et sanguine Domini*, PL 120, 1275cd- 1276 a. Théologien, abbé de Corbie, 790-865, qui s'opposa à Ratramme de Corbie à propos du réalisme eucharistique.

4.2. Il y a ensuite (et cette voie est beaucoup plus importante pour nous aujourd'hui, et notamment au plan œcuménique) le sacrement de l'**Écriture**. Juste deux citations à ce propos. D'Augustin d'abord : « *sacramentum, aut aliquis sermo de sacris litteris* » ; de Jérôme ensuite : « *quot enim verba, tot mysteria* » (« *mysterium* » et « *sacramentum* » sont pratiquement équivalents au IV^{ème} siècle, comme l'a montré naguère l'étude de C. Couturier sur ces termes chez S. Augustin ⁷). Sacramentalité de l'Écriture, elle est fondamentale : sur le plan historique, c'est à cette dernière que le vocabulaire sacramental (*mysterion, sacramentum*) a été d'abord appliqué avant de l'être, de manière de plus en plus massive notamment dans la deuxième moitié du IV^{ème} siècle, à un certain nombre de rites liturgiques ; sur le plan liturgique, le livre des Écritures, parce que premier « sacrement » pour nous de la Parole de Dieu, a fait l'objet de cette constante « vénération » que la Constitution *Dei Verbum* met pratiquement sur le même pied, au n° 21, que celle à l'égard du Corps eucharistique du Seigneur ⁸.

4.3. La troisième approche, celle des « *sacrements de la Loi ancienne* », comme disaient les scolastiques, mérite d'être signalée. Elle montre la souplesse avec laquelle les théologiens des XII^{ème} et XIII^{ème}, quoique en possession d'une définition stricte des sacrements (qualifiés comme des signes qui « effectuent ce qu'ils figurent »), continuaient à utiliser ce terme : ils ne craignaient pas, par exemple, de l'appliquer à des rites de l'ancienne alliance, tels la circoncision ou le sacrifice de l'agneau pascal, quitte à préciser ensuite comme ils le pouvaient la différence spécifique entre ces « *sacramenta* » et ceux de l'Église. Par exemple en distinguant *l'ex opere operantis*, qui fait dépendre la vérité du sacrement des dispositions internes du sujet récepteur, de *l'ex opere operato*, lequel dépend directement de l'acte de Dieu. Car c'est Dieu lui-même qui, à travers le Christ, est posé comme instituant les sacrements de l'Église, i. e. comme leur « *auctor* », donc comme leur agent premier. Cette troisième approche relève de la **vision typologique** que les Pères de l'Église avaient de l'histoire du salut : une telle vision reste fondamentale pour une saine conception de la sacramentalité⁹.

4.4. Quant à la quatrième approche, elle correspond à ce que l'on appelle, depuis le milieu du XII^{ème} siècle, les « **sacramentaux** ». Ce terme recouvrait surtout au Moyen Âge des objets cultuels ayant fait l'objet d'une bénédiction (autel, eau bénite, cendres, cierge pascal) ; parfois aussi, des célébrations comme la dédicace d'une église ou la bénédiction nuptiale... Aujourd'hui, son intérêt en monde catholique est moins du côté des objets comme tels que des célébrations liturgiques qui ne peuvent être reconnues comme

⁷ C. COUTURIER, *Sacramentum et Mysterium dans l'oeuvre de S. Augustin*, dans H. RONDET et al., *Etudes augustiniennes*, Paris, Aubier, 1953, p. 161-274§

⁸ Bien sûr, il existe une différence entre les deux, différence manifestée dans le vocabulaire théologique habituel par les termes de « vénération » et d' « adoration ». Mais la difficulté concrète provient de ce que l'on se précipite souvent trop vite, dans le monde catholique, sur cette différence et que, du même coup, on ne « reçoit » pas ou pas « vraiment » la vérité venue, sur ce point encore, de la tradition ancienne.

La constitution (Vatican II) *Dei Verbum* dit : « L'Église a toujours vénéré les divines Écritures, comme elle le fait aussi pour le Corps même du Seigneur, elle qui ne cesse pas, surtout dans la sainte liturgie, de prendre le pain de vie sur la table de la Parole de Dieu et sur celle du Corps du Christ, pour l'offrir aux fidèles. » En fait le texte latin ne parle que d'une seule table : « non desinat ex mensa tam verbi Dei quam corporis Christi panem vitæ sumere ».

⁹ L'étude classique reste celle de Jean DANIELOU, *Sacramentum futuri, Etudes sur les origines de la typologie biblique*, Paris, Beauchesne, 1950. Et aussi : *Bible et liturgie, la théologie biblique des sacrements et des fêtes d'après les Pères de l'Église*, Paris, Cerf, coll. « Lex orandi », 1951.

sacrements au sens propre, mais n'en sont pas moins chargées de sacramentalité... C'est précisément cette teneur plus ou moins élevée en « sacramentalité » qui me paraît mériter une attention particulière.

5. La notion de sacrement : un concept à élargir

La définition des sacrements au sens strict, telle qu'elle a été donnée au XII^{ème} siècle, est intellectuellement précieuse. Il importe cependant, sur le plan existentiel ou spirituel, de s'en affranchir¹⁰. Voici deux séries d'exemples pour faire comprendre notre propos : d'une part, la profession monastique et le mariage ; d'autre part, des rites comme la signation et l'appel décisif dans le cadre de l'initiation chrétienne des adultes.

5.1. Deux exemples

La **profession religieuse** n'a finalement pas été reconnue comme un sacrement à l'époque médiévale¹¹, alors que tout poussait en ce sens. C'est l'inverse pour le **mariage** : il a été reconnu comme sacrement, alors que tout ou presque poussait dans le sens contraire, aussi bien au niveau de la théorie que de la pratique. Du point de vue théorique, même encore au XIII^{ème} siècle, des canonistes comme Rufin ou des théologiens comme Pierre de Poitiers écriront que le mariage n'est pas vraiment un sacrement, car il ne donne pas une grâce de sanctification ; il procure seulement une grâce appelée « adjuvante », bien distinguée de la première puisqu'elle est simple « remède à la concupiscence », selon l'expression consacrée de l'époque. Quant à la pratique, il faut rappeler que le passage par l'église n'était pas obligatoire pour la

¹⁰ Le premier théologien à avoir délimité 7 sacrement est Pierre Lombard en 1150. Mais, du même coup, il restreignait le sens du terme *sacramentum*. Benoît XVI, dans une audience du 30 décembre 2009, expliquait en citant le Lombard :

« On appelle sacrement au sens propre ce qui est un signe de la grâce de Dieu et une forme visible de la grâce invisible, de manière telle qu'il en porte l'image et en est la cause » (4, 1, 4). Avec cette définition, Pierre Lombard saisit l'essence des sacrements : ceux-ci sont cause de la grâce, ils ont la capacité de communiquer réellement la vie divine. Les théologiens suivants n'abandonneront plus cette vision et utiliseront également la distinction entre élément matériel et élément formel, introduite par le « Maître des Sentences », comme fut appelé Pierre Lombard. L'élément matériel est la réalité sensible et visible, l'élément formel, ce sont les paroles prononcées par le ministre. Tous deux sont essentiels pour une célébration complète et valable des sacrements : la matière, la réalité avec laquelle le Seigneur nous touche véritablement, et la parole qui donne le sens spirituel. Dans le Baptême, par exemple, l'élément matériel est l'eau que l'on verse sur la tête de l'enfant et l'élément formel, ce sont les paroles « Je te baptise au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit ». Lombard, en outre, clarifie le fait que seuls les sacrements transmettent objectivement la grâce divine et qu'ils sont sept : le Baptême, la Confirmation, l'Eucharistie, la Pénitence, l'Onction des Malades, l'Ordre et le Mariage (cf. *Sentences* 4, 2, 1).

Pour la constitution du septénaire sacramentel au Moyen Âge, voir Bernard SESBOÛE (sous la direction de), *Histoire des dogmes*, t. III « Les signes du salut », Paris, Desclée, 1995, ch. III (Henri BOURGEOIS), p. 109-142. S'agissant du Décret aux Arméniens (concile de Florence 1439), on note que désormais le langage officiel latin emploie le vocabulaire causal, repris de Pierre Lombard puis de Thomas d'Aquin : ainsi « les sacrements de l'Ancienne Alliance ne causaient-ils pas la grâce » – tandis que « les nôtres contiennent (*continent*) la grâce et la confèrent (*conferunt*) à ceux qui les reçoivent comme il convient. »

¹¹ Pour le Moyen Âge, il faut strictement parler de « profession monastique ». En effet ce que l'on appelle la « vie religieuse » (avec les congrégations religieuses) n'apparaît qu'à partir du XVI^{ème} siècle.

validité du mariage ¹² et que la bénédiction nuptiale par le prêtre était considérée, selon St Thomas et les autres, comme un simple « sacramental », à la différence des Eglises orientales qui donnaient traditionnellement beaucoup plus d'importance au prêtre¹³.

Mais quel religieux ou bien quelle moniale prononçant leurs vœux définitifs au cours d'une célébration liturgique solennelle auraient l'idée que celle-ci serait moins « importante » ou qu'elle serait moins médiation de grâce sous prétexte qu'elle n'appartient pas au septénaire sacramental ? Ce que je viens de dire ne signifie pourtant pas que la théorie sacramentaire alors élaborée serait sans intérêt. En effet, non seulement elle est le résultat d'une réflexion théologique profonde, mais elle est particulièrement précieuse dans la mesure où, comme c'est le cas ici, elle évite de créer une Eglise à deux vitesses : celle du commun des baptisés et celle des religieux qui auraient reçu en quelque sorte un super-baptême ! En effet la consécration religieuse se situe dans la perspective du baptême dont elle constitue un approfondissement.

Aussi n'y a-t-il pas de sacrement qui serait supérieur au baptême ou, mieux, à l'ensemble constitué par les sacrements de l'initiation chrétienne... Ce point est évidemment tout à fait décisif. Il illustre fort bien la pointe du présent propos, à savoir que, si la théorie sacramentaire du XII^{ème} siècle demeure intellectuellement précieuse pour la théologie catholique, elle ne prend sens qu'au sein d'une sacramentalité beaucoup plus vaste, une sacramentalité dont la densité peut être supérieure dans des célébrations qui n'appartiennent pas au septénaire que dans certains sacrements, notamment si, selon la formule du P. Gy, ils sont d' « ecclésialité seconde » et non pas première¹⁴... Inversement, affirmer que le mariage est un sacrement est évidemment fort important, puisque c'est reconnaître que la sexualité peut être aussi un chemin de sainteté ! Le cas des mariages avec « disparité de culte », entre une partie catholique et une partie non-baptisée mérite le détour. Ils sont en effet valides aux de l'autorité ecclésiastique – pour autant que la dispense ait été accordée par cette dernière – mais ils ne sont pas, juridiquement, au même taux de sacramentalité qu'un mariage entre deux catholiques. On en peut pas en effet parler de sacrement au sens strict puisque l'un des deux parties n'est pas baptisée. Et pourtant l'alliance qu'ils scellent devant Dieu est prise au sérieux par l'Eglise. Célébrée dans le cadre d'une liturgie, au cours de laquelle l'Evangile de Jésus Christ se trouve proclamé et où la bénédiction de l'Esprit Saint est solennellement invoquée sur les deux époux, une telle alliance jouit tout de même d'une certaine sacramentalité. A la faveur des paroles et des rites, elle est explicitement mise en relation avec le Dieu de Jésus Christ.

Cette perspective devient intéressante sur le plan œcuménique. Que les Réformateurs n'aient pas reconnu le mariage comme sacrement, on peut d'autant mieux le comprendre quand on connaît les difficultés soulevées à ce sujet au Moyen Age. Cela n'empêche qu'il est bien difficile de ne pas reconnaître un taux de sacramentalité relativement élevé à tout mariage célébré dans la foi chrétienne et en référence explicite à elle... Ne pourrions-nous pas avancer concrètement entre Eglises en ce domaine ?

12 L'échange des consentements devant le prêtre ne deviendra obligatoire, sous peine d'invalidité, qu'au concile de Trente (Décret *Tametsi*, 1563)

¹³ Importante pour la conception occidentale du mariage est la notion de *consensus*. Pour la théologie latine, le mariage est un contrat. CEC 1626 : « L'Eglise considère l'échange des consentements entre les époux comme l'élément indispensable qui 'fait le mariage'. »

¹⁴ Voir P.-M. GY, *La Maison-Dieu* 194 (1993), p. 17-20.

5.2. Exemples tirés des rites de l'initiation chrétienne

Seconde série d'exemples, qui concerne certains rites de **l'initiation chrétienne**, notamment des adultes. On pourrait en évoquer pas mal dans la présente perspective. Je me contenterai de deux, non des moindres évidemment, puisqu'ils ont directement à voir, selon le rituel de l'Eglise catholique, avec l'action de Dieu : la signation et l'appel décisif.

La **signation** est le rite majeur de l'entrée dans l'Eglise : à travers elle, celui ou celle qui était « sympathisant (e) » devient catéchumène. Il s'agit donc d'un rite de passage puisqu'il opère un changement de statut, lequel est d'ailleurs rendu visible par l'inscription sur le registre *ad hoc*. Or, le marquage par le signe de la croix peut être accompli par une personne laïque (membre de l'équipe de catéchuménat ou parrain ou marraine), tandis que le prêtre prononce les paroles rituelles : « *que vos oreilles soient marquées de la croix, pour que vous écoutiez la voix du Seigneur* » ; « *que vos yeux soient marqués de la croix, pour que vous voyiez la lumière de Dieu* », et ainsi de suite pour la bouche, le cœur et les épaules. Un tel marquage par la croix du Christ, marquage qui fait de la personne non pas encore un « fidèle » (pour cela, il faut attendre qu'elle ait reçu le sacrement de la *fides* », le baptême), mais déjà un chrétien (en termes augustinien, on dit de ces personnes qu'elles sont « *christiani, nondum fideles* »), à tel point que le rituel déclare sans ambiguïté à leur sujet : « *iam de domo Christi sunt* », nous situe évidemment pleinement dans le champ de la sacramentalité, même si ce n'est pas dans le champ de la pleine sacramentalité. Le rituel au n° 70 précise d'ailleurs que « *Dieu leur accorde largement sa grâce tandis qu'ils expriment publiquement leur désir, et que l'Eglise donne le signe de leur accueil et d'une première consécration* ». Quant au rituel du baptême des enfants en âge de scolarité, il fait dire au prêtre au terme de la signation des enfants : « *quand nous avons tracé la croix sur votre front, c'est Dieu lui-même qui vous marquait dans votre cœur* » (n° 38 ; RR 322). Les Pères de l'Eglise, saint Augustin en tête, auraient évidemment parlé de ce rite comme d'un *sacramentum*. Quant aux personnes laïques qui tracent les signes de la croix, elles exercent un véritable « ministère », même si cela ne fait pas d'elles des « ministres laïcs », ce qui requiert une fonction stable et officiellement reconnue (par lettre de nomination de l'évêque) dans l'Eglise.

Toujours dans le rituel de l'initiation chrétienne, le solennel **appel décisif** des futurs baptisés que fait l'évêque le premier dimanche de carême à la cathédrale est plein, lui aussi, de sacramentalité, en raison de sa double dimension « *ecclésiale et théologique* », comme le dit le rituel. L'appel se fait en effet à travers un processus ecclésial qui concerne de nombreux acteurs, puisque, est-il dit au n° 132, « *il faut qu'avant le rite liturgique une délibération sur l'aptitude des candidats ait été tenue par ceux qui sont à même d'en traiter : tout d'abord les responsables de la formation catéchuménale (prêtres, diacres et catéchistes), ensuite les parrains et les délégués de la communauté locale* ». Ce processus débouche dans l'acte par lequel l'évêque rend « *publique l'admission des candidats* ». Plus encore, le n° suivant (n° 133) souligne que l'évêque doit faire apparaître « *le caractère théologique et ecclésial de l'appel décisif. C'est à lui qu'il revient de faire connaître le sentiment de l'Eglise aux personnes présentes et, si cela convient, d'entendre leur avis ; c'est à lui de demander aux catéchumènes l'expression personnelle de leur décision ; c'est à lui enfin, en agissant au nom du Christ et de l'Eglise, de prononcer l'admission des 'élus'* ». Evidemment, une telle action « *in nomine Christi et Ecclesiae* » nous plonge au cœur de la sacramentalité, puisqu'elle est vécue dans la foi comme l'expression ecclésiale d'un appel par Dieu lui-même. On est dans la même logique que pour une ordination (la comparaison avec une ordination s'arrêtant

évidemment là !) : de même que devenir évêque, prêtre ou diacre, n'est pas un droit, mais le fruit d'un appel gratuit de Dieu (« *la grâce de Dieu choisit Un tel comme évêque pour telle Eglise...* », dit une ancienne prière d'ordination antiochienne), de même le baptême n'est pas un droit : il faut y être appelé, et y être appelé par grâce. Cela rappelle la grandeur de la vocation baptismale (ou, mieux, « initiatique ») que l'on va mettre en relief dans un instant.

5.3. Tirer parti de l'analogie sacramentaire

Avant de tirer les conséquences œcuméniques possibles de ce qui vient d'être dit, il convient de traiter l'autre aspect de la question de l'« analogie » sacramentaire, à savoir le rapport entre les sacrements proprement dits au sein donc du septénaire reconnu par les Eglises orientales et latines, et non plus entre ceux-ci et le monde, beaucoup plus vaste, de la sacramentalité. Les sacrements ne sont pas égaux (Cf. concile de Trente, Denzinger n. 1603). Ils ne réalisent pas tous au même degré le concept de sacramentalité au sens strict. D'où deux conséquences principales.

5.3.1. La première conséquence en est que l'on pourrait répondre de manière parfaitement cohérente à la question « combien y a-t-il de sacrements » : « il n'y en a qu'**un seul** »... Expliquons-nous... En effet, dans la tradition latine médiévale, il était habituel de reconnaître deux sacrements principaux (« *maiora* »), le baptême et l'eucharistie. Ce n'est probablement pas un hasard si ce sont là les deux sacrements comme tels qu'a reconnus la Réforme. Et ce n'est sûrement pas un hasard si ce sont les sacrements qui font le chrétien à part entière. Certes il reste la confirmation, que, au cours de l'histoire, on a fini par séparer le plus souvent du baptême. Séparation regrettable, car la confirmation appartient au baptême qu'elle achève. D'ailleurs, le rituel pour les adultes demande qu'ils soient confirmés le jour de leur baptême ou du moins durant le temps pascal de leur baptême

Enfin, nous aboutissons à la reconnaissance que baptême et première eucharistie, ou, baptême achevé par la confirmation et première eucharistie, forment un tout. On les appelle « sacrements de l'initiation chrétienne ». Dans cette expression, le terme de « sacrements » est au pluriel. Mais si l'on comprend cette expression comme identifiant un ensemble, à savoir une totalité structurée dans laquelle chaque élément ne trouve sa pertinence que de par la relation qu'il entretient avec les autres éléments du même ensemble, alors on peut mettre le terme au singulier et donc parler d'un « sacrement de l'initiation ». Par ailleurs, s'il est exact de dire que les sacrements sont une participation au mystère pascal du Christ (participation par l'Esprit Saint et en Eglise), alors on peut aussi dire que cette participation est pleinement réalisée à travers « LE » *sacramentum* unique, celui que constitue l'initiation prise comme un tout. Pleinement réalisée, au plan sacramentel ou « figural », bien sûr, mais non pas sur le plan existentiel, ce qu'indique d'ailleurs la position ambivalente de l'eucharistie dans le processus : unique eucharistie qui clôt l'initiation chrétienne (« désormais, tu es chrétien ») et pourtant eucharistie qui, puisque constamment à recevoir, ouvre sur un avenir qui requiert de « vérier » au long de la vie ce que le baptême a sacramentellement réalisé (« tu n'es chrétien que si tu le deviens sans cesse »). Il ne peut rien exister de supérieur à ce « *sacramentum* » unique, puisque c'est lui qui rend chacun

pleinement participant du « peuple de Dieu », membre du « corps du Christ » et pierre vivante du « temple de l'Esprit

5.3.2. Dans cette perspective, les **autres sacrements** reconnus par les Eglises orthodoxes et catholique ne viennent rien ajouter qui manquerait au baptême ou, mieux, à l'initiation chrétienne. Ils viennent soit restaurer ce qui en a été gravement malmené (réconciliation ; pour une part, onction des malades), soit indiquer le chemin de vie ou l'état de vie sur ou dans lequel Dieu appelle un chrétien ou une chrétienne à vivre la sainteté de son baptême : service de Dieu dans l'Eglise (ministère) ; responsabilité d'époux et de parent (mariage). En d'autres termes, les autres sacrements viennent décliner le paradigme sacramental de l'initiation chrétienne selon les aléas de l'histoire de chacun¹⁵.

Concernant, par exemple, l'**onction des malades** – laquelle pourra un jour être conférée par un ministre laïc, nous l'espérons – est à situer dans la perspective globale des nombreuses pratiques cultuelles que la communauté ecclésiale développe à l'endroit des frères et sœurs malades : visites, temps de prière, parole de réconfort, etc.. Le Rituel (1977) explique que *le service de charité mutuelle au sein du corps du Christ peut prendre diverses formes : lutte contre la maladie, présence fraternelle et affection portée aux malades, témoignage et prière de la foi...* (n.7). Autant de pratiques qui participent de l'ordre de la sacramentalité. Du reste le Rituel francophone porte le titre de *Sacrements pour les malades*.

Enfin il faudrait joindre à cette réflexion la question des **ministères** dans l'Eglise. Du côté catholique, Il y aurait tout d'abord à distinguer les *modèles* de ministères. Ainsi le diaconat n'a pas à être compris comme degré inférieur du presbytérat. Son objet est différent. D'ailleurs, dans l'Antiquité, le diacre était le collaborateur direct de l'évêque ; il passait même au-dessus des membres du presbyterium (la corporation des prêtres) ! Mais bien sûr il y aurait d'abord à ne plus considérer le diaconat comme une étape vers l'ordination sacerdotale ; car telle est la pratique actuelle chez les catholiques. Quant aux laïcs à qui l'on confie des ministères reconnus, ils ne sont pas de simples délégués des prêtres. Là encore tout est encore vu à partir du sacerdoce comme catégorie englobante des autres ministères – vision qu'accentue ce qu'on appelle la « pénurie de prêtres » ! En fait de quelle pénurie s'agit-il ?

Jean-Claude CRIVELLI / février 2010

¹⁵ Voir CEC 1211.