

LES SACREMENTS DE LA FOI

L'économie sacramentelle

célébration ecclésiale de la justification par la foi

« **C**OMMENT sommes-nous chrétiens ? Par la foi, tout le monde le dira. Mais de quelle manière sommes-nous sauvés ? Parce que nous sommes renés d'en-haut, évidemment, par la grâce du baptême. Car comment le serions-nous autrement ? »¹. C'est ainsi que Basile de Césarée associait spontanément, au cours de ses argumentations sur le Saint-Esprit, la foi et le baptême, qui constituent ensemble le fondement unique de la vie chrétienne. Ce faisant, il exprimait le mouvement inaugural qui va de la prédication de l'événement de Jésus (Ac 2, 22-36) à la conversion du cœur des auditeurs, et à leur baptême pour le pardon de leurs péchés et le don de l'Esprit (Ac 2, 37-38). Il était également fidèle au développement de l'épître aux Romains qui pose d'abord fortement la thèse de la justification par la foi, « indépendamment des œuvres de la loi » (3, 28), et formule ensuite la doctrine du baptême, par lequel le chrétien participe au mouvement de mort et de résurrection du Christ, pour y recevoir la vie, passer de la loi à la grâce et devenir « esclave de la justice » (6, 18). Pour

1. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* X, 26 [Texte grec et trad. B. PRUCHE, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 17 bis), 1968, p. 337].

emprunter un témoignage à un horizon tout différent de la pensée chrétienne, recueillons la même corrélation chez saint Thomas : « De même que les anciens Pères ont été sauvés par la foi dans le Christ à venir, ainsi nous sauvons-nous par la foi au Christ dont la naissance et la passion sont aujourd'hui chose réalisée. Les sacrements sont des signes attestant cette foi qui justifie l'homme »². Le même auteur répète volontiers que l'Eglise « est constituée par la foi et les sacrements de la foi »³. Le concile de Trente enfin intègre constamment la mention du baptême à sa doctrine de la première justification. Il souligne également que le recouvrement de la justification passe par le sacrement de la pénitence⁴. La tradition chrétienne exprime donc avec une belle unanimité un lien indéchirable entre l'économie de la justification par la foi et celle des sacrements, au point de considérer l'une et l'autre comme une unité concrète comportant un intérieur et un extérieur.

Dimension œcuménique du problème

Pourtant les temps modernes semblent avoir introduit une scission dans cette unité. Nous pensons évidemment au contentieux qui s'est élevé entre catholiques et protestants depuis la Réforme. Disons, pour faire bref, et avec le degré de simplification que suppose une telle schématisation, que la figure chrétienne du protestantisme est celle, plus intérieure, de la justification par la foi, et que la figure chrétienne du catholicisme est celle, plus extérieure, du salut célébré dans le recours aux sacrements. Cette répartition confessionnelle de différents éléments, qui appartiennent inséparablement à la réalité chrétienne, risque de méconnaître leur implication au point de fausser celui que l'on entend privilégier.

2. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^a, q. 61, a. 4, *in corp.* [*Les sacrements*, trad. franç. de A.-M. ROGUET, Paris-Tournai-Rome : Desclée/Paris : Ed. de la Revue des Jeunes, 1945, p. 65].

3. S. THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, III^a, q. 61, a. 2, *ad 3um* (*Ibid.*, p. 138).

4. Cf. CONC. TRID., *Sess. VI, Decretum de iustificatione*, cap. 4 : « Insinuatur descriptio iustificationis impii, et modus eius in statu gratiae » (Dz-Sch., n. 1524/796) ; cap. 14 : « De lapsis et eorum reparatione » (Dz.-Sch., n. 1542/807).

De même, « pour achever la doctrine salutaire de la justification, ... on a jugé à propos de traiter des sacrements très saints de l'Eglise, par lesquels toute vraie justice ou bien commence, ou bien grandit quand elle a commencé, ou bien se répare quand elle est perdue ». *Sess. VII, Decretum de sacramentis, Proem*, (Dz.-Sch., n. 1600/843a).

Sans doute le dialogue œcuménique a-t-il déjà clarifié les malentendus les plus grossiers et posé les jalons d'une perspective juste. Il semble néanmoins que le problème se repose aujourd'hui, au moment même où le tissu commun de la foi est en voie de recomposition à travers une série d'accords significatifs sur un certain nombre de sacrements⁵. Du cas particulier de chaque sacrement la question se déplace vers le sacrement en tant que tel et le sens de la sacramentalité de l'Eglise⁶. Est-ce que, de part et d'autre, on accorde finalement la même valeur à ces actes de la vie ecclésiale ? Si la sensibilité sacramentelle est certainement fort différente dans les diverses confessions, il importe cependant de s'interroger plus avant, afin de mieux discerner ce qui ressort d'un pluralisme légitime, ou ce qui risquerait de recouvrir une séparation dans la visée même de la foi. Le professeur André Dumas posait récemment cette question, en situant rapidement la ligne de pente de sa propre pensée en la matière. Son interpellation exprime très exactement l'enjeu du débat :

« ... Que voulons-nous dire par *sacrement* ? Vous l'avez constaté, c'est autour de la " sacramentalité " du baptême, du mariage, de l'Eucharistie que si souvent nous achoppons ! Or autant je suis absolument convaincu que la corporalité est essentielle et que la sacramentalité la manifeste et la vit, autant je redoute une sacramentalité qui penserait manifester et vivre une présence plus réelle que ne serait la Parole. Les sacrements m'apparaissent des engagements et des manifestations corporelles, mais non des communications substantielles risquant de devenir extrinsèques à la foi. Si nous savions mieux ce que nous disons bibliquement et annonciativement en parlant de sacrement, nous aurions fait un immense pas en avant dans l'œcuménisme⁷. »

5. Nous pensons aux différents accords, soit officieux soit officiels, qui ont été publiés ces dernières années en France et à l'étranger. Ils portent sur le baptême, le mariage, l'Eucharistie et les ministères. Il n'est pas besoin de redonner ici la liste exacte de ces textes.

6. Le récent document du Groupe des Dombes [*Pour une réconciliation des ministères*. Eléments d'accord entre catholiques et protestants, Taizé : Les Presses de Taizé, 1973] reconnaît la nécessité d'une étude de la sacramentalité : « Une recherche sur la sacramentalité reste à poursuivre, en raison de l'importance de cette notion dans le dialogue œcuménique », *op. cit.*, p. 24, en note.

7. A. DUMAS, « Je reçois, je critique », *Unité des Chrétiens* (7), juillet 1972. Ce numéro donne le compte rendu des interventions faites lors de la session œcuménique de Bièvres en avril 1972.

Sur l'histoire des doctrines catholiques et protestantes concernant le rapport entre foi et sacrement, on consultera utilement L. VILLETTE, *Foi et Sacrement*, t. 2, *De saint Thomas à Karl Barth*, Paris : Bloud et Gay, 1964. Cf. également le point de vue de V. VAJTA, *Evangile et Sacrement*, Paris : Ed. du Cerf, 1973.

Enjeu pastoral

Si la question comporte un enjeu œcuménique évident, elle a aussi un enjeu pastoral. Nous voyons aujourd'hui se répandre une position qui s'exprime volontiers ainsi : « Je suis croyant, mais pas pratiquant. » Dans la meilleure hypothèse on peut l'interpréter en ces termes : « J'entends bien référer ma vie au salut apporté par le Christ, mais je n'ai nul besoin pour ce faire de me plier à l'observation des rites proposés et demandés par l'Église. » Mais que signifie cette foi qui refuse de prendre corps dans l'assemblée chrétienne visible et concrète ? Traduit-elle vraiment l'exigence paulinienne de la justification par la foi, ou ne risque-t-elle pas plutôt de fonctionner comme une « autosuffisance » de la conscience, qui esquive les médiations nécessaires à une soumission authentique au jugement de Dieu ? Corrélativement, nous voyons des chrétiens pratiquants, pour lesquels la participation aux sacrements constitue une sorte d'observance légale ou d'assurance vis-à-vis de Dieu, ou peut même à la limite servir d'alibi à une conviction de foi qui ne sait plus se dire. Les dissociations anciennes prennent une figure nouvelle et reposent la question de l'originalité propre au rite chrétien.

La réflexion que nous présentons ici voudrait se situer au croisement de ces deux enjeux. La thèse sous-jacente à notre contribution peut se résumer en ces mots : l'économie sacramentelle est la célébration ecclésiale de la justification par la foi. Autrement dit, quand un chrétien, confessant sa foi dans et devant l'Église, reçoit un sacrement, il accomplit concrètement la structure de l'enseignement paulinien de la justification par la foi. Il professe en acte que c'est un Autre, le Christ, qui le justifie gratuitement, ici et maintenant, indépendamment de quelque œuvre que ce soit. Il lève l'ambiguïté inhérente à une proclamation de la justification par la foi, qui serait de l'ordre de la pure expérience intérieure. Il accepte en effet que l'altérité radicale du salut et de la justice qu'il reçoit, soit effectivement célébrée sous la forme d'un don visible, et se traduise par une dépendance vécue envers l'acte accompli sur lui par l'Église, étant entendu que cet acte est la symbolisation rituelle rendant présent l'acte sauveur du Christ lui-même.

Nous essaierons donc d'analyser d'abord la structure fondamentale de la doctrine de la justification par la foi ;

puis nous montrerons comment celle-ci s'accomplit dans l'économie sacramentelle, qu'elle exige normalement. Cela nous permettra alors de mieux exprimer l'articulation des deux côtés d'une économie en fait unique ; réciproquement nous pourrions dire les déviations les plus graves auxquelles peuvent conduire des affirmations théologiques ou des pratiques pastorales qui ne respectent pas cet équilibre doctrinal.

I. LA STRUCTURE FONDAMENTALE DE LA JUSTIFICATION PAR LA FOI

« La thèse centrale de saint Paul, en ce qui concerne la justification, ... est que l'homme est justifié *par la foi au Christ*, et par là seulement »⁸. Dans l'espace sémantique de l'épître aux Romains cette foi s'oppose aux œuvres et en particulier aux œuvres de la loi. Elle ne saurait donc être considérée comme une œuvre qui sauve : la foi n'est pas la cause de la justification, elle n'en est que la condition du côté de l'homme. Elle exprime le rapport fondamental de l'homme à l'œuvre réalisée par Dieu dans le Christ, qui fait du jugement de grâce et de justification un événement visible de notre histoire.

La structure fondamentale de la justification est donc celle d'un acte interpersonnel qui se joue entre deux partenaires, Dieu et l'homme, où le premier exerce son jugement de justice sur le pécheur et le second reçoit par la réponse de sa foi le don de la réconciliation et de l'amitié divine : « Tu es avec moi. » Il est vrai que cette relation interpersonnelle ne doit pas être comprise de manière immédiate et simple comme la relation qui va de l'homme à l'homme. Elle repose sur un paradoxe, puisqu'en aucun cas Dieu et l'homme ne peuvent être connumérés et mis sur le même plan, du fait de l'altérité radicale de Dieu et de la priorité absolue de l'acte créateur comme de l'acte de justification. Néanmoins le dessein créateur et sauveur de Dieu, comme l'avait bien exprimé saint Irénée, est de mettre sa gloire dans un dialogue d'amour et de communion avec un libre partenaire⁹.

8. H. BOUILLARD, *Karl Barth*, t. 2, *Parole de Dieu et existence humaine*, Paris : Aubier, 1957, p. 82.

9. « Au commencement non plus, ce ne fut pas parce qu'il avait

Il existe donc une certaine « réciprocité » entre Dieu et l'homme, celle qui s'exprime dès le contrat de l'Alliance ancienne ; mais il s'agit d'une réciprocité « devenue », qui est elle-même le fruit d'un don. Elle a pris sa figure concrète définitive quand Dieu s'est fait homme en Jésus Christ, afin de s'adresser humainement à l'homme et de vivre à l'intérieur de la symbolique corporelle de l'existence humaine le drame de la réconciliation de l'homme avec Dieu. Compte tenu de ce paradoxe fondamental, où tout est de Dieu, même la réponse libre de la foi de l'homme, et où néanmoins cette réponse de foi est bien celle de l'homme effectivement justifié, la doctrine chrétienne de la justification par la foi repose sur la dualité des partenaires, sur la relation de Dieu à l'homme.

1. La justification, œuvre visible de Dieu dans notre histoire

La dogmatique protestante met volontiers l'accent sur le côté de Dieu qui justifie l'homme dans sa grâce souverainement libre. La réflexion catholique n'a aucune réserve à mettre devant cette donnée évidemment biblique. Sans réexprimer ici cette doctrine, qui a trouvé en Barth¹⁰ son meilleur interprète moderne, nous voudrions seulement attirer l'attention sur la modalité concrète, visible et historique, de l'exercice du jugement de justification dans l'économie du salut. Le dessein de Dieu prend corps dans la constitution d'un peuple et il s'accomplit de manière définitive par le don du Christ, bienveillance du Père manifestée et agissante en notre faveur, alors que nous étions encore ennemis (Rm 5, 10). La personne du Christ Jésus est devenue pour nous « justice, sanctification et rédemption » (1 Co 1, 30).

Sur ce point les vocabulaires confessionnels divergent : la dogmatique protestante appelle « justification », ce que la dogmatique catholique nomme pour sa part « rédemp-

besoin de l'homme que Dieu modela Adam, mais pour avoir quelqu'un en qui déposer ses bienfaits. » : IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies*, liv. IV, 14, 1 [Introd., trad. de A. ROUSSEAU, en collab. avec B. HEMMERDINGER, CH. MERCIER, L. DOUTRELEAU, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 100/2), 1965, p. 539].

10. La doctrine, développée par K. Barth sur la justification, dans sa *Dogmatique*, a été exposée par H. KÜNG dans son ouvrage : *La justification, la doctrine de Karl Barth. Réflexion catholique*, Paris : Desclée de Brouwer, 1965.

tion » objectivement entendue. Mais cette différence ne saurait poser aucune difficulté, puisque les deux termes ont également leur fondement dans le langage paulinien. L'intérêt du vocabulaire protestant pour notre propos est de souligner que la justification du pécheur n'est pas un acte purement intérieur du Dieu invisible, qui atteindrait sans médiation la conscience intime de l'homme. La décision divine s'est réalisée visiblement dans un événement de notre histoire : elle est devenue Parole et Acte, prononcée et accompli par le Verbe de Dieu fait chair. Au sens littéral, elle a *pris corps*. Pour reprendre le vocabulaire de Barth, la justification est bien une œuvre, l'œuvre du Dieu fait homme accomplie au profit de ses frères les hommes. L'interprétation ecclésiale de la vie du Christ a vu à juste titre l'instant décisif de cette œuvre dans la mort et la résurrection de celui qui a été « livré pour nos fautes et ressuscité pour notre justification » (Rm 4, 25). Mais puisqu'il est impossible de séparer dans le Christ personne et mission, il est juste de dire que tous les événements de l'existence de Jésus, tous les *mysteria carnis Christi* de la théologie ancienne, ont valeur salvatrice à l'intérieur de l'unité indéchirable de sa destinée. Ils en dévoilent les multiples aspects, en référence aux diverses situations de la condition humaine. Toute la vie de Jésus a donc à la fois manifesté et rendu effective la grâce de Dieu au bénéfice de l'homme. Elle l'a déjà en un sens « célébrée » dans un langage d'existence humaine, allant jusqu'au langage du sang. Ne devons-nous pas nous attendre à ce que cette effectivité concrète et visible d'un langage « total », dans lequel un homme agit pour les hommes, ne trouve sa correspondance dans l'instant où cette grâce atteint chacun ?

On ne saurait trop souligner à ce niveau combien Dieu fait tout et combien la coopération de l'homme est impossible, si ce n'est celle exercée par l'humanité même du Fils. Aussi nous risquons-nous, par manière de pierre d'attente, à employer dès maintenant une expression controversée, dans le seul but d'exprimer le théocentrisme de la justification. Le mystère pascal du Christ réalise *ex opere operato* la justification de l'homme.

2. La foi, réponse de l'homme à la justification

La réponse de la liberté grâciée de l'homme à la grâce de la justification, c'est la foi. Réponse paradoxale, puisque

c'est dans la grâce que l'homme répond effectivement à la grâce, par une foi qui lui est « comptée » comme justice (cf. Rm 4, 22-25). Cette foi est indissociablement une foi en la promesse divine de réconciliation et une foi en l'événement salutaire, accompli par le Christ et annoncé par la prédication de l'Eglise.

Cette foi n'est pas un acte purement intérieur du croyant. Elle comporte le double moment de l'assentiment intérieur et de la confession extérieure : « Si, de ta bouche, tu confesses que Jésus est Seigneur et si, dans ton cœur, tu crois que Dieu l'a ressuscité des morts, tu seras sauvé. En effet, croire dans son cœur conduit à la justice et confesser de sa bouche conduit au salut » (Rm 10, 9-10). Le texte de Paul établit une corrélation stricte entre la foi et la confession de la foi au milieu de la communauté. Il souligne également, dans le même mouvement de pensée, la médiation extérieure de la prédication qui atteint chaque croyant *ex auditu* : « Comment croiraient-ils en lui sans l'avoir entendu ? Et comment l'entendraient-ils, si personne ne le proclame ?... Ainsi la foi vient de la prédication et la prédication, c'est l'annonce de la parole du Christ » (Rm 10, 14 et 17). Ainsi, entre l'événement de Jésus Christ et l'adhésion du croyant intervient la prédication visible et communautaire de la Parole, qui actualise cet événement dans *hic et nunc* historique de chaque homme. Une telle annonce ne peut se faire en ordre dispersé : elle est le fait d'envoyés (Rm 10, 15). Et elle est ordonnée au rassemblement de la communauté.

Ainsi à la visibilité de l'œuvre de la justification accomplie par le Christ répond la visibilité de la prédication et de la réponse de la foi. Ce simple constat montre combien il serait abstrait d'opposer purement et simplement justification par la foi et sacrements comme un intérieur et un extérieur. S'il est permis d'employer dès maintenant le terme de sacrement dans un sens large et pourtant fondamental et « inaugural » par rapport à ce dont nous allons parler dans la suite, le mystère pascal est le « sacrement » de notre justification, et la prédication ecclésiale de la Parole a elle aussi une portée « sacramentelle » dans l'accès de chacun à la justification par la foi. Mais nous prenons ici le terme de « Parole » au sens plein, où elle doit actualiser complètement l'événement de la Parole qui s'est fait chair et s'est exprimée dans le langage total de l'existence humaine. La question qui reste ouverte est alors celle-ci : Quelles formes d'expression et de célébration doit prendre,

dans l'intention même du Christ, cette Parole « sacramentelle », pour signifier et accomplir la promesse qu'elle annonce ? Dans cette question toute la doctrine des sacrements est déjà enveloppée.

II. LA STRUCTURE DES « SACREMENTS DE LA FOI »

Les sacrements sont la célébration rituelle, et donc sociale, dans l'Eglise de l'événement de justification et de sanctification¹¹ accompli par Dieu en Jésus Christ. Nous ne nous arrêterons pas ici sur la fonction rituelle comme telle. Sa valeur propre et sa nécessité dans l'existence humaine étant supposées acquises, nous parlons en fonction de l'originalité du rite chrétien, qui est d'être un mémorial de l'événement du Christ. En d'autres termes le « symbolisé » du symbole sacramentel est toujours l'acte du Christ, Parole de Dieu, en faveur de son Eglise et de chaque croyant de son Eglise¹². Dans la célébration sacramentelle l'événement se fait institution, mais l'institution est aussi la présence de l'événement, selon la particularité différenciée propre à chaque sacrement.

Pour rendre compte de la structure sacramentelle, deux points de vue successifs doivent être envisagés. Le premier

11. Pour la dogmatique catholique la doctrine de la justification englobe le processus de la sanctification. Ce que nous allons affirmer des sacrements en parlant le plus souvent de justification, concerne donc chacun de ceux-ci, qu'ils soient la célébration et le don de la première justification (baptême) ou du recouvrement de celle-ci (pénitence), ou la célébration de l'achèvement de l'initiation chrétienne (confirmation et Eucharistie), de l'aliment et du progrès de la justice et de la sainteté reçues (Eucharistie), ou encore celle d'un don de justice et de sainteté approprié à certaines situations ou fonctions (mariage, ordre, onction des malades). La dogmatique protestante marque avec plus de fermeté la césure entre l'instant propre de la justification et le temps consécutif de la sanctification [cf. K. BARTH, *Dogmatique* IV, 2, 2, trad. franç., Genève : Labor et Fides, 1970, fasc. 21, p. 138]. Mais la distinction de ces deux moments ne comporte aucune dépréciation du second. D'ailleurs la structure de l'un commande très exactement la structure de l'autre. La sanctification, de même que sa croissance, est un don gratuit de Dieu dans et par le Christ, don reçu dans la foi.

12. « Au point de vue de la foi, un sacrement est un acte de Dieu par le Christ ressuscité, acte par lequel Dieu fait vivre l'Eglise et donne le salut aux personnes bénéficiaires du rite. » : J. DE BACIOCCHI, « Les sacrements, actes libres du Seigneur », *Nouvelle Revue Théologique* 73, 1951, p. 681.

et le plus immédiat analyse la célébration concrète qui met en relation un fidèle, sujet du sacrement, et un ministre de l'Eglise, qui le lui donne. La structure interpersonnelle du don donné et reçu se vérifie visiblement, au point que la justification par la foi, telle que nous venons de l'analyser, exige normalement de s'accomplir dans une telle « célébration de la foi ».

Le second point de vue est en fait plus profond et plus radical : il conditionne la réalité exprimée dans le premier. Au nom de quoi l'acte du ministre de l'Eglise peut-il prétendre à être la présence visible de l'acte du Christ ? Il ne le peut que porté par la foi continue de l'Eglise, elle-même suscitée comme corps de salut par l'événement du Christ. C'est la foi de l'Eglise aux mystères constitutifs de sa propre naissance, mort et résurrection du Christ, don de l'Esprit à la Pentecôte, qui lui permet de se comporter efficacement en sacrement primordial du salut. Autrement dit, la célébration sacramentelle n'est un acte du Christ que si elle est un acte du culte de l'Eglise fondée par lui, et lui demandant dans une prière de foi de rendre présente *hic et nunc* la puissance divine de son mystère pascal. Tout sacrement est une *prière exaucée*. C'est pourquoi la célébration sacramentelle comporte la prière à l'Esprit, l'épiclese, qui accompagne la parole déclarative et « performative ». Le ministère sacramentel de l'Eglise est fondamentalement un ministère de la foi.

1. Premier point de vue : le sujet et le ministre du sacrement

Présence de deux partenaires

Dans une célébration sacramentelle une chose frappe au premier abord : c'est la présence de deux partenaires qui dialoguent et agissent en restant chacun dans un rôle bien spécifique. Le ministre *in persona Ecclesiae* annonce la Parole de Dieu et accomplit la Parole gestuée, qu'est le sacrement proprement dit. Le fidèle de son côté, par sa demande du sacrement, son attitude et ses réponses, exprime sa foi en l'acte du Christ qui l'atteint dans le présent de sa vie. Ce dialogue est un petit mimodrame, au cours duquel se signifie la relation de la foi annoncée à la foi reçue et professée. Cet aspect se trouve illustré avec une pertinence particulière dans la série des dialogues baptismaux. Au moment de l'entrée en catéchuménat des adultes le célébrant pose la

question : « - Que demandez-vous à l'Eglise de Dieu ? » et le futur catéchumène répond : « - La foi »¹³. Un tel dialogue, sous son apparente simplicité, est éminemment dialectique. Ce n'est que poussé par la conversion à la foi que le catéchumène peut s'engager sur la route du baptême. Sa démarche est le fruit d'une annonce déjà entendue et d'une réponse de foi déjà faite. Et pourtant il proclame qu'il vient demander à l'Eglise la foi avec le baptême. Il reconnaît donc que le don de la foi lui est fait par l'Eglise et que ce don est lié à l'événement baptismal auquel il se prépare. Si la foi est don de Dieu, elle est aussi un don sacramentel et ecclésial.

Au cœur de la célébration sacramentelle le dialogue baptismal comporte les trois questions fondamentales, celles qui étaient ponctuées dans l'Eglise ancienne par la triple immersion et constituaient la formule sacramentelle, et qui aujourd'hui précèdent immédiatement la formule de l'ablution :

« - Croyez-vous en Dieu le Père tout-puissant, créateur du ciel et de la terre ?

- Je crois.

- Croyez-vous en Jésus Christ, son Fils unique, notre Seigneur, ... ?

- Je crois.

- Croyez-vous au Saint Esprit, à la sainte Eglise catholique, ... ?

- Je crois.¹⁴ »

Le ministre redit sous forme interrogative une formule symbolique qui est ici une proclamation ritualisée du kérygme. Il exprime devant le catéchumène l'interpellation de la Parole de Dieu agissant dans notre histoire. A chaque question le catéchumène répond qu'il a entendu cette Parole et qu'il lui apporte la réponse et l'engagement de sa foi. Il proclame ainsi qu'il se sait sauvé par Jésus Christ, justifié par sa foi en lui. Au même moment il est plongé dans l'eau, au nom du Père, du Fils et du Saint Esprit. La concomitance, dans le rite ancien, et la proximité, dans le rite

13. *Rituel du baptême des adultes par étapes (pro manuscripto)*, Paris : Accueil et Dialogue/C.N.P.L., 1968, p. 20.

14. *Rituel du baptême*, éd. citée, p. 54. Ce dialogue est attesté par HIPPOLYTE DE ROME, *Tradition apostolique*, 21 [Introd., trad. et notes par B. BOTTE, 2 éd., Paris : Ed. du Cerf (coll. « Sources chrétiennes », 11 bis), 1968, pp. 80-95].

moderne, entre ce dialogue de foi et le geste de l'eau signifient que ce qui est dit est actuellement réalisé et vécu, expriment l'identité entre l'un et l'autre et manifestent le caractère « performatif » de la parole sacramentelle, qui accomplit ce qu'elle dit du fait même qu'elle le dit. Ce qui est proclamé, c'est le salut apporté par la mort et la résurrection de Jésus Christ, l'envoyé du Père et le donateur de l'Esprit ; ce qui est vécu, c'est le mime de la plongée du néophyte dans ce même événement de mort et de résurrection, grâce à son actualisation rituelle.

La célébration sacramentelle rend visible devant la communauté ecclésiale la structure de la justification par la foi. Elle se présente comme l'instant récapitulateur de tout le processus de l'annonce efficace de la Parole de Dieu et de la réponse de la foi de l'homme. A ce titre le sacrement peut à bon droit être rangé dans la catégorie de la Parole¹⁵. Il ne doit surtout pas lui être opposé comme s'il était quelque chose de radicalement différent¹⁶. Le binôme classique de la Parole et des sacrements recouvre en fait une unité profonde, mais articulée. La Parole de Dieu n'est jamais vaine, elle accomplit ce qu'elle annonce¹⁷. Elle participe donc de la catégorie de sacrement. Réciproquement les sacrements sont l'annonce de la Parole efficace de Dieu en Jésus Christ, de la Parole qui s'est fait événement et a vécu le langage concret de notre corporéité. Comme dans la vie du Verbe incarné, la Parole annoncée dans l'Eglise devient événement par la prédication, et elle le devient de manière plus décisive dans les moments où elle revêt symboliquement son maximum d'efficacité, parce qu'elle rend

15. Cf. R. DIDIER, « Le sacrement comme Parole », in : R. DIDIER (ed.), *L'Eucharistie, le sens des sacrements*. Un dossier théologique Faculté de théologie de Lyon : Diff. Profac, 1971, pp. 166-169 et 300-313.

16. La difficulté exprimée par André Dumas dans le texte cité plus haut présuppose une différence radicale entre Parole et sacrement. La sacramentalité ne prétend pas « vivre une présence plus réelle que ne serait la Parole » ; elle vit la présence la plus réelle *de la Parole*. Il existe une réciprocité entre la Parole et le sacrement, bien exprimée par cette thèse déjà ancienne des Dombes : « La Parole est de l'ordre du Sacrement en ce qu'elle met les hommes devant la réalité actuelle pour nous de la médiation accomplie. Le Sacrement est de l'ordre de la Parole en ce qu'un rapport d'intention à l'événement de cette médiation lui est essentiel », cf. Groupe des Dombes, *Thèses de 1957*, n. 4 [« Les thèses », *Verbum Caro* 18 (70), 1964, p. 47].

17. Le terme « rhèma » (Lc 1, 37) désigne à la fois la parole et l'action dans le grec biblique.

présent l'événement sauveur du Christ mort et ressuscité. C'est ce que Rahner a bien senti, quand il dit que le prêtre est « le héraut officiel de la Parole de Dieu à un point tel que cette Parole lui est confiée avec les plus hauts degrés d'intensité auxquels elle atteint dans l'ordre sacramentel... Il l'est dans la façon suprême dont se réalise cette parole, celle de la célébration eucharistique, anamnèse de la mort et de la résurrection de Jésus Christ »¹⁸.

Nous avons pris comme sacrement de référence la célébration du baptême. On pourrait développer des perspectives semblables à partir du sacrement de pénitence, par exemple, dont le rite est constitué par un dialogue où la parole de pardon répond à la parole de l'aveu exprimant la conversion dans la foi. Par sa démarche le pénitent proclame que la justice et le salut ne peuvent lui venir de ses œuvres, si spirituelles et sincères qu'elles soient, mais seulement de la croix du Christ. Il est d'ailleurs remarquable que dans la doctrine catholique le sacrement de la pénitence soit considéré comme un jugement, mettant en présence un « accusé » et un « juge », et fasse appel à l'idée de « sentence ». Ce langage austère nous rappelle en définitive que ce sacrement actualise effectivement dans le présent du croyant pécheur le jugement de condamnation du péché dans la chair (Rm 8, 3) et le jugement de justification du pécheur par le sang du Christ (cf. Rm 5, 9). Le jugement de grâce rendu du haut de la croix est inséparablement Parole et acte ; il est rendu symboliquement présent dans un sacrement dont la parole est aussi un acte¹⁹.

Parole et sacrement : convergences paradoxales à travers les divergences confessionnelles

Cette conception du sacrement permet de discerner des convergences inattendues sous-jacentes aux insistances opposées, couramment exprimées dans le catholicisme et le

18. K. RAHNER, « Le premier point de départ théologique d'une recherche pour déterminer l'essence du sacerdoce ministériel », *Concilium* (43), 1969, p. 81.

Le récent rapport de Malte note que « le second concile du Vatican a mis un accent nouveau sur l'annonce de l'Évangile comme tâche fondamentale du prêtre. Dans l'administration même des sacrements, il a été souligné qu'il s'agit de sacrements de la foi, née de la Parole et nourrie par elle » et renvoie au *Décret sur le ministère et la vie des prêtres*, n. 4. — Cf. « Rapport de la commission d'étude évangélique luthérienne-catholique romaine sur le thème ' l'Évangile et l'Église ' », n. 61, *La Documentation Catholique* (1621), 1972, p. 1078.

19. Nous nous sommes expliqué sur ce point dans l'article « Une catéchèse au 13^e siècle », *Christus* 19 (74), 1972, pp. 194-197.

protestantisme. La dogmatique protestante est attentive à souligner le point de vue de l'interpellation actuelle de la Parole de Dieu, qui me justifie dans mon présent existentiel. C'est aujourd'hui que le Christ me dit : tu es à mon côté. Le catholicisme voit l'expression privilégiée de cette contemporanéité toujours présente dans la célébration sacramentelle. « Concrètement, écrit E. Schillebeeckx, les sacrements sont précisément la marque extérieure de la bienveillance divine vis-à-vis d'un homme en particulier : le sacrement est précisément cette bienveillance divine²⁰. » La même chose peut se dire en termes plus métaphysiques : « Le sacrement est l'Instant éternel de Dieu, dans la forme du temps et surmontant dans le temps même la temporalité²¹. » Une telle perspective n'exclut évidemment pas la considération de la valeur permanente de certains sacrements (en particulier du baptême), dont la grâce toujours actuelle est rapportée à l'événement d'une célébration, qui a marqué visiblement et socialement l'existence du chrétien. D'autres sacrements sont là d'ailleurs, dont la répétition constitue aussi une actualisation de la grâce fondamentale du baptême.

La même visée donne son sens exact à la formule tant contestée de *l'ex opere operato*. Ne retenons pas ici les déformations toujours possibles de la praxis, ou les abus de certaines théologies trop « chosistes ». Rappelons seulement que *l'opus operatum* ne s'oppose nullement aux dispositions du sujet²². L'efficacité concrète du sacrement ne sera pas en proportion inverse, mais en proportion directe de celles-ci. La formule exprime simplement que *l'œuvre opérée* dans le sacrement est l'acte même du Christ, non celui de l'Eglise, encore moins celui du sujet. De par la volonté du Seigneur qui s'engage dans l'événement sacramentel, le rite, parole de Dieu gestuée, participe de l'efficacité même de l'événement pascal. « Un sacrement est donc premièrement et fondamentalement un acte personnel du Christ qui nous saisit, sur le plan de la visibilité terrestre de l'Eglise, dans une forme de manifestation fonctionnelle ou institutionnelle²³. »

20. E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris : Ed. du Cerf (coll. « Lex orandi », 31), 1960, p. 102.

21. E. POUSSET, *Concile de Trente. Session VI : le décret de la justification*, Fourvière/Lyon, polycopié, 1964, p. 7.

22. Abusivement assimilées dans la Scolastique postérieure à *l'opus operantis*, contrairement à la signification originelle du binôme.

23. E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 82.

L'insistance catholique à souligner que la puissance de grâce des sacrements vient fondamentalement de l'acte accompli et non des dispositions du sujet, répond à l'insistance protestante à refuser de faire entrer les œuvres dans la justification, puisque l'homme justifié ne peut « coopérer à la croix » selon le mot de Barth. L'*ex opere operato* signifie également que l'Eglise n'est pas maîtresse des sacrements, que leur efficacité n'est pas son œuvre, mais celle du Dieu souverainement libre qui nous justifie en son Fils. Quoi qu'il en soit des risques de « manipulation » apparente par l'Eglise de l'événement sauveur²⁴, l'acte du Christ reste toujours transcendant par rapport aux limites humaines de la célébration. Nous réfléchissons ici dans le cas normal où le sacrement, célébré dans l'obéissance au Seigneur, reçoit toute son efficacité de grâce. La causalité du sacrement n'est donc rien d'autre que la causalité de l'acte sauveur du Christ rendu symboliquement présent sous une forme rituelle. Chaque sacrement revêt donc analogiquement le caractère du « mémorial », qui trouve son sommet dans la célébration de l'Eucharistie.

Du côté du sujet seule la foi, et les dispositions que la foi doit normalement développer en lui²⁵, lui permettent de correspondre à la proposition de grâce qu'est l'événement du Christ symboliquement célébré sur lui. Le sacrement reçu est donc bien une *protestatio fidei*, selon l'expression familière à saint Thomas. La foi intervient dans la constitution du sacrement, en tant que celui-ci est un acte de l'Eglise croyante et un acte d'un croyant dans l'Eglise. Mais pas plus que l'événement sauveur de la croix n'a dépendu de la foi des apôtres, l'événement sacramentel ne dépend pas de la foi du sujet, ainsi que le souligne très heureusement pour le cas de l'Eucharistie l'accord des Dombes de 1971 :

« Le discernement du corps et du sang du Christ requiert la foi. Cependant, la présence du Christ à son Eglise dans l'eucharistie ne dépend pas de la foi de chacun, car c'est le Christ qui se lie lui-même, par ses paroles et dans l'Esprit, à l'événement sacramentel, signe de sa présence donnée²⁶. »

24. Sur lesquels nous reviendrons plus loin.

25. Nous nous situons au-delà du débat, désormais clarifié, entre *fide sola* et *fide viva*.

26. Groupe des Dombes, *Vers une même foi eucharistique ?* Accord entre catholiques et protestants, Taizé : Les Presses de Taizé, 1972, n. 18.

Questions complémentaires

1. Que faut-il penser des cas où les sacrements sont donnés sans qu'aucune demande ou réponse de foi ne soit actuellement possible ? Nous pensons principalement au cas du baptême des enfants si largement vérifié dans la tradition de l'Eglise. Disons d'abord que de tels cas sont des cas limites et qu'ils doivent être compris à l'intérieur de l'économie générale des sacrements ; ils ne doivent jamais être revêtus d'une normativité à partir de laquelle on déduirait une théologie sacramentaire²⁷.

« Chez les enfants, la foi de l'Eglise supplée à l'absence d'intention pieuse », dit saint Thomas²⁸, qui est sur ce point un témoin classique de la tradition. Cette foi de l'Eglise, concrétisée par la foi de ceux qui présentent l'enfant au baptême, suffit à faire que le sacrement soit effectivement donné et reçu²⁹. Il reste qu'un tel baptême repose aussi sur une anticipation et qu'il ne revêtira son efficacité définitive, que s'il est reconnu par l'enfant grandissant et donne lieu à une réponse personnelle de foi. Le baptême est en effet le sacrement de toute l'existence chrétienne ; la théologie ancienne l'appelait un *sacramentum manens*. Son actualité ne se réduit donc pas à celle de sa célébration, et la protestation de foi qu'il exige une fois pour toutes est coextensive à toute cette existence. Voici comment un texte œcuménique récent décrit l'existence baptismale du chrétien :

« Le caractère baptismal de l'existence chrétienne nous fait reconnaître et vivre celle-ci comme une réponse toujours neuve à l'initiative de Dieu. Initiative de Dieu qui est un appel, une Parole, un amour qui nous saisit, nous enpoigne, nous associe à Jésus Christ, nous plonge dans la

27. Cf. sur ce point notre article « Liberté de l'homme et réception des sacrements », *Présences* (102), 1968, pp. 50-56.

28. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* III^a, q. 68, a. 9, *concl.*, *ad 1um* et *ad 2um* (cité par E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 171).

29. « L'enfant qui vient au monde dans une famille chrétienne, reliée à une communauté ecclésiale, est déjà concerné, de manière particulière par Jésus Christ, grâce à la médiation de la foi de ses proches. Il est déjà 'personnellement engagé' par la foi de l'Eglise. Sa rencontre avec Jésus Christ est déjà inscrite dans une histoire. Elle peut devenir un événement sacramentel. L'Eglise peut reconnaître que cet enfant est 'baptisable'. » Cf. Groupe œcuménique pastoral de Lyon, « Propositions sur le baptême », *Unité chrétienne* (29), 1973, p. 18.

Nous n'entrons pas ici dans l'ensemble des questions soulevées aujourd'hui à propos du baptême des enfants. Le document que nous venons de citer prend à ce sujet, dans sa partie pastorale, une position réfléchie et nuancée.

mort et résurrection de Jésus, nous fait vivre dans le souffle de l'Esprit. Le baptême place toute l'existence chrétienne sous le signe de la reconnaissance, de la louange, de l'action de grâce pour l'initiative de Dieu.

Le caractère baptismal de l'existence chrétienne nous remet sans cesse en face de la primauté de la foi, de l'adhésion à Jésus Christ³⁰. »

Comme on le voit, la suppléance de la foi de l'Eglise, des proches et de la communauté locale, ne joue qu'au point de départ. Elle ne met pas en cause la structure interpersonnelle du sacrement, qui se vérifie par la réponse de foi vécue au cours de l'existence chrétienne. Il en va de même d'un sacrement éventuellement donné à un malade qui ne jouit plus de sa connaissance. Une telle célébration ne peut avoir de sens que dans la présomption fondée que le croyant la désirait et se trouve dans les dispositions qui lui permettent d'en recevoir le fruit.

2. Une seconde question concerne la manière de comprendre le lien temporel entre l'événement extérieur de la célébration et l'événement intérieur de la justification et de la sanctification. Il ne s'agit évidemment pas d'une simultanéité mécanique ou magique. La tradition chrétienne a toujours reconnu l'existence d'une distinction entre l'acte symbolique accompli par le ministre et l'efficacité propre à l'acte symbolisé du Christ. Elle n'a pas confondu la causalité de l'un et de l'autre. Cette conscience s'est exprimée en particulier dans la doctrine du vœu, de l'anticipation, et même de la reviviscence des sacrements.

Le vœu sincère du sacrement, c'est-à-dire un désir suffisamment authentique pour passer à l'acte, dès que les possibilités seront données, a déjà l'efficacité de grâce du sacrement célébré. Car la foi animée du vœu du sacrement vérifie déjà concrètement la structure profonde de la justification par la foi. Elle porte en elle le rapport de communion au mystère pascal du Sauveur et le lien d'obéissance à la Parole en acte, exprimant visiblement le don gratuit de Dieu. Le vœu du sacrement constitue un lien objectif entre la foi et la célébration. Il ne tire évidemment pas son efficacité de lui-même, puisqu'il est efficace dans la mesure même où il porte un désir authentique de se soumettre à la réalité de l'acte sauveur accompli par le Christ. Il y a

30. « Propositions sur le baptême », *Unité chrétienne, ibid.*, p. 14.

donc dans ce cas une anticipation du don sur le signe efficace de ce même don.

Une telle anticipation est enseignée traditionnellement dans le cas des sacrements qui demandent normalement un cheminement de préparation, c'est-à-dire le baptême et la pénitence. Pour saint Thomas le cas normal et normatif de ces deux sacrements est celui où le catéchumène et le pénitent se présentent déjà justifiés à la célébration elle-même. Le devenir de leur conversion, accompli dans la foi et prévenu par la bienveillance divine, a atteint un degré de maturité suffisant pour accueillir la décision de la justification et le don de l'amour théologal sanctifiant. Ceci ne veut pas dire que cette décision et ce don soient indépendants de l'acte sacramentel, puisqu'ils sont donnés à l'intérieur d'un processus ecclésial qui conduit au sacrement. « En ce sens la grâce dite antérieure au sacrement doit être appelée sacramentelle ³¹. »

Le Nouveau Testament donne lui aussi des exemples analogues d'une certaine distance, mais jamais d'une rupture, entre le don de grâce et le geste ecclésial. Quand Pierre est averti que des païens ont reçu l'Esprit, il réagit ainsi : « Quelqu'un pourrait-il empêcher de baptiser par l'eau ces gens qui, tout comme nous, ont reçu l'Esprit-Saint ? » (Ac 10, 47). On aurait pu penser que le don reçu de l'Esprit rendait le baptême d'eau désormais inutile. Bien au contraire il l'exige. La conversion et la vocation extraordinaires de Paul vérifient la même donnée (Ac 9, 17-18). La liberté souveraine de Dieu en ses dons ne dispense jamais l'Eglise de poser, chaque fois qu'elle le peut, le signe sacramentel qui symbolise visiblement dans la communauté le salut opéré dans l'événement de Jésus Christ.

On pourrait faire la même remarque à propos de la doctrine de la « reviviscence » des sacrements : quand de mauvaises dispositions du sujet ont empêché un sacrement de porter son fruit, une conversion ultérieure dans la foi lui permet de recevoir la grâce sacramentelle. Ceci vaut des sacrements qui ne se répètent jamais (baptême, confirmation, ordre) ou rarement (mariage). Pour saint Thomas, la chose se vérifiait aussi dans le cas de la pénitence ³².

31. E. H. SCHILLEBEECKX, *op. cit.*, p. 174.

32. S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super sententiis*, IV, d. 17, q. 3, a. 4, sol. 1 (éd. F. MOOS, Paris : Lethielleux, 1947, n. 473, p. 911).

2. Deuxième point de vue : la foi de l'Eglise dans la célébration des sacrements

Le problème de la structure de l'économie sacramentelle, où se célèbre la justification par la foi, se repose au niveau même de toute l'Eglise. Ce qui se vérifie quand chaque fidèle reçoit un sacrement doit se retrouver avec la même cohérence du côté de l'Eglise qui le célèbre. Cette perspective, à la fois plus large et plus profonde, doit nous permettre de dégager ce qui fonde la réalité salutaire de l'acte sacramentel, tel que nous l'avons envisagé. Il ne servirait à rien en effet que le fidèle ait une vie sacramentelle portée par la foi et libre de toute conception magique, si l'Eglise de son côté ne vivait pas la même conviction de foi, dans sa manière de se situer par rapport aux sacrements dont elle est la bénéficiaire et le ministre. Il nous faut donc rendre compte de la nature du lien entre la célébration ecclésiale et l'événement du Christ. Notre exemple sacramentel de référence sera désormais l'Eucharistie, où se vérifie de manière privilégiée le rapport de l'Eglise à son Seigneur.

L'Eglise bénéficiaire des sacrements

Ce qui vaut de chaque fidèle dans l'Eglise, vaut également de l'Eglise tout entière : elle est tout entière justifiée et sanctifiée par sa foi et elle est la grande bénéficiaire de la Parole et des sacrements, avant de et afin de pouvoir en être le ministre. Elle est la grande baptisée, la grande confirmée par le don de l'Esprit, elle est le Corps du Christ sans cesse construit par l'Eucharistie³³. Entre l'Eglise et le Christ ressuscité qui est toujours avec elle, joue la dualité interpersonnelle du don qui fait du Christ le Sauveur et de l'Eglise la sauvée. Cette altérité radicale de l'Epoux et de l'Epouse ne saurait être abolie même à l'intérieur de l'unité qui existe entre la Tête et le corps. Elle est signifiée par la dépendance constante où se trouve l'Eglise vis-à-vis des sacrements, qui sont la source de sa vie. C'est pourquoi en

33. On connaît le texte d'Yves de Chartres cité par le père de Lubac : « Per aquam baptismatis adjuncta, chrismatis oleo peruncta, sancti Spiritus igne solidata, per humilitatis spiritus hostia placens effecta », *De Convenientia veteris et novi Sacrificii* (PL 162, col. 544), cité dans : *Catholicisme, les aspects sociaux du dogme*, 3^e éd. rev. et augm., Paris : Ed. du Cerf (coll. « Unam sanctam », 3), s.d., p. 59.

toute vérité les sacrements font l'Eglise³⁴. Saint Thomas n'hésite pas devant les formules les plus concrètes, quand il reprend à son compte l'image patristique, qui voit les sacrements répandus avec le sang et l'eau du côté ouvert du Christ en croix : il parle des sacrements *quibus Ecclesia fabricatur*³⁵, ou *quibus Ecclesia est instituta*³⁶. De même que l'Eglise est née une première fois du mystère pascal s'achevant par le don visible de l'Esprit, de même à chaque génération elle naît et grandit de la célébration des sacrements qui sont en elle la présence agissante du même mystère. A ce mystère l'Eglise adhère et répond par sa foi ; elle reçoit dans son être même un don, qui demeure le fait de la souveraine et transcendante gratuité du Dieu sauveur. Elle est justifiée par l'obéissance de la foi, qu'elle exprime en célébrant des sacrements qui la dépassent. C'est pourquoi elle ne peut en instituer de nouveaux : elle désobéirait fondamentalement au principe de sa propre justification, puisqu'elle proposerait alors ses propres œuvres comme cause de salut³⁷. La formule de saint Thomas citée plus haut synthétise bien l'équilibre de ces données : l'Eglise « est constituée par la foi et les sacrements de la foi »³⁸.

L'Eglise ministre des sacrements

C'est à l'intérieur de ce don de justice et de sainteté, communiqué par le Christ à son Eglise croyante dans les célébrations sacramentelles, que doit être compris le ministère de la Parole et des sacrements qui lui est confié. Qui dit « ministère », dit aussi « intendance » ou « gérance » au nom d'un autre. Le ministre n'est jamais l'auteur ni le maître de ce qu'il gère. Sans entrer ici dans la théologie des ministères, notons que cette affirmation est valable de l'Eglise tout entière en tant que celle-ci est « ministre » de

34. « Sacramenta faciunt Ecclesiam », H. DE LUBAC, *ibid.* Le même auteur a développé sa pensée dans *Méditation sur l'Eglise*, en lançant les formules qui ont fait fortune : « L'Eglise fait l'Eucharistie » et « l'Eucharistie fait l'Eglise », cf. 2^e éd., Paris : Aubier, 1953, pp. 113 et 129.

35. S. THOMAS D'AQUIN, *Scriptum super sententiis*, IV, d. 18, q. 1, a. 1, sol. 1, ad 1 (éd. MOOS, n. 24, p. 931).

36. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, I^a, q. 92, a. 3, in corp.

37. « L'Eglise ne se reconnaît pas le pouvoir d'attribuer à n'importe lequel de ses actes valeur de sacrement. L'extension de son sacramentalisme est fixé par le Christ, son fondateur : sur ce point, elle se sait tenue d'obéir, sans plus. » Cf. J. de BACIOCCHI, « Les sacrements, actes libres du Seigneur », *Nouvelle Revue Théologique* 73, 1951, p. 690.

38. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^a, q. 64, a. 2, ad 3um (trad. citée, p. 138).

tous les sacrements, qui sont célébrés *in virtute Christi*³⁹. Tel est en effet le retournement qui se produit entre l'*Ecclesia convocata*, la « communauté des convoqués » et l'*Ecclesia convocans*, la « convocation divine »⁴⁰ : L'Eglise justifiée par la foi et les sacrements devient à son tour ministre de la justification (Paul dit « de la réconciliation » 2 Co 5, 18), c'est-à-dire ministre du don qu'elle reçoit et qui la constitue. C'est pourquoi dans ce nouveau cas comme dans le premier, il s'agit encore d'un don reçu dans la foi.

Telle est la raison pour laquelle le ministère de la Parole et des sacrements est lui-même un sacrement. Le sacrement du ministère, ou sacrement de l'ordre, signifie au regard de toute l'Eglise que celui-ci est un don du Christ. Il est l'objet d'une « ordination », célébrée par un geste d'épiscopale et d'envoi en mission (l'imposition des mains) et une prière consécatoire, qui expriment qu'il ne s'agit pas d'une simple investiture humaine, ou d'une délégation de pouvoir et de tâche, mais d'un don de Dieu fait au ministre. Si donc chaque sacrement est un don gratuit de Dieu, l'habilitation à les célébrer est elle aussi un don. Que celle-ci soit l'objet d'un signe sacramentel distinct, rappelle à l'Eglise qu'elle reste pour toujours « convoquée par le Christ » : c'est pourquoi elle porte en elle « le signe ministériel que c'est lui qui convoque »⁴¹. Ce signe marque sa dépendance radicale par rapport au Christ ; il lui rappelle qu'elle ne peut en aucun cas s'identifier à lui de manière immédiate. Il a donc une valeur structurelle fondamentale. Il réfère concrètement l'Eglise à l'événement de sa fondation et à l'envoi apostolique originel ; il rend présent le fait que l'Eglise n'est pas maîtresse des sacrements qu'elle distribue⁴². Ici encore l'insistance catholique sur l'ordination sacramentelle, qui habilite le ministre à célébrer les sacrements et en particulier l'Eucharistie, est strictement corrélative de l'insistance protestante à proclamer qu'aucune œuvre humaine ne peut coopérer à la justification par la foi.

Le sacrement, prière exaucée

Ce qui vient d'être dit marque concrètement la célébration de chaque sacrement. Il ne suffit pas que la dépendance ministérielle de l'Eglise par rapport au Christ soit

39. S. THOMAS, *ibid.*, a. 9, *in corp.*

40. H. de LUBAC, *Méditation sur l'Eglise*, 2^e éd., p. 88.

41. Groupe des Dombes, *Pour une réconciliation des ministères*, *op. cit.*, n. 9.

42. *Ibid.*, n. 22.

signifiée dans la seule ordination. Il serait très dangereux que dans les autres célébrations l'Eglise semble agir en son nom propre, comme si elle s'identifiait au Christ et prétendait domestiquer sa seigneurie souveraine. L'Eglise n'est pas la source efficace du salut, elle en est le « sacrement » actif, parce que reçu. Il y aurait donc une ambiguïté fondamentale, si le rapport entre le ministre et le sujet était clos, comme si tout se passait dans les paroles déclaratives de l'un et de l'autre.

Mais la célébration des sacrements est toujours un acte du culte de l'Eglise en la personne de l'assemblée et du ministre, auquel s'associe celui les reçoit. Ce culte exprime la foi de l'Eglise au Christ et sa prière instante pour que celui-ci veuille bien, dans sa souveraineté et selon sa promesse, rendre présent et actuel le don de grâce accompli dans l'événement pascal. Tel est le sens de l'épiclese, remise en relief dans les récentes prières eucharistiques, et dont on peut dire qu'elle est la loi de toute célébration sacramentelle. Ce n'est que dans la prière à l'Esprit du Christ ressuscité, que l'Eglise peut être certaine d'être exaucée et dire au nom du Christ la parole qui a l'efficace de sa propre Parole. On sait qu'aujourd'hui encore certaines formules sacramentelles gardent la forme déprécative (ordination, onction des malades) ; dans d'autres cas la forme déprécative et la forme déclarative sont étroitement associées (confirmation, Eucharistie, pénitence) ; dans tous les cas la célébration baigne dans un ensemble liturgique où s'exprime fortement la prière officielle de l'Eglise, c'est-à-dire « la prière de la foi » (Jn 5, 15).

Cette prière de l'Eglise se joint à la prière du Christ à son Père, prière dans laquelle Jésus a vécu le mystère pascal, prière constante du Seigneur ressuscité « toujours vivant pour intercéder » en sa faveur (He 7, 25). Cette association de la prière de l'Eglise à celle du Christ s'exerce principalement lors de la célébration eucharistique, où l'Eglise apprend du Christ à s'offrir elle-même⁴³. Cette prière est certaine d'être exaucée. Elle exprime toute la foi de l'Eglise qui se rapporte à l'événement sauveur où elle a trouvé justification et sanctification ; elle proclame sa dépendance et son obéissance vis-à-vis des ordres du Seigneur. Elle prend appui sur la promesse toute puissante de Dieu, promesse accomplie dans l'événement pascal et pro-

43. « ... quae cum ipsius Capitis corpus sit, se ipsam per ipsum discit offerre », S. AUGUSTIN, *De Civ. Dei*, l. X, c. 6.

messe fidèlement maintenue en vue de sa réalisation eschatologique. Dans la conviction, faite d'obéissance et de foi en la mission reçue, que porte cette prière, le ministre de l'Eglise peut alors rendre présent le mystère du salut et en déclarer efficacement le don.

III. UNE ÉCONOMIE UNIQUE

1. *Les sacrements, « représentation » de la justification par la foi*

Si notre visée est juste, les sacrements peuvent être considérés comme une « représentation » de la justification par la foi. Nous prenons ce terme au sens fort, et en utilisant plusieurs de ses harmoniques. La foi chrétienne est centrée autour d'une « figure », et la figure centrale de la révélation est le Christ⁴⁴. Le Christ, dans sa manifestation humaine, est représentation de Dieu ; il en est la représentation suprême et indépassable, puisqu'il rend personnellement présent Dieu parmi nous. Il « re-présente » Dieu en langage d'existence humaine, c'est-à-dire à travers l'ensemble des figures de communication, dans lesquelles l'homme s'exprime. Dans son mystère pascal il rend présent le jugement de justice et de réconciliation porté par Dieu sur le monde des hommes. En lui la bienveillance transcendante et éternelle de Dieu prend figure et devient événement dans notre histoire. Dans cette représentation, elle s'exprime et se réalise de notre côté.

Modalité propre aux sacrements

A leur tour les sacrements rendent présent, selon la modalité propre à chacun, ce même événement de Jésus dans l'histoire de l'Eglise et l'histoire de chaque croyant. La « représentation » sacramentelle répond à la représentation fondamentale qu'est l'incarnation du Verbe en Jésus de Nazareth. Elle ne constitue pas une figure originale ou indépendante de la sienne :

« La figure sensible, extraordinairement rigoureuse et exigeante des sacrements qui doivent simplement être accomplis, écrit H. Urs von Balthasar, n'appelle pas sim-

44. Cf. H. URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix. Les aspects esthétiques de la révélation*, t. 1, *Apparition*, Paris : Aubier, 1965, p. 391 sq.

plement la foi nue à entrer en action, elle évoque la vérité historique tout aussi rigoureuse à laquelle ils doivent leur origine. Celui qui comprend cela n'est pas en danger de confondre la sainteté avec l'action sacramentelle extérieure, mais se trouve placé par la forme sensible du sacrement immédiatement devant l'événement qui s'y rend présent. L'image le contraint à l'acte, en lui révélant l'acte d'institution lui-même enfermé dans l'image. C'est là qu'il faut voir l'essentiel du sacrement...⁴⁵ »

L'économie cohérente qui va du Christ aux sacrements montre que la justification par la foi ne saurait se passer de représentation.

Mais les sacrements sont aussi des « représentations » en un certain sens théâtral du terme, puisqu'ils sont la célébration mimée d'un événement fondamental. Dans ces représentations il n'y a d'ailleurs pas de spectateur ; tout le monde, ministre, assemblée, sujet, y est acteur. Pour tous « il se passe quelque chose ». Le rite n'est pas la vie⁴⁶, mais il assume dans une représentation active et de manière symbolique la totalité du langage de la vie. Car le langage de la communication entre les hommes n'est pas purement « verbal » : la parole y est acte et les actes y sont langage. Réduire la représentation de l'événement du Christ à une parole « pure », c'est lui enlever la possibilité d'être pour nous une parole totale. C'est le même principe d'incarnation qui a assumé en Jésus la loi de la condition humaine, et respecte dans les sacrements le jeu de la représentation humaine. Il est d'ailleurs remarquable qu'à la tendance théologique contemporaine interprétant les sacrements à l'intérieur de la catégorie de la parole, répond la recherche structuraliste nous affirmant que « le rite liturgique est, avant tout, un *geste*. Il n'est certainement pas un spectacle. Son but n'est pas de 'communiquer' quoi que ce soit à quelqu'un qui est là comme un spectateur. Dans ce sens il n'est pas un 'dire', mais un 'faire'. Il est de l'ordre de la 'praxis', mais cette 'praxis' suppose et contient une communication, sans laquelle il perdait son identité »⁴⁷. L'implication de la parole et du geste est en définitive la même dans l'existence du Christ et dans la représentation sacramentelle.

45. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, p. 358.

46. « *Le rite n'est pas la vie, mais sa célébration*. De ce point de vue, le rite se situe hors de la vie de tous les jours, parce que, comme fondement et garantie de la vie quotidienne, il ne peut s'identifier avec elle », R. DIDIER, *op. cit.*, p. 305.

47. M. AMALADOSS, « Sémiologie et sacrement », *La Maison-Dieu* (114), 1973, pp. 10-11.

Statut et caractère de la représentation pour l'homme

Une telle correspondance est d'une portée capitale. Elle pose finalement de part et d'autre un unique problème, celui de la représentation. L'homme est fondamentalement représentation⁴⁸. Il ne lui est donc pas possible de dépasser les représentations, même si la dynamique de son existence est traversée par un mouvement de négation des représentations. Il n'est pas davantage possible au chrétien de dépasser les représentations de sa foi, même s'il doit les comprendre comme représentations et donc à ce titre les critiquer, puisqu'elles ont leur centre et leur fondement dans la représentation insurmontable qu'est la personne de Jésus Christ. La représentation de l'Eglise, des Ecritures et des sacrements n'est pas plus surmontable que la représentation fondamentale de Dieu qu'est le Christ.

La représentation n'est jamais évacuable de l'existence humaine, elle est pourtant en elle-même toujours inadéquate. Ce double fait rappelle à l'homme qu'il n'est pas à lui-même son origine et sa fin, et qu'il ne coïncide pas de manière immédiate avec ce qu'il est et est appelé à être. La représentation, selon l'étymologie du mot, renvoie à autre chose qu'elle-même. Que les représentations soient nécessaires à la foi est un signe de cette distance, et de la transcendance du rapport de l'homme à Dieu. La représentation sacramentelle me rappelle en particulier que je ne coïncide pas avec ma vocation divine, que je ne possède pas mon propre salut, que je ne suis en aucun cas capable de le produire, mais que je le reçois comme un don, à travers une figure qui maintient toujours la distance entre l'auteur de ce don et moi-même. La part nécessaire de la représentation dans la justification par la foi vérifie une donnée anthropologique, qui ne constitue pas une naturalisation du mystère chrétien, puisqu'elle n'est que la conséquence de l'incarnation.

La loi de la représentation est donc engagée dans une justification et une sanctification dont la structure est déterminée par l'Incarnation. Nous admettons que toute grâce soit christique, qu'elle soit reçue dans une foi explicite au Christ ou non. Nous disons aussi que toute grâce est ecclésiale, qu'elle soit reçue dans l'appartenance effective à l'Eglise

48. « *Nous sommes représentation, nous le sommes radicalement et définitivement. Il n'y a pas à s'en attrister, c'est notre être même* », E. POUSSET, in : B. SESBOUÉ (ed.), *Annoncer la mort du Seigneur*. Un dossier théologique, Faculté de théologie de Fourvière-Lyon : Diff. Profac, 1971, p. 17.

ou non ; la même logique doit nous pousser à affirmer que toute grâce est sacramentelle, qu'elle soit conférée par la réception d'un sacrement ou non⁴⁹. C'est cette continuité profonde que voulait mettre en relief une théologie récente, quand elle développait les catégories de Christ-Sacrement (E. Schillebeeckx) et d'Eglise-Sacrement (O. Semmelroth, K. Rahner, H. de Lubac). Saint Thomas avait perçu à sa manière la même logique, en remarquant que le sacrement se conforme au mystère de l'Incarnation, puisqu'il joint un « verbum » à une chose sensible, tandis que « le Verbe de Dieu est uni à une chair sensible⁵⁰ ».

2. Pour une clarification des débats confessionnels

Autrefois les protestants disaient volontiers aux catholiques : - Vous soutenez que les sacrements opèrent sans la foi ; à quoi les catholiques répondaient : - Pas du tout, c'est vous qui affirmez que la foi opère sans les sacrements⁵¹. Ces reproches mutuels reposaient sur un schéma empoisonné, peut-être commun aux deux partis, où les sacrements venaient inconsciemment remplacer les œuvres dans le binôme paulinien, qui oppose la foi et les œuvres. Or le glissement sémantique, qui interprète le rapport foi-sacrements à la lumière de l'opposition foi/œuvres, est mortel. Toute notre analyse a tendu à montrer que dans les sacrements la foi en acte répond à la Parole en acte. Les sacrements ne sont donc nullement extérieurs à la foi ; ils ne sont efficaces que dans la foi, non pas que la foi opère en eux l'efficience, puisque la foi n'est pas une œuvre, mais parce que c'est dans la foi seule qu'est reçu le don visiblement exprimé de la justice et de la sainteté. La foi chrétienne est une foi sacramentelle, c'est pourquoi les sacrements sont compris à l'intérieur d'un *fide sola* justement affirmé.

La même visée permet d'opérer un discernement dans le débat entre la causalité sacramentelle et un certain « occasionnalisme » sacramentel. Le fondement et la condition de possibilité de la causalité « instrumentale » des sacrements

49. Nous nous inspirons des formules d'un cours polycopié sur les sacrements de Th. Léonard.

50. S. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, III^a, q. 60, a. 6, *in corp.* (trad. citée, p. 34).

51. C'est en ce sens que doivent être compris certains textes polémiques du Concile de Trente, en particulier les canons 4, 5 et 8 de la Session VII (Dz.-Sch., nn. 1604/847 ; 1605/848 ; 1608/851).

ne sont rien d'autre que l'efficience même de l'acte du Christ. Proclamer que le sacrement *donne* la grâce du salut, c'est proclamer que dans le sacrement je rencontre ecclésiastiquement et visiblement dans mon historicité propre l'événement sauveur de Jésus Christ, dont je proclame qu'il est la source de ma justice⁵². La question de la causalité sacramentelle doit être posée en définitive au niveau de l'humanité du Christ.

La rigueur de la structure de la justification par la foi est au contraire occultée, pour ne pas dire contredite, si l'on ne voit dans les sacrements que des occasions d'exprimer et de fortifier notre foi. Sans doute les sacrements sont-ils des « protestations de notre foi », en dehors de laquelle ils ne seraient que magie vide. Mais donner à entendre qu'ils ne seraient que des occasions de recevoir la grâce, revient à faire dépendre leur causalité éventuelle de la foi protestée. Le risque est alors grand de faire fonctionner la foi comme une œuvre. L'occasionalisme sacramentel ne risque-t-il pas de tomber dans ce piège et de contredire la gratuité de la prévenance absolue de Dieu dans le don de la grâce ? Si le sacrement est l'aliment de la foi, il l'est en ce sens que le don de Dieu nourrit la foi qui s'y engage. Ce n'est pas la foi qui se nourrit elle-même en produisant des paroles et des gestes à la face de l'Eglise.

IV. LES DANGERS DES DISSOCIATIONS

Un certain nombre de malentendus grève, encore aujourd'hui, non seulement la doctrine, mais surtout la pratique ecclésiale, du fait que l'on dissocie consciemment ou inconsciemment la foi et les sacrements. Avec les divergences confessionnelles sont ici en cause des problèmes pastoraux, problèmes que les pasteurs se posent et aussi problèmes que certains chrétiens posent à leurs pasteurs, quand ils avouent leur désaffection croissante pour les rites sacramentels. Nous envisagerons successivement les dangers que présentent une sous-estimation des sacrements, puis les dangers d'une pratique sacramentelle plus ou moins dégradée.

52. « Le baptême est cet acte dans lequel et par lequel la rencontre de Jésus Christ et d'un homme devient un événement », cf. « Propositions sur le baptême », *Unité chrétienne*, *ibid.*, p. 18.

1. Le côté de la foi

Le premier, et peut-être le plus grave danger de l'unilatéralisme d'une foi qui reste « abstraite » est le retour à l'« auto-justification » évoquée au début de cet article. Je proclame en parole que Dieu seul me justifie, mais je prétends en même temps m'en remettre à la pure expérience de ma conscience, en négligeant ou même en refusant les médiations ecclésiales. Les débats anciens sur la certitude de la justification présentaient déjà ce risque, dans la mesure où la réalité même de la justification paraissait dépendre du caractère indubitable d'une certitude. Quelle que soit la doctrine, il y a une manière de ramener la justification à l'expérience subjective que le croyant peut en avoir qui recouvre, concrètement, une grave ambiguïté.

Aucun moderne ne soutient sans doute de thèse aussi extrême en la matière. Mais bien des attitudes spontanément exprimées rejoignent cette dangereuse logique. Prenons par exemple l'objection classique, souvent entendue contre le sacrement de pénitence : - Pourquoi me faut-il passer devant l'Eglise et son ministre pour me réconcilier avec Dieu ? J'avoue mon péché à Dieu dans ma conscience et il me pardonne. C'est là que l'essentiel se passe de toute façon. Une telle prise de position est, chrétiennement parlant, fort ambiguë en ce qu'elle prétend et en ce qu'elle refuse. Ne prétend-elle pas en effet domestiquer le pardon de Dieu, en le rendant immédiatement disponible à la conscience ? Ne cherche-t-elle pas à éviter les médiations onéreuses de la communication, qui sont normalement nécessaires à l'homme pour le faire sortir des illusions de la conscience pécheresse livrée à elle-même ? D'autre part elle refuse un sacrement dont la figure symbolique est celle de la réconciliation fraternelle. Cette figure nous rappelle qu'il n'y a pas de péché contre Dieu, qui ne soit aussi péché contre son frère et que, selon l'évangile, on ne peut prétendre demander la réconciliation à Dieu sans se réconcilier avec son frère (Mt 5, 23-24). La pénitence n'est-elle pas l'engagement du Christ et de son mystère dans le « sacrement naturel » de la réconciliation fraternelle, quand celui-ci est vécu en Eglise ? Il traduit le fait élémentaire que nul ne peut se réconcilier tout seul. On ne peut le refuser, sans entrer - objectivement - en contradiction avec une des conséquences normales de l'Incarnation, qui a fait du Christ notre frère.

Un exemple analogue peut être pris, qui concerne aussi bien la vie ecclésiale globale que celle de chaque chrétien. On prend aujourd'hui une plus vive conscience de la dépendance radicale de l'Eglise par rapport à l'Évangile. L'Évangile est présenté comme la référence ultime et finalement toute simple, qui permet de juger des problèmes, au-delà des complications ecclésiastiques. Cette exigence est fondamentale et son rappel ne peut être que bienfaisant. Néanmoins des questions demeurent : Qu'est-ce que l'Évangile ? Où le trouver en vérité ? Comment rejoindre authentiquement sa pensée sur tant de points qu'il n'aborde pas en clair ? Comment ne pas le domestiquer et ne pas y trouver en définitive ce que nos présupposés culturels y cherchent ? Comment reconnaître sa transcendance et son autorité, quand il condamne ce qui est l'objet de notre désir ? L'Évangile est un don de grâce fait à l'Eglise. Celle-ci ne peut jamais se l'approprier de manière immédiate. C'est pourquoi l'annonce officielle de l'Évangile, continuation de la première « ambassade » des apôtres, demeure en elle un signe sacramentel, c'est-à-dire la marque concrète que l'Évangile la dépasse et qu'elle le reçoit et le transmet dans l'obéissance, grâce au don de l'Esprit. Cette dépendance concerne à la fois le ministère officiel et toute la communauté dans leurs relations mutuelles. C'est l'obéissance de l'Eglise, communautairement poursuivie et vécue, qui maintient tous et chacun dans l'obéissance à l'Évangile.

Un deuxième danger risque d'opposer une religion des sacrements, faite de rites extérieurs assez grossiers pour aider la foi des faibles et des simples, et une religion de la foi pure, toute spirituelle et intérieure, dégagée des prescriptions matérielles et destinée à une certaine élite culturelle. L'illusion qu'il puisse y avoir une foi supérieure, libérée des représentations communautaires, est directement contraire à la loi de l'incarnation. Dans cette perspective, où se rejoignent curieusement l'ancien platonisme et le criticisme moderne, « non seulement tout ce qui est sacramentel et institutionnel dans l'Eglise, mais l'humanité du Christ tout entière est alors considérée, par une simplification abusive, comme destinée aux 'simples chrétiens' qui ont besoin de béquilles matérielles ; ceux qui sont plus avancés dans la perfection peuvent se passer des symboles, dont ils ont pu atteindre le noyau spirituel⁵³ ».

53. H. URS VON BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 369-370.

La part du rapport de l'homme à l'homme dans le rapport de l'homme à Dieu se trouve alors corrélativement dépréciée :

« L'homme ne peut entrer en contact avec Dieu que dans la mesure où il entre en contact avec ses semblables. La foi est essentiellement ordonnée au " Tu " et au " Nous ", c'est à travers cette double relation seulement qu'elle lie l'homme à Dieu. Du point de vue de la structure intime de la foi, *la relation à Dieu et la relation aux autres hommes sont inséparablement liées*. Entre les deux il y a corrélation et non juxtaposition. Sous un autre angle on pourrait dire : *Dieu ne peut venir à l'homme que par l'homme* ; il ne cherche pas l'homme en dehors de ses relations sociales ⁵⁴. »

Cette implication de la présence de Dieu dans le rapport de l'homme à l'homme est aujourd'hui universellement soulignée. On parle volontiers du « sacrement du frère ». Il serait donc paradoxal de sous-estimer ou de rejeter ce qui dans la structure de l'Eglise exprime le passage par le frère et la communauté dans la révélation et le don du salut ; surtout à ce niveau où le rapport aux frères est, de par l'engagement du Seigneur dans l'événement sacramentel, le lieu symbolique du rapport au Christ frère.

2. Le côté des sacrements

Reconnaissons que, aujourd'hui encore dans la conscience d'une certaine génération chrétienne, les sacrements peuvent être considérés comme des *bonnes œuvres* à accomplir. Se confesser souvent, communier souvent, éventuellement faire dire des messes, tout cela peut entrer dans une conception de la vie chrétienne où l'intensité de la pratique sacramentelle est en elle-même porteuse de mérites, au lieu d'être considérée comme le ressourcement irremplaçable d'une vie. Une telle visée est évidemment ambiguë, elle peut devenir en certains cas franchement erronée. Car, ce qui est retenu avant tout, c'est l'acte du fidèle qui investit sa générosité dans les célébrations de l'Eglise, et risque de nourrir une espérance inavouée d'acquérir des droits aux dons de Dieu ⁵⁵.

54. J. RATZINGER, *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours : Mame, 1969, p. 46. C'est nous qui soulignons.

55. La pratique des honoraires de messes court un tel risque, si elle n'est pas justement comprise : elle peut aboutir à faire considérer l'Eucharistie comme un sacrifice de substitution à la manière des

Une catéchèse encore récente a sans doute trop parlé des sacrements comme des *moyens* de la sanctification. S'il est vrai que les sacrements sont des « instruments » de l'économie par laquelle Dieu vient vers l'homme, ils ne sont en aucun cas des moyens à la disposition de l'homme. Le Christ n'est pas un moyen et la rencontre sacramentelle du Christ ne l'est pas non plus. Elle est infiniment plus, puisqu'elle est le lieu où l'unique médiation du Christ est rendue présente et s'exerce effectivement. Elle est la réalité même du mystère chrétien, vécu dans la foi.

Une telle perspective engendre d'ailleurs actuellement son propre contraire dans les nouvelles générations chrétiennes. Déçus par des sacrements « où il ne se passe rien », beaucoup manifestent une désaffection pour des actes qui leur apparaissent comme une répétition formaliste et obligatoire. L'objection est souvent entendue : - Depuis le temps que je me confesse, que je communie, et que je ne change pas ! ou à l'inverse : - Je ne sens plus aucun besoin des sacrements, le fait d'y renoncer n'a en fait rien changé à ma vie. Une certaine figure de la pratique sacramentelle, dont la routine institutionnelle ne tenait pas compte des exigences actuelles de la conscience, est ici à mettre légitimement en cause. Mais ces déceptions traduisent aussi une compréhension encore bien grossière de l'efficacité sacramentelle. Celle-ci n'agit pas comme un traitement médical qui réussit. Elle fonde radicalement l'existence d'une manière sans doute transcendante à l'expérience immédiate, mais dont les fruits se manifestent cependant à long terme à celui qui sait les discerner dans la foi. Aussi la pastorale actuelle essaie-t-elle de présenter les sacrements comme la célébration du don de Dieu reçu dans la foi. Cette célébration ne peut, par hypothèse, s'identifier avec le contenu de la vie quotidienne ; elle est le temps et le lieu où le sens de cette vie est fondé et reçu.

Une autre objection est souvent faite par nos frères protestants : la conception catholique des sacrements met le don de Dieu à la disposition des hommes qui peuvent le « manipuler » à leur volonté. La liberté souveraine et transcendante de Dieu n'en devient-elle pas domestiquée ? Le père Paul Doncoeur relatait naguère la réflexion d'un

sacrifices de l'ancienne Loi. Reconnaissons que sa raison d'être est aujourd'hui bien difficile à faire percevoir authentiquement.

assistant incroyant au terme de la célébration d'un baptême d'adulte : « - C'est de la grâce à bon marché. » Cette mainmise apparente de l'homme sur l'initiative de Dieu a de quoi choquer. Pourtant, quels que soient les risques bien réels d'une dégradation de la pratique chez le sujet et même chez le ministre, cette mainmise n'est qu'apparente. L'Eglise n'a jamais prétendu confisquer la grâce dans ses sacrements, ni interdire à Dieu d'agir en dehors des rites qui lui sont confiés. Elle proclame aussi que ses sacrements n'apportent aucun don à celui qui ne les reçoit pas dans la foi et avec les dispositions requises. Elle les accomplit dans la foi et l'obéissance de l'épouse à qui l'époux a tout remis en gérance, mais aussi dans l'invocation de l'Esprit, qui seul leur donne leur efficacité. En aucun cas le sacrement ne saurait donc être utilisé comme un alibi de la conversion. Il est au contraire la visibilité ecclésiale de celle-ci, c'est-à-dire qu'il en est à la fois le signe et la cause⁵⁶. Toute perversion utilitaire des sacrements réduit ceux-ci à néant.

La dépendance radicale de l'Eglise vis-à-vis de Dieu dans la célébration des sacrements est d'ailleurs exprimée et vécue dans la dépendance mutuelle du ministre et du sujet : « Le sujet ne tient pas Dieu à sa merci, puisque lui-même a besoin du pouvoir et de la liberté du ministre ; le ministre ne tient pas Dieu à sa merci, puisque l'efficacité de son acte est conditionnée par le travail du Saint-Esprit dans le sujet. C'est à la souveraine liberté que chacun des deux partenaires est renvoyé par le besoin où il se trouve de la coopération de l'autre »⁵⁷. Comme nous l'avons dit plus haut, l'ouverture à Dieu est impliquée dans l'onéreuse ouverture au frère.

Le paradoxe est ici analogue à celui que constitue le rapport de l'Ecriture à l'Eglise. L'Eglise n'a pas de pouvoir sur l'attestation écrite de la Parole de Dieu, qu'elle reçoit comme un élément de sa propre structure. Elle ne peut que lui obéir, sans rien lui ajouter, ni rien en retrancher. Néanmoins, c'est elle qui en a défini le canon et qui a la charge de son interprétation authentique. Elle reçoit de même les sacrements qui la constituent, sans avoir le pouvoir d'en

56. La doctrine scotiste des deux voies de la justification, opposant la voie plus facile du sacrement à celle plus onéreuse d'une conversion totale, porte en elle une dissociation mortelle.

57. J. de BACIOCCHI, *art. cit.*, *ibid.*, p. 689, note 11.

inventer de nouveaux, ni de changer la réalité profonde de ceux qui lui ont été donnés. Néanmoins, c'est elle qui a fait le discernement progressif du septénaire, pose les conditions de leur célébration, en renouvelle, et parfois très profondément, la forme liturgique, chaque fois que cela lui semble pastoralement nécessaire. Dans un cas comme dans l'autre elle exerce un ministère, qui ne peut confisquer ni la Parole de Dieu, ni les sacrements. Ni l'une ni les autres ne lui appartiennent ; jamais elle n'est en droit d'exercer à leur occasion une quelconque volonté de puissance.

*

L'intuition théologique qui domine notre contribution est fort simple : l'économie sacramentelle est la célébration ecclésiale de la justification par la foi. Elle nous semble pouvoir synthétiser heureusement des aspects trop souvent isolés, soit dans la réflexion doctrinale, soit dans la catéchèse, soit dans la praxis ecclésiale. Elle a voulu faire droit également aux intuitions chrétiennes imprescriptibles, qui sont la richesse tant du protestantisme que du catholicisme. Elle a cherché à tracer la voie de leur plus parfaite réconciliation. Mais comme tous les problèmes s'enchaînent, nous avons conscience d'avoir posé avec plus d'acuité celui du rapport entre le visible et l'invisible dans l'Eglise, que nous avons présentée en définitive comme le sacrement de la justification.

Nous avons refusé de consentir aux oppositions immédiates ; nous avons cherché à manifester l'unité des facettes complémentaires du mystère chrétien. Certains trouveront sans doute notre étude trop « catholique ». Notre intention était surtout d'appliquer à la réflexion théologique la parole évangélique : « C'est ceci qu'il fallait faire, sans négliger cela » (Mt 23, 23).

Bernard SESBOÛÉ, s.j.