

PROBLÈMES DE THÉOLOGIE SACRAMENTAIRE *

LES problèmes de pastorale sacramentelle sont actuellement si aigus en France que la théologie des sacrements, plus encore peut-être que d'autres branches de la théologie, se trouve obligée de travailler en temps réel. Aussi rencontrera-t-on dans ces pages plusieurs questions qui, hier encore, étaient abstraites et pacifiques, et qui ont maintenant pour nous l'agressivité de l'innovation pastorale.

Les problèmes sont nombreux et les approches méthodologiques diverses. Je tenterai de présenter une vue cohérente du chantier, en sachant que celle-ci est nécessairement incomplète, et qu'elle n'est pas la seule possible.

Il convient de mentionner d'emblée deux présupposés de méthode, qu'on ne s'arrêtera pas à justifier. En premier lieu on suppose admis en théorie et en pratique l'abandon par le concile de la dichotomie entre les sept sacrements et la liturgie conçue comme leur enrobement cérémoniel, et corrélativement la recomposition de la sacramentalité globale de la liturgie de l'Église avec, au cœur de celle-ci, les sacrements¹. En second lieu, il convient

* Conférence aux étudiants de doctorat de la faculté de théologie de l'Institut catholique de Paris, publiée dans *Recherches actuelles II* (Le Point théologique, 3), Paris, 1972, et reproduite ici avec l'aimable autorisation des Editions Beauchesne.

1. Cf. const. *Sacrosanctum Concilium*, nn. 2 et 7, avec les lieux parallèles de l'encyclique *Mediator Dei* indiqués dans *La Maison-Dieu* 76 (cette revue sera citée dans la suite des notes par le sigle LMD). — Cf. également le rapport de Mgr COFFY, sur Église-Sacrement (Assemblée épiscopale française de 1971).

de rappeler l'importance théologique du va-et-vient entre la liturgie comme action, la praxis sacramentelle d'une part, et la doctrine d'autre part : pour la praxis sacramentelle encore plus que pour telle ou telle formule de la liturgie vaut l'adage de Prosper d'Aquitaine, soit sous sa forme première — *legem credendi lex statuat supplicandi*² —, soit sous la forme inversée de Pie XII, vraie mais seconde en importance méthodologique³.

Ces remarques de méthode étant faites, l'exposé se déroulera en quatre parties :

I. Evolution socio-historique et évolution des situations humaines sur lesquelles portent les sacrements.

II. Variation des situations de l'Eglise par rapport au monde et variation des sacrements.

III. Variabilité et invariabilité dans les sacrements.

IV. La théologie de la sacramentalité et ses ressources culturelles.

I. Evolution socio-historique et évolution des situations humaines sur lesquelles portent les sacrements.

De cette évolution on prendra seulement quelques exemples : celui de la maladie (auquel fait face le sacrement des malades), celui de la conscience coupable (auquel correspond le sacrement de pénitence) et celui du mariage. Dans un autre genre plus conjoncturel, on pourrait y ajouter la notion de créativité⁴, dont les conséquences sur les formes de célébration sont importantes.

2. DENZINGER-SCHÖNMETZER, 246 (139). Sur l'emploi de cet adage par les documents du magistère cf. H. A. P. SCHMIDT, *Introductio in Liturgiam occidentalem*, Rome, 1960, pp. 131-139.

3. *Mediator Dei*, AAS 39, 1947, pp. 540-541. Sur ce point fondamental de méthode, cf. un cours inédit du Père Chenu à l'Institut supérieur de Liturgie, janvier 1972.

4. Le mot *creativity* apparaît d'abord en anglais où il prend vers 1930 la relève de *creativeness* (cf. *Oxford English Dictionary* (1933), *Supplement*). Sous l'influence américaine, il s'est introduit ces dernières années dans plusieurs langues européennes. Pour la liturgie,

La médecine d'autrefois, par exemple à l'époque du Concile de Trente, n'espérait pas le plus souvent guérir une maladie grave, mais seulement adoucir la souffrance. Un des évêques de Trente fait dans la discussion sur l'extrême-onction une réflexion caractéristique de la mentalité du temps : l'onction sacramentelle est comme un remède, et il ne faut pas administrer le remède au début de la maladie, mais à la fin, quand le malade souffre le plus⁵. Normalement, la maladie conduit à la mort et dans la culture occidentale jusque vers le 18^e siècle, c'est une donnée commune (pas seulement religieuse) que l'homme veut s'y préparer lucidement, et que la mort est un acte social⁶.

Aujourd'hui, dans le monde occidental, les médecins, et la fraction importante du corps social qui œuvre avec eux dans le domaine de la santé, combattent la maladie, quelle que soit sa gravité, et remportent sur elle de nombreuses victoires⁷. Mais la mort est devenue un tabou, quelque chose dont on ne parle pas et qu'on n'annonce pas au malade⁸. Il est clair qu'un tel contexte socio-historique invite puissamment la théologie à vérifier si le sacrement de l'onction dont parle l'apôtre Jacques est une extrême-onction pour les mourants, quand le médecin ne peut plus rien, ou un sacrement pour les malades et leur guérison.

Le deuxième exemple est celui de la conscience coupable et du sacrement de Pénitence. On s'accorde à estimer que, dans le monde occidental, la pratique de la Confession a, dans l'Eglise catholique, baissé des trois quarts en l'espace de quelques années à peine. Parmi les causes d'un phénomène aussi massif et aussi étendu une seule semble réellement importante, à savoir le change-

cf. par exemple l'évêque B. STEIN, président de la commission liturgique allemande (*Gottesdienst* 6, 1972, p. 4 : besoin de créativité dans la liturgie contemporaine) ; P. JOUNEL (*LMD* 103, 1971, p. 145 : créativité liturgique au moyen âge ; *Questions liturgiques* 52, 1971, pp. 314-315 : conditions d'une créativité authentique). — Cf. également le Document sur le culte de l'assemblée d'Upsal du Conseil œcuménique des Eglises (1968), n. 20 : « répondre de façon créatrice — *creatively* — aux questions qui se posent [à la liturgie par rapport aux diverses cultures] sans compromettre la foi chrétienne ».

5. Cf. A. DUVAL, *L'extrême-onction au Concile de Trente : sacrement des mourants ou sacrement des malades ?*, *LMD* 101, 1970, pp. 127-172.

6. Cf. PH. ARIÈS, *La mort inversée*, *LMD* 101, 1970, pp. 59-63.

7. Cf. notamment H. PÉQUIGNOT, art. *Médecine contemporaine*, dans *Encyclopedia Universalis* 10, 1971, pp. 689-695.

8. Cf. PH. ARIÈS, pp. 65 sq.

ment dans le sens du péché⁹. Je tenterai de l'analyser schématiquement de la façon suivante, au niveau de la mentalité commune des gens qui vont se confesser. Naguère, l'image commune du péché, pour les pénitents, était très objectivée : ceci est bien, ceci est mal, ceci est permis, ceci est défendu. Le bien et le mal étaient à quelque degré enrobés dans le permis et le défendu, par une sorte de positivisme ecclésial, et la réflexion sur les facteurs subjectifs et circonstanciels susceptibles de modifier la moralité de l'acte accédait à peine à la conscience. Sur ce dernier point la mentalité commune était, semble-t-il, assez éloignée de l'opinion générale des théologiens.

Mais voici que, ces dernières années, la mentalité a changé. Dans l'Eglise même, théologiens et catéchètes ont lutté contre le légalisme. Dans la mentalité occidentale, après Freud, la psychologie et la reconnaissance des conditionnements de l'homme ont pris progressivement la place prédominante qui était autrefois occupée par la conscience du permis et du défendu. Là, je pense, est la question la plus importante que doit affronter aujourd'hui la théologie du sacrement de Pénitence.

Un troisième exemple de situation humaine rencontrée par un sacrement, et sans doute le plus vaste, est celui du mariage. Tout d'abord, naturellement, la structure même du mariage a évolué. On s'en est beaucoup occupé depuis Lévi-Strauss¹⁰, et il n'est pas indifférent pour le théologien que la connaissance d'une telle évolution fasse partie de la culture occidentale d'aujourd'hui. Déjà l'Évangile évoque l'évolution vers le mariage monogame et montre de façon précise où se situe l'institution chrétienne du mariage¹¹, et de ce fait le sacrement.

Mais il y a évolution également, même à l'intérieur d'une société historiquement chrétienne, dans la conception du mariage et du foyer, de leurs finalités, de leur importance sociale, et corrélativement des relations entre enfants et parents. Philippe Ariès a analysé de façon précise le

9. Nous disposons sur ce point d'une intéressante enquête sociologique effectuée en 1970 dans le diocèse de Cincinnati. Parmi sept explications proposées à la diminution de la fréquence des confessions les personnes interrogées accordent de beaucoup l'importance principale à celle-ci : « Our idea of sin has changed » (31 %).

10. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, 1949.

11. Cf. A. OEPKE, art. *Ehe*, dans *Reallexikon für Antike und Christentum*, 4, 1959, col. 650-666.

passage, au 18^e-19^e siècle, de la famille patriarcale à la famille restreinte, nucléaire, où le centre de gravité est passé à la mère, et où la fonction d'éducatrice est très accentuée¹². Voilà qui jette une lumière inattendue sur l'œuvre de Freud, la doctrine catholique de la famille depuis le 19^e siècle, la spiritualité du mariage et j'ajouterai : le nouveau rituel romain de ce sacrement¹³ et certaines difficultés qu'on rencontre à l'adapter dans les pays du Tiers Monde qui n'ont pas subi la même évolution que le monde occidental.

De tels exemples, qu'on pourrait multiplier^{13 bis}, posent un problème de méthode : comment situer les uns par rapport aux autres les éléments sacramentaires-théologiques relevant de l'institution chrétienne comme telle et les éléments socio-historiques ou culturels, en nous abstenant d'entrer dans les problèmes que comporte l'usage de ce dernier terme¹⁴ ? Pourrait-on dire, par exemple, que le théologien cède ou rétrocède à la culture une zone de terrain qu'il occupait naguère pour défendre avec plus de force son indépendance sur un territoire un peu restreint ? Je pense que non. En réalité, il faut retourner la position du problème : La totalité de l'institution sacramentelle et de la doctrine des sacrements font partie du champ socio-historique et culturel, mais à l'intérieur de ce champ le croyant, le théologien attribuent à certains éléments une référence absolue à l'institution chrétienne fondatrice, à la

12. *L'enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Paris, 1960.

13. Cf. mon étude : *Le nouveau rituel romain du mariage*, LMD 99, 1969, pp. 124-143.

13 bis. Le P. Jean-Yves HAMELINE me signale l'incidence sacramentaire de l'hypothèse de Roger Bastide sur le nouveau rapport entre le destin personnel et le changement social qui s'instaure dans la société industrielle. Dans la société pré-industrielle, qui vit un temps au ralenti, le changement apparaît comme une particularité des personnes et les différences de destin se détachent sur un fond neutre et quasi immobile. Dans la société industrielle et post-industrielle, contrairement à la conception commune qui considère celle-ci comme essentiellement individualiste, le privé en réalité se rétrécit et devient davantage dépendant du public ; le destin dépend des conditions économiques et politiques, et les événements qui intéressent notre destin sont déplacés du particulier individuel au collectif (cf. R. BASTIDE, *La connaissance de l'événement*, dans *Perspectives de la sociologie contemporaine*. Hommage à Georges Gurvitch, publié sous la direction de G. BALANDIER, Paris, 1968, p. 166).

14. Le cas privilégié de la confrontation entre le christianisme et la culture antique a été beaucoup éclairé par F. J. DÖLGER, TH. KLAUSER et leurs disciples. Cf. les exemples particulièrement intéressants regroupés par TH. KLAUSER dans *Das Reallexikon für Antike und Christentum*, 2^e édition, Stuttgart, 1970.

foi comme telle, et d'autres à l'interférence permanente entre l'institution fondatrice et des situations socio-historiques variables, que l'histoire s'attache à élucider. La deuxième partie de l'exposé aura à revenir sur ce point.

Il faut ajouter ici une deuxième considération, d'ordre théologique, dans la ligne à la fois de *Gaudium et Spes* et de la théologie générale des sacrements. Le sacrement est pour l'homme et son rapport à Dieu dans une situation socio-historique déterminée, et cette situation, sans avoir valeur absolue dans ce qu'elle a précisément de variable, doit être vérifiée, certes, critiquée à la lumière de l'Évangile, et en même temps honorée. Lui reconnaître valeur positive n'est pas pour l'institution sacramentelle et la théologie du sacrement une tâche facultative, c'est un devoir, une nécessité.

Enfin, je mentionnerai sans la développer une question assez importante pour la théologie sacramentaire et l'histoire des doctrines, celle de la communicabilité entre les systèmes culturels d'époques différentes. La tendance de la culture actuelle serait de considérer des systèmes culturels historiques comme quasi étanches entre eux. Il n'y aurait presque aucune possibilité de communication entre par exemple les systèmes culturels auxquels appartiennent la théologie sacramentaire antique, ou celle du 12^e-13^e siècle, et nous. Comme historien je pense qu'il y a là un postulat que les faits ne justifient pas et comme théologien il me semble que la notion chrétienne de Tradition invite à reconnaître un minimum de communicabilité vécue et vivante.

II. Evolution de la situation de l'Église par rapport au monde et variabilité des sacrements.

Le rapport de l'Église au monde varie suivant les grandes situations historiques de l'Église, suivant qu'elle se trouve dans une situation d'évangélisation au milieu d'un monde païen, dans une situation de chrétienté ou dans un environnement post-chrétien.

Et cela a des conséquences pour les sacrements eux-mêmes, par exemple sur le rapport foi-sacrement, l'approche plus communautaire ou plus individuelle des sacre-

ments, peut-être aussi sur la modalité plus ou moins ritualisée de leur célébration. Dans une situation de chrétienté, en principe du moins, la foi ne fait pas de problème et le binôme *opus operatum* — absence d'*obex* peut paraître suffire au sacramentologue. Dans une situation de première évangélisation au milieu des païens, le binôme foi-et-sacrement joue très fortement au niveau du baptême qui fonde l'Eglise *congregatio fidelium, fidelium*, c'est-à-dire au sens patristique, des croyants-baptisés, selon la double valence du mot *fidelis* qui est précisément révélatrice du lien indissocié entre foi et sacrement¹⁵. Dans cette situation-là, la foi peut faire problème à propos d'autres sacrements que le baptême dans tel ou tel cas exceptionnel, mais normalement elle a été posée comme base de façon effective lors du baptême. Ce qui me paraît au contraire caractériser la situation dans laquelle l'Eglise est entourée d'une frange post-chrétienne importante est que, avec une fréquence plus ou moins grande, la foi baptismale n'est pas assurée, ce qui rejaillit sur l'ensemble des sacrements, par exemple la confirmation ou le mariage, en modifiant et parfois en faussant leur problématique¹⁶.

La variation des rapports historiques de l'Eglise au monde affecte aussi l'approche plus communautaire ou plus individuelle des sacrements. Dans l'Eglise ancienne (ceci est très net dans les catéchèses patristiques) l'approche des sacrements est d'abord communautaire. On les considère comme des événements de l'histoire du salut pour le peuple de Dieu avant de les situer dans une histoire personnelle. Au milieu du monde, qui n'est pas chrétien, les sacrements procurent à l'Eglise son intégration. Inversement dans une société chrétienne, comme celle où s'est élaborée la théologie scolastique, c'est l'aspect personnel des sacrements qui est au premier plan, encore que leur portée ecclésiale et communautaire n'ait jamais été complètement oubliée¹⁷.

15. Cf. Y. CONGAR, *Sainte Eglise. Etudes et approches ecclésiologiques* (Unam Sanctam, 41), Paris, 1963, p. 543, et surtout *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, *passim*.

16. Pour la Confirmation, cf. C.N.E.R./C.N.P.L., *La Confirmation, que dire ? que faire ?*, Lyon, 1972, spécialement les pp. 64-65. — Pour le mariage, cf. le Document des évêques de France sur la pastorale des fiancés (1969) dans *Pastorale des fiancés. Directoire et commentaire*, Paris, 1970, *Ordo celebrandi Matrimonium*, 1969, n. 7, avec le commentaire de LMD 99, p. 141.

17. Cf. A. VACHETTE, *L'organisation des sacrements dans les catéchèses patristiques et dans la Somme théologique de saint Thomas*, thèse inédite, Le Saulchoir, 1961.

Dans une société en partie post-chrétienne nous constatons à la fois une certaine redécouverte de la portée ecclésiale des sacrements et une hésitation assez profonde due au moins pour une part au fait que la frange post-chrétienne se réfère à l'approche des sacrements qui était celle de la chrétienté avant le moment où les chrétiens militants ont modifié celle-ci.

Ce que je viens de dire de la manière de voir les sacrements est vrai, corrélativement, de la pratique et de la théologie au sujet de la célébration. La théologie médiévale de chrétienté, faisant réagir l'un sur l'autre le principe que le prêtre agit *in persona Christi* et la passivité de fait des fidèles, a développé la théorie que la liturgie est célébrée par le prêtre (ou le clerc), homme public, pour le bien des fidèles¹⁸. Dans une situation d'Eglise profondément changée, on redécouvre par-delà des siècles de chrétienté et la participation active et (sans pour autant oublier le rôle propre du prêtre) le principe que c'est l'*Ecclesia* qui est le sujet de la célébration¹⁹.

On pourrait enfin se demander si l'importance plus ou moins grande donnée au caractère rituellement très programmé et à l'aspect hiérarchique des sacrements n'est pas affecté, du moins pour une part, par les situations de l'Eglise par rapport au monde. (D'autres facteurs jouent certainement aussi, qui relèvent de l'histoire générale de la culture.) Cela vaut, semble-t-il, pour la célébration du mariage (dont il sera question plus loin), pour la célébration eucharistique en petits groupes²⁰ et, dans le domaine

18. Cf. saint THOMAS D'AQUIN. *Somme théologique*, II^a II^{ae}, q. 83, a. 12, c : « communis oratio est quae per ministros Ecclesiae in persona totius fidelis populi Deo offertur » ; pour le caractère du baptême et de la Confirmation comme *potentia passiva*, III^a, q. 63, a. 2. Sur le contexte culturel, cf. mon art. *Liturgien og de øvrige humanistiske videnskaber*, dans *Lumen. Katolsk teologisk tidsskrift* (Copenhague) 14, 1971, pp. 81-99. Sur la distinction entre culte public et culte privé, cf. H. MÜLLEJANS, *Publicus und Privatus im Römischen Recht und in älteren Kanonischen Recht*, München, 1961.

19. Cf. Y. CONGAR, *L'« Ecclesia » ou communauté chrétienne, sujet intégral de l'action liturgique*, dans J.-P. JOSSUA-Y. CONGAR, *La liturgie après Vatican II. Bilans, études, prospective* (Unam Sanctam, 66), Paris, 1967, pp. 241-282.

20. A la suite des attaques de Luther contre la messe privée, Trente (DENZINGER-SCHÖNMETZER 1747 [944]) et encore Vatican II (*Sacrosanctum Concilium*, n. 27, § 2) se sont attachés à justifier, du point de vue théologique, la « nature publique et sociale » de celle-ci. Du point de vue rituel et sociologique, la messe privée et surtout l'eucharistie domestique de l'Eglise ancienne échappait à quelque degré à la programmation publique de la célébration ecclésiale : cf. J. A. JUNGSMANN, *Missarum Sollemnia*, trad. franc., t. I. Paris, 1956, les pp. 262-286 : « De l'Eucharistie célébrée à domicile à la messe privée. »

extra-sacramentel, pour les funérailles chrétiennes et l'office divin ²¹.

Enfin il y aurait lieu de considérer l'influence du rapport de l'Eglise au monde sur l'importance relative donnée aux différents sacrements (j'y reviendrai dans la troisième partie, à propos de la Pénitence).

III. Variabilité et invariabilité dans les sacrements.

Face aux variations des situations socio-historiques sur lesquelles portent les sacrements il y a une variation relative dans les sacrements eux-mêmes. Reprenons ici les deux exemples de la Pénitence et du mariage.

Les conditions historiques du sacrement de Pénitence ont varié de façon importante et de trois points de vue. Tout d'abord, il faut distinguer entre la confession des péchés graves, qui a toujours existé, et la confession, à rythme régulier, des péchés même non graves. Je n'aborde pas ici l'évolution de la notion même de péché grave : la distinction ancienne entre péché grave et non grave n'est pas identique à celle entre péché mortel et péché véniel. La première est l'élément invariable du sacrement, et elle existait sans la deuxième dans l'Eglise ancienne, où la rémission des péchés non graves était recherchée soit dans diverses pratiques pénitentielles non sacramentelles (disons, si l'on veut, dans des sacramentaux), soit dans l'Eucharistie ²². Au contraire, dans l'Eglise latine, depuis à peu près le 12^e siècle jusqu'à nos jours, la pratique de la Pénitence est caractérisée par l'enrobage de la confession des péchés graves dans les rythmes réguliers de la confession

21. Dans le christianisme des premiers siècles, les funérailles, comme le mariage, sont un acte familial accompli de façon chrétienne plutôt qu'un acte rituel accompli par l'Ecclesia pour le bénéfice d'un particulier. De même, la distinction entre office cathédral et office monastique, qui s'est imposée depuis Baumstark aux historiens de l'Office divin, témoigne d'une régulation hiérarchique limitée au culte public de l'Ecclesia rassemblée.

22. Sur tout ceci cf. les diverses études de C. VOGEL, qu'il a synthétisées dans ses deux recueils : *Le pécheur et la pénitence dans l'Eglise ancienne*, Paris, 1966, et *Le pécheur au Moyen Age*, Paris, 1969.

des péchés même non graves. C'est cet état de choses qui est en train de se transformer et de se défaire. Il est clair que c'est une différence importante : pour un chrétien du 4^e siècle, je ne dis pas que le sacrement de Pénitence était à éviter, mais un bon chrétien devait éviter les situations dans lesquelles il avait besoin du sacrement. Pour un chrétien d'il y a dix ans il était normal au contraire, mais pour d'autres raisons, d'y recourir régulièrement. Si l'on pose une division tripartite entre sacrements de passage, de répétition et de situation exceptionnelle, la Pénitence était passée de la troisième catégorie à la deuxième.

On peut, me semble-t-il, considérer comme invariable ce que saint Thomas d'Aquin et le Concile de Trente ont appelé les parties du Sacrement de Pénitence, à savoir, du côté du pénitent la contrition, l'accusation et la satisfaction et, du côté du ministre, l'absolution²³. Mais il y a une certaine variabilité dans leur ordre (satisfaction après l'absolution, comme aujourd'hui, ou satisfaction avant le moment de l'absolution, comme dans la Pénitence publique ancienne), variabilité aussi dans leurs modalités et dans l'importance respective qu'on leur accorde : c'est à cet endroit que je situe le débat théologique sur la validité de l'absolution collective donnée sans accusation individuelle et corrélativement sur la portée du canon 7 de la session XIV du Concile de Trente²⁴. Valable à mon avis à titre de cas-limite, une telle absolution, si elle devenait la forme normale pour des péchés mortels, irait beaucoup plus contre l'équilibre fondamental du sacrement que la pratique médiévale de la confession à un laïc à défaut d'un prêtre²⁵.

Un troisième élément de variabilité qui concerne la Pénitence tient à la marge de variation d'importance entre

23. Cf. saint THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, III^a, q. 90 ; *Décret aux Arméniens* (= saint THOMAS, *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*) (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1323 [699]) ; *Concile de Trente* (DENZINGER-SCHÖNMETZER, 1673 [896] et 1704 [914]).

24. Cf. H. JEDIN, *La nécessité de la confession privée selon le concile de Trente*, LMD 104, 1970, pp. 88-115. Deux éléments historiques peuvent faire difficulté par rapport à l'enseignement du concile, à savoir d'une part l'obscurité des témoignages des deux premiers siècles, d'autre part des prières pénitentielles orientales qui « concernent, au-delà des manquements et des fautes de fragilité, les péchés proprement dits, éventuellement graves, qui violent la Loi chrétienne sans atteindre à l'énormité des péchés soumis à la pénitence publique » (L. LIGIER, *Pénitence et Eucharistie en Orient : théologie sur une interférence de prières et de rites*, *Orientalia Christiana Periodica* 29, 1963, p. 75).

25. Cf. A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Eglise latine depuis le 8^e siècle jusqu'au 14^e siècle*, Paris, 1926.

les sacrements eux-mêmes selon les situations historiques de l'Église. Dans une situation de chrétienté, quand le monde est en quelque sorte intérieur à l'Église, le baptême perd une partie de son importance : il reste l'horizon du corps ecclésial mais cesse d'être frontière entre l'Église et ceux qui n'en font pas partie. Et du coup l'importance de sacrements comme la Pénitence s'accroît, car ils partagent les chrétiens pratiquants des autres. La diminution actuelle d'importance du sacrement de Pénitence est en partie corrélative de la revalorisation du baptême à laquelle nous assistons depuis quelques années.

Le sacrement de mariage, lui aussi, a varié sur des points très importants, à savoir présence ou absence d'une liturgie, et présence ou absence d'un prêtre, ces deux points étant d'ailleurs en partie liés. Sur le premier point les historiens sont d'accord, je pense, pour admettre que dans les premiers siècles il n'existe pas encore de rite spécifique du mariage chrétien et que seule la conscience d'une réalité chrétienne originale distingue le mariage des chrétiens de celui des païens²⁶. Pour eux comme pour le droit romain c'est le consentement, indépendamment de toute forme juridique²⁷, qui fait le mariage. Sur le deuxième point, la présence et éventuellement la bénédiction du prêtre ne sont devenues indispensables qu'à la fin du 9^e siècle en Orient²⁸, au Concile de Trente en Occident. Et encore aujourd'hui le canon 1098, souvent appliqué par exemple en Amérique latine, prévoit que si le prêtre ne doit pas venir avant un mois, les fiancés se marieront sacramentellement sans prêtre et sans liturgie. Une problématique pastorale du sacrement de mariage donné ou refusé, ou remplacé par une bénédiction non sacramentelle, comme on l'envisage ou on le pratique dans certains cas, retourne indûment sans s'en rendre compte l'importance des facteurs et tente de subordonner l'élément invariable du sacrement, à savoir la réalité humaine devenue sacrement, à un élément variable et en soi non essentiel, à savoir l'intervention liturgique du prêtre. C'est sur l'élé-

26. Cf. K. RITZER, *Le mariage dans les Eglises chrétiennes du 1^{er} au 11^e siècle*, trad. franç. (Lex Orandi, 45), Paris, 1970, pp. 81-123.

27. Sur le caractère consensuel du mariage, cf. J. GAUDEMET, *Originalité et destin du mariage romain*, dans *L'Europa e il Diritto Romano* (Studi in memoria di Paolo Koschaker), t. II, Milan 1954, pp. 516-517.

28. Cf. E. HERMAN, *De benedictione nuptiali quid statuerit ius byzantinum sive ecclesiasticum sive civile*, *Orientalia Christiana Periodica* 4, 1938, pp. 189-234.

ment invariable du sacrement qu'il faut construire, donc sur le rôle des époux eux-mêmes.

Une telle analyse des éléments variables et invariables des sacrements appelle une remarque de méthode et comme un correctif : les éléments historiquement variables restent-ils toujours susceptibles de varier, de changer à nouveau, ou y a-t-il certaines évolutions qui sont irréversibles soit pour des raisons historiques soit pour des raisons doctrinales ? A une telle question on ne peut trouver de réponse universelle : la réponse doit être recherchée dans chaque cas.

IV. La théologie de la sacramentalité et ses ressources culturelles.

Nous avons vu déjà par quelques exemples que la théologie sacramentaire était affectée par la variation des situations socio-historiques dans lesquelles s'exercent et prennent leur sens les pratiques sacramentelles.

Un problème analogue se pose au niveau même de la théologie générale des sacrements, des instruments que mettent ou ne mettent pas à sa disposition la philosophie et les sciences humaines ou, pour dire la même chose autrement, de ses ressources culturelles. A cet égard il y a des différences assez notables entre la théologie sacramentaire telle qu'elle s'est constituée au 12^e-13^e siècle et sur laquelle l'Eglise catholique a vécu à peu près jusqu'à maintenant, et la théologie sacramentaire telle que nous cherchons à la réélaborer aujourd'hui.

Enumérons-en trois exemples.

Le premier exemple serait ce qu'on pourrait appeler le caractère en grande partie « indisponible » (cf. Ricœur) de l'ontologie et plus particulièrement de la causalité dans notre contexte philosophique actuel. Il en allait évidemment tout à fait autrement dans le contexte du 13^e siècle, encore que sur ce point précis les difficultés d'un saint

Bonaventure²⁹ rendent un son très moderne et que ce soit l'occasion pour lui et Thomas d'Aquin d'un effectif pluralisme, c'est-à-dire d'un désaccord profond pratiqué dans le respect évangélique et l'humilité de la foi.

Pour ce qui est de notre effort théologique, en tout cas, de plus compétents que moi ont à chercher la possibilité d'une parole philosophique en notre temps pour rendre compte du donné de la foi, à savoir l'acte du Christ dans le sacrement.

En sens inverse, nos disponibilités sont peut-être plus grandes que celles de la pensée médiévale et de la théologie classique pour l'analyse symbolique du sacrement. Somme toute, la théologie médiévale a opté pour la notion augustinienne de signe, sans tirer parti, au moins de façon durable, de l'apport du Pseudo-Denys³⁰. Ici convergent les conclusions auxquelles sont parvenues de Lubac en histoire des doctrines eucharistiques, Congar en ecclésiologie, Chenu dans l'étude de la théologie liturgique et sacramentaire du 12^e siècle³¹ : il y a plus dans la richesse fluente de la pensée patristique et encore dans l'expérience liturgique du 12^e siècle que dans la théologie sacramentaire naissante de la même époque. Or il se trouve, au-delà d'un concordisme facile, qu'il y a en notre temps toute une recherche sur la fonction symbolique de l'homme et, si l'on peut dire, sur l'homme symbolique. Une telle recherche intéresse assurément la théologie sacramentaire, mais l'homme exerce-t-il aujourd'hui cette fonction symbolique dans le culte, ou ailleurs ? Les actes symboliques cultuels sont-ils tous disponibles dans la culture actuelle, ou la capacité symbolique de certains d'entre eux est-elle tombée en désuétude ? Et la recherche symbolique elle-même est-elle à quelque degré l'expression d'une impuissance et d'un regret ?

Le troisième exemple est comme une autre face du

29. Saint BONAVENTURE, *IV Sent.*, d. I, p. 1, q. 4, et *Dubium* à la fin de *II Sent.* (édition de Quaracchi, t. III, pp. 893 sq.) ; saint THOMAS répond à ce *dubium* dans *VI Sent.*, d. I, q. 1, a. 4. Sur toute cette question, cf. H.-F. DONDAINE, *A propos d'Avicenne et de saint Thomas. De la causalité dispositive à la causalité instrumentale*, *Revue thomiste* 51, 1951, pp. 447-448.

30. Cf. M.-D. CHENU, *La théologie au 12^e siècle* (Etudes de philosophie médiévale, 45), Paris 1957, pp. 175-178.

31. Cf. H. de LUBAC, *Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age* (Théologie, 3), Paris, 1944, pp. 255-300 ; Y. CONGAR, *L'ecclésiologie du haut Moyen Age*, Paris, 1968, pp. 107 sq. *L'Eglise, de saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, 1970, pp. 165 sq. ; M.-D. CHENU, *La théologie au 12^e siècle, passim*, ainsi que le cours inédit du Père Chenu à l'Institut supérieur de Liturgie, 1971.

deuxième : rapport du rite à l'homme. Historiens des religions et sociologues diraient : le rite comme structurant l'homme social. Le théologien parlerait ici d'anthropologie sacramentelle. Et nous nous trouvons conduits à un des grands débats chrétiens d'aujourd'hui, où interfèrent les disciplines et divergent les orientations : comment l'institution de Jésus-Christ harmonise-t-elle culte spirituel et sacrements ? laisse-t-elle en ce domaine un espace pour des réalisations socio-historiques assez diverses et pourtant également authentiques ? et où se situent à cet égard les besoins de l'Eglise de notre temps ?

Pierre-Marie Gy, o.p.