

*À la mémoire de Max-Alain CHEVALLIER*

# LA QUESTION DU NOMBRE DES SACREMENTS

par Gérard SIEGWALT

Alors que le caractère sacramental du baptême et de la sainte Cène ou eucharistie n'a jamais fait de difficulté dans l'Église depuis l'origine, l'ordination au sacerdoce ministériel et la pénitence ont été considérées également dès l'antiquité chrétienne comme des sacrements. Mais l'Église n'a pas dogmatisé à ce sujet, pas plus qu'en ce qui concerne d'autres actions saintes comme l'onction des malades, l'onction chrismale des baptisés (Église orthodoxe) ou leur confirmation (Église latine). Peu à peu toutes sortes d'actions saintes ont pris rang de sacrement : au Moyen Âge on en comptait jusqu'à trente. C'est alors que Pierre Lombard, au XII<sup>e</sup> siècle, réduit leur nombre à 7 ; saint Thomas lui emboîte le pas. Ce sont : le baptême, la confirmation, la pénitence, l'eucharistie, l'onction des malades, l'ordination, le mariage. Des sacrements proprement dits sont distingués des actes sacramentaux : si les sacrements sont considérés comme institués par le Christ, les sacramentaux sont de saintes pratiques instituées par l'Église, dans le prolongement des sacrements. Il s'agit de bénédictions de toutes sortes (consécration d'église, d'autel, de cloche, dans l'Église orthodoxe d'icônes ; dans les ordres monastiques, consécration pour l'état de virginité, de l'abbé... ; bénédiction de fiançailles, de la mère qui relève de couches, d'un mort... ; bénédiction d'une maison, des champs...), ces bénédictions impliquant autant d'exorcismes. Le septenaire sacramental est reçu par l'Église orthodoxe au Concile d'union de Lyon (1274)—on parle dans l'Orthodoxie de sept mystères fondamentaux — ; il est dogmati-

sé dans l'Église latine au Concile de Ferrare-Florence (1439) et confirmé contre la critique de la Réforme du XVI<sup>e</sup> siècle au Concile de Trente (à la 7<sup>e</sup> session, 1547). Pourtant cette dogmatisation marque un aboutissement qui reste ouvert à des différenciations, aussi bien dans le sens extensif de la distinction entre sacrements proprement dits et sacramentaux que dans le sens restrictif de la distinction, à l'intérieur des sept sacrements, entre sacrements fondamentaux et sacrements connexes.

On retrouvera quelque chose de la même fluctuation chez Luther. Alors que Calvin ne reconnaît comme sacrements que le baptême et la sainte Cène, Luther y voit les sacrements irrécusables, ceux qui correspondent pleinement à la définition du sacrement par saint Augustin : pour qu'il y ait sacrement, il faut un élément visible lié à une parole (« accedit verbum ad elementum et fit sacramentum »), et ce lien doit avoir été institué par le Christ<sup>1</sup>. Mais Luther hésite toujours à nouveau à propos de la pénitence et aussi de l'ordination qui sont les deux aspects du « pouvoir des clés » (cf. Mt 16, 19 ; 18, 18 ; Jn 20, 23) : il y a là une parole, c'est-à-dire un ordre et une promesse exprès du Christ qui fondent à la fois le ministère de réconciliation dans l'Église (le sacerdoce ministériel) et la pénitence comme voie d'accès au salut ; cependant aucun signe visible n'est attesté à ce propos. Passant outre ce « vice formel » (l'élément visible est en langage aristotélicien thomiste la « forme » du sacrement, alors que la parole est la « materia »), Luther à qui importent toujours essentiellement l'ordre et la promesse du Christ, peut dire dans les articles de Smalkalde (1537) : « L'évangile vient à notre aide, premièrement par la parole orale, dans laquelle la rémission des péchés est prêchée au monde entier. C'est là l'office propre de l'évangile. Deuxièmement par le baptême. Troisièmement par le saint sacrement de l'autel. Quatrièmement par le pouvoir des clés, et aussi 'per mutuum colloquium et consolationem fratrum' (par le colloque mutuel et la consolation fraternelle), selon Mt 18, 20 »<sup>2</sup>. Dans la Confession d'Augsbourg (1530), Mélanchthon avait déjà expressément mentionné la pénitence, qui est liée à la confession, à côté du baptême et de la sainte Cène parmi les sacrements (cf. art. XI et XII sur la confession et la pénitence, à la suite des articles sur le baptême et de la sainte Cène, et avant l'article XIII sur « l'usage des sacrements »). L'Apologie de la Confession d'Augsbourg (1531) énumère dans la version latine « baptismus, coena Domini, absolutio

quae est sacramentum poenitentiae » (art. XIII) — la version allemande permet de voir dans l'absolution ce qui s'effectue dans le baptême et la Cène du Seigneur (« So sind nun rechte Sakramente die Taufe und das Nachtmahl des Herrn, die Absolutio »). Quant à l'ordination, si elle est nommée dans la Confession d'Augsbourg immédiatement après les sacrements (art. XIV), dans l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (art. XII), Mélanchthon envisage la possibilité de la reconnaître comme un sacrement à cause de l'ordre et de la promesse du Christ (en dépit du manque d'un élément visible). On peut dire que dans le luthéranisme on compte au sens strict deux sacrements et au sens large en tout cas quatre.

La fluctuation va cependant plus loin encore. Dans son traité « Des conciles et des Églises » (1539), Luther énumère sept moyens de salut qui sont autant de marques de l'Église (« notae ecclesiae ») : la Parole, le sacrement du baptême, le sacrement de l'autel, les clés (le pouvoir des clés), les ministères ordonnés (au service des trois précédents), la prière, enfin le moyen de salut de la sainte croix (c'est-à-dire l'épreuve). Ailleurs, dans « Wider Hans Worst » (1541), Luther peut nommer jusqu'à onze « notes » de l'Église : le saint baptême, le saint sacrement de l'autel, les clés, le ministère de la Parole, le symbole des apôtres, le Notre Père, le respect dû à l'autorité civile, le mariage, la souffrance à cause du Christ, la patience dans la souffrance et la prière pour les persécuteurs, le jeûne.

Quel est le sens de cette fluctuation ? Il faut d'abord remarquer qu'il s'agit parfois d'une fluctuation dans la définition des « notes de l'Église » : tantôt Luther entend par là la Parole et les sacrements, tantôt il élargit la définition, y incluant des « signes » qui permettent certes de reconnaître les chrétiens et l'Église (malgré leur ambiguïté) mais qui sont en tout état de cause dépendants de la Parole et des sacrements (ainsi « la sainte croix », la confession de foi, la prière, le jeûne, le respect de l'autorité établie). Dans le même sens, il y a chez Calvin et déjà chez Bucer, après la Parole et les sacrements, comme troisième note de l'Église la discipline ecclésiastique. Mais ensuite et surtout, la fluctuation, pour ce qui est des sacrements eux-mêmes, renvoie au problème de l'institution des sacrements par le Christ. Que c'est bien là que gît la difficulté apparaît à ce que nous avons dit concernant la pénitence et l'ordination : substantiellement (selon la « materia ») il s'agit de sacrements, formellement (selon la « forma »)

non. On peut dire : le vice formel est d'ordre historique, la réalité vraie (le « res ») est d'ordre théologique. Autrement dit : si on ne peut pas parler à propos de ces « sacrements » d'une institution par le Christ historique, on peut les voir fondés en tout cas dans le Christ vivant qui est présent et agissant, dans, avec et à travers eux, par le Saint-Esprit ; leur institution par le Christ n'est pas historique, mais pneumatique. Par là, la question du nombre des sacrements ne peut, dans le luthéranisme, qu'être essentiellement ouverte. Elle doit être jugée sur pièce, cas par cas, non à partir d'un concept prédonné du sacrement, mais à partir des actions saintes elles-mêmes<sup>3</sup> : correspondent-elles à un ordre et à une promesse du Christ (à défaut du Christ historique, du Christ vivant), plus simplement sont-elles selon l'analogie de la foi ? Nous sommes ainsi renvoyés de l'histoire des dogmes à la réflexion théologique, systématique elle-même.

On peut, à partir de ce qui vient d'être dit, comprendre pourquoi le Nouveau Testament ne reprend pas simplement les « notes extérieures » ou moyens de grâce qui caractérisent selon l'Ancien Testament Israël et le Juif (Torah, circoncision, sabbat, fêtes juives, observances, ...). Le problème est double. Vu historiquement, Jésus a largement respecté ces caractères de la judaïté. On sait qu'il distingue — comme tout le Nouveau Testament — entre leur forme relative et leur fond absolu. De ce point de vue, on pourrait vouloir fonder dans la pratique historique de Jésus l'institution, par lui, de ces moyens de grâce valables également pour ses disciples et donc pour l'Église. Mais c'est oublier l'autre aspect du problème. Par la résurrection du Christ et du fait du don du Saint-Esprit, la « nouveauté » du Nouveau Testament par rapport à l'Ancien s'approfondit. Elle ne supprime pas la continuité, mais elle marque l'accomplissement de la « promesse » de l'Ancien Testament : le caractère relatif de l'Ancien Testament apparaît désormais avec force, autant que son fond absolu qui prend de nouvelles formes, différentes de celles du premier Testament. C'est à cause de la résurrection et du don de l'Esprit Saint que le jour du rassemblement de la communauté chrétienne est le dimanche, que la fête centrale de l'Église est Pâques, que Pentecôte prend un sens nouveau par rapport à la fête juive, etc. L'Ancien Testament entre, selon son fond absolu (selon sa substance), dans le Nouveau, mais l'« institution » de l'Ancien Testament et de ses moyens de salut pour le Nouveau Testament et pour l'Église se fait

non simplement par le Christ historique mais, certes en accord avec lui, par le Christ ressuscité et présent et agissant par le Saint-Esprit. Les moyens de grâce de l'Ancien Testament sont « formellement » (dans leur forme) transformés dans le Nouveau Testament, en y devenant les médiations du Christ, et cela signifie : du Christ historique en tant que ressuscité et élevé à la droite du Père.

Ce processus de transformation des moyens de salut de l'Ancien Testament, s'il a commencé dès la première Église et s'il s'atteste à travers les écrits du Nouveau Testament, n'a pas pris fin avec ce dernier. Nous avons parlé ailleurs de la fixation du canon biblique qui a duré plusieurs siècles<sup>4</sup>. Le processus de fixation du canon était un processus de reconnaissance, par l'Église, de ces écrits-là comme écrits normatifs. La clôture du canon n'exclut pas son ouverture : en effet, la révélation de Dieu en Christ par le Saint-Esprit continue, s'il est vrai que Dieu est le Dieu vivant. Mais cette continuité de la révélation doit être discernée, jugée selon la norme du canon scripturaire. De même pour les sacrements. Leur nombre s'est précisé petit à petit, et la fluctuation que nous avons relevée jusque chez Luther montre que ce nombre, s'il est arrêté à deux, ou à quatre ou à sept... reste en fin de compte ouvert. Comme le canon est ouvert et fermé en même temps, ainsi en est-il aussi du nombre des sacrements. La raison en est la double signification de l'institution, historique et pneumatique. Nous avons dit comment cette dernière doit se légitimer. Il faut ajouter que cette légitimation ne peut pas simplement être théologique au sens de théorique, mais qu'elle doit être concrètement reçue par l'Église. La reconnaissance par l'Église et donc la réception par elle des saintes pratiques considérées comme sacrements est nécessaire, comme elle était nécessaire à propos du canon biblique. Paul Evdokimov<sup>5</sup> exprime bien le fait : « Tout sacrement inclut une action de sanctification, mais ce n'est pas toute action de sanctification qui est un sacrement. Celui-ci comporte la volonté de Dieu pour que cet acte ait lieu, l'acte lui-même, et en troisième lieu le témoignage par l'Église de sa réception qui confirme le don conféré et reçu. Aussi, dans la pratique ancienne, l'*axios* (c'est-à-dire le cri d'approbation) du peuple accompagnait tout acte sacramentel ». Ce qui vaut pour les sacrements vaut pour les écrits canoniques et vice-versa.

La question du nombre des sacrements ne peut ainsi être réglée que théologiquement-ecclésialement.

#### Notes

1. Cf. *De la captivité babylonienne de l'Église* (1520). In *Oeuvres de Luther*, vol. 1. Genève : Labor et Fides.
2. Cf. *Oeuvres de Luther*, vol. VII, à propos de l'évangile.
3. Dans ce même sens, E. Kinder, *Der evangelische Glaube und die Kirche*. Berlin : Luth. Verlagshaus, 1958, p. 85.
4. Cf. D.C.E. I/2, sous III. C.1.b (2).
5. *L'Orthodoxie*. Neuchâtel : Delachaux et Niestlé, 1965, p. 264.