NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

124 N° 1 Gennaio-Marzo 2002

La sacramentalité comme question oecuménique

Jean RIGAL

p. 57 - 78

https://www.nrt.be/it/articoli/la-sacramentalite-comme-question-oecumenique-533

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

NRT 124 (2002) 57-78
J. RIGAL

La sacramentalité comme question œcuménique

Le 31 octobre 1999, la Fédération luthérienne mondiale et l'Église catholique-romaine signaient, à Augsbourg, une Déclaration commune sur «la Doctrine de la justification».

Cet événement revêt une importance capitale dans le mouvement œcuménique contemporain. La Déclaration fait part d'un accord fondamental sur le thème de la «justification», une question épineuse et décisive dans le débat des Églises de la Réforme avec l'Église catholique-romaine. Ainsi s'exprime le texte: «Nous confessons ensemble: c'est seulement par la grâce, par le moyen de la foi en l'action salvifique du Christ et non sur la base de notre mérite, que nous sommes acceptés par Dieu et que nous recevons l'Esprit Saint qui renouvelle nos cœurs, nous habilite et nous appelle à accomplir des œuvres bonnes» (DCJ 15)[1]. Cette Déclaration a été «reçue» et approuvée officiellement par de hautes instances des deux traditions chrétiennes (luthérienne et catholique-romaine), ce qui, en soi, représente un véritable événement œcuménique.

Étroitement liée à la doctrine de la justification, la réflexion sur la sacramentalité prend une importance accrue dans le dialogue entre ces deux Églises, et plus largement avec l'ensemble des Églises de la Réforme[2]. Le débat suscité par les décisions de l'Église Réformée de France de permettre à des non-baptisés d'accéder à la sainte Cène constitue une raison supplémentaire de connaître et de comprendre la nature de ces divergences[3].

---

1. «La Doctrine de la justification. Déclaration commune de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique romaine», dans *Doc. Cath.* 2168 (94, 1997) 875-885 (en abrégé DCJ) et «Annexe à la Déclaration commune catholique et luthérienne sur la doctrine de la justification. Communiqué commun officiel de la Fédération luthérienne mondiale et de l'Église catholique», dans *Doc. Cath.* 2209 (96, 1999) 720-722.

2. Cf. *supra*, dans ce même numéro de la *NRT*, l'article de BIRMELÉ A., «Un choix fondamental dans le dialogue œcuménique moderne. La différence comme partie intégrante du consensus», p. 8-9, 13 et 26.

3. 94e synode national, Soissons, 24-27/05/2001, Église Réformée de France. Décision n. 22. *Les Sacrements*, p. 76.

La question de la sacramentalité touche à la fois les notions d'Église, de sacrement et de ministère. Les présentes pages voudraient en rassembler et en présenter les données essentielles en se limitant aux interpellations que cette question engendre entre les Églises de la Réforme et l'Église catholique-romaine. Pour l'aborder avec le recul nécessaire, une sorte de «purification de la mémoire» — fût-elle sommaire — paraît indispensable.

I. – Une purification de la mémoire

C'est dans le cadre des grands écrits symboliques des Réformateurs et de l'enseignement du concile de Trente que s'est développé, au temps de la Réforme, le débat sur la sacramentalité. Il s'est largement cristallisé sur la question de l'efficacité objective des sacrements, en particulier dans la célébration de l'eucharistie. D'inspiration augustinienne et reprise par le concile de Trente, la définition du sacrement comme «forme visible de la grâce invisible»[4] aurait pu fournir un terrain de rencontre, mais cette définition laissait place à une large diversité d'interprétations.

1. Un contexte polémique

Le XII^e^ siècle voit d'un côté se développer la pratique des ordinations absolues (sans charge pastorale) et celle de messes solitaires et, d'un autre côté, s'élaborer, avec les premiers scolastiques, de véritables traités systématiques des sacrements. À la fin du Moyen Âge, la piété eucharistique populaire tombe dans certains excès: processions innombrables et solennelles du Saint-Sacrement, rareté des communions, multiplication des messes privées... Les messes dites «propitiatoires» (pour obtenir des bienfaits) spécialement pour les morts, connaissent au XV^e^ siècle une véritable inflation, liée à la doctrine du purgatoire et au nombre pléthorique de prêtres. «Il y a un nombre effréné de prêtres»[5], se plaint un schéma préparatoire au concile de Trente

4. Session 13, chap. 3. Voir *Les conciles œcuméniques*, *Les décrets*, T. 2, éd. G. ALBERIGO e.a., Paris, Cerf, 1994, p. 1413 (cité désormais Alb.). En second, nous ajoutons la référence à *Symboles et définitions de la foi catholique*, éd. P. HÜNERMANN et J. HOFFMANN, Paris, Cerf, [37]1996, n. 1639 (cité désormais Dz).

5. Cité dans DUVAL A., *Des sacrements au concile de Trente*, coll. Rites et symboles, Paris, Cerf, 1985 (en latin, p. 363; en français, p. 400).

(10/05/1563). «Plus il y aura de messes, plus il y aura de grâces!», a-t-on coutume de dire. La valeur de la messe devient une préoccupation obsédante. Les protestants dénoncent cette dérive: ainsi l'Apologie de la confession d'Augsbourg (AP, art. 301) déplore qu'on «augmente à l'infini le nombre de messes»[6].

Mais le débat sacramentel dépasse ce point particulier, si important soit-il dans le contexte polémique du XVI[e] siècle. C'est la conception même du sacrement qui est en cause. La controverse s'établit, pour l'essentiel autour de l'efficacité des actes sacramentels. Les Réformateurs condamnent, avec la plus grande fermeté, la doctrine selon laquelle «la messe efface les péchés des vivants et des morts *ex opere operato* comme si la justification [résultait] de l'œuvre de la messe et non de la foi» (CA 24, ajout en latin). De son côté, le concile de Trente condamne, sous la forme d'un anathème fondamental, l'affirmation selon laquelle la grâce sacramentelle est communiquée non pas par l'accomplissement des sacrements mais par la seule foi en la promesse: «Si quelqu'un dit que, par les mêmes sacrements de la nouvelle loi, la grâce n'est pas conférée par l'œuvre même accomplie (*ex opere operato*), mais que seule la foi aux promesses de Dieu suffit pour obtenir la grâce, qu'il soit anathème»[7].

À travers cette formule de condamnation, le Concile affirme que les sacrements bénéficient, de par l'action accomplie, par le fait qu'ils sont posés, d'une réelle efficacité et écarte l'idée que le *sola fide* suffit pour obtenir la grâce de la justification en dehors de tout recours aux actes sacramentels. Toutefois, ces différents textes, à la fois denses et complexes, demandent à être resitués et interprétés dans le contexte polémique de l'époque.

2. *Controverse autour de l'*ex opere operato

En premier lieu, l'*ex opere operato* ne signifie pas, pour les catholiques, que l'accueil du sacrement «dans la foi» est surérogatoire, comme pourrait le laisser croire effectivement une conception magique des réalités sacramentelles, justifiant un automatisme rituel. Les disputes théologiques comme certaines

---

6. Dans les pages présentes, les initiales CA désignent la Confession d'Augsbourg (1530), AP l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (1531), qui se trouvent dans *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, éd. A. BIRMELÉ & M. LIENHARDT, Paris / Genève, Cerf / Labor & Fides, 1991; ici, p. 221. La CA est disponible également dans une trad. de P. JUNDT, Paris / Genève, Centurion / Labor & Fides, 1979.

7. Canon 8, sur les sacrements en général, Alb. 1395, Dz 1608.

pratiques témoignent de l'existence de ces dérives: elles ont pu faire oublier la nécessité des «conditions requises» pourtant clairement soulignée par le Concile (13e session, can. 7; Dz 1657). Jamais l'enseignement magistériel lui-même n'a évoqué une sorte d'efficacité automatique, indépendante des dispositions de ceux qui reçoivent le sacrement. Néanmoins, ces prescriptions seront loin d'être toujours respectées, comme le montrent «les abus de toutes sortes dans les églises et les messes vénales» que fustige la Confession d'Augsbourg (art. 24). Quant aux formulations conciliaires et à la conception des ministères qu'elles véhiculent, elles apparaissent, aux yeux des Réformateurs, comme le rejet de leur théologie de la Parole à laquelle ils sont si attachés.

Réciproquement, le *sola fide* ne signifie pas le refus pur et simple de toute médiation efficace de la grâce dans les sacrements. Ainsi, l'Apologie de la Confession d'Augsbourg (1531), quelques années avant la tenue du concile de Trente (1545-1563), indique clairement que le *sola fide* ne vise pas les sacrements en tant que tels, pas plus d'ailleurs que la Parole, mais l'idée d'une «œuvre» humaine et de «mérite». C'est une déclaration majeure: «Nous estimons que l'homme est justifié par la foi et non sur le fondement des œuvres... Quant à nous, ce que nous excluons, c'est l'idée de mérite. Nous n'excluons ni la Parole ni les sacrements, ce dont nos adversaires nous accusent à tort» (AP 109). «La justification par la foi» et la notion de «mérite» constituent, dans cette problématique, un rapport dualiste dont les deux termes deviennent non seulement incompatibles mais totalement antagonistes.

L'idée de «mérite» tout comme celle d'«œuvres» en tant que principes de justification explique le rejet, par les Réformateurs, de l'expression *ex opere operato*. Ce refus ne s'oppose pas formellement — du moins pour les écrits symboliques luthériens — à la notion d'«instrument» ou de «moyen» appliquée aux sacrements; il insiste bien plutôt sur le fait que nous sommes justifiés gratuitement par Dieu par le moyen de la foi en son action salvifique: «Ainsi, comme par des moyens, il (Dieu) donne le Saint-Esprit, lequel opère la foi où et quand il veut en ceux qui écoutent l'Évangile» (CA, art. 5).

Ces considérations — par trop générales — demanderaient à être replacées dans un contexte historique évolutif où la controverse était partout présente. Le concile de Trente dénonce, dans la position des Réformateurs, la réduction des sacrements à de simples signes: «comme s'ils étaient seulement des signes extérieurs... et de simples marques distinctives de la religion chré-

tienne» (7e session, can. 6, Dz 1606). En fait, cette condamnation ne vise pas toute la Réforme, mais essentiellement les premiers écrits de Luther et les positions extrémistes de Zwingli qui voit dans le sacrement un simple signe symbolique, notamment dans la Cène.

De leur côté, les Réformateurs prennent à partie, dans le refus de l'*ex opere operato*, des choix doctrinaux qui ne reflètent pas l'enseignement catholique traditionnel. On relève fréquemment à ce sujet l'influence de Gabriel Biel (XVe siècle), professeur à Tübingen, porté à exalter inconsidérément l'effort moral de l'homme. Pour ce théologien, «'chaque messe a en elle-même sa propre valeur, qui peut être plus ou moins grande selon les mérites des membres de l'Église demandant le sacrifice'. La discussion sur la valeur d'une messe traverse toute la théologie du Moyen Âge et a fortement influencé la piété populaire»[8]. La Confession d'Augsbourg se fait l'écho de ce débat: «Il s'en est suivi qu'on a discuté la question de savoir si une messe dite pour un grand nombre de gens rapportait autant de mérites qu'une messe célébrée pour un particulier. C'est de là qu'est venue la grande quantité, la quantité incalculable de messes» (CA, art. 24).

C'est donc dans ce climat polémique alimenté par de nombreux abus (que l'on pense au trafic des indulgences!) que le concile de Trente reprend à son compte et officialise une expression créée par les premiers théologiens scolastiques. La formule de l'*ex opere operato* remonte, en effet, à Pierre de Poitiers (1169-1205) qui l'utilise — hors contexte polémique — dans ses *Sentences*, ainsi d'ailleurs que l'expression complémentaire *ex opere operantis* par rapport à l'action du ministre[9]. Tandis que les Réformateurs dénoncent toute forme d'automatisme rituel entretenu par une quête insatiable de «mérites», le Concile insiste sur le fait que, les conditions étant remplies, le sacrement agit par lui-même dès qu'il est conféré, et non par la foi du sujet qui le reçoit ou en vertu de quelque mérite, du ministre ou du sujet du sacrement. C'est une manière d'affirmer que l'efficacité des sacrements a sa source unique en Dieu, tout en requérant l'intention droite et les bonnes dispositions de ceux qui les célèbrent[10].

---

8. BIRMELÉ A., *Le salut en Jésus Christ dans les dialogues œcuméniques*, coll. Cogitatio fidei, 141, Paris, Cerf, 1986, p. 149.

9. Le sens de cette formule *«ex opere operantis»* s'est ensuite élargi pour désigner aussi l'acte de celui qui est sujet du sacrement.

10. Aujourd'hui encore, «les Églises de la Réforme comme les Églises libres affirment clairement leur conviction que l'efficacité du baptême n'agit pas *ex opere operato* c'est-à-dire ne repose pas dans l'acte rituel comme tel. Elle ne

3. Le sacrement: cause instrumentale

Dans l'enseignement sur les sacrements en général, le concile de Trente s'abstient d'utiliser le terme de «cause» pourtant habituel dans le langage théologique de l'époque mais employé avec des acceptions différentes et sujettes à discussion. Le mot «cause» se trouve abondamment dans l'enseignement de Thomas d'Aquin mais revêtu d'un sens précis: c'est la notion de «cause instrumentale» qui rend compte du sacrement, distincte mais inséparable de la «cause principale», Dieu lui-même. Cette distinction permet à l'auteur de la *Somme théologique* d'affirmer que «les sacrements de la nouvelle loi non seulement signifient mais causent la grâce» (*Sacramenta novae legis non solum significant sed causant gratiam*: cf. *S.Th. IIIa q. 62 a. 1 c.*). Thomas écarte l'idée «qu'ils ne seraient rien de plus que des signes de la grâce».

Cette pensée théologique sous-tend l'enseignement du concile de Trente pour qui les sacrements contiennent (*continere*) la grâce qu'ils signifient (7e session, can. 6, Dz 1606). L'expression «*continere*» condamne, elle aussi, une conception réductrice du sacrement assimilé à un simple signe de la grâce. On conçoit toutefois que les Réformateurs de l'époque (et encore des temps actuels) ne puissent adhérer à de telles formules qui peuvent évoquer une conception «chosifiante» et «magique» du sacrement.

Au terme de ces rappels et sous forme de synthèse, il apparaît que cette vive controverse témoignait de deux préoccupations et perspectives différentes. Chez les Réformateurs, l'attention se portait sur la réception des sacrements, et l'officialisation de l'*opus operatum* était perçue comme une manière de récuser la justification opérée par «la foi seule». Chez les catholiques, l'attention se concentrait d'abord sur l'efficacité ou les effets du sacrement, même si la réception dans la foi était tenue pour nécessaire.

La question historique de la sacramentalité est aujourd'hui abordée dans un tout autre climat. Une interprétation des textes à nouveaux frais et l'interpellation mutuelle des Églises contribuent à rapprocher des points de vue qui semblaient définitivement opposés, même si d'importantes différences subsistent, tant sur le plan de la doctrine que du langage employé.

---

dépend pas davantage d'une quelconque valeur intrinsèque ou des mérites du récipiendaire ou du célébrant, un point sur lequel certaines réactions orthodoxes cherchent justement une justification dans le texte», *Baptême, Eucharistie, Ministère*, Rapport sur le processus «BEM» et les réactions des Églises, Paris, Cerf, 1993, p. 54.

II. – Des points à approfondir

Le dialogue œcuménique, tout spécialement entre les Églises luthériennes et l'Église catholique-romaine, a permis non seulement de dépasser des oppositions ou des anathèmes qui n'ont plus de raison d'être, mais d'identifier plus clairement les points d'accord qui émergent et les divergences profondes qui demeurent. Ce travail, long et patient, ne pourrait-il pas aboutir, dans l'esprit de la *Déclaration sur la justification*, à un «consensus fondamental» compatible avec des différences doctrinales acceptables et une diversité de langages?

1. «L'unique médiateur»

Toutes les confessions chrétiennes proclament que le Christ est «l'unique médiateur entre Dieu et les hommes», selon la formule de la première lettre à Timothée (2,5). Toute idée de médiation appliquée à l'Église, aux sacrements, aux ministères, n'est donc concevable que dans un rapport nécessaire et entièrement subordonné au seul médiateur que les chrétiens reconnaissent. L'insistance catholique s'appuie sur le sens et l'importance de l'incarnation pour souligner que l'événement salvifique se doit de se rendre efficient et visible dans le temps de l'histoire. Dieu, l'ineffable, ne peut se révéler que si sa Parole nous atteint sous un mode sensible, utilisant la médiation de notre propre «langage», selon la loi de la Révélation et de l'Incarnation (He 1,1-3). Ainsi, le don de Dieu qui est à l'origine du salut et qui crée la communauté chrétienne, demande à être signifié à l'Église, exprimé dans le temps, dévoilé dans un langage intelligible, manifesté sacramentellement. Le Peuple de Dieu en a besoin pour établir et vérifier son identité, pour s'éprouver comme convoqué et envoyé, pour actualiser et accueillir visiblement et communautairement l'action libératrice du Christ.

Unanimement, les Églises reconnaissent et déclarent que la médiation de l'Église et des sacrements n'est pas de même nature que celle du Christ. Le terme de «médiation» ne paraît acceptable qu'en référence à l'agir sauveur de Dieu et sous son entière dépendance. Ce n'est que dans la mesure où l'Église est «réceptrice» du salut qu'elle peut exercer un rôle de médiation ou d'instrumentalité de ce même salut. Catholiques et protestants, «nous sommes d'accord pour dire que l'Église ne peut donner que parce que d'abord elle reçoit... Elle est toujours prioritairement un sujet passif de la grâce de Dieu. Tout ce qu'elle fait renvoie à cette source qui ne lui appartient pas et par rapport à laquelle elle se

doit d'être transparente»[11]. En ce sens, pour beaucoup d'Églises, les sacrements peuvent être dits «moyens de salut», non pas en raison de leur vertu propre mais parce que Jésus Christ opère le salut par eux.

La notion d'«instrumentalité» permet de conceptualiser le contenu de cette affirmation. Si l'on tient à parler de «causalité», il ne pourra s'agir que de «causalité instrumentale», non seulement pour souligner qu'elle demeure d'un autre ordre que la «cause principale», mais pour la situer dans un rapport de pure dépendance: elle ne fait pas nombre avec la «cause principale».

Il est vraisemblable que la notion d'«instrumentalité» n'obtiendra pas l'accord de toutes les Églises issues de la Réforme. «Luthériens et Réformés ne comprennent pas de la même manière le sacrement. Pour les seconds, il est de l'ordre du signe, il exprime ou manifeste la grâce de Dieu; tandis que les premiers lui accordent une valeur instrumentale: il ne signifie pas seulement, il opère... Pour le luthéranisme, il y a une efficacité propre du sacrement. Il ne fonctionne pas seulement comme un signe ou une lampe témoin qui indique que quelque chose se passe. Il est l'acte même de Dieu qui nous atteint et nous donne sa grâce»[12]. Cette différence transparaît dans les écrits symboliques des Réformateurs luthériens. La Confession d'Augsbourg considère le ministère de la prédication et les sacrements comme des «moyens» par lesquels l'Esprit «opère la foi» (art. 5).

À propos de ce sacrement, André Gounelle, théologien réformé, indique, avec le plus de clarté possible, les deux conceptions en présence: «Selon les réformés, le baptême n'apporte pas ni ne confère le don de Dieu. Il en témoigne, il l'exprime et l'annonce... Il n'agit pas comme une parole performative qui effectue ce qu'elle dit. Il faut plutôt l'assimiler à une parole déclarative qui dit ce qui se passe, en rend compte, nous le signale et nous l'explique. Le signifiant renvoie certes au signifié; néanmoins, il ne se confond pas avec lui. Le baptême est un signe du salut et nullement un instrument. Il a pour fonction non pas de faire, mais de faire savoir, de faire connaître. Il n'opère pas, il représente. Il met devant nos yeux ce que Dieu fait pour nous. Il ne donne pas, il témoigne du don, il le testifie ou l'atteste»[13]. Pour la Confession

---

11. Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus œcuménique et différence fondamentale*, Paris, Cerf, 1987, n. 11.

12. GOUNELLE A., *Le baptême*, Paris, Les Bergers et les Mages, 1996, p. 12 et 14.

13. *Ibid.*, p. 81.

de La Rochelle[14], «les Sacrements sont ajoutés à la Parole pour nous la confirmer plus amplement» (CR 34), une affirmation reprise par le catéchisme de Heidelberg[15] (année 1563, n. 65 et 66).

Cette conception «déclarative» du sacrement place devant une alternative: le sacrement a-t-il pour fonction d'être signe et témoin de la seule grâce de Dieu ou bien de «communiquer» la grâce à tous ceux qui sont dans les dispositions nécessaires pour l'accueillir? Le terme d'«intrumentalité» convient-il dans les deux cas? — Cela exigerait qu'on donne à cette notion deux significations différentes. Le document «Consensus œcuménique et différence fondamentale» cité plus haut a su relever le lieu précis où se noue le débat: «La divergence entre nous ne concerne donc pas le fait de l'instrumentalité de l'Église dans la transmission du salut, mais la nature de cette instrumentalité: l'Église est-elle sanctifiée de manière à devenir elle-même sujet de sanctification?» (n. 11). Cette divergence ecclésiologique pose la question de la «coopération» active de l'Église à l'agir sanctifiant de Dieu. Elle rejaillit inévitablement sur la conception théologique des actes sacramentels proprement dits.

2. L'efficacité des sacrements

Pour la tradition catholique, comme d'ailleurs pour le luthéranisme, le sacrement est un acte qui signifie ce qu'il accomplit, qui réalise ce qu'il signifie. Il est véritablement une «parole performative». Le signe n'est pas seulement «signifiant», il est «agissant». Le signifiant et le signifié se recouvrent. Il y a donc bien une efficacité propre du sacrement, mais en réalité, c'est l'action du Christ et non précisément celle de l'Église qui est efficace dans la célébration sacramentelle: «Les sacrements sont des signes efficaces en tant qu'ils sont des actes du Christ accomplis dans la puissance de la grâce et célébrés par l'Église en obéissance à la Parole du Seigneur»[16]. Dans ce sens, le concile Vatican II, évitant d'utiliser l'expression ambiguë et polémique *ex opere operato*, reprend la formule traditionnelle: les sacrements «confèrent la

14. Confession de La Rochelle des Églises réformées de France (1571), éd. Fondation d'entraide chrétienne réformée, 1998, citée ici CR.

15. Catéchisme de Heidelberg, éd. Fondation d'entraide chrétienne réformée, 1996.

16. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements*, Taizé, Pr. de Taizé, 1979, n. 14.

grâce» (*SC* 59). Ils ne sont pas seulement les signes ou l'attestation que Dieu se donne: ils sont les signes par lesquels Dieu se donne. L'expression signe «efficace», utilisée par Mélanchthon dans la Confession d'Augsbourg (art. 8), mais en soi trop centrée sur l'objectivité du sacrement au détriment des conditions de celui qui le reçoit, désigne, à sa manière, une action sacramentelle dont le Christ est l'unique source. Elle ne saurait se contenter de la définition du sacrement en termes de «signe visible». Elle exprime que l'«œuvre opérée» dans le sacrement est l'acte même du Christ.

L'Église «est au service de la médiation du Christ qu'elle rend efficacement présente»[17]. Cette réflexion des théologiens catholiques, dans le cadre du texte «Consensus œcuménique et différence fondamentale», invite à approfondir ce que recouvre ici l'adverbe «efficacement». Qu'exprime-t-il par rapport à la médiation de la communauté ecclésiale? La tentation catholique serait de ne pas marquer suffisamment la différence irréductible qui demeure entre l'œuvre du Christ et celle de l'Église, comme si celle-ci était une sorte d'intermédiaire ou de pont reliant Dieu et les hommes. La tentation protestante pourrait consister à situer l'Église dans une trop grande extériorité par rapport à l'action du Christ, et dès lors à réserver à l'Église un rôle trop purement fonctionnel. On retiendra cependant un point de rencontre majeur: dans les deux cas, l'efficacité du sacrement n'est pas liée à la dignité de celui qui le reçoit, même si ses «dispositions» gardent toute leur importance. De même, cette efficacité n'est pas dépendante de la contribution du ministre qui célèbre, comme l'avait déjà bien mis en relief, au temps de saint Augustin, la querelle donatiste.

La notion d'«efficacité» rejoint les deux perceptions du sacrement déjà évoquées. Doit-elle s'inscrire dans l'ordre de la transmission de la grâce (conception davantage catholique ou luthérienne) ou plutôt dépendre de la seule attestation que la grâce nous est donnée (conception réformée)? A. Birmelé rappelle que dans la tradition protestante, «l'agir de l'Église ne peut être compris et défini qu'à partir de la passivité sotériologique du recevoir... Son instrumentalité est instrumentalité passive. Sa seule tâche est de laisser agir l'œuvre de Dieu. L'Église est instrument, elle annonce la parole et célèbre les sacrements. Mais, ce faisant,

17. Comité mixte catholique-protestant en France, *Consensus...* (cité *supra*, n. 11), n. 12.

son action se limite 'à créer du côté de l'homme cette réceptivité et cette passivité créatrice qui permet à Dieu seul de faire le bien et à son œuvre d'agir en nous'»[18]. C'est bien la nature de l'instrumentalité de l'Église qui reste au centre du débat.

Ce rapprochement des points de vue, en dépit des différences qui subsistent, permet d'aborder la question du «mérite» (si prégnante au temps de la Réforme) en des termes nouveaux. Il importe, en premier lieu, de rappeler que le concile de Trente exclut toute idée de mérite de la grâce elle-même et donc de la justification. Si les «bonnes œuvres» sont perçues comme des «mérites», ce n'est pas en vertu de l'action des hommes mais en tant que «dons de Dieu», *dona Dei*, dit le Concile[19]. Les mérites ne constituent jamais une acquisition de l'homme mais le fruit de ce que Dieu réalise au cœur de l'agir humain. Ils ne sont donc pas à proprement parler «méritoires» comme s'ils dépendaient de notre propre initiative; c'est Dieu qui nous rend «méritants», sans se substituer à «la responsabilité de l'homme pour son œuvre», une insistance augustinienne et typiquement catholique qui intègre la participation de l'être humain[20]. C'est dire à quel point la notion de «mérite» s'avère d'un usage délicat, comme le suggère le concile Vatican II lui-même: «Tous les fils de l'Église doivent se souvenir que la grandeur de leur condition doit être rapportée non à leurs mérites mais à une grâce spéciale du Christ» (*LG* 14,2).

3. Le sacrement et l'Église

«C'est l'Église qui fait l'eucharistie mais c'est aussi l'eucharistie qui fait l'Église»[21]. Cette formule bien connue d'Henri de Lubac a pris, au fil des ans, une large extension sacramentelle: «L'Église fait les sacrements et les sacrements font l'Église». La question du rapport de la communauté ecclésiale avec le sacrement se trouve ainsi posée. Le peuple des baptisés n'est jamais du côté de la «source» lorsqu'il accueille la parole, célèbre ou rend grâces. Il demeure toujours «intendant des mystères de Dieu» (1 Co 4,1). Certes, l'Église a reçu la mission de célébrer les sacrements, et en

---

18. BIRMELÉ A., *Le salut en Jésus Christ...* (cité *supra*, n. 8), p. 244s.
19. Session 6 sur la justification, canon 32, Alb. 1387, Dz 1582.
20. Voir la *Déclaration sur la Doctrine de la justification* (cité *supra*, n. 1) n. 38, ainsi que *Les anathèmes du XVI^e siècle sont-ils encore actuels? Les condamnations doctrinales du concile de Trente et des Réformateurs justifient-elles encore la division de nos Églises?*, Paris, Cerf, 1989, p. 113 et 114.
21. DE LUBAC H., *Méditations sur l'Église*, Paris, Aubier, 1953, p. 113.

ce sens purement ministériel, on peut dire qu'elle les «fait». Mais paradoxalement, et en un sens bien plus profond, elle est «faite» par eux, de sorte qu'elle «fait» elle-même ce qui la «fait».

On sait que Vatican II réserve à la notion d'«Église-sacrement» une place de choix dès le premier paragraphe de la constitution *Lumen Gentium*. Le Concile connaît les ambiguïtés de l'expression. Les a-t-il entièrement levées? En toute hypothèse, il s'écarte de toute perspective qui tendrait à maintenir une quasi-identité du Christ et de l'Église. Dans les textes conciliaires, l'Église n'est sacrement «qu'en Christ». Elle n'est vue d'aucune manière comme une réalité autonome et subsistant en elle-même. Le Concile prend nettement ses distances par rapport à la conception néo-scolastique de l'Église-incarnation continuée. Il ne voit l'Église que dans un rapport «d'analogie qui n'est pas sans valeur... avec le mystère du Verbe incarné» (*LG* 8). L'analogie se distingue de l'identification: elle implique une similitude certes, mais maintient une dissimilitude irréductible. Non seulement le Christ est distinct de l'Église, mais il est, lui seul, la source du salut, de sorte que l'Église «signe et instrument de la grâce de Dieu, ne peut rien d'elle-même»[22].

Il reste que cette terminologie sacramentelle fait difficulté pour les Églises de la Réforme, y compris pour l'Église luthérienne. Elle ne devient acceptable que dans une perspective d'humble service, car la communauté ecclésiale reçoit gratuitement d'un Autre son origine et sa finalité.

L'expression conciliaire «en quelque sorte» (*LG* 1) indique également que l'Église n'est pas un huitième sacrement au sens usuel du terme, mais la manifestation et la communication de Celui, le Christ, qui est et demeure l'unique «sacrement de Dieu». Bien plus, on ne saurait comprendre l'Église «comme sacrement» au même titre que la Parole ou les sacrements proprement dits: à travers eux, en eux, c'est toujours le Christ, et lui seul, qui grâce à l'Esprit Saint, exerce une action salutaire, ce qui n'est pas le cas pour l'agir des croyants. Aussi, toute idée d'identification entre l'Église et ces «moyens uniques de grâce» doit être écartée[23]. En

22. Commission internationale catholique-luthérienne, «Église et justification», dans *Doc. Cath.* 2101 (91, 1994) 829.

23. À ce propos, on peut noter «qu'aucun des textes de Vatican II parlant de l'Église comme sacrement ne se préoccupe d'articuler l'Église et les différents sacrements. L'horizon de la désignation de l'Église comme sacrement n'est pas la théologie sacramentaire mais la théologie de la mission et l'eschatologie», dans LEGRAND H., «Pourquoi l'Église?», dans *Prêtres diocésains* (mars 1996) 119.

ce sens, l'Église reste «seconde» par rapport à la Parole et aux sacrements. Ceci doit être clairement dit. Les Églises de la Réforme le rappellent fort opportunément.

Il importe de préciser que les différents sacrements n'affectent pas la vie ecclésiale et l'existence baptismale de la même manière, ils ont un «poids différent» déjà relevé, dans un contexte polémique, par le concile de Trente: «Si quelqu'un dit que ces sept sacrements sont tellement égaux entre eux, qu'il n'en est aucun plus digne que l'autre, en quelque manière que ce soit, qu'il soit anathème» (7e session, can. 3, Dz 1603). Cette différenciation sacramentelle, aujourd'hui largement reconnue par l'ensemble des Églises, implique une mise en relief du baptême et de l'eucharistie, les deux sacrements «*maiora*», selon une expression de Thomas d'Aquin. On peut donc légitimement parler d'une «hiérarchie des sacrements» en empruntant la terminologie de Vatican II qui parle d'une «hiérarchie des vérités» (*UR* 11).

Pour les Églises de la Réforme, il n'est pas d'autres sacrements — du moins au sens plein du terme — que ces deux-là (CR 35). Faut-il rappeler que pour la Confession d'Augsbourg, l'Église existe lorsque «l'Évangile est prêché purement et les sacrements conférés d'une manière conforme à l'Évangile» (art. 7)? Ces critères d'ecclésialité, repris par la Confession de La Rochelle (n. 28) et auxquels se réfèrent l'ensemble des Églises de la Réforme, ne font pas mention du ministère. Dans le dialogue œcuménique, la question devient cruciale, surtout à propos du fondement sacramentel du ministère «ordonné», et des conséquences qui en découlent, en particulier pour la présidence de la sainte Cène. Le document de Lima *Baptême, Eucharistie, Ministère*[24] (1982) s'en fait l'écho. Douze paragraphes sont relatifs à l'ordination (n. 39-50). Cet acte de l'Église, accompli au nom du Christ, comporte à la fois «l'invocation de l'Esprit et l'imposition des mains». Il n'équivaut donc pas à un simple envoi en mission; il «exprime une action accomplie par Dieu» (n. 40), «le don du ministère» (n. 39). «L'imposition des mains est le signe du don de l'Esprit» (n. 39 et 40). Toute perspective de «réordination» est exclue. Il est clairement affirmé: «Eu égard au charisme du ministère ordonné par Dieu, l'ordination à chacun des ministères ordonnés particuliers n'est jamais répétée» (n. 48).

---

24. *Baptême, Eucharistie, Ministère.* Convergence de la foi, Foi et Constitution, Lima, 1982, Paris / Taizé, Centurion / Pr. de Taizé, 1982.

Néanmoins, la notion d'«ordination» — à cause de son imprécision — fait problème. Le document *BEM* emploie une fois, à ce propos, l'expression «signe sacramentel» (n. 41) mais sans en préciser le sens. Dans leurs réactions, «un grand nombre d'Églises protestantes soulignent, pour leur part, que l'ordination ne doit pas être comprise comme un sacrement, et n'est donc pas à mettre au même rang que le baptême et la sainte Cène»[25]. Derrière certaines réserves des Églises issues de la Réforme, apparaît le désir de considérer le ministère «comme une donnée seconde soumise et radicalement dépendante de la parole et des sacrements»[26]. Donnée seconde ne signifie pas «secondaire». Ces remarques ont leur importance; elles peuvent rejoindre la conception catholique qui situe la Parole de Dieu et les sacrements dans l'ordre de la source et le ministère ordonné (bien que d'origine sacramentelle) dans celui des moyens et du service, un service qui, pour la tradition catholique et orthodoxe, relève de l'être (*esse*) de l'Église.

4. Le sacrement et la parole

Dans la construction du corps ecclésial, la parole et le sacrement ne constituent pas deux réalités juxtaposées. Le concile Vatican II parle des deux tables, «la table de la Parole de Dieu et celle du Corps du Christ»[27]. Elles ont une égale importance et s'interpénètrent comme le souligne la constitution *Sacrosanctum concilium*: «La liturgie de la parole et la liturgie eucharistique sont si étroitement liées entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte» (*SC* 56). Cet enseignement représente une importante avancée par rapport au concile de Trente. Cela apparaît de manière singulière à propos du sacrement de l'Ordre. Lorsque le Concile de Trente ne vise pas directement les protestants mais s'emploie à réveiller le zèle pastoral des ministres catholiques, il ne craint pas d'affirmer que la prédication de l'Évangile est la fonction principale des évêques[28]. Mais cet enseignement n'apparaît que dans les décrets disciplinaires de réforme, sous le mode d'une prescription pastorale. Le contraire aurait, sans doute, paru renforcer les positions protestantes.

---

25. *Baptême, Eucharistie, Ministère.* Rapport sur le processus... (cité *supra*, n. 10), p. 150.

26. BIRMELÉ A., «Une Église, plusieurs visages: l'ecclésiologie protestante», dans *Prêtres diocésains* (mars 1996) 202.

27. *DV* 21; *SC* 51; *PO* 18.

28. 5e et 24e sessions, Alb. 1363 n. 9 et 1551 c. 4.

On connaît l'insistance catholique actuelle: non seulement sacrement et parole ne s'opposent pas mais ils demeurent inséparables. La nécessité de ce lien s'enracine dans l'Écriture: le même verbe «annoncer» est employé pour le Repas du Seigneur (1 Co 11,26), la prédication du Christ (Ph 1,17-18), du Christ crucifié (1 Co 2,1-2) ou de l'Évangile (1 Co 9,14). Pour la première tradition patristique, c'est la Parole qui fait le sacrement, non l'élément matériel. Dans la *Somme théologique*, Thomas d'Aquin souligne que «paroles et choses jointes dans le sacrement, constituent donc quelque chose d'un *quodammodo unum*, à la manière d'une forme et d'une matière, dans la mesure où les paroles achèvent (*perficitur*) la signification des choses»[29]. Le groupe des Dombes, en 1979, précise que «dans la vie de l'Église, le lien entre la Parole de Dieu entendue et la Parole de Dieu visible ne doit jamais être rompu, car le sacrement est intérieur à la Parole et, réciproquement, la Parole est intérieure au sacrement... Cette intériorité réciproque de la Parole et du sacrement nous interdit soit de les opposer, soit d'affirmer la primauté de l'un sur l'autre ou inversement»[30].

Le concile Vatican II précise la nature de ce lien et cet enseignement sera repris, en 1972, par le rapport de Malte entre luthériens et catholiques[31]: «La proclamation de la Parole est indispensable au ministère sacramentel lui-même puisqu'il s'agit des sacrements de la foi et que celle-ci a besoin de la Parole pour naître et se nourrir» (*PO* 4). Mais la réflexion théologique, depuis le concile, n'a cessé d'approfondir le rapport de ces deux réalités. Il est courant de lire dans les écrits des théologiens catholiques que le sacrement est une forme particulière, c'est-à-dire corporelle, gestuelle, rituelle, maximale même, de l'annonce de la Parole[32]. Réciproquement, on rappelle que les sacrements pénètrent déjà, en quelque sorte, toute annonce de la Parole. D'une certaine façon, tout acte liturgique constitue aussi un acte

29. *S. Th. IIIa q. 60 a. 6 ad 2m*.

30. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint...* (cité *supra*, n. 16), n. 91.

31. Rapport dit de Malte, «L'Évangile et l'Église», dans Comm. intern. catholique-luthérienne, *Face à l'unité. L'ensemble des textes adoptés (1972-1985),* intr. et présentés, en trad. revue et corrigée, par H. LEGRAND & H. MEYER, Paris, Cerf, 1986, p. 48.

32. Voir CHAUVET L.-M., *Symbole et sacrement*, coll. Cogitatio fidei, 144, Paris, Cerf, 1987, p. 277. Karl Rahner est certainement l'un des théologiens catholiques qui ont le plus valorisé le «caractère de parole» dans la célébration sacramentelle. Cf. p. ex., «Parole et eucharistie», dans *Écrits théologiques*, 9, Paris, DDB, 1968, p. 67.

d'évangélisation. De même, l'évangélisation est traversée par une dynamique sacramentelle: que l'on pense au rôle initiatique des sacrements auprès des catéchumènes ou aux catéchèses mystagogiques à l'adresse des néophytes. Et comment oublier que l'éveil à la foi et la découverte de la Parole de Dieu ponctuent, bien souvent, dans nos sociétés occidentales, la préparation des sacrements, tout spécialement du baptême et du mariage? Ces questions sont l'objet de multiples travaux, sur le plan théologique et pastoral.

Luthériens et catholiques comprennent l'Église comme Église de la parole et des sacrements. «Pour la théologie luthérienne... la prédication a elle-même caractère 'sacramentel' du fait que la Parole entendue a le pouvoir de communiquer au croyant la réalité du salut qu'annonce le prédicateur... La parole extérieure — comme parole efficace et donc moyen de salut — est placée au même niveau que les sacrements, eux-mêmes moyens de salut»[33]. Dans toutes les Églises luthériennes, la célébration des sacrements tient une place importante. Dans un sens augustinien, les sacrements sont compris comme conférant la grâce au même titre que la parole prêchée. La célébration de la Cène est tout autre chose qu'une simple confirmation de la foi. La célébration dominicale de la Cène est, pour cette raison, habituelle dans de nombreuses églises luthériennes.

On ne peut oublier, toutefois, que pour les luthéro-réformés, en conformité aux grands principes de la Réforme, l'Église «naît», au sens fort du terme, de la Parole, non pas la parole que l'Église prononce mais celle qu'elle reçoit. La même Parole de vie, l'Évangile, advient soit sous la forme orale de la prédication, soit sous la forme de la parole visible sacramentelle[34]. Le synode de l'Église réformée de France a adopté, à l'unanimité, la résolution suivante: «Il existe une complémentarité entre l'annonce de la Bonne Nouvelle et l'administration des sacrements, mais elle n'est pas fondée sur la distinction entre 'parole' et 'sacrements': la prédication et les sacrements expriment tous deux la même Parole; ils nourrissent la foi du croyant dans tout son être et durant toute son histoire»[35].

---

33. «Église et justification» (cité *supra*, n. 22), p. 830, n. 125.

34. Texte français de la Concorde de Leuenberg (1973) dans *Accords et dialogues œcuméniques. Bilatéraux et multilatéraux. Français, européens et internationaux*, éd. A. BIRMELÉ & J. TERME, Paris, 1995, art. 13.

35. 94e synode national... (cité *supra*, n. 3), p. 71.

En conséquence, les réformés insistent sur le fait que le sacrement est, avant tout, une parole de témoignage, non pas qui «opère» mais qui «manifeste». D'autres Églises issues de la Réforme, comme les Églises dites «libres» (tradition baptiste, mennonite, pentecôtiste, etc.) comprendront le sacrement comme étant une réponse du croyant qui «confirme la foi» que Dieu a déjà donnée. De ces différentes perceptions du rapport sacrement-parole, A. Gounelle tire les conclusions suivantes que certains peut-être trouveront simplificatrices eu égard à l'évolution actuelle: pour les réformés, «le sacrement sert toujours d'auxiliaire à la prédication... La prédication se suffit, a sa valeur en elle-même, indépendamment du sacrement. Dans le catholicisme classique, la prédication vient en auxiliaire du sacrement. S'il est préférable qu'une prédication précède et prépare sa célébration, le sacrement n'en a pas moins sa valeur en lui-même, indépendamment de la prédication. On constate là une différence fondamentale de structure»[36].

5. Le sacrement et la foi

Pour toutes les Églises chrétiennes, les notions de «sacrement» et de «foi» sont inséparables. Tous les actes sacramentels sont nécessairement des «sacrements de la foi». Le concile Vatican II le rappelle dans une brève synthèse: «Non seulement ils supposent la foi, mais encore, par les paroles et par les choses, ils la nourrissent, ils la fortifient, ils l'expriment; c'est pourquoi ils sont dits sacrements de la foi» (*SC* 59). On sait à quelles difficultés les animateurs de la pastorale sont affrontés aujourd'hui sur ce point.

Le rapport de la foi au sacrement a été, au temps de la Réforme, l'objet de vives querelles. L'insistance des Réformateurs consistait à souligner que nous recevons le don de Dieu dans le sacrement par la seule foi et non par d'autres moyens. La grâce du sacrement n'agit pas indépendamment de la foi du chrétien qui le reçoit; en particulier elle n'est pas obtenue par les «œuvres», c'est-à-dire par ce que l'homme accomplit par lui-même. Au nom de ce principe, «les écrits symboliques» protestent avec véhémence contre l'utilisation de la formule *ex opere operato*, à laquelle répond l'*ex fide*.

36. GOUNELLE A., *Le baptême* (cité *supra*, n. 12), p. 108.

«Il est impossible, déclare l'Apologie de la Confession d'Augsbourg, d'obtenir la rémission des péchés à cause de notre œuvre *ex opere operato*; au contraire, c'est par la foi qu'il importe que l'épouvante du péché et de la mort soit vaincue quand notre cœur reprend courage grâce à la connaissance du Christ, et lorsque nous croyons que nous sommes pardonnés à cause du Christ et que les mérites et la justice venant du Christ nous sont conférés, selon Rm 5,1: étant justifiés sur le fondement de la foi (*ex fide*) nous avons la paix» (art. 301).

Les Réformateurs argumentent à partir de l'épître aux Romains: «Nous estimons, écrit Paul, que l'homme est justifié par la foi indépendamment des œuvres de la loi» (*per fidem sine operibus legis*, Rm 3,28). Pour l'apôtre, la foi s'oppose aux œuvres, et en particulier aux œuvres de la loi, mais elle n'est pas la «cause» de la justification, elle est la condition que l'homme doit remplir pour être justifié. Elle exprime le rapport fondamental de l'homme à l'œuvre réalisé par Dieu dans le Christ. À la libre initiative de Dieu, l'homme répond sous l'effet du don de la grâce, de sorte que, dans cette relation d'Alliance, paradoxalement tout est de Dieu.

Encore faut-il s'expliquer sur le sens donné au mot «foi» dans cette réponse de l'homme. Le terme est à comprendre dans une perspective dynamique, qui engage la personne dans sa vie concrète, personnelle et collective. Certains auteurs catholiques ont pu laisser croire que, dans la démarche sacramentelle, la foi était secondaire. Le concile de Trente n'a pas levé toute ambiguïté à ce sujet, en particulier lorsqu'il condamne la thèse qui refuse la nécessité des sacrements au profit de la «foi seule»[37]. Également, on a pu concevoir la foi comme une simple adhésion rationnelle à un corps de doctrine. Dans les deux cas, les Églises de la Réforme protesteront: ainsi réduit et déformé, le *sola fide* serait inacceptable.

37. Ainsi, le canon 6 de la 7e session (Dz 1606) semble dire que la grâce sacramentelle agit du seul fait qu'on n'y met pas d'obstacle, mais ce canon vise ce que le Concile considère comme une erreur de Luther, l'erreur n° 2 mentionnée en *Histoire des conciles*, éd. Ch.-J. HEFELE, T. 10, 1e partie, Paris, Letouzey et Ané, 1938, p. 167. À notre avis, A. Birmelé n'a pas suffisamment tenu compte ici du contexte historique: voir son livre *Le salut en Jésus Christ...* (cité *supra*, n. 8), p. 208.

III. – Des appels pour l'œcuménisme de ce temps

Les Églises ont mené de nombreux dialogues et rédigé de multiples déclarations communes à propos de la compréhension de l'Église, des sacrements et des ministères. Mais à quoi servirait l'accumulation de textes, si elle n'avait aucun impact dans la vie des Églises et l'avancée œcuménique? Peut-on relever quelques appels susceptibles d'ouvrir de nouveaux horizons sur un chemin où tous les chrétiens sont invités à se rencontrer pour un même service de l'Évangile?

1. Justification et sacramentalité

La première nécessité consiste à faire apparaître les liens qui existent entre ces deux questions œcuméniques fondamentales, la justification et la sacramentalité. Il serait illogique de ne pas rechercher les incidences de la Déclaration commune (luthéro-catholique) concernant la justification sur la question connexe de la sacramentalité[38]. Plusieurs points mériteraient un approfondissement: la notion de source et de causalité dans le sacrement, le sens de la médiation ecclésiale, le rapport entre Église et sacrement, la hiérarchie des sacrements et leur articulation, la signification et le statut ecclésial du ministère pastoral.

Le sens de la «participation» de l'Église dans la célébration du sacrement nous paraît une question essentielle. Sa coopération est-elle de l'ordre de l'accueil, de la réceptivité ou s'agit-il d'une coopération effective et donc efficace, compte tenu du fait que Dieu est la seule source de salut et que cette coopération elle-même est, avant tout, un effet de la grâce (DCJ 20)?

La notion de «sacrifice de la messe» qui a suscité tant d'opposition et de débats au temps de la Réforme, pourrait être le lieu d'un approfondissement et d'une clarification. Le concile de Trente déclare que le sacrifice de la croix est représenté (*repraesentaretur*) dans le sacrifice de la messe, mais il ne dit pas qu'il y est répété, prolongé ou accompli[39]. Ces distinctions ne seront pas toujours tirées au clair ni toujours perçues dans le contexte tourmenté de l'époque. En toute hypothèse, le terme «représenté» (rendu présent) demande des approfondissements. Le débat catholiques-protestants ne peut se dispenser de clarifier la notion de «sacrifice eucharistique» et d'«offrande» de ce sacrifice.

---

38. Cf. *supra*, n. 2.
39. Session 22, chap. 1, Alb. 1491, Dz 1740.

Même si les uns et les autres s'accordent pour souligner le caractère unique et exclusif du sacrifice de la croix, d'ailleurs affirmé par les conciles de Trente et Vatican II[40], la notion de «sacrifice» ayant valeur «propitiatoire» remet en cause, pour les protestants, le caractère unique, parfait et pleinement suffisant du sacrifice du Christ. Par ailleurs, l'expression «offrir le sacrifice de l'eucharistie» inclut une action de l'Église: de ce fait, relèvent-ils, la communauté ecclésiale devient «sujet agissant» dans l'eucharistie. L'Église n'est pas seulement réceptive: elle offre le Christ à Dieu. Elle coopère, en quelque sorte, avec le Christ dans cette célébration, ce qui traduit, à leurs yeux, un «impossible» mouvement ascendant de l'homme vers Dieu. Pour cette raison, la notion de «sacrifice eucharistique» devrait être réexaminée à la lumière de la Déclaration commune sur la justification.

2. La traduction institutionnelle des avancées œcuméniques

Nombre de documents œcuméniques rassemblent le résultat des recherches et les accords auxquels ont abouti certaines Églises. En ce qui concerne la sacramentalité, le moment n'est-il pas venu de faire l'état de ces acquis, d'en entreprendre une relecture, de relever les points d'insistance, qu'il s'agisse de consensus ou de divergences, bref d'établir une sorte de «palier» qui servirait de rampe de lancement pour de nouvelles explorations? Ne faudrait-il pas aussi s'interroger sur les retombées de cette profusion de textes aussi bien auprès des responsables des différentes confessions chrétiennes que dans la conscience et la réflexion des communautés locales respectives?

Il est paradoxal et fort regrettable que l'on voie émerger sans concertation aucune, même s'il s'agit de documents différents, du côté romain la déclaration *Dominus Jesus* ou la «Note sur l'usage approprié de l'expression Églises-sœurs»[41], et du côté protestant «La décision du synode réformé de Soissons»[42] relative à l'accueil de non-baptisés à la sainte Cène. Le pasteur Michel Leplay reconnaît que cette décision peut apparaître «comme une entrave au mouvement œcuménique... Il ne s'agit pas, précise-t-il, de limiter les initiatives et les expériences mais de les soumettre,

40. Session 22, chap. 2 et *LG* 28.
41. Cf. *Doc. Cath.* 2233 (97, 2000) 812-825.
42. Cf. 94e synode... (cité *supra*, n. 3).

autant que faire se peut, à l'avis des autres Églises»[43]. Toutes les confessions chrétiennes devraient tenir compte de telles remarques.

3. Des interpellations mutuelles

Les pages précédentes ont fait apparaître des divergences à l'intérieur même des différentes traditions chrétiennes. Aucune confession ne détient à elle seule toute la vérité, mais chacune y participe modestement et en détient même parfois une parcelle qui lui est propre. L'unité des Églises se fera lorsque les différentes confessions chrétiennes, estimant que leurs divergences ne sont plus séparatrices, se reconnaîtront mutuellement comme authentiques Églises du Christ.

Dans l'état de séparation des Églises, une pente presque fatale a conduit chacune d'elles à insister exagérément sur la part de «vérité imprescriptible» qu'elle détenait et à estomper d'autres éléments symétriques. L'écoute de l'interpellation des autres conduit à une révision salutaire et devient le point de départ de la «*metanoia*» de chacune.

Les avancées œcuméniques sur le fond devraient inciter les Églises à donner aux problèmes de langage leur juste proportion. En ce domaine, le pluralisme se révèle, bien souvent, non seulement légitime mais porteur d'une pensée commune exprimée différemment et riche de découvertes complémentaires. Certaines divergences peuvent traduire, avant tout, une différence de terminologie: la notion de «coopération» de l'Église dans le sacrement en fournit un exemple typique.

La notion de sacramentalité est susceptible d'ouvrir de multiples paramètres, tels l'exercice de l'autorité dans la vie ecclésiale et la place du magistère, la compréhension des sacrements et particulièrement de l'eucharistie, la signification et l'importance du ministère pastoral.

Le nœud du problème réside très certainement dans l'ecclésiologie, c'est-à-dire, en l'occurrence, dans la nature de l'Église et le rôle qui lui revient dans l'action salvatrice de Dieu. On peut préciser encore: pour les dialogues des Églises issues de la Réforme avec l'Église catholique-romaine, la question de la nature de l'instrumentalité de l'Église apparaît comme étant le lieu de la différence. Celle-ci ne sera surmontée que si elle prend place dans une

43. *Chrétiens en marche*, Bulletin œcuménique, octobre 2001, p. 8.

problématique plus fondamentale. Une nouvelle étape, peut-être définitive, pourra être accomplie si l'on parvient — comme l'indique le théologien luthérien André Birmelé — à une «traduction ecclésiologique de l'ample consensus sur la justification par la foi»[44].

F-31000 Toulouse Jean RIGAL
Impasse de la Préfecture Professeur honoraire d'ecclésiologie

Sommaire. — La question de «la sacramentalité» constitue une difficulté majeure dans le mouvement œcuménique actuel. Cet article voudrait en relever les données essentielles, en se limitant aux interrogations qu'elle soulève entre les deux grandes Églises historiques de la Réforme (luthérienne et réformée-calviniste) et l'Église catholique-romaine.

Un retour sur les controverses du XVI^e^ siècle paraît indispensable. Le débat suscité par l'«*ex opere operato*» et la valeur objective des sacrements est au cœur des oppositions relatives au «*sola fide*» et à la notion de «mérite».

Le dialogue œcuménique met en relief quelques points d'accord essentiels, comme l'entière subordination de l'Église à l'unique médiation du Christ. À cette lumière, les rapports du sacrement et de la parole, du sacrement et de la foi sont abordés en des termes nouveaux. Il en résulte des appels pressants pour ouvrir de nouvelles voies à l'unité des Églises.

Summary. — The problem of «sacramentality» constitutes a major obstacle in the present ecumenical movement. This article aims at picking out the essential data while remaining within the confines of the question it raises for the two great Churches of the Reformation and the Roman Catholic Church.

A fresh look at the controversies of the XVI^th^ century is urgently needed. The discussion arising from the *«ex opere operato»* and the objective value of the sacraments, is at the heart of the conflicts related to *«sola fide»* and to the notion of merit.

The ecumenical dialogue brings out a number of agreed upon issues such as the absolute subordination of the Church to the unique mediation of Christ, in the light of which the relationship between sacrament and word as well as between sacrament and faith is expressed in new terms. As a result urgent appeals are made to open new ways towards the unity of the Church.

44. BIRMELÉ A., *Le salut en Jésus Christ...* (cité *supra*, n. 8), p. 472.