

## Pourquoi Dieu a-t-il institué les sacrements ?

Etude de IIIa, qu. 61, a. 8, pour les Lectures de St Thomas au couvent Saint-Jacques, le 5 janvier 2022

On tient avec raison le traité thomiste des sacrements pour une contribution majeure à l'élaboration de la doctrine chrétienne. La notion de sacrements, telle qu'elle figure dans les définitions du Concile de Trente, qui font autorité en ces matières, est directement inspirée de la manière dont saint Thomas l'a fixée. Or, le point majeur de cette notion, est que les sacrements sont des signes, c'est-à-dire une réalité familière à l'homme, parce qu'elle relève de sa nature et de son mode d'être mêmes, composant âme et corps, réalité spirituelle et réalité sensible, en une unité singulière.

Saint Thomas consacre la première question du traité des sacrements, la question 60 de la *Tertia pars* de la *Somme*, à l'essence des sacrements comme signes, avant de fonder sur cette définition même la nécessité des sacrements pour le salut des humains, à la question 61. On aurait pu croire que cette nécessité salutaire dût au contraire être établie sur l'efficacité des sacrements à conférer la grâce. Or, ce point n'est abordé qu'à la question suivante, la question 62. Cela veut dire que ce que la tradition appelle les sacrements de l'ancienne Loi, comme le sacrifice de l'agneau pascal, inefficaces à conférer la grâce du Christ, sont en effet des sacrements, et qu'ils ont, par là, une nécessité par rapport au salut, nécessité certes relative aux sept sacrements de la Loi nouvelle, que nous connaissons.

Nous proposons une lecture du premier article, justement célèbre, de la question 61 sur la nécessité des sacrements, fondée sur trois raisons, plus une pourrait-on dire, qui figure dans le *Sed contra* et est rapportée à l'autorité d'Augustin.

*Sed contra* : S. Augustin écrit : « On ne peut unir des hommes en aucune confession religieuse, vraie ou fausse, sans les assembler par une communauté de signes, c'est-à-dire de sacrements visibles. » Mais il est nécessaire au salut des hommes que ceux-ci soient unis en une seule confession de la vraie religion. Les sacrements sont donc nécessaires au salut des hommes.

*Respondeo* :

*Les sacrements sont nécessaires au salut de l'homme pour trois raisons.*

*La première se tire de la condition de la nature humaine : il lui est propre de s'acheminer par le corporel et le sensible au spirituel et à l'intelligible. Or, il appartient à la providence divine de pourvoir à chaque être selon le mode de sa condition. La sagesse divine agit donc en harmonie avec la nature humaine en conférant à l'homme les secours du salut sous des signes corporels et sensibles qu'on appelle les sacrements.*

*La deuxième raison se tire de l'état de fait où se trouve l'homme : en péchant, il s'est soumis par ses sens aux choses corporelles. Or, on doit appliquer le remède à l'endroit du mal. Il convenait donc que Dieu se servît de signes corporels pour administrer à l'homme un remède spirituel qui, présenté à découvert, serait inaccessible à un esprit livré aux intérêts corporels.*

*La troisième raison se tire du goût prépondérant de l'homme pour les occupations corporelles. L'en retirer totalement serait trop dur, aussi lui propose-t-on dans les sacrements des activités corporelles qui l'habituent salutairement à éviter des activités superstitieuses - c'est-à-dire le culte des démons - ou, en général, les activités pécheresses qui lui nuisent de toute façon.*

*Ainsi, par l'institution des sacrements, l'homme est instruit au moyen du sensible d'une façon adaptée à sa nature ; il s'humilie par le recours au corporel dont il reconnaît ainsi la domination ; enfin, les saines activités sacramentelles le gardent des actions nuisibles.*

Pour éclairer cette page, il convient d'étudier avec soin la question précédente, parce qu'elle en est directement conclue. Nous tâcherons donc de suivre pas à pas saint Thomas dans la démarche qu'il déploie dans les 8 articles de la question 60.

Relevons d'abord que le traité des sacrements succède directement dans la *Somme* à celui du mode d'être du Verbe incarné et des mystères de la vie du Christ, et que dans l'introduction, Thomas déclare les sacrements être établis dans une étroite dépendance avec ces mystères, dont ils tirent, dit-il, leur efficacité.

**Article. 1** : Il parle ainsi d'abord, de leur efficacité, mais il va en suspendre l'étude, le temps de deux questions, comme on a dit : sa définition des sacrements comme simples signes, symboles ou figures, comme on veut, n'en apparaît, partant, qu'avec plus d'éclat. Ce qui frappe en effet, dans la rédaction de cet article, c'est la manière très personnelle, et revendiquée pour telle, dont il déclare vouloir parler des sacrements comme signes de sainteté, plutôt que comme causes de sainteté, ou comme d'une sainteté qui se cacherait derrière des voiles, par exemple, ceux de l'eucharistie : c'était la façon dont les envisageait, au VIIe siècle, Isidore de Séville, qui demeurait une autorité considérable. Aussi bien, saint Thomas devait-il compter avec l'étymologie fantaisiste de *sacrum secretum*, « secret sacré » qu'Isidore donnait de *sacramentum*. Il avance, dans la réponse à la deuxième objection, que la définition comme « signe sacré » n'est pas à dire que la publicité qu'elle engage violerait le secret de Dieu auprès de n'importe qui. On peut supposer que saint Thomas a dans l'esprit la catéchèse et initiation chrétienne nécessaire à la signification sacramentelle.

À l'**article 2**, saint Thomas se demande plus précisément de quelle sainteté le sacrement est signe. Aussi bien, tout élément créé porte la marque de son Créateur : tout être qui persévère dans l'être selon quelque durée emprunte ce caractère à l'Être subsistant par lui-même et, par là, signifie sa sainte réalité. Thomas précisera, dans l'*ad Ium*, que les créatures signifient la sainteté et par là, sont saintes. Elles sont saintes, oui, mais non sanctifiantes : car ce qui est propre au signe sacramentel est de signifier la sainteté divine dans son rapport aux humains, à qui elle se destine elle-même, comme elle leur destine les sacrements. « Le sacrement est, écrit saint Thomas, signe d'une réalité sainte, en tant qu'elle sanctifie les humains ». Il laisse ainsi déjà entendre leur harmonie comme moyens à l'œuvre divine de sanctification des humains, puisque l'ordre de la signification est le mode d'être propre à l'humanité. Dans l'*ad IIum*, Thomas applique à la sainte Écriture la réflexion qu'il vient de conduire touchant les créatures du monde visible. Toutes les images des saintes Lettres ne sont pas sacrements, car si elles figurent la personne du Christ lui-même, comme lorsqu'il en est question comme de l'Image du Père, toutes ne le signifient pas comme Sauveur des humains, comme c'est le cas de l'Agneau pascal, sacrement de l'ancienne Loi.

A l'**article 3**, Thomas relève le signe sacramentel être polysémique : il présente plusieurs significations sans pour autant perdre son unité : car sa référence à une unique sainteté, celle du Christ, assure une étroite articulation entre ces divers sens. La sanctification opérée par le Christ est ainsi signifiée tout ensemble selon sa cause historique : la Passion de Jésus-Christ ;

selon l'effet procuré à présent à une personne : à savoir, telle grâce sacramentelle ; ou à l'Eglise entière, à travers le changement entier des espèces au corps et au sang du Christ ; est signifiée, enfin, la fin ultime, qui est la vie éternelle des élus.

Les trois ordres de significations sont étroitement articulés, disons-nous, mais aussi, parfaitement ordonnés les uns aux autres, de sorte qu'aucun n'est absorbé par quelque autre. A l'objection, que seule importe la collation de la vie éternelle, Thomas répond que le propre du sacrement est de relever au contraire l'ordre de signification intermédiaire, signifiant la grâce conférée à tel ou tel, ou la grâce eucharistique manifestée aujourd'hui à l'Eglise. C'est la cause formelle du sacrement, ce qui fait qu'on a bien affaire à un sacrement. C'est la signification principale du signe sacramentel, que saint Thomas appelle sa *res*, sa réalité. Mais, comme une cause formelle s'ordonne à une cause finale, de même, la grâce n'est pas une fin en soi, elle n'est fin que si l'on en use pour la vie éternelle. Elle est *res*, mais par rapport à cette fin ultime, elle est *sacramentum*, en un sens analogique et second, puisqu'il ne s'agit pas là d'un signe sensible, mais d'une réalité spirituelle mais qui tend vers une autre fin spirituelle, bien plus ultime, la *res tantum*, qui n'est que réalité, qui consiste à vivre, dès cette vie, de la vie éternelle.

A l'**article 4**, saint Thomas précise justement que le sacrement, selon sa notion propre, et non analogique ou figurée qu'on vient de dire, a toujours un fondement dans l'ordre du sensible. Quand on parle du caractère du baptême, de la confirmation ou de l'ordre, comme d'un sacrement invisible s'imprimant dans l'âme, on parle par analogie, selon la *res et sacramentum*, et en référence à un effet final plus haut. Le caractère baptismal, qui est comme une image du Christ recevant en lui la grâce, n'est pas une fin en soi, mais il est en vue du culte effectif que le fidèle est destiné à rendre à Dieu sur le modèle du Christ.

Le fondement sensible du sacrement proprement dit se tire de la nature de la connaissance humaine, qui procède du sensible pour s'élever de là jusqu'à l'intelligible ; elle repose aussi, on l'a vu, sur le rapport de la créature au Créateur, et sur le rapport des images bibliques au Sauveur qui les révèle et qu'elles révèlent.

La réflexion de Thomas rejoint ici l'évolution du terme et de la notion de sacrement depuis l'antiquité. Le *sacramentum* est en effet le correspondant latin du *mysterion*, « mystère » selon le grec. On sait que, selon 1 Tm 3, 16, le *mega mysterion*, le « grand mystère », c'est-à-dire, le « grand sacrement », c'est le Christ lui-même : *il est grand, le sacrement de notre piété, qui a été manifesté dans la chair*.

On remarque cependant que la matière de certains sacrements n'appartient pas à l'ordre du sensible. Celle du sacrement de pénitence est spirituelle. Il exige, pour sa validité, le repentir intérieur du fidèle, faute de quoi Dieu ne peut exercer son pardon. Mais il exige aussi que ce repentir devienne audible par son expression à l'oreille d'un prêtre. De même, pour le sacrement de mariage, la matière n'est pas le consentement intérieur, mais l'échange des consentements, pour quoi l'échange de parole est indispensable à sa réalisation, puisque il n'est pas, entre les humains, de communication d'esprit à esprit, comme il en est entre les anges.

Donc, par « sensible », il faut entendre quelque chose de plus étendu que *le bain d'eau qu'une parole accompagne*, selon Ep 5, 26. La distinction sensible/spirituel, constitutive du sacrement comme signe, n'est pas exactement identifiable avec la distinction matière/forme, en usage en théologie sacramentaire. Car on voit, d'après les deux exemples cités, que la parole, qu'on donne ordinairement comme la forme des sacrements accompagnant le geste

sensible pour en faire, en effet, un sacrement ; que cette parole, dis-je, peut être elle-même porteuse de la matière sacramentelle. La forme est inscrite dans les livres liturgiques. Au rituel du baptême, on lit : « N., je te baptise » : parole qui fait que l'infusion d'eau n'est pas une toilette d'enfant, mais bien un baptême. C'est ce qui fait qu'on parle de forme à son propos, comme ce qui fait qu'une chose ou, ici, une œuvre, est ce qu'elle est. La matière, en revanche, est principe d'individuation et de singularité : le fait que cette œuvre qu'est le sacrement est appliquée à cet instant à cette personne-ci, ou à ce pain et à ce vin-ci.

Dans l'*ad Illud* conclusif de l'article, Thomas s'émerveille de cette promotion des éléments du monde sensible, admis à signifier des œuvres divines, et l'Homme-Dieu lui-même.

À l'**article 5**, saint Thomas indique que le signe sacramentel est indisponible à l'autorité humaine, parce que le rapport de signification en a été fixé par Dieu lui-même. Cette indisponibilité est donc elle-même signifiante de l'origine transcendante des sacrements.

Saint Thomas précise toutefois que si les signes sacramentels ne peuvent être changés par l'homme, ce n'est que par rapport à la sanctification qu'ils signifient et opèrent, s'agissant des sacrements de la Loi nouvelle, qui tirent leur efficacité de la Passion du Christ. Car il existe, dans les sacrements, un deuxième ordre de signification que Thomas commence à distinguer dans cet article, et qui regarde le culte que l'homme y rend à Dieu.

Ainsi considérés, les sacrements sont en effet porteurs d'un double mouvement : mouvement de grâce, de Dieu vers l'homme ; mouvement de culte, de l'homme vers Dieu.

Dans l'état d'innocence adamique, les sacrements n'étaient que culte. Ils ressortissaient à la vertu de religion, et répondaient à la nécessité intérieure, de la part de l'homme, de rendre à Dieu ce qu'il lui doit. Or, l'exercice de cette vertu est nécessairement symbolique : il exige donc des sacrements, vu que l'on ne peut rendre autrement ce qu'on doit à un Dieu dont on est redevable de son existence même. Dans l'état d'innocence, donc, ces offrandes à Dieu étaient réglées chez l'homme par un instinct intérieur et tout spontané. Le péché obscurcissant l'esprit humain, Dieu lui-même, dans sa miséricorde, a fixé par une Loi extérieure, celle de Moïse, le culte dont il convient de l'honorer.

Cependant, à cause du péché, la raison de sanctification de l'homme par Dieu est venue colorer la signification sacramentelle, à côté de la raison de culte, jusqu'à peut-être l'emporter sur elle, avec l'avènement du Rédempteur, que le sacrifice cultuel de l'agneau pascal ne faisait qu'annoncer.

Ces vues se tirent de l'*ad Illud* de l'article. Saint Thomas utilise ailleurs un autre terme, celui de « sacramental », pour désigner les œuvres cultuelles que l'Eglise déploie envers Dieu à l'occasion des sacrements, terme dont il réserve le plus souvent l'usage à la désignation des œuvres par quoi Dieu sanctifie l'homme. Il n'y a que l'eucharistie qui, comme sacrement proprement dit, signifie tout ensemble le Rédempteur des hommes, et le culte rendu à Dieu, mais par Jésus-Christ lui-même, en son sacrifice, sa passion étant rendue présente en ce mystère.

A l'**article 6**, Thomas justifie que l'autorité d'Ep 5, 25, parlant du *Christ purifiant l'Eglise par le bain dans la parole*, littéralement, ait été étendue du baptême à tout l'ordre des sacrements. Il avance plusieurs raisons. La première se tire du mystère du Christ lui-même, Parole éternelle qui s'est rendue visible. Le rapport d'un élément visible à une parole qui est l'expression de l'activité invisible de l'esprit est conforme, dans l'ordre symbolique, au

mystère même de l'Incarnation ainsi qu'à celui de la foi, qui a son siège propre dans l'intellect humain. Contrairement à ce que l'on a vu à l'article précédent, la parole sacramentelle n'est donc pas envisagée ici comme audible et sensible, mais dans son rapport à l'âme, à qui le sacrement est destiné comme « médecine ». On éprouve ainsi l'unité composite de l'être humain, corps et âme. Et Thomas de citer Augustin, *De doctrina christiana*, II, 3, milieu : « D'où vient cette puissance dans une eau, qui touche le corps et lave le cœur, si ce n'est de la parole, non parce qu'elle est dite, mais parce qu'elle dit la foi. » Par ailleurs, quand les autres éléments sensibles ne sont signes que par accident, la parole n'existe que pour signifier. C'est là, dans ce domaine, une supériorité qui la désigne pour être, en effet, la cause formelle des sacrements.

Passons à l'**article 7** : ce qu'on a dit plus haut sur l'indisponibilité des éléments sensibles engagés dans les sacrements vaut *a fortiori* pour les paroles, comme leur cause formelle. Un changement risque de fausser la signification et donc le rapport à l'œuvre de sanctification. Saint Thomas admet cependant, dans l'*ad Ium*, un changement dans les paroles, en tant justement qu'elles n'ont pas, comme matériel sonore, d'efficacité propre, comme c'est le cas pour les pratiques magiques, mais que leur valeur réside dans leur signification. Par là, il fonde la validité commune des sacrements des Latins et des Grecs, et fonde la pratique actuelle de la traduction en langue vernaculaire. Il admet qu'à l'intérieur d'une même langue, la formule pourrait changer, si le sens demeure. Il tient cependant qu'il existe une manière commune de dire les choses, qu'il convient de recommander et de pratiquer. Il n'invoque pas directement, on le voit, le principe d'une indisponibilité des paroles, comme il avait tenu pour une indisponibilité des éléments sensibles pour des raisons symboliques, signifiant l'origine transcendante des sacrements.

Dans l'*ad IIIum*, Thomas se demande dans quelle mesure la corruption des paroles corrompt la forme sacramentelle. Le critère semble être que le sens puisse être mentalement rétabli à partir de ce qui est prononcé, par exemple si le prêtre dit : *in nomine Patrias* au lieu d'*in nomine Patris*. L'énoncé n'ayant aucun sens, on en déduit qu'il y a simple lapsus à partir de l'expression correcte. S'il dit par contre : *in nomine Matris*, cela laisse craindre la profession d'une doctrine contraire à la foi.

Dans l'**article 8**, Thomas admet des ajouts à la forme sacramentelle communément reçue, à titre d'explicitation d'un sens qui doit toujours être identifiable comme conforme à l'intention de l'Église, c'est-à-dire, conforme au sens porté par la formule des livres.

Fort de ces éléments, nous pouvons passer à l'examen de notre texte, article 1 de la question 61 : « Les sacrements sont-ils nécessaires au salut des humains ? »

C'est au commencement de la *IIIa pars*, au début du traité de l'Incarnation, que saint Thomas a précisé ce qu'il entendait par nécessité, s'agissant des moyens du salut, que sont l'humanité du Christ, et son prolongement dans les sacrements. Etait-il nécessaire à la restauration de l'être humain que le Verbe se fit chair ? demande l'article 2 de la première question :

Une chose est dite nécessaire à une fin selon deux sens. En un premier sens, si son absence rend la fin impossible : la nourriture est nécessaire en ce sens à la conservation de la vie chez l'homme. En un second sens, si sa présence fait qu'on parvient à la fin mieux et plus convenablement : en ce sens, un cheval est nécessaire pour voyager.

Saint Thomas établit la nécessité de l'Incarnation en ce second sens. Il en est de même pour la nécessité des sacrements qui nous signifient la grâce du Christ Sauveur, condition pour qu'ils nous la communiquent effectivement dans le cadre de la Loi nouvelle.

La première raison donnée à cette convenance a déjà été rencontrée : elle vient de la nature symbolique de la connaissance humaine, qui se tire du sensible ; or, la foi est, essentiellement, connaissance. Il ne serait pas convenable que la grâce, qui sauve la nature, imposât son ordre en dépit de celui de la nature. L'Écriture, si riche en images tirées du sensible, nous manifeste que tel est bien le dessein de Dieu. Et l'on a vu plus haut que la notion actuelle de sacrement, comme œuvre déployée dans le cadre du culte, s'origine dans ces images bibliques révélées.

Cette nature humaine étant cependant corrompue par le péché, il convient, d'après la deuxième raison distinguée par Thomas, « d'appliquer le remède à l'endroit du mal ». L'efficacité médicinale des sacrements de la Loi nouvelle assume aussi l'efficacité propre au signe. L'homme a fait de sa nature spirituelle un sujet d'orgueil. L'esprit humain s'élève au-dessus de tout le monde visible et sensible ; mais cette élévation, au lieu de se porter jusqu'à Dieu comme souverainement aimable, puisque Créateur de l'univers visible et invisible ; cette élévation, donc, s'arrête à soi, et prétend de là s'élever au-dessus de Dieu, ce qui est proprement la superbe et l'orgueil. Dieu, qui veut l'en guérir et le ramener à soi, agit en éducateur avisé en lui proposant des moyens de salut qui, empruntés au monde sensible, l'avisent qu'il appartient à ce monde, de sorte qu'ainsi convoqué à n'oublier point sa condition, l'homme laisse à Dieu le soin de l'élever jusqu'à soi. On distingue ici tout ce que la pensée de Thomas doit à Augustin, et à la doctrine du péché originel.

Il nous semble que la troisième raison n'est pas à rapporter aux sacrements proprement dits, entendus comme signes du salut que Dieu ménage aux hommes, mais à ce culte de Dieu par l'homme, qui s'accomplit désormais à l'occasion des sacrements dans ce que l'on appelle à présent la liturgie. L'existence d'une vertu morale de religion, partie de la vertu de justice, enseigne que l'homme est naturellement religieux, cherchant à rendre hommage à ce qu'il ne voit pas, qu'il sait être au-dessus de lui. Les cultes païens manifestent et cette nature, et la corruption de cette nature en fausse religion. Au nom du christianisme, on a pu faire grief au catholicisme d'être devenue une religion, par son goût pour les cérémonies, et son usage de parler de l'eucharistie comme d'un sacrifice, contre une foi chrétienne vraiment pure, qui destine ses fidèles à rendre à Dieu un culte *en esprit et en vérité*. Cela a pu se marquer, dans l'Église même, par une inclination à négliger la portée des gestes du culte. Saint Thomas assume entièrement, quant à lui, la vérité cultuelle du christianisme.

Dans la réponse à l'objection, que les sacrements feraient en quelque sorte injure à l'universalité salutaire de la Passion du Christ, Thomas indique qu'ils en sont le vrai rejaillissement.

On relèvera enfin, dans cet article, le *Sed contra*, tiré d'Augustin, au *Contre Fauste*, XIX, 11. Il y est indiqué que le salut s'opère dans le cadre d'une société ou communauté, unie par la confession du vrai Dieu. A cette nature sociale s'accordent les sacrements comme signes, puisque les sociétés humaines sont fondamentalement unies par le partage de symboles communs.

Les 3 articles qui suivent, dans cette question 61, manifestent l'importance de la seconde raison avancée à l'article 1, touchant la vertu médicinale des sacrements, que Thomas examine, et qui apparaît ainsi comme la principale à ses yeux, selon son augustinisme. Il

devait y avoir un culte sacramentel au paradis, comme on a vu. Mais les sacrements proprement dits y étaient inutiles pour des âmes que la grâce sanctifiait « spirituellement », dit Thomas, entendez : sans médiation. Le mariage existait certes alors ; mais il ne répondait pas, pour Thomas, à la notion de sacrement qui, s'agissant du mariage, est remède à une concupiscence qui n'affectait pas alors l'humanité.

L'article 3 justifie l'existence des sacrements avant le Christ. Thomas fait mention des « sacrements de la loi naturelle », dont la portée est, on l'a vu, culturelle et proprement religieuse, mais non sacramentelle au sens strict. Quant aux sacrements de l'ancienne Loi, ils étaient pour témoigner de la foi au Christ sauveur à venir. Nécessaires contre l'obscurcissement de la loi naturelle dans l'esprit de l'homme, ils étaient à l'instar de prophéties, avec en outre cette vertu propre, qu'ils permettaient une protestation extérieure de la foi, engageant le corps à la suite du cœur, selon l'unité constitutive du composé humain.

A l'article 4, et dernier, relevons la réponse à la deuxième objection, que les figures et les symboles auraient dû cesser à l'avènement du Christ qu'ils figuraient : Thomas, de nouveau, avance l'idée que ces éléments symboliques se trouvent désormais transformés, et portés par la puissance même de cet avènement : transformation qu'il va examiner à la question suivante, traitant de l'efficacité des sacrements.