

La Maison-Dieu, 163, 1985, 69-103
Eugène L. BRAND

LE DOCUMENT DE LIMA
COMME MODÈLE
POUR LES COMPRÉHENSIONS
DU BAPTÊME
ET POUR LA PRATIQUE BAPTISMALE

APRÈS des décennies, des siècles même, de bienveillante négligence, le baptême est en train de regagner l'attention de l'Église. Le baptême émerge de recoins obscurs de vieilles églises, de l'anonymat de son administration privée aux jours de semaine, des suppléments aux livres liturgiques, du brouillard conciliateur des baptêmes sous condition, des fonts baptismaux pour le bain des oiseaux gardés en réserve quand on n'en avait pas besoin, de son accomplissement clandestin par des infirmières bien intentionnées, et même de la prévisibilité irréfléchie des modèles culturels d'une Église du peuple. Non seulement liturgistes et théologiens ont rendu au baptême sa puissance de renouvellement pour l'Église, mais les œcuménistes, qui tendaient à le considérer comme sans problème, voient maintenant les choses autrement.

Le document de Lima de la Commission Foi et Constitution du Conseil Œcuménique des Églises reflète l'attention des Églises au baptême en même temps qu'il la concentre sur lui. Nos congrès de la *Societas* ont été attentifs aux développements qui ont conduit à *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM). Le thème de la réunion de Grandchamp 1965, où fut conçue l'idée de la *Societas*, était

« l'initiation chrétienne ». Juste deux ans plus tôt, la quatrième conférence mondiale de Foi et Constitution, à Montréal, avait reçu le Rapport *Un seul Seigneur, un seul baptême*. Un an auparavant avaient paru deux des documents les plus importants du Concile Vatican II, *Lumen Gentium* et *Unitatis Redintegratio*, qui contenaient l'un et l'autre des passages significatifs sur l'initiation chrétienne. Au congrès de la *Societas* à Canterbury (1977), le sujet était « l'initiation chrétienne dans le mouvement œcuménique ». Juste dix-huit mois plus tôt, la cinquième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, à Nairobi, avait envoyé aux Églises le Rapport d'Accra (1974) *Un seul baptême, une seule eucharistie et un ministère mutuellement reconnu* pour être examiné par elles. Quelques semaines avant le Congrès, les réponses avaient été analysées à Crêt Bérard, et il en était sorti le document 84 de Foi et Constitution, *Vers un consensus œcuménique sur le baptême, l'eucharistie et le ministère*. Il est donc cohérent avec notre histoire qu'à Boston en 1985 nous tournions notre attention vers le baptême, mais aussi vers l'eucharistie et le ministère.

Dans cette introduction, trois points sont à clarifier. En premier lieu, j'entends les termes « compréhension et pratique » du sujet qui m'a été assigné en ce sens qu'ils doivent l'élargir au-delà des questions liturgiques au sens strict, mais qu'ils doivent en même temps les inclure.

En second lieu, j'emploierai le mot baptême en deux sens, comme je pense que le N.T. lui-même le fait. Au sens strict et plus rituel, baptême dénomme le rite d'eau et les éléments rituels en rapport immédiat avec celui-ci. Mais baptême peut servir comme une désignation abrégée de tous les éléments de l'initiation chrétienne qui conduisent à la première communion. Je crois que le contexte indiquera clairement quel usage est fait du terme.

Troisièmement, en analysant B¹, j'en suis venu à être d'accord avec ceux qui n'y voient que peu d'implications

1. On emploiera ici la lettre B pour désigner la section de *Baptême, Eucharistie, Ministère* (BEM) qui concerne le baptême. Par exemple, B 7 renvoie au paragraphe 7 de la section.

liturgiques au sens strict. A moins que la réintégration des composantes de l'initiation chrétienne par ceux qui baptisent les petits enfants ne soit considérée comme un problème liturgique au sens strict (elle l'est, mais elle est davantage), on peut dire que nos problèmes au sujet du baptême sont moins liturgiques que pastoraux, ecclésiologiques, canoniques et catéchétiques. Ils ont trait à la manière dont les liturgies sont employées et comprises plus qu'aux liturgies elles-mêmes.

Une analyse du BEM par Harding Meyer, *Une lecture transversale du texte de Lima*², procure à mon exposé sa structure. On peut entrer dans B, aussi bien que dans le BEM tout entier, par quatre transversales : pneumatologique, sacramentelle, ecclésiologique, éthique. Pour le faire de façon efficace, il faut considérer ces transversales en perspective eschatologique. En plus du BEM lui-même et de la documentation qui l'entourne, j'utiliserai des matériaux qui proviennent des dialogues œcuméniques récents et d'un choix de liturgies de l'initiation chrétienne. Je suis convaincu que les processus œcuméniques bilatéraux et multilatéraux sont interdépendants.

LA PERSPECTIVE ESCHATOLOGIQUE

Placer consciemment notre discussion sur le baptême dans un cadre eschatologique aide à clarifier beaucoup de points et contribue à faire surmonter des divergences auxquelles l'œcuménisme est accoutumé. Bien qu'en B le cadre eschatologique soit plus implicite qu'explicite, il est clairement présent. La tension dynamique entre la « réalité de la vie nouvelle... dans le monde présent » et l'« anticipation » du « jour où toute langue confessera que Jésus Christ est Seigneur » n'est pas exprimée avant B 7, le signe du Royaume, mais le même ton est donné en B 3 :

« Pleinement identifiés à la mort du Christ, ils sont ensevelis avec lui et ressuscités à une vie nouvelle dans la puissance de la résurrection de Jésus Christ, confiants qu'ils

2. *Lutherische Monatshefte*, 23 (mai 1984), p. 214-217.

seront ultimement un avec lui dans une résurrection semblable à la sienne (Rm 6, 3-11 ; Col 2, 12 ; 3, 11 ; Ep 2, 5-6). »

Ceci est renforcé en B 5 où le don de l'Esprit est vu comme le « premier établissement de leur héritage [celui des baptisés] » et où l'action baptismale de l'Esprit est engendrement « jusqu'à la délivrance finale où [les baptisés] entreront en pleine possession [de l'héritage] ».

Les rites de l'initiation chrétienne deviennent des événements passés de la biographie de quelqu'un, mais ils continuent à fonctionner comme paradigme pour la vie présente des baptisés et même de l'Église tout entière, et ils signifient participation dès maintenant au royaume à venir (B 7). Le baptême est initiation dans l'Église qui est une communauté à la fois éthique et eschatologique (un signe du royaume à venir). Le caractère paradigmatique du baptême devrait tenir les deux caractéristiques de l'Église — éthique et eschatologique — dans une juste tension³. En effet, lorsqu'une des deux prédomine, la plénitude de la finalité de l'Église court un risque, et l'œuvre du Christ dans le Saint-Esprit en est compromise. La réalité eschatologique de l'« humanité nouvelle » en laquelle les chrétiens sont « libérés » a des implications éthiques dans le ministère aussi bien que le fait d'être témoin de l'Évangile et d'en être le signe.

Le Rapport de 1984 de la Commission Internationale anglicane-réformée⁴ met en parallèle la tension baptismale de la vie dans le Christ et celle du ministère de Jésus lui-même :

« L'« unique baptême » que, selon saint Paul, nous confessons dans un des symboles est l'événement entier commencé au Jourdain, achevé au Calvaire et proclamé dans la résurrection » [50].

« Jusqu'à ce que cet événement fût parachevé, la

3. Cf. Robert W. JENSON, *Christian Initiation : Ethics and Eschatology*. Institute of Liturgical Studies Occasional Papers, n. 1 (Valparaiso, Indiana : Valparaiso University, 1981), p. 58-72.

4. *God's Reign and Our Unity*, Londres, SPCK, 1984, auquel renvoie ici le sigle A-R. La perspective eschatologique de ce document est plus forte que celle du BEM.

nouvelle dispensation de l'Esprit ne pouvait commencer... C'est lorsque le baptême de Jésus est parachevé qu'il peut et doit revenir pour répandre l'Esprit sur ses disciples... Et ceux qui acceptent l'appel à suivre Jésus sont à leur tour incorporés par le baptême dans l'eau au Nom trine et un, pour devenir, par l'habitation de l'Esprit, partie prenante de sa mission libératrice... Dans notre baptême d'eau, nous sommes unis sacramentellement au baptême de Jésus accompli une fois pour toutes pour le compte de toute l'humanité » [51].

« De même que le baptême de Jésus était un commencement qui incluait de manière prophétique à la fois son achèvement dans son ministère et sa consommation dans sa mort et sa résurrection, de même le baptême d'un chrétien inaugure un processus... » [56].

Voir clairement le cadre eschatologique du baptême empêche toute séparation entre le christologique et le pneumatologique, et ainsi empêche de privatiser ou d'individualiser le pneumatologique :

« Ce Christ, un pour beaucoup, baptise l'Église par l'Esprit, afin que nous puissions, comme un seul corps, participer avec lui à son ministère de réconciliation, pour rendre à toutes les nations leur humanité véritable d'enfants d'un seul Père... »

LA TRANSVERSALE PNEUMATOLOGIQUE

Le caractère vivement trinitaire du texte de convergence de Lima provoque du point de vue pneumatologique ce qu'on appelle les Églises occidentales⁵. La réponse ne devrait pas consister à diminuer notre forte christologie,

5. Le caractère trinitaire devrait également nous inciter à mieux comprendre et exprimer le rapport entre le baptême et la création. La création nouvelle, dont les prémices sont constituées par le don du Saint-Esprit dans le baptême, présuppose un rapport à l'ancienne création. Dans les textes liturgiques occidentaux, ce rapport s'exprime habituellement par un jeu sur les images de l'eau dans l'A.T., non seulement les eaux dont nous sommes sauvés au Déluge et lors de l'Exode, mais aussi les eaux vivifiantes dans et par la création. Cf. par exemple les prières sur l'eau dans *An Order for the Celebration of Holy*

mais plutôt à l'enrichir et à la corriger. Comme cela a déjà été bien noté, la confession trinitaire ne demande pas de choisir entre le Christ et le Saint-Esprit, surtout dans une perspective eschatologique. Les chrétiens d'Occident doivent cependant reconnaître que leur tradition a été négligente au sujet du Saint-Esprit et que parfois elle en a eu presque peur. A cet égard, nous avons fait mieux en ce qui concerne le baptême qu'en ce qui concerne l'eucharistie ou le culte communautaire en général⁶.

B 5 parle du don de l'Esprit en un langage de convergence contre lequel on ne voit pas quel théologien réagirait. L'Esprit est en rapport avec Jésus et avec la Pentecôte. Au baptême,

« Dieu donne à tous les baptisés l'onction et la promesse du Saint-Esprit, les marques d'un sceau et enracine dans leur cœur le gage de leur héritage comme enfants de Dieu. »

Mais l'Esprit est aussi à l'œuvre dans la dynamique eschatologique du baptême :

« Le Saint-Esprit développe la vie de foi dans leur cœur jusqu'à la délivrance finale, jusqu'à ce qu'ils entrent en pleine possession de lui. »

Non seulement cela, mais « les baptisés sont appelés à refléter la gloire de Dieu à mesure qu'ils sont transformés

Baptism (Consultation on Church Union, 1973); *Lutheran Book of Worship* (Amérique du Nord, 1978); *The Book of Common Prayer* (épiscopalien, U.S.A., 1977); l'Initiation chrétienne des adultes et le *Baptême des petits enfants* (catholiques romains, 1972 et 1969). Les « alternative prayer books » des Églises anglicanes d'Angleterre (1980) et d'Irlande (1984) sont des exceptions notables, ainsi que les liturgies des Églises réformées. On omet toutefois ici l'accent sur la création, parce qu'il n'en est pas question dans le texte de B. La seule mention qui en est faite se trouve dans le commentaire sur B 18. Il n'y en avait aucune mention dans le texte d'Accra, et cette absence n'était pas relevée dans le Rapport de Crêt Bérard.

6. Cf. mon article « Liturgische Konsequenzen aus "Taufe, Eucharistie und Amt" », *Liturgische Blätter*, 38 (Landeskirche der Pfalz, 1984), p. 12.

par la puissance du Saint-Esprit à sa ressemblance, avec une splendeur qui s'accroît toujours » (B 9). Et, comme nous l'avons déjà mentionné, le baptême « fait participer à la communauté du Saint-Esprit » (B 7).

N'est-il pas vrai que dans leurs lectures bibliques et dans leurs prières nos liturgies baptismales expriment de façon correcte le don de l'Esprit par Dieu dans le baptême ? N'est-il pas vrai aussi que dans l'épiclèse beaucoup de nos liturgies expriment de façon explicite l'action de l'Esprit dans le baptême même ? Le BEM est très faible sur ce dernier point, et dit seulement que le « Saint-Esprit est à l'œuvre dans la vie des hommes avant, pendant et après leur baptême » (B 5).

Le problème pneumatologique actuel au sujet du baptême est de savoir avec quelle(s) action(s) le don de l'Esprit est en rapport (B 14b). Il est clair que toute manière de voir cherchant à séparer l'Esprit du bain d'eau est erronée. Traditionnellement, l'Esprit a été invoqué sur l'eau pour communiquer son énergie au bain d'eau. L'action de l'Esprit dans le bain d'eau qui en résulte peut seulement être appelée le don de l'Esprit. Nous demandons, Dieu donne. De plus, si le bain d'eau signifie l'incorporation dans le Christ, ceux qui sont ainsi incorporés ont sûrement l'Esprit du Christ.

Ce que Georges Kretschmar a décrit comme le processus médiéval de concentration, qui en est venu à concevoir le bain d'eau avec la formule trinitaire comme le rite essentiel constitutif du baptême, et qui a considéré tous les rites accompagnant celui-ci comme des éléments de solennité, a influencé à la fois la théorie et la pratique du baptême dans les Églises de la Réforme⁷. On peut arguer que du point de vue liturgique ce processus de concentration a conduit à un appauvrissement rituel des liturgies baptismales de la Réforme, mais il faut aussi reconnaître qu'il a recentré l'attention sur le bain d'eau comme l'essentiel du baptême, et obligé à comprendre les autres cérémonies comme un

7. « Tradition und Erfahrung der Reformatorischen Kirchen », I Simboli dell'Iniziazione Cristiana, Studia Anselmiana 87 (Roma, 1983), p. 157-192. Remarquer la formulation de B 17.

déploiement de ses implications⁸. Dans cette même perspective, il faut voir le don de l'Esprit en rapport avec l'eau.

Le texte de Lima exprime clairement cette manière de voir de la scolastique et de la Réforme :

« Dans l'œuvre de salut de Dieu, le mystère pascal de la mort et de la résurrection du Christ est lié inséparablement au don du Saint-Esprit à la Pentecôte. Semblablement, la participation à la mort et à la résurrection du Christ est inséparablement liée avec la réception de l'Esprit. Dans son sens plénier, le baptême signifie et réalise l'un et l'autre » (B 14a).

Plus loin, B 18 parle de l'acte d'immersion qui « peut exprimer de façon vive la réalité de la participation des chrétiens, dans le baptême, à la mort du Christ, à sa mise au tombeau et à sa résurrection ». B 19 continue : « Comme c'était le cas dans les premiers siècles, le don de l'Esprit peut être signifié de façons complémentaires... » Les mots « de façons complémentaires » réaffirment à la fois que le don de l'Esprit est invoqué sur le bain d'eau et que des actes rituels tels que l'imposition des mains, la chrismation et la consignation sont, pour employer le vocabulaire de Kretschmar, des rites d'accompagnement. Lorsque font défaut de tels rites d'accompagnement ou signes additionnels « de signification vive », leur rétablissement « peut être souhaitable pour enrichir la liturgie » (B 19). Comme on sait, ils ont été supprimés — pas seulement ramenés à leur forme primitive — par plusieurs des communautés chrétiennes dont les pratiques ont été organisées lors de la Réforme.

Sur le point discuté ici, le document de Lima manque de cohérence. L'affirmation de B 14a mettant le don de l'Esprit en rapport avec la participation à la mort et à la résurrection du Christ — et donc avec le bain d'eau — ne pouvait conduire à 14b : « différentes actions ont été associées avec le don de l'Esprit ». Ceci est vrai, naturellement, mais B14a empêche de mettre le bain d'eau sur le même plan que la chrismation et l'imposition des mains. Le

8. *Ibid.*

BEM est un document de convergence ; ici la convergence contient des éléments qui se contredisent.

Néanmoins le texte de Lima s'oppose à toute tentative pour séparer le don de l'Esprit du rite essentiel du baptême. C'est la tentative que font les charismatiques partisans de deux baptêmes. Cela est vrai aussi de ceux qui n'admettent pas le caractère sacramentel du baptême. Mais ce qu'on appelle la « ligne Dix-Mason »⁹ qui a cherché de diverses manières à faire de la Confirmation un sacrement distinctif du Saint-Esprit semble avoir aujourd'hui peu de partisans.

En mentionnant la Confirmation, nous arrivons au problème pneumatologique crucial. Nous y reviendrons à propos des transversales ecclésiologique et sacramentelle. Ce qui nous occupe ici est son impact sur la compréhension du don de l'Esprit.

Aussi longtemps que ce qu'on appelle la Confirmation — l'imposition des mains et/ou la chrismation avec la prière pour les dons de l'Esprit — suit immédiatement le bain d'eau, il n'y a pas de problème, sauf la question de savoir pourquoi il y a besoin d'une appellation séparée de Confirmation pour ces rites d'accompagnement. Lorsqu'on administre les éléments rituels de la Confirmation dans la même séquence que le baptême, ils peuvent être interprétés et on peut en faire l'expérience (les deux sont significatifs) comme un déploiement rituel, approprié du point de vue biblique et traditionnel, du don baptismal de l'Esprit¹⁰. De plus l'acte de chrismation peut être porteur, mieux que ne le fait le bain d'eau, de la signification de

9. Cf. G.W.H. LAMPE, *The Seal of the Spirit* (London : SPCK, 2/1967), p. XI.

10. Les recherches récentes de Gabrielle Winkler et de Sébastien Brock sur la tradition baptismale syrienne compliquent en un sens le problème (l'unique onction y précède le bain d'eau) et, au moins selon l'avis de David Holeyton, fortifient le lien intrinsèque avec le don de l'Esprit. Cf. David Holeyton, « Confirmation in the 1980 s », *Ecumenical Perspectives on Baptism, Eucharist and Ministry*, Faith and Order Paper n. 116 (Genève, World Council of Churches, 1983), p. 73 (désigné ci-après par F0 116).

sceau (un concept biblique dont l'absence étonne dans le BEM).

Sur la nature et le rôle de la Confirmation, et sur sa relation à l'essentiel du baptême, le BEM reflète la confusion des Églises occidentales elles-mêmes. Le Rapport d'Accra en avait traité plus en détail, mais pas avec plus de succès. Là demeure un des problèmes les plus difficiles pour l'intelligence et la pratique du baptême.

La cohérence avec la transversale pneumatologique de B requiert cependant qu'on s'oppose continuellement à toute forme séparée de la Confirmation, qu'on la considère comme sacramentelle ou non. Un rite séparé de Confirmation suggère nécessairement que quelque chose n'a pas été complet dans le baptême. Ou bien quelqu'un n'a pas été complètement incorporé à l'Église¹¹ ou il n'a reçu le Saint-Esprit que de façon partielle. Il serait étrange en effet de faire une séparation entre l'Esprit communicateur d'énergie (au baptême) et l'Esprit qui répand ses dons ou qui est un sceau (à la Confirmation). L'affirmation théologique de B semble suggérer que dans les Églises où la Confirmation est administrée un certain temps après le baptême, la liturgie baptismale comporte au moins des éléments qui expriment explicitement le don et le sceau du Saint-Esprit¹². Ceci peut être un premier pas vers l'élimination de la Confirmation comme rite séparé. Le sens pastoral suggère d'avancer par étapes, surtout dans les

11. Voir la discussion sur la transversale ecclésiologique.

12. Il y a ici un manque dans le rituel romain du baptême des enfants de 1969. L'habitation de l'Esprit est mentionnée dans la prière d'exorcisme et la nouvelle naissance « par l'eau et le Saint-Esprit » est mentionnée à la chrismation. Mais c'est dans le rite séparé de la Confirmation qu'on trouve l'imagerie de la Pentecôte et que le sceau est considéré comme la collation du sacrement. Par contraste, la liturgie de l'Église épiscopaliennne des U.S.A. comporte un rite du sceau après le bain d'eau bien qu'il s'y trouve aussi un rite séparé de Confirmation. Le *Lutheran Book of Worship* nord-américain (1978) suit un modèle analogue. Des deux côtés, on avait tenté sans succès de réintégrer l'un avec l'autre le baptême et la Confirmation même pour les tout-petits et les enfants. Des deux côtés également, la Confirmation se comprend mieux qu'avant, comme un renouvellement et une réaffirmation du baptême.

communions où la Confirmation a joué un rôle décisif pour modeler l'identité des chrétiens.

On a dit que la Confirmation était un rite à la recherche d'une théologie. On ne peut trouver une telle théologie sur la transversale pneumatologique.

LA TRANSVERSALE SACRAMENTELLE

Le mot « sacrement » n'apparaît qu'une seule fois en B (B 23), dans un contexte qui lui donne peu de poids théologique. Il apparaît deux fois dans le commentaire (sur B 13), mais là encore sans beaucoup de force théologique. Ceci étant, pouvons-nous parler d'une transversale sacramentelle ? Oui, parce que même en l'absence du terme, le langage de B est ce que l'Église appelle un langage sacramentel. Naturellement il va falloir que la suite de l'exposé justifie une telle affirmation.

Une compréhension sacramentelle du baptême dirait que, par la puissance du Saint-Esprit, Dieu agit, dans et par l'action obéissante de l'Église, pour accomplir la promesse divine faite dans le Christ Jésus. C'est-à-dire que quelque chose a réellement lieu, lors du baptême, qui change la vie de ceux qui sont baptisés¹³. Ainsi une vue sacramentelle du baptême s'oppose à une vue selon laquelle le baptême, accompli par obéissance au commandement divin, ritualise ce que Dieu a déjà réalisé par l'Évangile et la réponse personnelle de foi. En dépit des stéréotypes courants, il se peut qu'aucune communion chrétienne n'ait actuellement une telle manière de voir. Cette part de l'exposé n'a pas pour but d'établir que le baptême est un sacrement, mais de considérer le baptême de façon sacramentelle.

13. Robert Jenson met en contraste, dans le baptême et l'eucharistie, le commandement divin et la promesse. Dans l'eucharistie, le commandement et la promesse sont adressés à l'Église entière. « Au contraire pour le baptême il est commandé d'agir sur des personnes qui ne sont pas encore en son sein... Le commandement s'adresse à un groupe, la promesse à un autre » (*Visible Words*, Philadelphie, Fortress Press, 1978, p. 146). Ainsi la priorité de l'action de Dieu peut moins s'obscurcir dans le baptême que dans l'eucharistie.

Fidèle au N.T. et à la tradition liturgique, B, en parlant théologiquement du baptême, emploie l'indicatif et un langage opératif :

Le baptême est « incorporation au Christ... entrée dans la nouvelle alliance... un don de Dieu... un signe de vie nouvelle... participation à la mort et à la résurrection du Christ... une nouvelle naissance... un renouvellement par l'Esprit... un exode hors de l'esclavage et une libération en une humanité nouvelle » (B 1, 2). Le baptême « unit ceux qui sont baptisés au Christ et à son peuple » (B 2). « Le baptême signifie participation à la vie, la mort et la résurrection de Jésus Christ... Par le baptême, les chrétiens sont plongés dans la mort du Christ qui les libère... ils sont actuellement ensevelis avec lui et ressuscités avec lui » (B 3). « Par le baptême, les chrétiens sont unis au Christ, unis les uns aux autres et avec l'Église de tous les temps et tous les lieux » (B 6). « Le baptême inaugure la réalité de la vie nouvelle donnée au milieu du monde présent. Il donne de participer à la communauté du Saint-Esprit » (B 7).

Ces exemples, et d'autres qu'on pourrait leur ajouter, révèlent sûrement une manière de voir sacramentelle : Dieu est à l'œuvre dans le baptême.

En 1979, Foi et Constitution organisa à Louisville (Kentucky) une réunion consultative dans laquelle des représentants des traditions du pédobaptisme et du « baptême des croyants » étaient invités à chercher un consensus. Dans un exposé d'ouverture, Thorwald Lorenzen posa les questions sur lesquelles il y avait lieu de discuter et de travailler. La huitième était :

« Le baptême est-il le moyen et le véhicule de la grâce agissante de Dieu (sacrement) ? Est-il la réponse de l'homme à l'évangile (prescription de Dieu, signe) ? Ou est-il une action à la fois de Dieu et de l'homme (symbole, signe efficace) ? »

« Beaucoup de baptistes réagissent contre une insistance sur l'aspect sacramentel. Le baptême n'est pas un sacrement, parce qu'il n'opère pas indépendamment de personnes conscientes. Il ne possède en soi aucun degré de pouvoir qui soit indépendant des individus croyants. Sa puissance ne réside ni dans l'eau ni dans l'acte. » (W. Carr)

« Par ailleurs il y a... une hésitation croissante à décrire le baptême comme une prescription de Dieu ou un signe. La crainte d'appauvrir le baptême dans la richesse de son sens, et l'impact des études sur le N.T. ont fait rechercher une position moyenne. »

« Un large consensus pourrait probablement être obtenu pour confesser que "dans le baptême se rencontrent Dieu dans sa miséricorde et l'homme croyant et confessant" (B-R).¹⁴ »

En qualifiant B de sacramentel, je veux certainement dire autre chose que la caricature de Carr que cite Lorenzen. J'imagine que Carr s'oppose à un réalisme sacramentel hypothétique, qui ne serait pas contrôlé par une perspective eschatologique. Si toutes les affirmations indicatives et opératives de B ont trait au baptême comme entrée ou incorporation dans la réalité eschatologique du Christ ressuscité et de son royaume à venir, il est de ce fait hors de question de dire que cela advient indépendamment de personnes conscientes. Le langage sacramentel doit inclure le langage sur la foi ou être équilibré par lui. La naissance et la vie qui en résulte se tiennent : autrement, la naissance ne veut rien dire ; la foi concerne les relations de la vie dans le Christ. Si les réalistes sacramentaires, mis au pied du mur, devaient dire que le baptême est une vraie naissance même si aucune vie ne vient ensuite, on serait dans une sorte d'argument d'école qui tomberait facilement dans l'aberration.

La transversale sacramentelle de B intègre un langage vital sur la foi :

« Le baptême est à la fois don de Dieu et notre réponse d'hommes à ce don. Il est orienté vers une croissance jusqu'à la mesure de la stature de la plénitude du Christ (Ep 4, 13). La nécessité de la foi pour recevoir le salut enraciné et présenté dans le baptême est reconnue par toutes les Églises. Un engagement personnel est nécessaire pour une appartenance responsable au Corps du Christ » (B 8).

14. « Baptists and Ecumenicity with Special Reference to Baptism », Faith and Order Paper 9 dans *Review and Expositor* 77 (1980), p. 35-36. Ci-après F0 97.

Il n'y a donc dans le texte de Lima pas de trace d'un réalisme sacramentel mécaniciste.

Sans aucun doute le témoignage le plus clair de la vision sacramentelle est l'affirmation assez hardie de B 13 : « Le baptême est un acte qui ne peut être répété. » Le texte aurait dû en dire davantage dans la ligne de B 20 : « Les personnes baptisées ont acquis une identité nouvelle comme enfants de Dieu. » Mais il y a une bonne explication dans le Rapport anglican-réformé de 1984 :

« Les auteurs apostoliques parlent du baptême avec un extrême réalisme... Quelque chose d'irréversible a eu lieu lorsque nous avons été baptisés... il est donc possible de trahir notre baptême... Il n'est pas possible de le défaire ou de le répéter.¹⁵ »

La vision sacramentelle du baptême, à cause de son accent sur l'action et le don de Dieu, est naturellement celle qui rend possible le baptême des tout petits et de jeunes enfants. Les Églises qui pratiquent le baptême des petits enfants sont aujourd'hui moins portées à chercher à prouver celui-ci par le N.T. B 11 est conforme à cette réserve lorsqu'il dit : « Si l'on ne peut exclure la possibilité que le baptême des petits enfants ait aussi été pratiqué à l'âge apostolique, le baptême à partir d'une profession de foi personnelle est le modèle le plus clairement attesté dans les documents du N.T. » Comme document de convergence, le BEM est en droit de chercher une position médiane entre ceux « qui baptisent des personnes de tout âge et ceux qui ne baptisent que les personnes capables de faire une profession de foi personnelle » (commentaire sur B 12) ; il fait cela en insistant sur la vie et la croissance qui font toujours suite à l'acte de Dieu indépendamment de l'âge de la personne — la stratégie est de souligner les points possédés en commun —, mais, comme document de convergence, il ne peut résoudre le clivage.

De plus en plus, il semble inexact de supposer que les baptistes et les groupes analogues n'ont aucune estime pour ce que nous avons appelé une vision sacramentelle du

15. A-R, 55.

baptême¹⁶. Ils semblent cependant limiter cette action par leur insistance sur une confession de foi avant le baptême. Du point de vue de l'enchaînement des actions, ils semblent avoir pour eux le N.T. Et nul ne dénie que le rôle de la foi fasse partie intégrante du baptême. Mais la position baptiste fait-elle justice aux contenus théologiques du baptême dans le N.T. ? Naturellement, le problème est encore plus large. Il inclut également la manière dont on comprend l'autorité de la Tradition.

Ultérieurement, il y a le problème du rebaptême de ceux qui deviennent baptistes après avoir été baptisés dans leur enfance. Le texte de Lima ne touche le problème posé par ces convertis que dans le commentaire (sur B 13). Les baptistes n'aiment pas qu'on en parle comme d'un rebaptême, à partir de ce principe que le baptême des petits enfants ne peut avoir été celui du N.T.¹⁷ Mais cette position est tempérée par ceux qui de plus en plus sont disposés à recevoir des personnes qui ont été baptisés dans leur enfance et ont fait une profession publique à la Confirmation¹⁸.

Peut-on cependant s'en tenir au débat entre pédobaptisme et baptême des croyants ? Depuis qu'il a été nécessaire de justifier le développement accidentel séparant en Occident la Confirmation du baptême des petits enfants, on a insisté sur quelque acte public de foi de la part de ceux qui ont été baptisés dans leur enfance. Sous ce rapport aussi, la Confirmation a fonctionné de fait comme un complément du baptême. Il n'y a pas de baptême réel ou plénier sans confession de foi. La position baptiste n'est-elle pas la forme extrême de cette tendance de l'Occident ? Les Églises sacramentelles qui requièrent en

16. Cf. par exemple la section sur le baptême dans le Rapport des conversations théologiques entre l'alliance mondiale des Églises réformées et l'alliance mondiale baptiste (1977) dans H. MEYER et L. VISCHER (éd.), *Growth in Agreement*, New York, Paulist Press, et Genève, WCC, 1984, p. 139 sq. (ci-après F0 108).

17. Cf. F0 97, p. 32. Beasley-Murray a dit également : « Nous n'avons pas un seul baptême. Nous en avons deux : un pour les petits enfants et l'autre pour ceux qui confessent la foi » (*ibid.*).

18. Cf. F0 97, p. 28, 70.

pratique la Confirmation pour la pleine appartenance à l'Église ne trahissent-elles pas un manque de confiance dans l'efficacité sacramentelle¹⁹ ?

La réalité baptismale plénière est-elle déjà présente dans le baptisé, effectuée instantanément par le sacrement accompli ? Ou le sacrement accompli est-il orienté vers la réalité future²⁰ ? De telles questions montrent combien il est difficile, même dans une vue sacramentelle du baptême, de tenir compte de façon adéquate de la relation entre l'acte de Dieu et la réponse de la foi humaine. Ma suggestion serait de demander quelle sorte de réponse de foi convient pour un tout petit, un enfant, un adulte. Pour un adulte, il est naturel que la réponse précède le bain d'eau sous la forme d'une confession en paroles. Pour un tout petit, la réponse ne peut venir qu'après le bain d'eau. Dans les deux cas, la réponse nécessaire est donnée. Dans les deux cas, Dieu a agi. Une telle manière de voir, me semble-t-il, prend au sérieux le fait que nous baptisons des personnes individuelles et non des catégories.

En admettant que le BEM représente la convergence actuelle, il est clair que davantage de travail œcuménique est nécessaire sur les sacrements comme signes efficaces²¹. Là est la clé, non seulement pour la difficulté entre pédobaptisme et baptême des croyants, mais pour les problèmes entre Orient et Occident.

19. Cf. par exemple le Rapport anglican-luthérien de Pullach (1972), F0 198, p. 22, § 66 : « La pratique du baptême des petits enfants nécessite que soit prévue l'occasion d'une profession de foi personnelle devant la communauté. »

20. Dans une allocution inédite au Forum des dialogues bilatéraux, à Bossey, le 7 mars 1985, Geoffrey Wainwright a posé des questions semblables, qui ont stimulé ma propre réflexion.

21. On pourrait peut-être avancer en adoptant la proposition de George A. LINDBECK dans *The Nature of Doctrine*, Philadelphie, Westminster Press, 1984. C'est une théorie sur la doctrine impliquée dans une compréhension culturelle-linguistique de la religion, particulièrement intéressante pour les liturgistes.

LA TRANSVERSALE ECCLÉSIOLOGIQUE

Le baptême est impliqué en deux points litigieux d'ecclésiologie : L'appartenance à l'Église est-elle l'effet du baptême ? L'unique baptême (Ep 4, 4-6) donne-t-il sa base à l'unité de l'Église ?

En traçant à travers le texte de Lima la ligne pneumatologique, nous avons déjà traité en partie le problème d'un rite séparé de Confirmation. Et en suivant la ligne sacramentelle, nous avons constaté que les Églises « occidentales » inclinaient à ne pas voir dans le baptême des petits enfants une pleine initiation, ce qui sous-tend l'existence d'un rite séparé de Confirmation. Ainsi avons-nous commencé d'aborder la question du rapport entre le baptême et l'appartenance à l'Église. Mais un rite séparé de Confirmation constitue-t-il la vraie question au sujet de l'appartenance à l'Église ? Je pense que non.

Si l'on admet qu'avoir accès à la table de famille est un droit pour tout membre de la famille se trouvant dans une situation correcte, c'est la première communion qui est la question décisive. Le BEM signale ce point dans le commentaire sur B 14 et E 19. C'est seulement lorsque le processus entier de l'initiation chrétienne — du baptême en son sens le plus large — est célébré d'une seule traite qu'une réponse satisfaisante est donnée à la question de l'appartenance. C'est seulement alors que l'« appartenance baptismale », l'« appartenance par la Confirmation » et l'« appartenance par la communion » sont des termes équivalents.

Du point de vue structurel, sinon du point de vue théologique, la pratique orthodoxe de l'initiation complète dans l'enfance et la pratique baptiste consistant à n'initier que ceux qui sont capables d'une réponse personnelle se rencontrent en ce que l'une et l'autre évitent qu'il n'y ait des baptisés non communicants.

Le lien entre baptême et appartenance à l'Église fait-il réellement difficulté ? Les communautés de baptistes croyants ne considèrent pas leurs jeunes comme des étrangers, et ils citent à l'appui de leur position 1 Co 7, 14.

Ils se réfèrent aussi au statut analogue des catéchumènes dans l'Église ancienne²². En effet, la bénédiction des petits enfants chez les baptistes pourrait être comparée à l'inscription dans le catéchuménat²³.

L'Église ancienne ne considérait pas les catéchumènes comme des étrangers. Aidan Kavanagh et d'autres ont souligné que l'entrée dans l'Église « ne commence pas dans les eaux baptismales mais lors de l'entrée dans le catéchuménat... A partir du premier moment de la conversion, lorsqu'on constate que le commencement de la foi a besoin de participation communautaire, l'individu doit être considéré comme uni à l'Église...²⁴ » A cause de cela, les catholiques romains dont il vient d'être question proposent d'enrôler les petits enfants lorsqu'ils auront avancé en âge²⁵. Considérer les catéchumènes ou les enfants pas encore baptisés comme ayant une appartenance inchoative ne met pas réellement en cause le lien entre le baptême et l'appartenance ecclésiale, ni le rôle du baptême pour l'accès à la communion.

Si la confirmation a été séparée du baptême, la première communion devrait au moins suivre la Confirmation. Le *Book of Common Worship* (1962) de l'Église de l'Inde du Sud²⁶ offre un modèle convaincant. Lors du baptême des

22. F0 97, p. 68.

23. Cf. par exemple les *English Baptist rites for Infant Dedication and Thanksgiving* (1980) et leur *Thanksgiving on the Birth of a Child* (1980). Il est à noter que l'accent est davantage mis sur l'éducation dans le second. Les textes sont dans M. THURIAN et G. WAINWRIGHT (éd.), *Baptism and Eucharist, Ecumenical Convergence in Celebration*, Faith and Order Paper 117 (Genève, WCC ; Grand Rapids, Eerdmans, 1938), p. 71 sq. (ci-après F0 117).

24. Aidan KAVANAGH, *The Shape of Baptism : The Rite of Christian Initiation* (New York : Pueblo, 1979), p. 111.

25. Cf. KAVANAGH, p. 175 : « Dans le cas des tout-petits et des très jeunes enfants, on peut estimer pastoralement plus avantageux de commencer la séquence plénière du baptême par leur enrôlement solennel dans le catéchuménat suivi plus tard, à un moment approprié, par la pleine séquence des sacrements de l'initiation. Faire ainsi n'est pas "retarder le baptême". C'est commencer le baptême dans sa plénitude aussitôt que cela est réalisable après la naissance, et en célébrer les étapes sur une période de plusieurs années, selon le développement de la foi de l'enfant. »

26. Londres, Oxford University Press, 1963.

petits enfants il est demandé aux parents ou parrains : « L'encouragerez-vous plus tard à se faire recevoir en pleine participation de l'Église par la Confirmation, en sorte que, établi dans la foi par le Saint-Esprit, il puisse prendre part à la Cène du Seigneur et aller dans le monde pour servir Dieu fidèlement en son Église ? » (p. 118). Ceci constitue la catégorie de « membres baptisés », qui n'ont pas encore la « pleine participation ». Aussi est-il dit aux candidats à la Confirmation, par un ministre qui peut être un presbytre : « Vous êtes à cette assemblée pour qu'elle puisse vous accueillir dans la pleine participation du peuple du Christ... » (p. 125). Les « membres confirmés » sont par le fait même des « membres communiants ».

Dans les communautés catholiques romaines, où toute la séquence de l'initiation est considérée comme sacramentelle, la Confirmation, bien que nécessaire, est le plus souvent totalement isolée, du fait qu'elle est séparée du baptême et n'a pas de rapport avec la première communion. De façon croissante, les Églises luthériennes suivent structurellement un modèle analogue. La seule différence est que pour elles la Confirmation a toujours été en dehors du modèle sacramentel, en dépit de son énorme importance expérientielle.

Ces deux modèles font l'un et l'autre problème. L'Église de l'Inde du Sud, qui préserve la logique de l'initiation, fait question pour ce qui est de l'appartenance, tandis que la solution romaine met un lien entre baptême et première communion (bien qu'ils soient séparés dans le temps) en isolant la Confirmation.

Y a-t-il dans le N.T. et la tradition classique de quoi justifier l'existence de deux catégories de membres de l'Église ? Non. Sur quelle base autre que disciplinaire peut-on donc refuser la communion à des baptisés ? Certainement pas sur une base ecclésiologique, ni pneumatologique ou sacramentelle²⁷. Le baptême « unit le baptisé au Christ et à son peuple » (c'est-à-dire à l'Église B 2), et les baptisés ont un droit de naissance au repas du peuple du

27. Cf. les discussions ci-dessus dans les perspectives pneumatologique et sacramentelle.

Christ²⁸. Aucun argument pris de la croissance dans la foi ou d'une nécessité pédagogique ne peut effacer la question cruciale du baptême et de l'appartenance à l'Église.

Si, sur la base de nos convictions théologiques, nous continuons à baptiser les petits enfants, en justifiant cette pratique par la manière sacramentelle dont nous comprenons le baptême (comme signe efficace) et en tenant compte de la situation des personnes (c'est-à-dire des enfants nés dans la communauté de foi), nous ne devons pas hésiter à compléter le baptême par la première communion. Le rôle nécessaire de la foi ne nous permet pas d'attendre²⁹.

Inversement, si la préoccupation de l'effet conscient de l'initiation chrétienne et de l'engagement conscient de la communauté font naître une question sérieuse au sujet, non de la possibilité de baptiser les petits enfants nés dans la communauté de foi, mais de son caractère désirable, alors ce n'est pas seulement la première communion mais le baptême même qui doit être retardé jusqu'à l'achèvement d'un catéchuménat.

D'aucun des côtés de cette alternative, des baptisés ne seraient considérés comme n'étant pas encore des membres de l'Église à part entière. Dans le premier cas, ils seraient des membres croissant en maturité à partir d'un point zéro. Dans le second, ils progresseraient jusqu'à une certaine maturité avant de devenir membres. Dans les deux cas, l'Église court le risque de les perdre. Peut-être les deux possibilités devraient-elles coexister dans la communauté chrétienne³⁰.

28. Bien que l'équilibre des sections correspondantes sur l'eucharistie soit différent, ce genre d'affirmation est certainement sous-jacent en un passage comme E 19, comme le suggère le commentaire. Cf. des documents bilatéraux comme L-RC/2, § 25, et D-RC, IV, 12 dans F0 108. Cf. aussi A-R, § 72.

29. Cf. mon étude, *Baptism, A Pastoral Perspective* (Minneapolis : Augsburg, 1975), p. 35 sq.

30. J'ai davantage développé ceci dans mes articles : « Baptism and Communion of Infants : a Lutheran View », *Worship* 50 (1976), p. 33 sq., et « Toward the Renewal of Christian Initiation in the Parish », *Institute of Liturgical Studies Occasional Papers*, n. 1 (Valparaiso, Indiana : Valparaiso University, 1981), p. 120-137. Dans le

De telles conclusions ne font naturellement pas partie des incitations explicites de B envers les Églises. Répétons que cela dépasserait le but et le rôle d'un document de convergence. Mais je crois qu'elles sont impliquées dans les convergences pneumatologique et sacramentelle du document.

Il peut paraître à première vue étrange d'énoncer simplement la deuxième question, sur le baptême et l'unité de l'Église. N'est-ce pas sagesse œcuménique de convention de dire que :

« le baptême, administré en obéissance au Seigneur, est signe et sceau de ce que nous sommes ensemble disciples. Par le baptême, les chrétiens sont unis au Christ, unis les uns aux autres et avec l'Église de tous les temps et tous les lieux. Notre commun baptême, qui nous unit au Christ dans la foi, est ainsi un lien fondamental d'unité. Nous sommes un seul peuple, appelés à confesser et servir un seul Seigneur en tout lieu et dans le monde entier. L'union au Christ que nous partageons par le baptême a des implications importantes pour l'unité chrétienne. » « Il y a... un seul baptême, un seul Dieu et Père de nous tous... » (Ep 4, 4-6). « Lorsque l'unité baptismale est réalisée dans une Église sainte, catholique et apostolique, un témoignage chrétien authentique peut être rendu à l'amour de Dieu qui guérit et réconcilie. Aussi notre unique baptême dans le Christ constitue-t-il un appel aux Églises afin qu'elles surmontent leurs divisions et manifestent visiblement leur communion » (B 6).

On rencontre des affirmations analogues dans des documents récents, soit bilatéraux soit d'union³¹. Dans une analyse des récents accords interecclésiaux, faite en 1978 comme contribution aux travaux en vue du BEM, Nils Ehrenstrom affirme synthétiquement : « Ainsi il n'y a qu'un seul commun baptême, bien que les baptisés

deuxième article, j'ai fait une distinction entre la recherche de la clarté théologique et la stratégie pastorale (p. 125).

31. Par exemple, A-RC/2-5 I, para. 1 ; L-RC/1, para. 70 ; L-RC/3, para. 16 — in FO 108. A-R, para. 61. The COCO Consensus (1985), II. 1 ; mais non (du moins explicitement) dans le Leuenberg Agreement.

deviennent membres d'Églises encore séparées³². » Là est la difficulté : la relation entre Église locale et Église universelle, ou entre communion chrétienne et Église catholique.

B ne se réfère à cette question que dans le commentaire (sur B 6) :

« L'incapacité des Églises à reconnaître mutuellement leurs pratiques baptismales respectives comme participant à l'unique baptême, et leur état de séparation malgré une mutuelle reconnaissance du baptême ont rendu dramatiquement visible le fait que le témoignage de l'Église est brisé... Le besoin de recouvrer l'unité baptismale est au cœur de la tâche œcuménique comme il est central pour qu'une authentique attitude de partenaires soit retrouvée à l'intérieur des communautés chrétiennes. »

Ceci est reconnu de façon plus claire dans deux des documents bilatéraux. Dans la plupart des accords bilatéraux, même ceux qui parlent en détail du baptême, la question est évitée.

« Le baptême est paradoxalement un signe d'unité et en même temps un rappel de désunion. C'est un signe d'unité en ce sens qu'il incorpore tous les chrétiens dans le Christ. C'est un rappel de désunion en ce sens que, tel qu'il est administré, il initie les chrétiens en des communautés ecclésiales séparées, qui ont leurs traditions et leurs doctrines propres³³. »

« (Le baptême) est plus que l'admission parmi les membres d'une organisation concrète d'Église. D'autre part, cette incorporation au Christ ne peut se faire sans l'admission en une telle appartenance³⁴... »

Il est significatif que ces affirmations proviennent de documents bilatéraux concernant les disciples du Christ et les baptistes. Peut-être est-ce une part de leur vocation

32. *Mutual Recognition of Baptism in Interchurch Agreements*, Faith and Order Paper n. 90 (Geneva : World Council of Churches, 1978), p. 51. Ci-après FO 90.

33. D-RC (1981), IV, dans FO 108, p. 160.

34. B-R (1977), para. 15, dans FO 108, p. 141. Cf. aussi R-RC (1977), para. 62, *op. cit.*, p. 448 sur la relation entre le caractère local et la catholicité.

œcuménique d'insister sur la réalité ecclésiologique de la communauté locale.

Pourquoi cette insistance locale manque-t-elle dans les conversations bilatérales des traditions anglicane, luthérienne et réformée? Récemment il y a eu une forte tendance s'opposant à une compréhension trop locale (au sens d'une dénomination) du baptême, qu'elle fût luthérienne ou catholique, pour insister sur le baptême dans l'unique Église du Christ. Avons-nous été réticents à nuancer ou à passer sous silence les phrases éclatantes d'Éphésiens 4? Est-il significatif qu'entre Accra et Lima on a remplacé « le seul baptême » par « un seul baptême »? Il est possible que des gens comme moi aient été coupables d'enlever de sa force au caractère concret de la communauté dans laquelle on est reçu.

D'autre part, n'est-il pas plus fidèle au témoignage de l'Écriture de dire qu'on est baptisé par l'Église locale dans l'Église catholique, et qu'on vit dans l'unique Corps du Christ tel qu'il se concrétise dans les Églises locales? Insister de manière trop forte sur la priorité de l'appartenance à l'Église locale peut établir des barrières inutiles à la reconnaissance mutuelle.

« L'incorporation (dans le Christ) n'est pas une notion docète qui laisserait intacte l'appartenance confessionnelle; elle signifie une incorporation dans une réelle communion de foi. Et parce que les communautés ecclésiales participent à des degrés divers à l'unique Corps, il semble s'en suivre de manière inéluctable que l'insertion baptismale dans une communauté particulière confère ipso facto une sorte de participation latérale (encore non définie) dans les autres communautés aussi. Le baptême est plus que dénominationel, il est transdénominationel dans sa signification et sa portée³⁵. »

C'est naturellement l'état divisé de l'Église qui transforme la dialectique entre Église locale et Église universelle en un problème. Cela devient le problème de la reconnaissance mutuelle du baptême.

35. FO 90, p. 59.

Qu'est-ce qui empêche cette reconnaissance mutuelle ? Si l'on admet que B reflète de façon exacte la convergence présente, la réponse est que l'obstacle réside dans la pratique baptismale. Cette section de B requiert deux fois plus de commentaire que celle sur la célébration du baptême, et la section sur le sens du baptême n'a besoin que d'un seul paragraphe de commentaire. B 16 suggère que la difficulté la plus grande est celle qui existe entre ceux qui baptisent des personnes de tout âge et ceux qui ne baptisent que les personnes capables d'une confession de foi personnelle.

Le côté ecclésiologique de la reconnaissance mutuelle crée des problèmes particuliers pour les Églises orthodoxes et l'Église catholique romaine. Dans l'interprétation la plus stricte, les orthodoxes ne peuvent reconnaître que les baptêmes célébrés à l'intérieur de leur communion. D'autres baptêmes sont cependant reconnus en certaines circonstances³⁶. Mais reconnaître par principe comme valides les baptêmes d'une autre communauté chrétienne pose aux orthodoxes de graves difficultés.

Dans le cas des catholiques romains, le problème est différent. Les catholiques romains reconnaissent naturellement comme de vrais sacrements les sacrements célébrés dans les Églises orthodoxes. Ils reconnaissent aussi d'autres baptêmes, mais dans des termes qui peuvent n'être pas satisfaisants pour leurs partenaires. Le décret de Vatican II sur l'œcuménisme (1964) a eu des termes qui en leur temps ont ouvert une brèche à l'œcuménisme, et peuvent paraître rétrogrades après deux décennies de conversations bilatérales, mais elles demeurent toujours en vigueur :

« Car ceux qui croient au Christ et ont été baptisés de façon appropriée sont introduits dans une certaine commu-

36. FO 90, p. 20. Dans une communication, jusqu'à présent inédite, au Forum sur les dialogues bilatéraux, Bossey, 6 mars 1985, Dom Emmanuel Lanne a dit : « Les orthodoxes ne s'engagent pas sur le baptême administré dans d'autres communions. Lorsqu'un chrétien baptisé dans une autre Église est admis dans l'Église orthodoxe, beaucoup d'Églises reconnaissent ce baptême au titre de l'économie. Néanmoins il me semble qu'il serait erroné d'en inférer la reconnaissance absolue de baptêmes administrés par les autres Églises... »

nion avec l'Église catholique, même si celle-ci est imparfaite... » (n. 3).

Car c'est seulement par l'Église catholique du Christ... que la plénitude des moyens du salut peut être obtenue » (n. 3).

Néanmoins, « le baptême constitue donc le lien sacramentel de l'unité qui existe entre tous ceux qui sont renés par lui »... (n. 22)³⁷.

Le nouveau Code de droit canonique évacue le baptême sous condition, qui était une barrière notoire au progrès œcuménique :

« Ceux qui ont été baptisés dans une communauté ecclésiale non catholique ne doivent pas être baptisés sous condition, à moins qu'il n'y ait un motif sérieux de douter de la validité de leur baptême, à cause de la matière ou de la forme verbale employées dans le baptême, ou de l'intention du baptisé ou de celle du ministre ayant donné le baptême » (canon 869, 2)³⁸.

Parce que le baptême et peut-être la confirmation peuvent être fondamentaux pour l'idée qu'on se fait de l'identité chrétienne, et parce que cette identité est conditionnée par la vie dans des communautés séparées, il y a aussi de puissants facteurs sociaux, historiques et culturels qui peuvent empêcher la reconnaissance mutuelle du baptême. Le commentaire sur B 21 du texte de Lima mentionne ceci dans un autre contexte. Aller plus loin qu'une simple mention dépasserait l'objet du présent exposé, mais il est possible qu'en fin de compte ces facteurs soient de tous les plus difficiles à surmonter.

La conscience de l'identité chrétienne se forme par l'expérience du rite baptismal (du baptême des autres sinon de notre propre baptême) et aussi par la catéchèse et la prédication. D'où la question de savoir si la communauté

37. H. FRIES et K. RAHNER traitent de ces textes dans leur *Unity of Churches* (Philadelphie, Fortress Press ; New York, Paulist Press, 1985) comme s'ils étaient seulement positifs. Cf. p. 126 sq.

38. Ce canon se réfère implicitement au développement du *Directoire œcuménique I*, 1967, § 14 : « Le baptême sous condition généralisé de tous ceux qui désirent la pleine communion avec l'Église catholique ne peut être approuvé... »

qui baptise manifeste qu'elle agit comme une instance concrète de l'Église catholique ?

Ce devrait être en premier lieu la tâche de la catéchèse et de la prédication. Cela concerne davantage la manière dont le baptême est compris que les textes liturgiques. B 21 indique qu'il est approprié d'expliquer « dans le contexte de la liturgie baptismale le sens du baptême tel qu'il ressort des Écritures », notamment « l'incorporation dans le Corps du Christ et le signe du royaume ». Il va sans dire que cela ne devrait pas se faire en surchargeant la liturgie même d'éléments catéchétiques. Dans la plupart des liturgies le mot « l'Église » est laissé dans son ambiguïté. Il est clair qu'il désigne l'Église dans sa catholicité, mais que des significations plus locales ne sont pas exclues. La tendance à comprendre les rites de façon locale est spécialement grande là où une communion chrétienne est l'Église établie ou compte parmi ses membres la grande majorité de la population.

En examinant l'échantillonnage de liturgies recueilli par Max Thurian dans *Baptism and Eucharist. Ecumenical Convergence in Celebration*³⁹, on fait les constatations suivantes :

1) Les trois exemples les plus frappants sont une déclaration postbaptismale (de l'Église réformée en Amérique) : « je déclare que cet enfant est maintenant reçu comme membre visible de la Sainte Église Catholique... » (p. 53) ; dans la présentation des nouveaux baptisés (texte provisoire de l'Église d'Écosse) : « Selon le commandement du Christ, N. est maintenant reçu comme membre de l'Église Une, Sainte, Catholique et Apostolique... » (p. 57) ; et dans l'introduction à la prière finale (Église du Christ en Thaïlande) : « Cet enfant de Dieu est un membre de la Sainte Église Catholique... » (p. 84).

2) Les paroles d'ouverture : « Le sacrement de baptême est la manière fixée pour entrer dans l'Église du Christ » (texte provisoire de l'Église d'Écosse, p. 56) ; « Par ce même Esprit, nous sommes baptisés en un seul Corps et faits membres de la Sainte Église Catholique et Apostoli-

39. FO 117.

que» (Manuel baptiste pour les ministres, p. 67); «En participant à cet acte, nous obéissons au commandement de notre Seigneur, nous confessons notre foi personnelle en lui et nous entrons dans la participation à l'unique Église, sainte, catholique et apostolique» (Rite baptiste de l'initiation chrétienne, p. 70); «dans le baptême, nous entrons dans la participation au peuple de Dieu, nous devenons membre du Corps du Christ qui est l'Église» (Église du Christ en Thaïlande, p. 83).

3) L'introduction à la profession de foi : «Membres du Corps du Christ, nous allons maintenant recevoir cet enfant en son nom...» (Conférence méthodiste de Grande-Bretagne, p. 62).

4) Une rubrique au sujet de la bienvenue au néophyte : «Le prêtre et l'assemblée, représentant l'Église tout entière, souhaitent la bienvenue au nouveau baptisé» (Église d'Angleterre, p. 38).

5) Des expressions semblables se trouvent dans les liturgies de la Conférence méthodiste de Grande-Bretagne, de l'Église anglicane de la province des Indes Occidentales, de l'Église évangélique luthérienne en Allemagne, des Églises luthériennes en Amérique du Nord, et de l'Église de l'Inde du Sud.

6) Cinq des liturgies de la sélection ne contiennent aucune expression de ce genre.

Dans certains cas — c'est notable pour les exemples baptistes — les textes sont inattendus. Dans la plupart des cas, il s'agit de moments fluides et de textes qui ne sont peut-être pas prononcés, mais qui offrent au prédicateur ou au catéchiste un point de départ. Naturellement, il n'est pas possible de tirer une conclusion d'un recueil de textes aussi peu étendu.

L'exemple le plus beau du sens de la totalité de l'Église est la liturgie préparée pour l'usage commun par la Conférence des Églises de la mer des Antilles : «Comme partie d'une célébration culturelle de communauté... notre intention est de témoigner de l'unité des chrétiens dans le baptême. Le rite serait spécialement approprié pour servir pendant la semaine de prière pour l'Unité ou dans son voisinage, ou à d'autres moments où l'unité de l'Église est

mise en lumière⁴⁰. » C'est le témoignage ultime à l'unique baptême dans l'Église encore divisée, dans une célébration ensemble des baptêmes. Une telle pratique serait encore plus éloquente si elle était réalisée à des fonts baptismaux possédés en commun par toutes les Églises locales. De fait, même la célébration de liturgies baptismales dénominatlonnelles à des fonts baptismaux reconnus en commun dans la réunion d'une assemblée œcuménique créerait un lien fort entre des assemblées locales⁴¹. Car, aussi longtemps que nous continuons à baptiser à nos fonts baptismaux séparés, en nous servant de nos liturgies dénominatlonnelles, en présence seulement de nos propres communautés, comment pouvons-nous nous attendre à ce que nos paroissiens aient la vision de l'unique baptême ?

Mon intention, dans la seconde moitié de cette section, n'a pas été de faire taire l'appel du baptême à l'unité. Certainement B 6 a raison de déclarer : « C'est pourquoi notre unique baptême dans le Christ constitue un appel aux Églises afin qu'elles surmontent leurs divisions et manifestent de façon visible leur communion. » Mon intention a été plutôt de montrer que la reconnaissance mutuelle du baptême pose à l'œcuménisme une question fondamentale à laquelle, dans une large mesure, il n'a pas encore été répondu. Nous n'avons que commencé à tirer les conséquences ecclésiologiques de ce que nous avons dit ensemble au sujet du baptême lui-même.

Tout ceci montre quel rôle œcuménique peuvent jouer le processus de reconnaissance mutuelle de la liturgie baptismale, le but de la célébration du baptême et même le lieu où les baptêmes sont célébrés. Pour l'eucharistie, liturgistes et théologiens sacramentaires ont une contribution importante à faire, dans une ligne analogue à celle qui est faite ici. Nos célébrations eucharistiques, en dépit du fait que l'eucharistie a été pendant des siècles un champ de bataille théologique, montrent une convergence bien plus grande que les rites de l'initiation chrétienne, pour lesquels, en comparaison, il n'y a guère eu de controverses.

40. FO 117, p. 84-93.

41. Cf. mon « Renewal », *loc. cit.*, p. 136.

LA TRANSVERSALE ÉTHIQUE

Ceux qui ont été baptisés dans la mort et la résurrection du Christ vivent dans la tension entre la promesse et l'accomplissement, entre la Pentecôte et la Parousie, entre leur propre mort et résurrection et cette mort et résurrection qui marque la fin du pèlerinage des chrétiens. Le baptême donne naissance à la vie chrétienne, et cette vie doit être comprise en perspective eschatologique.

Le thème est marqué en B 4 :

« Le N.T. souligne les implications éthiques du baptême en représentant celui-ci comme une ablution qui lave le corps avec une eau pure, qui purifie le cœur de tout péché, et un acte de justification... Ainsi les baptisés sont pardonnés, purifiés et sanctifiés par le Christ, et reçoivent comme une part de leur baptême une nouvelle orientation éthique sous la conduite du Saint-Esprit. »

La nouvelle orientation éthique procède de la participation au « mystère de la mort et de la résurrection du Christ », laquelle implique « confession du péché et conversion du cœur ». C'est aussi une part de la vie vécue dans l'Esprit, une vie « sous la conduite du Saint-Esprit ». Le baptême « initie (c'est un processus !) la réalité de la vie nouvelle (la vie avec une nouvelle orientation éthique) donnée au milieu du monde présent... Par la foi, l'espérance et la charité, le baptême a une dynamique qui prend le tout de la vie, s'étend à toutes les nations, et anticipe le jour où toute langue confessera que Jésus Christ est Seigneur à la gloire de Dieu le Père » (perspective eschatologique !) (B 7).

« En grandissant dans la vie chrétienne de la foi, les croyants baptisés montrent que l'humanité peut être régénérée et libérée. Ils ont une commune responsabilité de porter aujourd'hui témoignage à l'Évangile du Christ, libérateur de tous les êtres humains. Le contexte de ce commun témoignage est l'Église et le monde. Dans une communauté de témoignage et de service, les chrétiens découvrent la pleine signification de l'unique baptême comme le don de Dieu à tout le peuple de Dieu. De même

ils reconnaissent que le baptême, en tant qu'il est baptême dans la mort du Christ, a des implications éthiques qui n'appellent pas seulement à la sanctification personnelle, mais motivent aussi les chrétiens à combattre pour que la volonté de Dieu se réalise dans tous les domaines de la vie » (B 10).

La perspective eschatologique place l'Église dans le monde pour le bien de l'humanité tout entière. Elle identifie la mission de l'Église avec le ministère en acte du Christ. De là jaillit l'impératif éthique du service, dont il est clair qu'il est enraciné dans l'indicatif de ce que Dieu a fait dans le Christ et de la promesse de Dieu scellée par la Pâque du Christ, son passage de la mort à la vie.

Le texte de Lima exprime les implications éthiques du baptême en termes de communauté ecclésiale. Le baptême ne nous donne pas tant une nouvelle orientation éthique comme individus qu'il ne nous fait naître dans une famille ou communauté qui se règle sur l'éthique du royaume de Dieu. « Dans une communauté de témoignage et de service, les chrétiens découvrent la pleine signification de l'unique baptême comme le don de Dieu à tout le peuple de Dieu » (B 10).

De telles affirmations ne posent pas de problèmes interconfessionnels. Une fois redécouverts, ils ont à faire leur chemin dans la prédication et la catéchèse de l'Église. Mais qu'en est-il des liturgies elles-mêmes ? Dans quelle mesure les textes vont-ils au-delà du langage du renouvellement et de la sanctification personnels pour parler celui de l'engagement communautaire au service de l'humanité et de l'Église comme le gage et le signe du royaume de Dieu ? Cela fait-il partie de la liste des composantes rituelles donnée en B 20 : « que les baptisés ont acquis une nouvelle identité comme enfants de Dieu et comme membres de l'Église, appelés à être témoins de l'Évangile » ?

L'actuelle initiation chrétienne des adultes de l'Église catholique romaine (1972), admirable à tant d'égards, est décevante du point de vue qui nous occupe ici. Dans une prière pour les catéchumènes (n. 94), nous trouvons : « Pour que leur cœur et le nôtre soient émus par les besoins du monde, prions le Seigneur. » Et dans une des prières

d'exorcisme (n. 116) : « puissent-ils apporter la paix et subir joyeusement les persécutions... ». Dans la célébration de la Confirmation, où l'on s'attendrait à rencontrer des impératifs, le seul texte qui dépasse la dimension personnelle déclare que, par « la force du Saint-Esprit... vous deviendrez des membres actifs de l'Église, pour l'édification du Corps du Christ dans la foi et la charité » (n. 229). Pour le reste, les textes sont animés par une piété et une spiritualité personnelles plus orientées vers l'Église et la vie à venir que vers le monde.

Le rituel romain de la Confirmation (de ceux qui ont été baptisés antérieurement) (1971) est meilleur. L'allocution aux confirmands leur dit : « sous la conduite du Saint-Esprit, cherchez à être au service de tous, comme le Christ, qui est venu pour servir, non pour être servi » (n. 22).

Dans le recueil de liturgies publié par Foi et Constitution⁴², on rencontre trois exemples. Le rituel de l'Église du Christ en Thaïlande, parmi les six significations du baptême qu'il énumère, dit : dans le baptême nous sommes oints comme serviteurs de Dieu dans le monde et témoins de Dieu dans nos pensées, nos paroles et nos actes » (p. 83). Le rituel baptiste pour l'initiation chrétienne (1980) s'achève par cette bénédiction : « Bénis, Seigneur, ton serviteur que voici. Fortifie-le de ton Esprit-Saint, tandis que nous le mandats en ton nom pour le service et le ministère de Jésus Christ notre Seigneur » (p. 78). Dans les promesses et la profession de foi, la liturgie de la Conférence méthodiste de Grande-Bretagne (1975) comporte cette question : « Voulez-vous (parents et gardiens) l'encourager à entrer parmi les membres pléniers de l'Église et à servir le Christ dans le monde ? » Ceci trouve un écho dans les prières finales : « Fortifie ton Église dans le Saint-Esprit afin que, par notre culte et notre ministère envers le monde, cet enfant puisse apprendre à suivre le Christ » (p. 62-63). Le *Service du baptême, de la Confirmation et du renouvellement*, un texte donné comme alternative par l'Église méthodiste unie, a dans son édition de 1976 cette « Déclaration de repentance

42. FO 117.

et d'engagement » : « Selon la grâce qui vous est donnée, promettez-vous de vivre en chrétiens, de demeurer toujours des membres fidèles de la Sainte Église du Christ et de servir comme des représentants du Christ dans le monde (en enseignant par la parole et par l'exemple ceux dont vous êtes les parrains à faire de même) ? » Dans la version actuelle (1979, 1980), l'élan vers le monde a été omis : « Vous donnez-vous au service du Christ et confessez-vous Jésus Christ comme votre Seigneur et Sauveur, en enseignant (par la parole et par l'exemple) ceux dont vous êtes les parrains à faire de même ?⁴³ »

La liturgie baptismale de l'Église épiscopaliennne des U.S.A. (1976) est, parmi les exemples consultés, la plus dense dans l'expression d'implications éthiques⁴⁴. Dans les interrogations de la partie sur l'alliance baptismale, il est dit : « Voulez-vous chercher et servir le Christ en tout être, en aimant votre prochain comme vous-même ? Voulez-vous combattre pour la justice et la paix entre tous les peuples, et respecter la dignité de tout être humain ? » Ceci trouve écho dans les prières : « Apprends-leur à aimer les autres dans la puissance de l'Esprit... Envoie-les dans le monde pour témoigner de ton amour. » Un exemple si vigoureux de la part de la communion anglicane va à l'encontre de toute supposition selon laquelle seuls les rituels plus protestants comporteraient des implications éthiques.

On pourrait supposer que celles des Églises « occidentales » non romaines qui ont après le baptême un rite de Confirmation y mettent davantage d'expressions éthiques. Cela est vrai pour les luthériens d'Amérique du Nord. Dans *l'affirmation du baptême* (1978), dont l'usage premier est la Confirmation, il est dit dans les prières : « qu'ils puissent être envoyés dans le monde pour témoigner de ton amour » ; et dans les paroles adressées aux candidats :

43. Cf. *A Service of Baptism, Confirmation and Renewal* (United Methodist Publishing House, 1976), p. IV, avec *We Gather Together, Supplemental Worship Resources 10* (United Methodist Publishing House, 1979, 80), p. 13.

44. *The Book of Common Prayer* (New York : Church Hymnal Corporation, 1977), p. 299-310.

« Vous avez fait publiquement profession de votre foi. Avez-vous l'intention de demeurer dans l'alliance que Dieu a faite avec vous au Saint Baptême, pour vivre dans le peuple fidèle de Dieu, pour écouter sa parole et participer à sa Cène, pour proclamer la bonne nouvelle de Dieu dans le Christ par la parole et par l'action, pour être au service de tous en suivant l'exemple de Jésus notre Seigneur, et pour combattre pour la justice et la paix sur toute la terre ?⁴⁵ » L'Église épiscopale répète les questions mentionnées plus haut. Il y a une affinité évidente entre ces Églises dans les textes de l'initiation chrétienne.

Dans son rituel pour le baptême et la Confirmation des adultes (1968), l'Église unie du Canada a cette interrogation : « Voulez-vous entrer dans la vie et l'action de l'Église, en la soutenant par vos dons et en participant à sa mission envers tous les hommes ?⁴⁶ »

Plutôt que d'être déçus par la relative rareté des expressions de ce que nous avons appelé les implications éthiques du baptême, nous devrions être encouragés par le fait qu'on a couru le risque de dire quelque chose. On s'est aventuré dans un domaine où la tradition liturgique n'offre guère de précédents, ce qui demande que le travail soit fait avec beaucoup de soin et une sensibilité attentive. Les engagements auxquels on invite les candidats doivent être réalistes et toujours s'exprimer sous la forme d'une intention, non d'une promesse. On peut seulement déclarer une intention, et demander à Dieu son aide et sa force. De plus, un tel accent éthique devrait rester secondaire dans les rites eux-mêmes. La liturgie a seulement besoin d'offrir des points de contact au prédicateur et au catéchète, auxquels revient dans ce cas la tâche principale.

45. *The Lutheran Book of Worship* (Minneapolis and Philadelphia, 1978), p. 198-201.

46. *Service Book* (Toronto : Ryerson Press, 1969), p. 57-67.

CONCLUSIONS

Dans les sections qui précèdent, on a pu remarquer quelques critiques envers le document de Lima. Du point de vue d'un liturgiste, son défaut principal est qu'il ne souligne pas assez le lien entre Pâques et le baptême. La perspective eschatologique aurait dû pousser à mettre davantage en relief le thème pascal. J'ai écrit ailleurs :

« Le baptême ne porte pas seulement témoignage à la nature communautaire de la vie de l'Église, il nous centre sur la nature pascale et résurrectionnelle de cette vie. Le sceau de l'Esprit atteste que notre vie est sous la croix, mais sous une croix qui est la promesse de la résurrection. Parler de la promesse de Dieu implique donc le caractère pascal d'une telle vie... C'est seulement lorsque Pâques apparaît comme le foyer premier du baptême qu'on pourra donner un caractère pascal aux baptêmes célébrés en d'autres temps de l'année⁴⁷. »

Il y a quelque points du texte de Lima que mon plan ne m'a pas permis de prendre en considération. Trois d'entre eux se trouvent dans le commentaire sur B 21 : la très importante question de l'adaptation culturelle, centrée sur le problème du nom donné au baptême dans certaines parties du monde ; le baptême généralisé des petits enfants dans certaines Églises, spécialement en Europe et en Amérique du Nord ; et la relation entre un baptême du Saint-Esprit par imposition des mains et le baptême d'eau. Une autre question encore est celle de savoir qui peut baptiser (B 22) : elle devient particulièrement aiguë lorsqu'on envisage de réintégrer l'un avec l'autre le baptême et la Confirmation.

J'espère pourtant avoir établi que le texte de Lima est plein de sens pour régler la compréhension et la pratique du baptême. On peut l'accuser d'avoir échoué dans son traitement des problèmes entre Orient et Occident, d'avoir à peine pris en considération les problèmes culturels entre le Nord et le Sud. La section sur le baptême est peut-être la

47. « Renewal », *loc. cit.*, p. 127.

« moins mûre » des trois sections du BEM⁴⁸. Et cependant le document représente un immense pas en avant.

C'est notre grand péché, en pratique et en enseignement, d'avoir banalisé le baptême. Ce serait un bien grand gain de retrouver simplement à nouveau le sens du pas si important que le baptême constitue à la fois pour celui qui est baptisé et pour l'Église qui baptise.

Eugène L. BRAND

48. Cf. MUDGE, FO 116, p. 35.