

La Maison-Dieu, 163, 1985, 129-152

Reiner KACZYSNKI

LE DOCUMENT DE LIMA ET LA RECHERCHE HISTORIQUE

IL n'est pas possible, dans les limites d'un bref rapport, de confronter sur tous les points le document de Lima avec les résultats de la recherche historique. On choisira plutôt d'approfondir quelques points du document qui ne sont pas en accord avec les données historiques les plus anciennes du christianisme. Il apparaîtra alors que les différences ne se trouvent pas principalement dans les sections théologiques qui cherchent, comme il apparaît clairement dans le cas du baptême, le minimum historique assuré susceptible de fonder un accord entre les Églises. On s'écarte davantage des faits historiques au moment de décrire la pratique des différentes Églises (dont il est rare qu'elles soient désignées expressément) et dans les indications et propositions pratiques.

BAPTÊME

De la première partie du document de Lima, celle qui traite du baptême, je retiendrai seulement deux points, qui se trouvent tous deux dans la Section 4, sur la pratique baptismale, la deuxième se prolongeant dans la Section 5,

sur la célébration du baptême. Il s'agit de l'alternative entre baptême des croyants et baptême des petits enfants et de la continuation du bain d'eau par le rite de l'imposition des mains ou de l'onction.

1. Baptême des croyants — baptême des petits enfants

Le document de Lima fait une distinction entre le baptême sur une confession de foi personnelle, et le baptême de petits enfants qui ne pourront exprimer que plus tard une confession personnelle. Dans le commentaire qui fait suite à l'article 12, il est reconnu que plus clairement le baptême est considéré comme don de la grâce de Dieu, moins cette distinction a d'importance. Mais la nécessité d'une telle distinction provient de ce qu'il n'y a pas seulement des confessions chrétiennes qui baptisent à tout âge : d'autres exigent pour le baptême une confession de foi personnelle, ce qui implique qu'on attende un âge déterminé. Le document invite toutes les Églises qui pratiquent les deux formes de baptême à considérer, « dans leurs relations bilatérales et leurs conversations en vue de l'union des Églises », si elles pourraient reconnaître le baptême des petits enfants et le baptême des croyants comme des pratiques également justifiées, ce qui naturellement reviendrait à introduire une telle alternative dans chaque Église. Dès lors un petit enfant pourrait soit être baptisé et faire plus tard sa profession de foi, soit être porté à l'église pour y recevoir une bénédiction, son baptême étant reporté à l'âge de la profession de foi. Que dire à ce sujet à partir de notre connaissance du développement historique ?

La prédication apostolique entraîna des conversions d'adultes qui crurent et se firent baptiser. Il n'y a pas dans le Nouveau Testament de preuves directes du baptême des petits enfants. Mais l'enseignement de l'Écriture sur la nécessité du baptême et les effets de celui-ci fut reçu de telle manière dans l'Église que dès le début aucun groupe d'âge ne fut exclu de la réception du baptême. Le baptême des petits enfants fut pratiqué comme allant de soi :

autrement l'Église ancienne aurait été amenée à prendre position contre lui. On connaît les passages du Nouveau Testament qui, sans prouver de façon contraignante le baptême des enfants, ont cependant été invoqués pour en justifier la pratique, à savoir : la comparaison entre baptême et circoncision (Col 2, 11sq.) ; les formules avec *oikos* (1 Co 1, 16 ; Ac 11, 14 ; 16, 15.31.33 ; 18, 8) indiquant qu'une « maison entière » a été baptisée (sans mentionner qu'on en ait exclu les enfants) ; enfin la réprimande de Jésus aux disciples afin qu'ils n'empêchent pas (*kôluein*) les enfants de venir à lui » (Mc 10, 14 — Le même mot *kôluein* est employé, dans un contexte baptismal, en Ac 8, 36 ; 10, 47 ; 11, 17).

A cela on peut ajouter qu'aucune des plus anciennes Ordonnances ecclésiastiques ne s'oppose à la pratique du baptême des enfants. Dans la sienne, qui reflète certainement encore la pratique du 2^e s., Hippolyte mentionne, dans le cadre de l'initiation chrétienne, que le baptême des petits enfants est pratiqué de manière incontestée (« ... *baptizate primum parvulos... Qui autem non possunt loqui pro se, parentes eorum loquantur pro eis, vel aliquis ex eorum genere* » (Trad. Apost. 21 : BOTTE 44). Peu de temps après, Origène tient le baptême des petits enfants pour « apostolique », donc pour traditionnel (*In Rom. Comm.* V, 19 : PG 14, 1047), et Cyprien prend fougueusement position pour le baptême dans les premiers jours après la naissance (Ep 64). De ces faits on peut inférer que, dans les temps les plus anciens de l'Église, le baptême des petits enfants n'était pas considéré comme une exception, mais comme aussi légitime que le baptême des adultes. Lorsque Tertullien écarte le baptême des enfants (*De baptismo* 18, 3-6), il semble s'opposer à un usage de l'Église.

Dans les siècles suivants de l'Église, l'offre de grâce de Dieu, et aussi Jn 3, 5 (« Si quelqu'un n'est pas rené de nouveau, il ne peut pas voir le royaume de Dieu ») ont tant de relief qu'ils commandent la pratique baptismale, non pas dans certaines Églises seulement, mais dans toutes les Églises particulières. Après la disparition de l'abus consistant à retarder la décision de demander le baptême, seuls furent désormais baptisés adultes ceux qui n'étaient entrés

en contact avec l'Église qu'à l'âge adulte, tandis qu'il allait de soi que les enfants étaient baptisés dans la foi de leurs parents et de la communauté (5^e-6^e s.). Ce n'est que bien plus tard que la théologie trouva une difficulté à donner à des enfants le baptême, sacrement de la foi.

Ce serait introduire une rupture dans la Tradition qui vient de l'Église Une de l'Antiquité, si les vieilles Églises, qui pratiquent toutes le baptême d'enfants mineurs comme la forme normale, laissaient à l'avenir celui-ci au choix de leurs fidèles, et introduisaient comme autre possibilité « le baptême des croyants à la suite d'une présentation et bénédiction dans l'enfance ».

2. Bain d'eau — imposition des mains — onction

Dans la section sur la pratique baptismale, le document de Lima déclare, à l'article 14, que toutes les Églises sont d'accord que le baptême chrétien a lieu dans l'eau et l'Esprit Saint, mais que dans certaines Églises, en plus du rite d'eau, l'onction du chrême et (ou) l'imposition des mains (Confirmation) sont mises en rapport avec le don de l'Esprit.

Si de fait pour toutes les Églises le baptême a lieu dans l'eau et le Saint-Esprit, on est près d'en inférer, comme ce sera le cas au § b du commentaire sur l'article 14, que celles des Églises qui refusent aux enfants la participation à l'Eucharistie avant un rite postérieur au bain d'eau devraient se demander (cela est dit avec précaution) « si elles ont pleinement reconnu et accepté les conséquences du baptême ». Du point de vue historique, une telle inférence paraît bien rapide.

Il n'est pas besoin d'entrer dans la difficile question de savoir si la Confirmation est un sacrement spécifique donnant l'Esprit pour pouvoir dire qu'au moins depuis le tournant du 2^e au 3^e s., tant en Afrique (Tertullien) qu'à Rome (Tradition Apostolique d'Hippolyte), l'initiation chrétienne est décrite comme un processus complexe.

Ni Tertullien, ni Hippolyte ne se réfèrent aux passages scripturaires au sujet d'une imposition des mains après le

baptême : Ac 8, 14-17 (imposition des mains par les Apôtres après le baptême donné par Philippe) ; Ac 19, 1-7 (imposition des mains par Paul après le baptême des disciples de Jean au nom de Jésus) ; ni non plus à ceux qui mentionnent l'onction des chrétiens (2 Co 1, 21 ; 1 Jn 2, 20.27), d'où l'on ne peut d'ailleurs pas inférer l'existence d'une onction matérielle dans la plus ancienne initiation chrétienne. Et pourtant aussi bien Tertullien qu'Hippolyte présentent l'initiation chrétienne comme une célébration qui ne se limite pas au minimum indispensable du bain d'eau, mais dans laquelle d'autres éléments forment une unité avec le bain.

Tertullien ne décrit pas le rite baptismal, mais en énumère les éléments les plus importants : bain d'eau, onctions, imposition des mains (*De baptismo* 6-8). Ce sont pour lui des éléments d'un rite baptismal unique. Pour l'imposition des mains, il connaît une parole de bénédiction dans laquelle on prie expressément pour l'Esprit Saint (« *per benedictionem advocans et invitans spiritum sanctum* ») (*De baptismo* 8, 1 : CCL 1, 283). Lorsqu'il s'efforce de tirer au clair le sens des trois signes, Tertullien attribue au bain d'eau la purification des péchés et seulement la préparation à la réception de l'Esprit (6, 1 : CCL 1, 282) ; à l'onction il attribue la participation au sacerdoce (7, 1 : CCL 1, 282) ; à l'imposition des mains la communication de l'Esprit (8, 1 : CCL 1, 283). Ces trois éléments vont ensemble et communiquent dans l'incorporation à l'Église l'unique salut, décrit comme pardon des péchés, participation au sacerdoce du Christ et réception du Saint-Esprit.

La structure liturgique de l'initiation apparaît plus clairement chez Hippolyte (*Trad. Apost.* 21 : BOTTE 44-58) : Après la bénédiction de l'eau et de l'huile, ceux qui vont être baptisés se déshabillent, renoncent à Satan et sont oints avec l'huile d'exorcisme. Vient ensuite la triple immersion avec la confession de foi. Puis une onction avec ce qu'on appelle l'huile d'action de grâce, faite par le prêtre « au nom de Jésus Christ ». Après quoi les baptisés, en vêtements neufs, sont conduits devant l'évêque qui étend les mains au-dessus d'eux et prie que Dieu les remplisse de son Esprit et de sa grâce (« *fac eos dignos ut repleantur*

spiritu sancto et mitte super eos gratiam tuam» (texte reconstruit, BOTTE 52) ; l'évêque les oint, les signe de la croix, leur donne le baiser de paix, puis ils prennent part pour la première fois à l'Eucharistie.

Toute la célébration de l'initiation se divise donc en trois parties accomplies en des lieux distincts : la première, de la bénédiction de l'eau jusqu'à ce que les baptisés se rhabillent, a lieu dans le baptistère ; la deuxième, dans l'église, consiste dans les rites, accomplis par l'évêque, de l'imposition des mains, de l'onction, de la consignation et du baiser de paix ; la troisième enfin est la célébration eucharistique avec la communauté. La manière dont Hippolyte décrit tout le rite montre que lui et sa communauté comprennent le tout comme une unité à laquelle aucun élément ne doit manquer.

Avec Auguste Jilek, je décrirai de la façon suivante la théologie des deux premières parties de cette liturgie de l'initiation, qu'on pourrait appeler ensemble rite baptismal : « Dans cette célébration, l'Église obtient de Dieu qu'il accorde à ceux qui sont baptisés le pardon de leurs péchés et qu'ils soient remplis de son Esprit. Naturellement, il s'agit là d'un unique salut accompli par Dieu dans cette célébration par laquelle il incorpore à son Église. Il est clair également que l'Église, qui dénomme ce salut pardon des péchés et effusion de l'Esprit de Dieu, implore l'un et l'autre par des prières et des signes rituels spécifiques : le pardon des péchés dans la prière sur l'eau et le bain d'eau ; l'effusion de l'Esprit dans une prière et avec l'imposition des mains de l'évêque sur les nouveaux baptisés » (122).

Indépendamment de la célébration eucharistique, le rite d'eau et l'imposition des mains sont les deux principaux signes rituels du processus de l'initiation, dans lequel il n'est pas possible de dire que le rite d'eau soit à lui seul la partie proprement centrale, alors que la prière de l'évêque aurait « simplement le caractère d'une conclusion et une valeur plutôt secondaire » (123). En revanche les deux onctions postbaptismales n'ont qu'un caractère explicatif (*ibid.*).

Hippolyte ne considère pas la question de savoir si c'est

le bain d'eau ou l'imposition des mains qui est l'essentiel, pas plus qu'il ne se demande si ce sont les paroles de l'institution ou l'épiclese qui sont le moment décisif de la prière eucharistique. C'est toute la liturgie de l'initiation qui est importante et nécessaire pour recevoir un chrétien dans l'Église, de même que la prière eucharistique tout entière est nécessaire pour transformer les éléments du pain et du vin.

Nous n'avons pas, pour les Églises d'Orient, de description aussi ancienne de la liturgie de l'initiation. Néanmoins les Églises orientales ont jusqu'à ce jour conservé dans leur liturgie de l'initiation cet enchaînement unifié de bain d'eau, onction (laquelle l'a emporté sur l'imposition des mains) et réception de l'Eucharistie, alors que les Églises occidentales ont de bonne heure abandonné cette unité et la consécration originelle des rites.

On ne peut donc, du point de vue historique, mettre en avant l'idée que les Églises qui ont conservé cette unité de l'initiation et l'enchaînement paléochrétien bain d'eau — imposition des mains (ou onction) — eucharistie devraient se demander « si elles ont pleinement reconnu et accepté les conséquences du baptême ». Au contraire, les Églises qui ont abandonné l'enchaînement sacramentel ancien devraient être invitées à considérer si elles ne devraient pas retrouver la pratique de l'initiation de l'Église ancienne. De plus, c'est à toutes les Églises qu'il y a lieu d'indiquer, comme l'article 20 du document de Lima le fait pour quelques-unes seulement, « que l'initiation chrétienne est incomplète tant que les baptisés n'ont pas été scellés par le don de l'Esprit Saint et par la participation à l'Eucharistie ». Et l'on devrait suggérer à toutes les Églises de reprendre la pratique qui selon l'article 19 a été celle des premiers siècles et qui demeure jusqu'à aujourd'hui dans les Églises d'Orient, que « le don de l'Esprit soit signifié de façon complémentaire lors du baptême » par l'imposition des mains ou l'onction (donc par la Confirmation). Par ailleurs, le baptême pratiqué dans certaines Églises africaines « par l'imposition des mains mais sans eau » est à écarter comme contraire à l'Écriture (cf. Jn 3, 5).

EUCCHARISTIE

Ceci nous conduit à la deuxième partie du document de Lima, celle qui traite de l'Eucharistie. Ici aussi on devra se limiter à signaler ce qui est faible du point de vue de la recherche historique. Je traiterai de l'Eucharistie comme louange, de la présence réelle, de la présidence de la célébration eucharistique.

1. L'Eucharistie comme louange ?

A l'article 3 du document de Lima, l'eucharistie est décrite comme « la grande action de grâce au Père » pour tout ce qu'il a accompli, ce qu'il accomplit aujourd'hui et ce qu'il accomplira, et l'on en tire la conséquence suivante : « Aussi l'eucharistie est-elle la louange (*berakah*) par laquelle l'Église exprime sa gratitude envers le Père pour toutes ses hautes actions. » Au 4^e congrès de la *Societas Liturgica*, à Trèves il y a dix ans, Thomas J. Talley a montré de façon approfondie comment, dès l'époque néo-testamentaire, la prière chrétienne s'éloignait de ses préparations juives.

Dans la forme du récit de l'institution transmise par Mc et Mt, la prière prononcée par Jésus sur le pain est appelée *eulogia*, celle sur le vin *eucharistia*, alors que Paul et Luc emploient seulement le mot *eucharistèsas*, à propos du pain, en disant à propos de la coupe : « de même » (il y a lieu de signaler que I Co 10, 16 parle d'*eulogein* à propos de la coupe). L'une et l'autre tradition du récit de l'institution sont sûrement plus anciennes que la rédaction des livres bibliques dans lesquels nous les trouvons fixées par écrit. Lorsque Mc et Mt ne signalent plus que le repas prend place entre le rite sur le pain et le rite sur le vin, ceci peut (cela ne veut pas dire : doit) être un signe qu'à l'époque où ce récit a été mis par écrit les deux actions sur le pain et sur la coupe étaient déjà réunies à la fin du repas. Mais on garde en tout cas le souvenir des deux prières distinctes : la *berakah* brève, pure prière de louange,

appelée en grec *eulogia*, prononcée au début du repas sur le pain, et la prière plus longue sur la coupe, qui s'est développée à partir de la Birkat-ha-Mazon, s'est étendue en anamnèse et a de cette façon pris un caractère spécifiquement chrétien. Cette prière ne commençait plus par une louange de Dieu (« loué sois-tu qui... »), mais s'ouvrait par le verbe *yadah*, traduit dans l'espace hellénistique par *eucharistein* (« nous te rendons grâces... ») : c'est avec ce mot que commence la prière d'action de grâce de la *Didachè*, dont les chercheurs admettent de plus en plus qu'il s'agit d'une prière eucharistique ; la formulation est la même pour le premier texte certain d'une prière eucharistique, celui qui est conservé dans la *Tradition Apostolique* d'Hippolyte.

Ce mot *eucharistein* apparut si important que dès l'époque néo-testamentaire et aussitôt après, dans la *Didachè* (9, 1), chez Ignace d'Antioche (Ep 13, 1 ; Sm 7, 1 ; 8, 1 ; Phld 4) et chez Justin (Dial 41, 1.3 ; 70, 4) il donna son nom à la célébration tout entière : *eucharistia*.

Dans une étape suivante, déjà attestée dans la *Didachè* (9, 5), chez Ignace d'Antioche (Sm 7, 1 ; Phld 4) et Justin (Apol 1, 66, 1), les dons du pain et du vin sur lesquels est prononcée l'*eucharistia* reçoivent eux-mêmes ce nom d'*eucharistia*. On peut donc traduire le mot *eucharistein*, tel que l'emploient Justin (Apol 1, 66, 2) et Hippolyte (*Trad. Apost.* 21 : BOTTE 54), par « eucharistier », « consacrer ».

Résumons-nous : Les notions d'*eulogein* et *eucharistein* ne sont pas identiques comme on l'a longtemps cru, mais se rapportent à des structures différenciées de la prière. La disparition précoce d'*eulogein* dans la prière sur le pain et le vin fait voir le passage de la *berakah* juive, de l'*eulogia*, à l'*eucharistia* dans l'Église : la louange de Dieu en lui-même a été remplacée par l'action de grâce pour ce que Dieu a fait, qui apparaît de plus en plus marquée par le mémorial et fondée sur l'événement du Christ.

Il n'est donc pas approprié de désigner l'eucharistie simplement comme louange ou *berakah*, comme le fait l'article 3 du document de Lima. Mais on peut dire, avec l'article 27, que l'eucharistie « tire son origine de la tradition juive de la *berakah* ».

2. La présence réelle au-delà de la célébration eucharistique

A l'article 32, le document de Lima déclare : « Certaines Églises tiennent que la présence du Christ se prolonge dans les éléments consacrés après la célébration. D'autres Églises placent l'insistance principale sur l'acte même de la célébration et la consommation des éléments lors de la communion. »

Il faut reconnaître que l'Écriture ne dit rien sur la présence du Christ dans les espèces eucharistiques après la célébration. Il est clair que la question ne se posait pas ; les auteurs des épîtres du Nouveau Testament et les écrivains du commencement du 2^e s. n'ont rien relevé à cet égard qui leur ait paru à critiquer.

Cependant Justin, vers le milieu du 2^e s., mentionne comme allant de soi que l'Eucharistie est apportée par des diacres à ceux qui n'ont pu prendre part à la célébration (Apol 1, 65, 5 ; 67, 5). Otto Nussbaum, qui a étudié de façon approfondie la question de la réserve eucharistique, estime « que ceux qui recevaient la communion n'étaient pas obligés de la consommer aussitôt, ou aussitôt en entier » (275). En outre il est d'avis que, conjointement à cette pratique de la communion portée par les diacres, « en même temps ceux qui étaient présents à la célébration emportaient les saintes espèces chez eux pour leur propre usage » (*ibid.*). Il continue : « Ces deux usages, de finalités différentes, présupposaient une même décision fondamentale, à savoir qu'on peut emporter de l'assemblée une part de la nourriture eucharistique. S'y était-on décidé une fois, quels que fussent le motif et le but, un élargissement à d'autres cas devenait possible. La communion portée par des diacres aux absents peut avoir ouvert la voie à la réservation et à la communion à domicile... Tous les indices sont en faveur de l'établissement de cet usage vers le milieu du 2^e s. » (275 sq.).

Quelques décennies plus tard, Tertullien atteste pour l'Afrique, et Hippolyte pour Rome, que les chrétiens emportent l'eucharistie chez eux pour la consommer ensuite. Il était entendu, à cette époque, que quiconque

participait à la célébration de l'eucharistie y communiait.

Dans son *De oratione*, Tertullien s'emploie à expliquer aux catéchumènes que, nonobstant le jeûne aux jours stationnaires du mercredi et du vendredi, ils pourront participer ces jours-là à la célébration eucharistique. Ils ne sont pas obligés de communier aussitôt qu'ils reçoivent l'eucharistie dans la célébration, mais ils peuvent l'emporter et la conserver (19, 4 : CCL 1, 268). Se nourrir ainsi à domicile de l'eucharistie — du pain eucharistique — n'est pas seulement possible dans des cas exceptionnels, mais c'était la pratique quotidienne, comme il apparaît dans un autre écrit de Tertullien, son *Ad uxorem*, où il dissuade les femmes chrétiennes d'épouser un païen, ce qui donne entre autres à penser que le mari païen ignore quelle est la nourriture que sa femme prend à la maison avant les autres aliments, ou qu'on veut éviter que la manducation du pain eucharistique n'apparaisse comme une pratique magique (5, 3 : CCL 1, 389).

Dans la *Tradition Apostolique*, Hippolyte avertit les fidèles de prendre l'eucharistie avant toute autre nourriture (36 : BOTTE 82), ce qui peut encore s'appliquer à la communion reçue dans la célébration même. Mais lorsque, aussitôt après, il demande de veiller à ce que l'eucharistie ne soit mangée par aucun infidèle, aucune souris ni aucun autre animal, et que rien n'en tombe par terre ou ne soit perdu (37 : BOTTE 84), cela ne peut guère concerner que la communion avec l'eucharistie conservée à domicile.

Plus tard la communion à domicile sortit de l'usage et fut interdite. Le fait qu'elle ait pu exister et qu'il ait été possible de porter l'eucharistie hors du lieu de l'assemblée eucharistique n'est pensable que parce que l'Église, sans qu'il y ait eu de controverse à ce sujet, était dès le début convaincue que la présence du Christ demeurait dans les éléments sur lesquels la prière d'action de grâce avait été prononcée pendant la célébration eucharistique. Naturellement, la principale assistance se portait sur la célébration même et sur la consommation des dons dès que ceux-ci étaient distribués.

3. La présidence de la célébration eucharistique

Il est dit à l'article 29 que, dans la célébration eucharistique, c'est le Christ qui est le célébrant principal : c'est lui qui rassemble, enseigne et nourrit l'Église, l'invite au repas et y préside ; que dans la célébration eucharistique il exerce sa triple fonction de pasteur conduisant le peuple, de prophète qui annonce la parole de Dieu, de prêtre célébrant les mystères divins. Après quoi le texte ajoute : « Dans la plupart des Églises, cette présidence est signifiée par un ministre ordonné. »

Une telle formule prépare déjà la transition vers la troisième partie du document, traitant du ministère, où la phrase sera reprise en termes presque identiques. Là l'article 14 déclare : « C'est en particulier dans la célébration eucharistique que le ministre ordonné focalise de façon visible la communion profonde et intégrale entre le Christ et les membres de son corps. Dans la célébration eucharistique, le Christ rassemble, enseigne et nourrit l'Église. C'est le Christ qui invite au repas et y préside. Dans la plupart des Églises, cette présidence est signifiée et représentée par un ministre ordonné. »

Dans le commentaire sur cet article, il est précisé qu'à l'époque du Nouveau Testament il n'y a pas d'attestation explicite au sujet de la présidence de l'eucharistie, mais qu'il devient bientôt clair qu'un ministre ordonné dirige la célébration. On peut supposer que ceux qui furent établis comme anciens par Paul et Barnabé, avec l'imposition des mains, dans les communautés d'Asie Mineure (Ac 14, 23), ou ceux qui, désignés comme presbytres et évêques, sont à la tête de la communauté d'Éphèse (Ac 20, 17.28), ou ceux qui, dans d'autres écrits du Nouveau Testament, sont mentionnés comme présidents (1 Th 5, 12) ou comme responsables (He 13, 7.17.24) correspondaient à ce que nous appelons des ministres ordonnés et qu'il entrerait dans leurs tâches de direction de diriger l'assemblée cultuelle la plus importante, la Cène du Seigneur.

Il ressort clairement des lettres d'Ignace que l'évêque ou son délégué est responsable de la communauté, en

particulier de son culte, où l'on retrouve l'eucharistie. Deux exemples seulement, qui éclairent l'application à l'eucharistie du principe d'Ignace : *aneu tou episkopou (kai tôn presbuterôn) mēden — sine episcopo nihil... sine episcopo et presbyteris quidquam* (Tr 2, 2; Mg 7, 1, cf. Mg 4; Tr 7, 2) :

Phld 4 : « Ayez soin de ne participer qu'à une seule eucharistie, car il n'y a qu'une seule chair de notre Seigneur Jésus Christ, et un seul calice pour nous unir à son sang, un seul autel, comme un seul évêque avec le presbytérium et les diacres, mes compagnons de service ; ainsi, tout ce que vous ferez, vous le ferez selon Dieu. »

Sm 8, 1-2 : « Que cette eucharistie seule soit regardée comme légitime, qui se fait sous la présidence de l'évêque ou de celui qu'il en aura chargé. Là où paraît l'évêque, que là soit la communauté, de même que là où est le Christ Jésus, là est l'Église catholique. Il n'est permis en dehors de l'évêque ni de baptiser ni de faire l'agape. »

Quelques décennies plus tard, Justin désigne celui qui dirige la célébration eucharistique comme *proestôs (tôn adelphôn)* (Apol 1, 65, 2.5 ; 67, 4), comme président des frères. Il ne peut s'agir ici que d'un chef de communauté ordonné.

Ensuite nous avons de nouveau Hippolyte de Rome, dont il est important de constater que ce qu'il a à dire sur l'eucharistie, et surtout sur la prière eucharistique, vient immédiatement après ce qui concerne l'ordination de l'évêque. Le service de présidence dans la célébration eucharistique est le premier qu'après son ordination l'évêque accomplit comme chef de sa communauté.

Lorsque le document de Lima dit que la direction de la célébration eucharistique est confiée à un ministre ordonné dans la plupart des Églises, mais non dans toutes, et que le commentaire sur l'article 14 de la section sur le ministère considère seulement comme convenable (« appropriate ») « que cette fonction soit confiée à un ministre ordonné », cela n'explique pas avec une clarté suffisante le lien intrinsèque entre ordination et eucharistie : l'ordination d'un évêque ou d'un prêtre est finalisée par la direction d'une communauté, et la direction de la communauté a sa

tâche première et la plus importante dans le service de présidence de la célébration eucharistique ; inversement ceci a pour conséquence que le service de présidence de l'eucharistie doit toujours être la tâche d'un chef de communauté ordonné.

MINISTÈRE

Le thème qui vient d'être traité, celui de la présidence de la célébration eucharistique, entrait déjà dans la troisième partie du document, la plus longue, qui s'occupe du ministère. C'est celle qui, dans le dialogue œcuménique, comporte le plus de questions ouvertes, même si l'on laisse d'avance à part la question du ministère de Pierre. Ici encore je me limiterai, en me concentrant sur deux points, qui pourraient d'ailleurs être traités conjointement : le ministère à trois degrés, et les ordinations.

1. Le ministère à trois degrés

Il est heureux que le troisième chapitre de cette partie se fonde sur cette structure à trois degrés, et qu'il y soit affirmé que celle-ci s'est répandue dans toute l'Église aux 2^e et 3^e s. (art. 19) et que « le ministère tripartite est devenu le modèle généralement reçu dans l'Église des premiers siècles » (art. 22). Le document doit, il est vrai, tenir compte des Églises dans lesquelles les fonctions des évêques, des presbytres et des diacres existent et sont remplies par des personnes différentes, tout en étant comprises comme la diversification du ministère unique de la prédication de l'évangile et de l'administration sacramentelle. Aussi n'y a-t-il là qu'une seule ordination : ceux qui exercent la fonction d'évêque (« évêques », « surintendants ») n'y sont pas ordonnés de façon spéciale, non plus que les diacres pour leur tâche, et il n'y a pas une structure hiérarchique au sein de laquelle l'évêque posséderait la plénitude du ministère, alors que presbytres et diacres exerceraient le leur de façon participée et dépendante.

Cette opinion prédominante dans les Églises de la Réforme subit l'influence des grands théologiens du moyen âge (Pierre Lombard, Albert le Grand, Bonaventure, Thomas d'Aquin, Duns Scot), lesquels ont nié la sacramentalité de la consécration épiscopale, parce qu'ils plaçaient l'Ordre en rapport exclusif avec l'eucharistie et qu'en conséquence ils estimaient que l'évêque ne recevait pas de pouvoir nouveau sur l'eucharistie. On ne prenait pas en considération le fait que c'est l'évêque et lui seul qui établit de nouveaux présidents de l'eucharistie. En revanche, la sacramentalité de l'ordination diaconale est tenue au moyen âge par la plupart des théologiens.

Bien des faiblesses d'expression du document tiennent à la diversité des structures ministérielles dans les Églises :

— La manière dont il est dit, à l'article 14 (cf. art. 27) et dans son commentaire, que la présidence de l'eucharistie doit être exercée « par un ministre ordonné » est insuffisante pour bien des Églises. Pour ces Églises, il ne peut s'agir de n'importe quel ministre ordonné, mais d'un évêque ou d'un presbytre, non d'un diacre.

— Pour la même raison, la première phrase de l'article 24 — « le modèle tripartite a évidemment besoin d'être réformé » — prête à malentendu. Du point de vue historique, une telle affirmation est à écarter, comme si une réforme pouvait se donner comme but de mettre fondamentalement en question le ministère tripartite et peut-être de le supprimer. En revanche, dans beaucoup d'Églises, il serait justifié de réviser les fonctions exercées par les différents degrés du ministère.

— L'article 29 a une formule très indifférenciée selon laquelle les évêques « en communion avec les presbytres, les diacres et la communauté entière, sont responsables de la communication bien ordonnée de l'autorité ministérielle dans l'Église ». Cette communication s'effectue en communauté mais, depuis l'origine, les chefs de communauté y ont une tâche qui est essentiellement distincte de celle des autres membres de la communauté (cf. le récit-modèle du premier établissement de nouveaux ministres par les Apôtres en Ac 6, 3-6).

— D'après le commentaire sur l'article 31, la question se

pose, en beaucoup d'Églises, de savoir jusqu'à quel point «le diaconat peut être considéré comme une part du ministère ordonné» : à une telle question on ne peut répondre sans considérer le commencement de l'Église.

Pour le ministère tripartite, le premier témoin est, au début du 2^e s., Ignace d'Antioche, dont l'enseignement est reproduit à l'article 20 du document de Lima. Le fait qu'Ignace revient si souvent sur le ministère tripartite, en y joignant des exhortations, et qu'il s'estime obligé de le fonder théologiquement — l'évêque est «l'image de Dieu le Père», le presbyterium est comparable à un «sénat de Dieu» ou au «collège des apôtres», aux diacres est confié la diaconie de Jésus Christ (cf. Mg 6 ; Tr. 2 sq. ; Phld 4 ; Sm 8, 1) — ces faits me semblent indiquer qu'au début du 2^e s. les communautés commençaient à s'habituer à vivre dans cette forme d'organisation d'Église.

Ignace, dans ses considérations à ce sujet, est aussi le premier témoin d'une compréhension hiérarchique du ministère tripartite. Il ne se contente pas de marquer clairement que l'évêque qui dirige la communauté est entouré d'un presbyterium et aidé par les diacres : il atteste aussi que le presbytre dépend de l'évêque dans la célébration de l'eucharistie. La phrase déjà citée de l'épître aux Smyrniotes affirme que seule est légitime la célébration eucharistique «accomplie par l'évêque ou celui qui est délégué par lui» (8, 1). Les presbytres n'ont pas un droit indépendant à présider l'eucharistie. Il n'y a que des communautés pour une ville, présidées par l'évêque, lequel est représenté en cas d'empêchement par les presbytres.

Un siècle environ après Ignace, Hippolyte fait état, à côté des trois degrés du ministère, d'autres services d'Église encore. Il énumère successivement : évêque, presbytre, diacre, confesseurs, veuves, lecteurs, vierges, sous-diacres, ceux qui ont un charisme de guérison (exorcistes ?). Alors qu'il emploie le mot «ordinare» pour l'évêque, les presbytres et les diacres, ce à quoi *cheirotonein* a dû correspondre dans l'original grec (2 : BOTTE 4), pour l'établissement ou la collation des autres services (lecteur par exemple), il se sert du terme «instituere» (en grec, *kathistasthai* (11 : BOTTE 30). Dans le premier cas, il

est expressément question d'imposition des mains, et il est indiqué à qui il appartient de faire celle-ci ; pour les autres institutions, il est précisé de manière négative : « ils ne sont pas ordonnés », et « ils ne reçoivent pas l'imposition des mains ».

2. L'ordination

Il est clair que pour l'Église ancienne un ministère à trois degrés signifie aussi une ordination à trois degrés. Ce que le document de Lima dit à ce sujet est malheureusement plutôt confus.

L'article 7c explique : « Le terme de ministère ordonné se réfère à des personnes qui ont reçu un charisme et que l'Église établit pour le service, par ordination, avec l'invocation de l'Esprit et l'imposition des mains. »

Là-dessus, il est indiqué à la fin de l'article 39 que la même ordination peut « avoir différentes orientations, selon les tâches spécifiques des évêques, des presbytres et des diacres, comme il est indiqué dans les liturgies d'ordination ». Le commentaire de cet article indique en outre que « les Églises ont différentes pratiques d'ordination », et ajoute qu'il « serait faux d'en isoler une comme seule valide ». La phrase suivante montre que le principe explicatif n'est pas (et, eu égard à la diversité des traditions des différentes Églises, ne peut pas être) de suivre la tradition ancienne, alors commune à toutes les Églises, « selon laquelle c'est l'évêque qui ordonne, avec la participation de la communauté ».

Étant donné que le ministère tripartite ne se dessine pas encore dans le Nouveau Testament, on ne peut non plus y trouver l'ordination à des degrés distincts du ministère. Il y est seulement question de la prière et de l'imposition des mains comme éléments de l'acte d'ordination en général (surtout en Ac 6, 6). De plus, il apparaît en 1 Tm 4, 14 et 2 Tm 1, 6 que l'ordination n'est pas seulement nomination pour un service de personnes qui auraient antérieurement reçu un charisme, comme le dit l'article 7c du document de Lima, mais que ce charisme est communiqué par l'ordination, c'est-à-dire par l'imposition des mains et la prière (*dia*

propheteias meta epitheseôs tôn cheirôn, ou encore *dia tès epitheseôs tôn cheirôn mou*) et qu'il est communiqué de manière permanente. L'imposition des mains n'est donc pas seulement « signe du don de l'Esprit » (art. 39), mais signe qui, avec la prière, accomplit le don de l'Esprit, signe efficace.

Après Ignace, qui n'indique pas encore de quelle manière se passe l'ordination, Hippolyte donne dans la Tradition Apostolique une description complète et détaillée de la liturgie de l'ordination, description qui restera longtemps la seule (2, 7 sq. : BOTTE 4-10, 20-26). Pour la première fois, il offre le texte des prières d'ordination. Comme Hippolyte entra en conflit avec l'évêque de Rome, son ordonnance ecclésiastique ne retint pas l'attention de l'Église romaine, alors que son influence s'exerça sur les ordonnances ecclésiastiques de la chrétienté d'Orient et que beaucoup d'Églises orientales utilisent encore ses prières d'ordination, en particulier celle pour les évêques, avec de légères adaptations. On peut donc supposer qu'il y avait au 3^e s. un consentement général de l'Église au sujet des éléments essentiels de la liturgie d'ordination.

Dans la présentation d'Hippolyte, il est clair que c'est toujours l'évêque qui ordonne. Il n'est pas nommé pour ce service, mais lui-même ordonné. Naturellement l'évêque agit en dépendance du Christ, en sorte que c'est proprement le Christ qui ordonne et qui communique l'Esprit. Naturellement aussi, l'évêque agit en commun avec les autres ministres ordonnés et avec le reste de la communauté, qui participe non seulement au choix de ses ministres mais à leur ordination même : A tout le moins, l'ordination a lieu un dimanche pendant la célébration eucharistique, pour laquelle la communauté se rassemble. Il est dit expressément qu'avant l'imposition des mains par les évêques présents, la communauté doit donner son consentement, et que pendant celle-ci elle doit prier dans son cœur en silence « afin que descende le Saint-Esprit ». C'est de cette manière que l'Esprit descend sur ceux qui sont ordonnés, par l'imposition des mains. L'*amen* qui scelle la prière d'ordination n'est pas encore, chez Hippolyte, attribué expressément à la communauté. Il est à supposer

que la communauté se comporte de la même façon pour l'ordination des prêtres et des diacres que pour celle de l'évêque. La prière d'ordination prononcée par des évêques pour l'ordination d'un nouveau confrère, et qui est accompagnée de l'imposition des mains, n'est pas seulement, comme on pourrait l'inférer du document de Lima (art. 7c et 41), une épiclèse ; c'est aussi, dans sa première partie, une anamnèse, et elle se conclut par une doxologie.

Avant d'aller plus loin dans l'examen de cette prière, il faut dire quelque chose de plus sur les prescriptions d'Hippolyte pour l'ordination des presbytres et des diacres. Pour l'ordination presbytérale, l'évêque et le presbyterium imposent ensemble les mains, mais l'évêque seul prononce la prière, dont il est à noter qu'elle ne comporte pas d'anamnèse.

Lors de l'ordination diaconale, seul l'évêque impose les mains, ce qu'Hippolyte justifie de la manière suivante : « *quia non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi, ut faciat ea quae ab ipso iubentur* » (8 : BOTTE 22). Après quoi vient, avant la prière d'ordination, une longue explication sur le rapport entre presbytres et diacres et leur rapport à l'évêque : le diacre « ne fait pas partie du conseil du clergé, mais il administre et il signale à l'évêque ce qui est nécessaire. Il ne reçoit pas l'esprit commun du presbyterium auquel participent les prêtres, mais celui qui lui est confié sous le pouvoir de l'évêque. C'est pourquoi, que l'évêque seul ordonne le diacre ; mais sur le prêtre, que les prêtres également imposent les mains, à cause de l'Esprit commun et semblable de leur charge. Le prêtre, en effet, n'a que le pouvoir de le recevoir, mais il n'a pas le pouvoir de le donner. Aussi n'institue-t-il pas les clercs. Cependant, pour l'ordination du prêtre, il fait le geste, tandis que l'évêque ordonne » (8 : BOTTE 25).

De cette description de l'acte de l'imposition des mains lors de l'ordination des presbytres et des diacres il ressort très clairement que le ministère du diacre est relatif à celui de l'évêque, tandis qu'il en va autrement pour le ministère presbytéral. Le ministère de l'évêque est plutôt à comprendre à partir de celui du presbytre. Cette corrélation apparaît dans les prières d'ordination, où s'exprime la

manière dont l'Église comprend les ordinations : Lors des trois degrés d'ordination, l'imposition des mains est faite pour des services différents. Dans ce qui suit, on examinera les passages les plus importants de ces prières en se référant à l'étude d'A. Jilek.

Dans la prière d'ordination de l'évêque, après une anamnèse dans laquelle rien n'est dit de particulier à la fonction épiscopale, vient cette épiclese : « *nunc effunde eam virtutem, quae a te est, principalis spiritus, quem dedisti dilecto filio tuo Iesu Christo, quod donavit sanctis apostolis, qui constituerunt ecclesiam per singula loca sanctificationem tuam, in gloriam et laudem indeficientem nomini tuo* » (3 : BOTTE 8).

Les deux paragraphes suivants de l'épiclese développent ce qui est dit en bref dans ce texte. L'office épiscopal est présenté comme celui du pasteur, en faisant mention de son rôle dans la direction du culte : prière, célébration eucharistique, liturgie de l'initiation, discipline de la pénitence.

Comme la prière d'ordination des presbytres ne comporte pas d'anamnèse, bien des savants infèrent de la rubrique d'introduction (« *et dicat secundum ea quae praedicta sunt, sicut praediximus super episcopum, orans et dicens* ») qu'il faut reprendre la partie anamnétique de la prière pour l'évêque. L'épiclese est ainsi formulée : « *respice super servum tuum istum et impartire spiritum gratiae et consilii presbyterii ut adiuvet et gubernet plebem tuam in corde mundo* » (7 : BOTTE 20).

La prière se termine par une évocation des anciens établis par Moïse et la demande que Dieu soit dignement servi non seulement par ceux qui viennent d'être ordonnés mais par tout le presbyterium et par l'évêque lui-même.

Dans la prière d'ordination des diacres, après une anamnèse brève et exprimée en termes généraux, vient l'épiclese suivante : « *da spiritum gratiae et sollicitudinis et industriae in hunc servum tuum, quem elegisti ministrare ecclesiae tuae et offerre in sanctitate ad sanctuarium tuum quae offeruntur ab herede summi sacerdotii* » (8 : BOTTE 26).

Pour le diacre, aussi la suite de la prière demande une

digne manière de vivre, afin que — du moins selon la version éthiopienne — plus tard «il obtienne une place plus élevée».

Chacune des trois prières demande pour les candidats le Saint-Esprit, qualifié de façon différente suivant les cas. Lors de l'ordination de l'évêque, on demande pour lui le «*principalis spiritus*» dont il a besoin pour conduire l'Église avec la force d'âme voulue. Lors de l'ordination des presbytres, on demande le «*spiritum gratiae et consilii presbyterii*», pour celles des diacres le «*spiritum sanctum gratiae et sollicitudinis*».

La partie épyclétique des prières d'ordination de l'évêque et du presbytre montre quel rapport il y a entre leurs deux ministères. Au presbytre est, selon la prière d'ordination, confiée la direction de la communauté, à titre de membre du presbyterium ; ceci est particulièrement exprimé à la fin de l'épiclese, où l'on prie aussi pour ceux qui sont déjà ordonnés. L'évêque aussi a la direction de la communauté, comme les membres du presbyterium, mais en plus de cela il est celui auquel est confié le service qui consiste à être le premier, le pasteur, à exercer le ministère de l'Apôtre. C'est pourquoi, dans la prière d'ordination, le ministère du presbytre n'a pas besoin d'être délimité par rapport à celui de l'évêque, tandis que celui de l'évêque a besoin de ressortir par rapport à celui du presbytre : aussi les responsabilités propres de chef qui appartiennent à l'évêque sont-elles soulignées.

Si l'on accepte le ministère tripartite, il y a lieu de prendre comme modèle la plus ancienne liturgie tripartite d'ordination, par rapport à laquelle la pratique des ordinations doit s'orienter.

En terminant mes remarques sur la partie du document de Lima qui traite du ministère, je dois ajouter quelque chose sur l'article 18, en le reliant à ce qui est dit en deux autres endroits du document : «Un nombre croissant d'Églises ont décidé qu'il n'existait pas de raison biblique ou théologique contre l'ordination des femmes, et plusieurs d'entre elles ont depuis lors ordonné des femmes. Beaucoup d'Églises cependant tiennent que la tradition de l'Église en ce domaine ne doit pas être changée.»

Les Églises qui se sont décidées pour l'ordination des femmes et ont introduit par là une rupture par rapport à une tradition de 1 900 ans de l'Église universelle ont fait là un pas qui éloigne beaucoup un consensus dans la question du ministère avec les nombreuses Églises qui ne pensent pas à un pareil changement de leur pratique jusqu'à aujourd'hui. On peut être de l'opinion qu'il s'agit ici de structures du ministère qu'il est de la compétence de l'Église de changer, comme il est dit à l'article 19. Mais il faut souligner ici l'emploi du singulier : l'Église tout ensemble, non chacune des Églises.

D'aussi difficiles décisions de ce genre ne devraient aujourd'hui être prises qu'au niveau de l'Oikouménè tout entière. Pour ce qui est de l'ordination des femmes, il est trop tard pour une telle manière de faire. Mais dans la deuxième partie du document de Lima, celle sur la célébration eucharistique, dans le commentaire sur l'article 28, est touchée une autre question qui est également importante, et n'est pas non plus susceptible d'être réglée isolément par chaque Église : Dans les parties du monde « où le pain et le vin ne sont pas en usage ou bien ne peuvent être obtenus..., la nourriture et la boisson du pays [pourraient] mieux enraciner l'eucharistie dans la vie quotidienne ». La recherche suggérée ici ne devrait pas conduire à des décisions unilatérales de la part de certaines Églises, mais être entreprise en commun par toutes les Églises chrétiennes, dans l'intention de trouver une décision commune, de façon à ne pas repousser davantage la communauté eucharistique. On devrait éviter de créer une situation comparable à celle qui existe par rapport à celles des Églises africaines dont il est question dans le commentaire à l'article 21 de la première partie : elles baptisent sans eau, et pour cette raison elles ne peuvent être reconnues par les autres Églises, même si, de leur côté, elles reconnaissent le baptême des autres Églises.

Ces remarques ne sont sans doute que fragmentaires. Je m'y suis consciemment limité d'un triple point de vue :

1. Je me suis occupé de celles des affirmations du document de Lima qui, à mon avis, sont inadéquates à cause de faits historiques. Les résultats de la recherche

historique, qui ont trouvé accueil dans le document ou du moins l'ont influencé, n'ont pas été cités.

2. J'ai considéré que ma tâche était avant tout de faire connaître les résultats de la recherche en science liturgique de l'espace linguistique auquel j'appartiens.

3. Je me suis limité à l'époque la plus ancienne de l'Église, donc au commencement du développement historique. Naturellement mon opinion n'est pas que seul le plus ancien est juste et important, et que des développements postérieurs, même divergents, ne seraient pas légitimes. Mais lorsqu'on a longtemps fait chemin dans des directions différentes, le moyen le plus rapide pour se retrouver est de revenir au point de départ commun. Pour des Églises qui ont leur origine en Jésus Christ, ce qui est le plus proche de cette origine a certainement une force normative et unissante.

Dr Reiner KACZYSNKI

BIBLIOGRAPHIE

I^{re} partie

- A. STENZEL, *Die Taufe. Eine genetische Erklärung der Taufliturgie*, Innsbruck, 1958.
- G. KRETSCHMAR, *Die Geschichte des Taufgottesdienstes in der alten Kirche*, in *Leiturgia V*, Kassel, 1970, 1-348.
- J. AMOUGOU-ATANGANA, *Ein Sakrament des Geistempfangs? Zum Verhältnis von Taufe und Firmung*, Freiburg-Basel-Wien, 1974.
- A. JILEK, *Initiationsfeier und Amt. Ein Beitrag zur Struktur und Theologie der Amterund des Taufgottesdienstes in der frühen Kirche* (Traditio Apostolica, Tertullian, Cyprian) (Europäische Hochschulschriften XXIII, 130), Frankfurt-Bern-Cirencester, 1979.
- B. NEUNHEUSER, *Taufe und Firmung* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/2), Freiburg-Basel-Wien, ²1982. (Traduction française : Baptême et Confirmation, Paris, 1966.)

II^e partie

Thomas J. TALLEY, « *De la "berakah" à l'Eucharistie : une question à réexaminer* », LMD 125, 1976, 11-39.

Von der Berakah zur Eucharistia. Das eucharistische Hochgebet der alten Kirche in der neueren Forschung-Ergebnisse und Fragen : LJ 26 (1976), 93-115.

J. BETZ, *Eucharistie in der Schrift und Patristik* (Handbuch der Dogmengeschichte IV/4a), Freiburg-Basel-Wien, 1979.

O. NUSSBAUM, *Die Aufbewahrung der Eucharistie* (Theophaneia 29), Bonn, 1979.

III^e partie

B. KLEINHEYER, *Die Priesterweihe im römischen Ritus. Eine liturgiehistorische Studie* (Trierer Theologische Studien 12), Trier, 1962.

A. JILEK (vgl. bei I).

B. KLEINHEYER, *Ordinationen und Beauftragungen* in : H.B. Meyer u.a. (Hg.), *Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgie-wissenschaft. Teil 8, Sakramentliche Feiern II*, Regensburg, 1984, 7-65.