

La Maison-Dieu, 153, 1983, 7-45
Guy RONDEPIERRE

LE BAPTÊME LIEN SACRAMENTEL D'UNITÉ

« **P**OURQUOI l'Église reconnaît-elle l'unicité du baptême et sa validité dans la célébration de chaque Église et ne les reconnaît-elle pas pour l'eucharistie ? »

Cette question, formulée ainsi ou autrement, me semble être une des questions les plus quotidiennes et les plus vitales qui m'ont été posées dans les différentes rencontres de chrétiens protestants à l'occasion de mon ministère : question quotidienne en cela qu'elle engage concrètement toute vie sacramentelle et qu'elle apparaît très vite, même chez ceux qui n'ont pas une vive conscience théologique ; question vitale puisque nous croyons ensemble que le baptême et l'eucharistie, avec la Parole de Dieu, sont le fondement même de notre rencontre avec le Seigneur en son Église. Parce qu'elle est irritante et pour celui qui la pose, et pour celui qu'elle interpelle, ne mérite-t-elle pas un traitement théologique approprié ?

Une très rapide analyse montre qu'elle dépasse la seule question du ministère et de la succession apostolique. Certes le baptême peut-il être, depuis la plus haute antiquité chrétienne, conféré par un autre baptisé tandis que le ministère de l'eucharistie est réservé dans la plupart des églises à ceux qui ont reçu ordination pour cela. Mais c'est précisément cette différence de statut qu'il faudrait

expliquer en tentant d'élucider quels sont les rapports du baptême et de l'eucharistie avec l'Église : en quoi ces deux sacrements qui sont l'un et l'autre mémorial de la mort et de la résurrection du Seigneur construisent-ils différemment le Corps du Christ ? En quoi ces deux étapes d'une même initiation chrétienne représentent-elles, ou exigent-elles, des modes différents d'appartenance à l'Église ?

I

LE BAPTÊME DANS LES TEXTES CONCILIAIRES

La Constitution sur la liturgie parle, bien entendu, du baptême, par lequel « les hommes sont greffés sur le mystère pascal du Christ, reçoivent l'esprit d'adoption des fils, et deviennent ainsi ces vrais adorateurs que cherche le Père » (n. 6). Le baptême est acte du Christ : « lorsque quelqu'un baptise, c'est le Christ lui-même qui baptise » (n. 7, en écho à saint Augustin). « La participation pleine, consciente et active aux célébrations liturgiques (...) est, en vertu de son baptême, un droit et un devoir pour le peuple chrétien » (n. 14). Mais ce document ne parle pas explicitement — ce n'était pas son objet — du lien que le baptême établit avec l'Église.

A) *LUMEN GENTIUM*

La constitution dogmatique sur l'Église donne une riche présentation du baptême dans la vie de l'Église :

Le baptême nous conforme au Christ, nous associe à sa mort et à sa résurrection, et nous assemble dans un seul corps (n. 7).

Le baptême nous consacre dans une mission sacerdotale : offrir notre activité et rendre témoignage au Christ. Ce sacerdoce royal nous fait participer à l'eucharistie qui est célébrée par le sacerdoce ministériel (n. 10).

Le baptême nous incorpore à l'Église, donne le caractère qui

permet de participer au culte divin, opère la filiation divine et requiert le témoignage de foi de celui qui a été baptisé.

Ce paragraphe envisage les sept sacrements dans leurs liens à la vie de l'Église.

On notera, dans l'énumération du septénaire sacramentel, que, par la Confirmation, les baptisés sont liés plus parfaitement à l'Église, que l'eucharistie est la source et le sommet de toute vie chrétienne, qu'elle manifeste concrètement l'unité du peuple de Dieu, que le baptême des petits enfants dans les familles chrétiennes permet au peuple de Dieu de se perpétuer (n. 11).

La foi et le baptême sont d'une nécessité enseignée par le Christ et cela confirme la nécessité de l'Église dont le baptême est comme la porte. Les catéchumènes sont reliés à l'Église par leur désir de recevoir le baptême (n. 14).

Les chrétiens non catholiques sont également des baptisés. Cela crée un lien avec l'Église catholique. Ils sont également disciples du Christ en attendant que tous soient unis dans un même troupeau (n. 15).

Le commandement de baptiser fait partie de la mission de l'Église (Mt 28). N'importe qui (*quilibet*) peut baptiser des croyants. Mais c'est le prêtre seul qui achève, par l'eucharistie, la construction du Corps du Christ (n. 17).

Les évêques dirigent l'administration du baptême (n. 26) ; les prêtres engendrent spirituellement ceux qu'ils baptisent et, en bons pasteurs, ils ont à aller chercher ceux qui se sont éloignés des sacrements (n. 28) ; enfin il est dit du diacre qu'il est aussi ministre du baptême solennel (n. 29).

Les laïcs, par leur baptême, sont incorporés au Christ, ils constituent le peuple de Dieu et en remplissent la mission. Par le baptême et la confirmation, ils sont députés à l'apostolat (nn. 31 et 35).

Ces citations, beaucoup plus nombreuses que dans les documents antérieurs, nous font envisager la richesse du baptême et de la vie des baptisés dans la vie du Peuple de Dieu :

- Le baptême résulte de la mission reçue du Seigneur à la Résurrection et confère au baptisé une mission, celle d'accomplir le sacerdoce royal fait de culte et de témoignage.

- Tous les sacrements sont des liens intimes qui unissent les membres du Peuple de Dieu entre eux et avec leur Seigneur. Parmi eux, le baptême nous associe à la mort et à la résurrection de Jésus et il est la porte de l'Église.
- Le baptême crée un lien entre tous ceux qui l'ont reçu, y compris avec ceux qui sont séparés de l'unité catholique.
- Le baptême, en conférant le sacerdoce commun des fidèles, crée un lien avec ceux qui ont reçu le sacerdoce ministériel : lien mutuel d'association à l'apostolat, lien de parenté spirituelle, charge pastorale des évêques et des prêtres envers les baptisés¹.

Il faut tout de suite remarquer le lien très fort qu'opère L.G. entre le baptême et l'eucharistie. La plupart des mentions du baptême sont en effet suivies de la mention du sacrifice eucharistique. Les deux sacrements sont toujours ordonnés l'un à l'autre, mais c'est le sacrement du corps et du sang du Seigneur qui seul peut achever l'édification du Corps du Christ qu'est l'Église. Cette insistance à ordonner l'un par rapport à l'autre baptême et eucharistie, comme sont ordonnés le sacerdoce commun des fidèles et le sacerdoce ministériel, confirme que le sacrement par lequel s'accomplit notre rédemption, le sacrement de la Croix, est d'abord le sacrifice eucharistique (L.G. n. 3)².

1. Par contre le décret sur la charge pastorale des évêques, *Christus Dominus*, ne cite pas le baptême dans la charge de sanctification des évêques (n. 15). Au n. 11, ce sont l'évangile et l'eucharistie qui constituent le lien et le rassemblement de l'église diocésaine, là encore le baptême est omis.

2. Le premier schéma sur l'Église, dans le chapitre consacré à l'œcuménisme, présentait de façon très explicite ce qui restera la pensée conciliaire en cette matière, et que les textes promulgués ne feront que redire mais de façon moins systématique :

« Depuis les origines, en effet, le culte eucharistique lui-même s'est trouvé si intimement joint à la profession de la vraie foi transmise par les apôtres que tous les fidèles étaient dits persévérer dans la doctrine des apôtres et la communion dans la fraction du pain et les prières (cf. Ac. 2, 42). Dès ses débuts, l'Église a considéré l'eucharistie comme la consommation de l'unité dans la foi et la communion, et comme le signe et la source de son unité devant le monde entier ; c'est pourquoi,

Cette insistance a des conséquences importantes dans le dialogue œcuménique et ne semblait pas aussi manifeste dans les schémas préparatoires au premier concile du Vatican : le baptême y avait une place première dans l'édification du Corps, il était ce par quoi se constituait le Corps du Christ ; l'eucharistie n'était mentionnée que comme signe ou instrument d'unité. Dans l'encyclique *Mystici Corporis*, il semble aussi que l'énumération du septénaire soit plus linéaire que dans *Lumen Gentium* : l'eucharistie y faisait l'objet d'une exhortation particulière (n° 821-823) mais plutôt dans le registre de l'union au Christ et de la communion.

B) UNITATIS REDINTEGRATIO

Le décret sur l'œcuménisme, promulgué la même année que *Lumen Gentium*, reprend la doctrine du baptême et de l'eucharistie en vue du dialogue avec les chrétiens non catholiques.

Le n. 2 affirme l'unicité du baptême, appuyée sur les citations de saint Paul, Eph. 4, 4-5 et Gal. 3, 27-28.

Le n. 3 précise que la réception valide du baptême et la foi au Christ créent une communion, bien qu'imparfaite, avec l'Église catholique.

Dans le chapitre consacré aux églises et communautés ecclésiales séparées en Occident, le n. 22 traite des sacrements : « Par le sacrement de baptême, conféré validement et avec les dispositions intérieures requises, l'homme est incorporé vraiment au Christ (...). »

Il faut noter ce *vraiment*.

« Le baptême est donc le lien sacramentel d'unité existant entre ceux qui ont été régénérés par lui. »

provoquée par les schismes et les hérésies, elle a à ce point affirmé la nécessité de l'unité de tous les chrétiens qu'elle n'admettait au culte eucharistique que ceux qui professaient la vraie foi, unique et intégrale en communion avec un évêque uni au siège de Rome. » (N. 49, cité dans *Istina*, 1964, n° 4, pp. 468-469).

Cette reconnaissance du baptême commun aux chrétiens est cependant suivie d'un point qui précise la doctrine de L.G. : le baptême n'est qu'un point de départ, il est « destiné à la parfaite profession de foi, à la parfaite intégration dans l'économie du salut, à la parfaite insertion dans la communauté eucharistique ».

Le dernier alinéa de cet important chapitre est un appel au dialogue sur les sacrements, donc sans doute, mais la formulation prête à confusion, sur le baptême (on pourrait imaginer que cette reconnaissance du baptême rende moins urgent un dialogue sur la question).

La grâce du baptême nourrit la vie chrétienne de ces frères (n. 23).

Au n° 4, le concile reconnaît la présence agissante du Christ dans ces frères qui témoignent de lui, parfois jusque dans le sang, et que la grâce de l'Esprit en eux peut aussi contribuer à notre édification.

On peut enfin remarquer que, à aucun moment, le concile ne met en doute la validité du baptême célébré dans les autres communautés chrétiennes, même s'il continue à la requérir. Il ne la subordonne pas à la rectitude de la foi³.

Il est donc remarquable que l'Église reconnaisse pleinement l'existence du baptême chez les frères séparés, un baptême fécond et qui incorpore vraiment au Christ. L'affirmation de cette vie de grâce chez ces frères qui ne vivent pas dans la communion catholique est certainement l'un des tournants décisifs de l'ecclésiologie. Elle infirme incontestablement l'encyclique de Pie XII qui, en 1964, ne datait que de 21 ans!

Le décret sur l'œcuménisme redit la primauté du sacrement eucharistique : c'est lui qui « exprime et réalise l'unité de

3. *Le Directoire œcuménique* de 1967 traite de « la validité des baptêmes conférés par les ministres des Églises et communautés ecclésiales séparées de nous ». Il réaffirme avec force que le baptême est le fondement de la communion entre tous les chrétiens et que la juste estimation du baptême conféré par ces ministres doit manifester ce lien sacramentel entre tous ceux que le baptême a régénérés. C'est ainsi que la foi insuffisante du ministre ne rend jamais par elle-même le baptême invalide, que l'intention suffisante du ministre doit être présumée et qu'on ne peut pratiquer, sauf « doute prudent », le baptême sous condition de ceux qui désirent la pleine communion avec l'Église catholique.

l'Église » (n. 2). Le terme de l'œcuménisme sera atteint « quand se trouveront rassemblés par une célébration eucharistique unique, dans l'unité d'une seule et unique Église, tous les chrétiens » (n. 4).

Le baptême crée donc une communauté entre les baptisés. Elle est encore imparfaite puisque le baptême n'est qu'un commencement et qu'il est ordonné à la profession de foi et au sacrement du corps et du sang du Christ. Mais, ainsi que le déclarait le Cardinal Béa : « le baptême établit des liens indestructibles plus forts que les divisions »⁴. La démarche de l'œcuménisme est bien de vaincre ces divisions pour atteindre à la communion parfaite.

Aujourd'hui la communauté baptismale est reconnue entre tous les chrétiens. Est-elle pour autant reconnue entre les Églises ?

C) L'APPARTENANCE A L'ÉGLISE

1) Les éléments d'Église

La question des éléments d'Église ou, selon l'expression calvinienne, des *vestigia ecclesiae*, est une vieille affaire œcuménique qui a trouvé à Vatican II une expression catholique autorisée.

Lumen Gentium reconnaît l'existence de ces éléments de vérité et de sanctification comme étant les dons propres de l'Église du Christ et existant en dehors de l'organisme visible de l'Église (n. 8). La Constitution en ébauche une liste au numéro 15 : l'Écriture, la foi, le baptême, pour certains l'épiscopat et l'eucharistie, la prière, l'union au Saint Esprit. Cette liste ne se veut certainement pas exhaustive ni définitive, elle mêle des éléments visibles et invisibles, sacramentels ou spirituels sans chercher à les distinguer.

Bien plus, il est reconnu que ces moyens de salut sont

4. Cardinal A. BÉA aux observateurs délégués au concile, le 15 octobre 1962.

vécus par ces chrétiens dans leurs Églises ou communautés ecclésiales. Cette reconnaissance est importante parce que, jusque-là, les catholiques avaient tendance à réduire ces communautés aux chrétiens qui les composent, et la vie de foi de ces chrétiens aux divers éléments qu'ils puiseraient dans le trésor de l'Église catholique. Cette fois, le concile admet l'existence de communions de foi constituées par la Parole, le culte et le témoignage.

Le décret sur l'œcuménisme renouvelle cet enseignement : des éléments — appelés aussi des biens — constituent et vivifient l'Église, l'unique Église du Christ (n. 3). Les nn. 14 à 23 vont décrire pour les Églises orientales, puis pour les Églises occidentales, ces richesses dont elles vivent et qui sont le patrimoine commun des chrétiens et, pour tous, les moyens du salut.

La difficulté qui demeure et sur laquelle le concile hésite est de comprendre comment ces moyens de salut peuvent être appliqués à des chrétiens non-catholiques. *Unitatis Redintegratio* énonce en son numéro 3, § 2, que ces éléments appartiennent de droit à l'unique Église du Christ mais précise aussitôt après (§ 4) qu'ils dérivent de la plénitude de grâce qui a été confiée à l'Église catholique, laquelle (§ 6) est bien le moyen général de salut depuis sa fondation par le Christ jusqu'à l'accomplissement des temps.

On perçoit la difficulté de rédaction et l'hésitation de ces formules par lesquelles le Concile réaffirme la nécessité dans l'ordre du salut de l'Église catholique et romaine. C'est l'enseignement traditionnel que Vatican II interprète cette fois de façon très large.

Tout en réaffirmant la présence d'éléments d'Église dans les communautés non rattachées à la communion du siège apostolique, le concile limite l'ecclésialité de ces communautés dont il semble qu'elle ne puisse que dériver de l'Église catholique. Celle-ci vit mal, et dans la déchirure, la mission d'accomplir la promesse de salut. Cette mission ne lui est pas enlevée et c'est en étant ordonnés à l'Église que les autres chrétiens, comme aussi d'une autre façon les non-chrétiens (L.G., n. 16), connaîtront la plénitude du salut.

2) L'incorporation à l'Église

La doctrine de *Lumen Gentium* est parfaitement traditionnelle : seuls sont pleinement incorporés à l'Église les fidèles catholiques parce qu'ils acceptent sa structure, vivent les sacrements et sont unis à ceux qui la dirigent (L.G., n. 14). On peut remarquer que le vocabulaire change : il n'est plus question d'appartenance, le mot membre de l'Église est également exclu. Le mot *pleinement* lui-même (*plene*) se substitue au *reapse* de Pie XII et à l'expression *à proprement parler* (*simpliciter loquendo*) prévue dans le premier schéma *De Ecclesia*. Ce vocabulaire permet des nuances nouvelles et trouve sa pleine signification quand il est parlé des chrétiens non-catholiques.

En effet, le Concile distingue les chrétiens et les non-chrétiens. Les autres chrétiens sont dits en communion imparfaite (U.R. n° 3). Ce terme de communion va être beaucoup utilisé dans les textes conciliaires et dans la littérature catholique d'après le Concile. Il se substitue au terme d'appartenance et introduit une note moins institutionnelle, plus spirituelle.

Le signe de l'incorporation pleine à l'Église est l'Eucharistie, véritable sacrement de l'unité de l'Église. Les Orientaux vivent l'Eucharistie, mais ne la vivent pas en pleine communion avec le Siège apostolique. Les chrétiens occidentaux, au contraire, « par suite de l'absence du sacrement de l'Ordre, n'ont pas conservé la substance propre et intégrale du mystère eucharistique » (U.R., n. 22). Certes le Concile reconnaît encore que la célébration de la Sainte-Cène est une affirmation de la communion au Christ : en cela elle est partiellement un élément d'Église, mais pas au sens où l'Eucharistie, comme sacrement de la Pâque du Christ, réalise l'unité du peuple de Dieu.

3) Le baptême, l'eucharistie, l'Église et les Églises

Il faut d'abord remarquer qu'il n'est pas du propos du Concile de définir l'ecclésialité des autres confessions chrétiennes. C'est un point controversé, y compris dans la compréhension que certaines communautés ont d'elles-mêmes ; il n'est pas du ressort du Concile de s'engager dans un domaine qui n'est pas entièrement le sien. Pour désigner ces communautés rassemblées par la foi, les documents conciliaires parlent d'Églises et de communautés ecclésiales⁵. Ce vocabulaire garde une certaine indétermination : plus qu'un caractère théologique, il présente un caractère empirique. C'est finalement à titre analogique que l'on parle d'Églises, à la façon dont le Nouveau Testament en parle.

Le Concile reste fidèle à la tradition catholique quand il affirme que l'Église garde vocation à rassembler tous ceux qui, professant la foi au Christ, baptisés et vivant de l'Esprit, ont un lien entre eux et avec elle. Elle ne prétend pas être le lieu exclusif de la vie de grâce et sait qu'elle vit imparfaitement cette vocation du fait de toutes les séparations qu'elle a connues. Mais elle prétend rester le sacrement de l'unité du Christ et de l'Église, le sacrement de l'unité du monde, la figure annonciatrice du Royaume à-venir.

Le baptême est bien le sacrement qui incorpore au Christ et à l'Église. Il est unique et crée des liens inamissibles entre tous ceux qui, en le recevant, sont rénovés et constitués héritiers de Dieu. Mais il est ordonné aux autres sacrements et spécialement à l'Eucharistie dont c'est la fonction concrète et quotidienne de signifier le rassemblement des chrétiens en les faisant communier à l'unique

5. On a remarqué que L.G. parlait de communautés ecclésiastiques tandis que U.R. parle de communautés ecclésiales et que ce dernier mot semble être un néologisme du vocabulaire de l'Église catholique. En fait, il semble que cette nuance de vocabulaire n'a pas de sens théologique particulier.

Corps du Christ. L'incorporation plénière des chrétiens n'est pas réalisée par le lien du baptême, ni même par la vie dans l'Esprit qui en découle : seule l'Eucharistie, célébrée par ceux que l'Église ordonne pour cela, permet de vivre la plénitude de la communauté eschatologique qui vit son chemin sur la terre jusqu'à ce que le Seigneur revienne.

L'apport nouveau et enrichissant de Vatican II est bien de rappeler que tous ces éléments d'Église, et particulièrement le baptême, sont des liens d'unité. Mais le Concile réintroduit un autre critère sacramentel de communion et d'unité qui, jusque-là, n'était guère signifié qu'au travers de l'ensemble sacramentel, magistériel et hiérarchique de l'Église.

C'est ce couple baptême-eucharistie qui détermine finalement une doctrine catholique de l'œcuménisme : il y a une certaine communauté baptismale qui permet tout un chemin commun des chrétiens : chemin de conversion, de prière, d'éclaircissement théologique, de témoignage vécu ensemble. Ce chemin a pour terme la célébration unique du sacrifice de la Croix et ainsi la restauration de la pleine communion dans l'Esprit.

★

Alors que dans les textes officiels de l'Église catholique, du premier concile du Vatican jusqu'à l'ouverture du second, le fonctionnement du couple corps - société pour décrire l'Église privilégiait le baptême comme sacrement d'incorporation et les éléments extérieurs et juridiques d'appartenance à l'Église, à Vatican II, l'introduction du couple peuple - sacrement élargit l'extension de l'unique Église du Christ et permet d'envisager des degrés d'appartenance et d'orientation très divers : le baptême a alors un sens symbolique très profond, il est lien d'unité. Mais la signification ultime de l'Église, exprimée en termes de communion plus que d'appartenance, est donnée par la communion eucharistique. La sacramentalité de l'Église est certainement l'un des thèmes les plus féconds de l'ecclésiologie.

logie contemporaine. Malheureusement, du fait de déchirures successives, aucune communauté, pas même l'Église catholique romaine, ne peut prétendre signifier totalement l'unité à laquelle Dieu appelle le monde ; cette sacramentalité n'est pas accomplie. L'unité de l'Église est bien l'une des tâches urgentes de la mission des Églises. Quelle doit donc être la place de l'Église catholique et des autres Églises et communautés chrétiennes dans le mouvement œcuménique et dans l'achèvement de la construction du Corps du Christ ?

II

INTERPELLATIONS CONFESSIONNELLES ET ŒCUMÉNIQUES

En raison de la nature magistérielle des documents que nous venons d'étudier, il n'est pas possible de trouver leur équivalent dans la littérature non-catholique. Pour nous donner cependant les moyens d'une interpellation, sans pour autant entrer dans l'étude d'une œuvre théologique particulière, nous avons choisi d'examiner deux séries de textes, l'une confessionnelle, l'autre œcuménique :

— les actes synodaux de l'Église réformée de France, qui sont à proprement parler des documents ecclésiastiques ;
— les textes sur le Baptême, l'Eucharistie et les Ministères du Département FOI ET CONSTITUTION du Conseil œcuménique des Églises. Il en existe deux versions, celle de 1974 et celle de Lima de janvier 1982. Ce dernier document n'a pas encore valeur ecclésiastique mais pourrait la recevoir si les Églises auxquelles il est adressé acceptent de le reconnaître comme expression de leur foi.

1) Les actes synodaux de l'Église réformée de France

L'Église réformée de France (en abrégé, l'ERF) publie annuellement les actes de ses synodes nationaux et y joint

la table des décisions prises depuis la restauration de l'Église en 1938. La lecture de ce répertoire indique que la question du baptême fut beaucoup traitée jusqu'en 1951, date à laquelle le Synode du Chambon-sur-Lignon a arrêté les principales dispositions sur l'administration du sacrement. Ultérieurement, la question ne réapparaît qu'à propos de liturgie et, en 1958 à Royan, à propos de catéchèse.

a) *le Synode du Chambon-sur-Lignon, 1951*
— *Le Baptême*⁶

La Doctrine : la conférence du rapporteur manifeste combien la question du baptême est controversée dans l'Église. De multiples interrogations, dont la célèbre conférence de Karl Barth sur la doctrine ecclésiastique du baptême, semblent avoir provoqué l'Église à réagir et à réétudier cette question aux plans doctrinal, exégétique et pastoral ; d'où une littérature importante autour des années 1950.

Le rapport souligne l'importance de cette question du baptême, de son rôle et de sa place dans l'Église :

« Si en effet l'Église doit rendre témoignage à Jésus-Christ dans les problèmes d'aujourd'hui, et elle le doit, elle ne peut le faire que par l'action et la parole de ses membres. Or *quels* sont ses membres ? *Que* sont ses membres ? C'est toute la question du baptême » (p. 63).

L'importance du sacrement tient d'abord à ce qu'il est l'œuvre de Dieu lui-même : ce ne sont pas les événements du monde, ni ses désordres, qui déterminent la vie de l'Église ; c'est Dieu seul qui sait comment les corriger et comment nous les montrer : « C'est là l'actualité essentielle de la question du baptême. »

6. Les actes du synode comportent le rapport du Pasteur GAGNIER (pp. 62-78), un projet d'ordre du jour (pp. 78-81) et la décision elle-même, numérotée XVI, pp. 20-22.

Ce qui caractérise le plus cette doctrine, c'est l'affirmation que le baptême est donné à l'Église. Comme l'ordre de Jésus, d'abord, auquel l'Église ne peut se soustraire, quelles que soient la forme et la pratique qu'elle lui donnera. Mais surtout comme signe que Dieu donne à son Église, sur lequel elle doit s'arrêter longuement, car il est essentiel : le signe de l'œuvre de Dieu qui baptise son Fils et nous baptise dans sa mort pour la résurrection.

« Le baptême est secondaire, dit le Diable, c'est de la théologie. Le baptême, dit Jésus-Christ, c'est l'œuvre de Dieu » (p. 69).

On pressent l'interrogation faite au Synode : il faut que l'Église qui baptise vive effectivement cette fidélité, car si elle cessait de vivre « dans la main puissante de Dieu », alors l'ordre du Seigneur deviendrait désordre.

Il nous semble que c'est une interrogation fréquente dans les Églises protestantes : l'inquiétude devant tant de baptisés, membres de l'Église, qui ne vivent pas leur condition chrétienne, tachent ou annulent le signe que Dieu donne et mettent en cause le témoignage que donne l'Église de l'œuvre et de la puissance de Dieu. De là l'appel à ce que les paroisses prêchent fidèlement le sens et la valeur du baptême.

La décision XVI synthétise les convictions exprimées :

« Le synode remercie Dieu d'avoir rappelé l'importance que doit prendre à nouveau le baptême dans la vie des chrétiens et de l'Église contemporaine, si elle veut répondre à sa vocation missionnaire (...).

Le baptême donne au baptisé le signe d'une incorporation au Corps du Christ par la puissance du Saint Esprit, manifestant ainsi, à la gloire de Dieu le Père, l'unité de l'Église sur la terre. »

Cette brève synthèse doctrinale étonne le catholique habitué à ce que le Magistère de l'Église détermine, ou ait déjà déterminé, le sens et la valeur de toute action sacramentelle. Mais l'Église réformée est en régime « presbytérien synodal » et il est de la responsabilité du

synode de permettre une commune confession de foi avant de prendre les décisions sur la vie de l'Église. Cette décision exprime clairement que les questions posées ont conduit l'Église réformée à un renouveau de la doctrine et de la compréhension du baptême.

La pratique et la discipline portent essentiellement sur le baptême des petits-enfants : Baptême généralisé ? Baptême des enfants des familles prêtes à prendre des engagements ? Refus de baptiser des nourrissons en attendant le baptême conscient ? Quelle clause de conscience reconnaître aux pasteurs, ministres du baptême ?

Devant la non-détermination du Nouveau Testament sur ces questions, l'Église aurait le choix de plusieurs pratiques. Elle choisit de privilégier le baptême des petits-enfants (« l'ERF est une Église qui baptise les petits enfants des fidèles ») mais laisse aux familles la liberté de surseoir au baptême en proposant également une présentation à Dieu de leur enfant.

« L'Église n'a pas voulu exclure la liberté du témoignage. (...) Elle le fait surtout par respect pour Dieu, à cause des silences de Sa Parole sur ce point » (p. 74).

Une très belle formule de la discipline nous intéresse particulièrement à cause du rôle qu'elle donne à l'Église :

« Le baptême peut être célébré lorsque des parents, reconnaissant leur ignorance ou leur doute, désirent que leur enfant soit mis au bénéfice de l'Évangile, et s'en remettent pour cela à l'Église. »

Le rapport avait rappelé ce qui est l'enseignement traditionnel de l'Église : « la foi des parents n'est pas une foi vicairie qui remplace et tient lieu » (p. 76). Elle est le signe que la foi de l'enfant pourra un jour répondre à la grâce de Dieu. La récente instruction romaine sur le baptême des petits enfants⁷ a rappelé, citant saint Augustin

7. S. Congrégation pour la Doctrine de la Foi, *Instruction sur le baptême des petits enfants*, n. 14.

et saint Thomas, que ce n'est pas l'engagement de la foi des parents qui justifie le baptême, mais la foi de l'Église dans laquelle ces enfants sont baptisés.

Accepter pour des parents de reconnaître leur ignorance ou leur doute et, à cause de cela, s'en remettre à la foi de l'Église, n'est-ce pas une démarche authentique — et nécessaire — dans toutes ces situations où les pasteurs hésitent à conférer le baptême ?

On peut noter enfin, mais nous ne nous attachons pas aux questions liturgiques, que le synode préconise que l'administration du baptême ait lieu au cours d'une assemblée de l'Église, pour que son sens soit clairement affirmé. La réforme liturgique du baptême catholique, depuis le dernier concile, tend également à manifester le caractère communautaire du sacrement.

b) *Le Synode de Royan, 1968*
— *Catéchèse et Sacrements*⁸

Le rapporteur prend déjà acte du renouvellement des contestations autour du pédobaptême et de l'insatisfaction devant le trop grand nombre de « baptêmes sociologiques ou hâtifs ».

La principale question posée au synode par les synodes régionaux, par le prisme de la catéchèse, est celle de l'unité entre baptême et Sainte-Cène : ces deux sacrements réfèrent tous deux à la mort et résurrection du Christ, ils supposent également la réponse de la foi. Le baptême lui-même n'a pas besoin d'être complété : « Vouloir ajouter quelque chose au baptême, c'est lui faire injure », disait Calvin. Différentes motions critiquent une pratique de la confirmation qui s'immiscerait entre baptême et eucharistie, et prétendrait compléter ou confirmer ce qui

8. Les actes du synode comportent le rapport du Pasteur Gagnier (pp. 173-190), le projet d'ordre du jour et des éléments de débat (pp. 30-35) et la décision n. XXIV (pp. 36-38).

est plénier. On s'interroge enfin sur le lien entre catéchèse et première communion : l'évangélisation ne doit-elle pas précéder la communion, et la catéchèse lui faire suite ? L'enseignement donné est-il assez une prédication ? Faut-il fixer des dates et des cérémonies de première communion ?

On reconnaît bien là des questions également posées dans l'Église catholique. Leur sens théologique touche à la réalité même de ces deux sacrements, unis et distincts, l'un unique, l'autre renouvelable, comme sont uniques la promesse et la grâce, comme sont réitérables nos expressions de repentir et de foi. Elles touchent aux convictions les plus profondes de la Réforme sur l'importance du baptême, sacrement de l'élection, mais aussi sur la vocation de l'Église à prêcher l'Évangile et à susciter la conversion. Finalement, le synode a voté une décision dont voici un extrait :

« Le baptême conduit normalement à la Sainte-Cène. Il est donné en vue de la participation à celle-ci. Aucune autre célébration ne doit prendre la place de ces deux signes essentiels. »

On peut mesurer la proximité de cette dernière formule avec l'enseignement de l'Église catholique sur l'ordination du baptême à l'eucharistie et saluer cette convergence. Ce texte est cependant un texte de pastorale catéchétique et ne peut être considéré comme le tout de la doctrine de l'E.R.F. sur le lien entre ces deux sacrements. Le synode de 1951 fait bien apparaître toute la valeur que l'Église réformée reconnaît au baptême dans sa vie et la mesure qu'il représente de son activité. Cela devrait inviter les catholiques à renouveler pour eux-mêmes et pour l'Église leur conscience baptismale.

Deux remarques, enfin : il n'est jamais question d'inverser l'ordre de la séquence baptême-eucharistie, l'un précède nécessairement l'autre.

La question du rebaptême n'est pas évoquée dans les textes lus. La doctrine est très claire par ailleurs : pas de rebaptême. L'E.R.F. a eu à rappeler ce principe à quelques paroisses ou églises locales dont les tendances baptistes

poussaient des jeunes gens, baptisés dans leur premier âge, à demander un rite d'eau dans leur adolescence. Toutes ces pratiques pouvant être assimilées à un rebaptême ont été récusées par le Conseil national de l'Église.

2) Les documents de foi et constitution sur baptême, eucharistie, ministère

La Commission FOI ET CONSTITUTION du Conseil œcuménique des Églises a adressé en janvier 1982 à ses Églises-membres un document appelé *Baptême, Eucharistie, Ministère*. Chacune des trois sections de ce document a son histoire propre. Celle concernant le baptême plonge dans les origines de FOI ET CONSTITUTION puisque l'affirmation de l'unicité du baptême date de l'assemblée de Lausanne en 1927. Ce fut une préoccupation constante dans les trente dernières années, marquée par la promulgation d'un premier rapport, *Un seul Seigneur, un seul baptême*, à Montréal en 1963 ; l'avènement du Concile permit de reprendre le travail avec des catholiques jusqu'à la publication d'un nouveau rapport sur le baptême en 1974, à Accra. Cet accord, discuté à l'assemblée du C.O.E. à Nairobi en 1975, fut ensuite envoyé aux Églises et leurs réponses permirent la promulgation d'un nouveau texte, celui de Lima, en 1982. Lui-même est envoyé aux Églises, cette fois pour reconnaissance. Deux autres textes, sur l'eucharistie et le ministère, ont été travaillés parallèlement puis conjointement et ont été également envoyés de Lima.

Le soin donné à cette réflexion a elle-même valeur théologique, puisqu'il manifeste l'importance particulière que donne le Conseil œcuménique à une expression commune de la doctrine du baptême. Celui-ci apparaît en effet comme un des premiers éléments d'Église et l'un des fondements qui permettent de reconnaître l'Église dans les Églises (Déclaration de Toronto, 1950). Le texte de Lima affirme : « Le besoin de retrouver l'unité baptismale est au cœur du travail œcuménique » (n. 6)⁹.

9. Les numéros qui suivent renvoient aux numéros du texte de Lima dans sa section sur le baptême.

Le texte final a la particularité de manifester à la fois une doctrine commune et d'enregistrer également les points de désaccord ou de discussion entre les Églises, tout en souhaitant que le dialogue continue et surtout que les Églises reconnaissent que « leurs pratiques diverses du baptême sont une participation à l'unique baptême » (n. 6).

L'incorporation au Corps du Christ

Le numéro 6 réaffirme :

- le baptême célébré en obéissance à l'ordre du Seigneur,
- le signe de notre engagement commun de disciples,
- l'unité à laquelle il conduit l'Église de tous les temps et de tous les lieux.

Ainsi le baptême est-il un « lien fondamental d'unité » (formule très proche du décret *Unitatis Redintegratio*), constituant un seul peuple appelé à confesser et servir un seul Seigneur et rendant témoignage à l'amour de Dieu qui guérit et réconcilie.

« Notre unique baptême en Christ constitue un appel aux Églises pour qu'elles surmontent leurs divisions et manifestent visiblement leur communion. »

Ce document apparaît très sensible au drame que représente le témoignage divisé de l'Église mais aussi aux divisions dues « aux différences de sexes, de races, de situations sociales » qui compromettent sérieusement son témoignage.

Le caractère eschatologique du baptême

Le texte de Lima accentue, par rapport au texte précédent, le caractère eschatologique du baptême. Il rappelle bien sûr qu'il est le don de l'Esprit :

« Dieu répand sur chaque baptisé l'onction du Saint Esprit, il les marque de son sceau et met dans leur cœur l'acompte de leur héritage comme enfants de Dieu » (n. 5).

Il affirme également l'unité de l'Esprit qui révéla Jésus comme Fils au baptême dans le Jourdain et donnait la puissance aux disciples, spécialement le jour de la Pentecôte. Cela tente de résoudre le problème qui a été plusieurs fois posé du lien plus ou moins formel entre le baptême chrétien et le baptême de Jésus, l'ordre de baptiser et le don pentecostal de l'Esprit. Il semble que cela ait fait problème dans les versions précédentes et que le texte final desserre partiellement ce lien. C'est en fait toute une conception de la sacramentalité qui est posée par les Églises. On préfère affirmer la distinction de ces différentes étapes tout en reconnaissant leur unité dans l'action de l'Esprit. Cela permet d'éviter un risque de fondamentalisme tout en maintenant le sens d'une unité charismatique du baptême qui serait plutôt, comme le dirent certains, une catégorie sotériologique unifiante¹⁰ !

Le baptême est également reconnu comme le signe du Royaume, ouvrant à la réalité de la vie nouvelle, faisant participer à la « Communauté du Saint Esprit » et anticipant le jour où toute langue confessera que Jésus Christ est le Seigneur (n. 7). Là encore le baptême est un signe d'unité.

La pratique baptismale en question

La question déjà posée dans le document de l'E.R.F. réapparaît en toute clarté dans le quatrième chapitre de ce texte de Lima. La question est d'autant plus grave que ce projet d'accord s'adresse à toutes les Églises, les unes baptistes, les autres pédobaptistes.

10. L'art. de G. WAINWRIGHT, 1977, *L'Initiation chrétienne dans le mouvement œcuménique*, LMD 132, 1977, 55-78, présente les réactions du C.O.E. et des Églises au texte d'Accra, 1974.

Le texte invite à ce que soit reconnue entre Églises, comme c'est déjà vécu intérieurement à certaines d'entre elles, ce qu'il appelle l'alternative équivalente entre le baptême dans l'enfance suivi plus tard d'une profession de foi et le baptême d'adultes venant à la suite d'une présentation et d'une bénédiction dans l'enfance (n. 12).

Un texte interconfessionnel ne peut choisir entre des pratiques confessionnelles différentes qui ont chacune des justifications exégétiques et doctrinales qui ne peuvent être complètement remises en cause. Mais il demande que chacun reconnaisse la validité de ces autres pratiques, qu'il reconnaisse que l'alternative est possible et que cette reconnaissance engage la mise en valeur dans son Église des significations que sa propre pratique pourrait conduire à négliger : le don gratuit chez les baptistes, l'engagement et la responsabilité de la foi chez les pédobaptistes (n. 16).

Le texte demande aussi que soit évitée toute pratique qui remettrait en cause l'intégrité sacramentelle des autres Églises et le caractère non-répétitif du baptême, et que les Églises multitudinistes conduisent une réflexion plus critique sur la signification du baptême qu'elles administrent (nn. 13 et 21 c).

Baptême, Chrismation-Confirmation et Eucharistie

Là encore revient la contestation d'un rite qui s'interposerait entre le baptême et l'eucharistie ; les Églises qui ont introduit un tel rite ont-elles « pleinement évalué et accepté les conséquences du baptême ? » (n. 14 b).

Le texte envisage, sans insister, les différents signes auxquels les Églises associent le don de l'Esprit mais l'important est que toutes reconnaissent que le baptême est la fois d'eau et d'Esprit.

Sur l'eucharistie, le texte de 1982 est également très discret ; il a notamment supprimé tout un paragraphe du texte de 1974 sur le partage de l'eucharistie qui faisait apparaître la contradiction entre le don baptismal reçu ensemble et l'absence de partage à la Table du Seigneur (1974, n. 6).

Le document de Lima se contente d'équilibrer deux positions :

— le baptême comme incorporation au Christ tend par sa nature même à la communion eucharistique au corps et au sang du Christ ;

— le baptême doit être sans cesse réaffirmé ; la forme la plus naturelle d'une telle réaffirmation est la célébration de l'eucharistie (n. 14).

La première formule est certainement plus catholique. La seconde, insistant sur la plénitude du baptême, interpelle au contraire les catholiques sur la compréhension qu'ils en ont !

Le texte de Lima sur l'eucharistie n'insiste pas explicitement sur l'unité de ce sacrement et du baptême : sans doute se veut-il plus descriptif que synthétique. L'un des chapitres envisage l'eucharistie comme communion des fidèles (nn. 19-21) :

« C'est dans l'eucharistie que la communauté du peuple de Dieu est pleinement manifestée.

Si une Église conteste à d'autres Églises le droit de présider à l'eucharistie ou de la présider, la catholicité de l'eucharistie est moins manifestée.

Toutes les formes d'injustice, de racisme, de séparation et d'absences de liberté sont radicalement mises au défi quand nous partageons le corps et le sang du Christ. »

Cela signifie bien que la doctrine sur l'incorporation au Christ par le baptême, telle qu'elle a été exprimée dans le document sur le baptême, trouve dans l'eucharistie son accomplissement. La communion baptismale doit devenir communion eucharistique. Tout ce qui s'y oppose donne le témoignage dramatique de la division du Corps du Christ.

Le Conseil œcuménique des Églises, même si des Églises orthodoxes y prennent place, et la commission FOI ET CONSTITUTION, même si elle fait appel à des théologiens catholiques, semblent marqués principalement par la théologie protestante. Il n'est pas étonnant de trouver dans

ces textes beaucoup de consonances avec ceux de l'Église Réformée de France.

De par sa constitution même, le Conseil œcuménique est pluraliste ; la question de la reconnaissance ecclésiale est à la base de son existence ; l'admission de pratiques confessionnelles différentes est la voie normale sur laquelle il lui semble devoir s'engager.

C'est sur cette ecclésiologie pluraliste que le Conseil, de fait, interpelle l'Église catholique.

III

LE BAPTÊME ET L'ÉGLISE

Les questions posées par la pratique baptismale des Églises s'orientent finalement autour de trois grands thèmes :

- la pratique baptismale et sa théologie dans l'Église catholique, notamment dans l'ensemble du système sacramentel ;
- la question de l'appartenance à l'Église, de l'ecclésialité des autres communautés, de l'unité de l'Église ;
- le baptême comme réalité pneumatologique.

Il apparaît assez vite que, derrière ces questions, c'est la nature même de l'Église qui est en cause.

Le multitudinisme baptismal catholique

Le multitudinisme est une pratique large, populaire, généreuse de l'administration du baptême. Sa forme la plus courante en est aujourd'hui le baptême ordinaire des petits enfants (le pédobaptême), mais on a aussi connu des pratiques de baptêmes de populations entières dans des régions de première évangélisation. Ce multitudinisme répond à la conviction que le baptême est nécessaire au salut ; il vise aussi à la constitution de chrétientés, de grosses Églises, comme disent les Allemands.

Cette pratique large du baptême s'oppose, en catholicisme, à une pratique, de fait et de droit, étroite pour l'admission à l'eucharistie : une discipline stricte détermine en principe les conditions d'accès à ce sacrement : avoir l'âge de raison, avoir été catéchisé, être en état de grâce (et dans une situation matrimoniale correcte), professer la foi catholique ; la communion devient ainsi le signe manifeste de l'observance et de la participation plénière à la vie de l'Église. Le nombre des communiants n'est ainsi pas en rapport avec celui des baptisés ; c'est vrai d'ailleurs de la plupart des Églises.

Cette différence de traitement de l'un et de l'autre sacrement, ainsi que le manque de discipline baptismale, sont l'objet de contestations à l'intérieur du catholicisme et d'interpellation de la part de nombre de protestants :

« L'une des tâches les plus urgentes de toutes les églises ne consiste-t-elle pas à s'unir pour une mise en cause aussi radicale et sévère de la pratique baptismale que ne l'a été, par la Réforme, la mise en cause de la pratique eucharistique du Moyen Age¹¹ ? »

Le document de Lima posait dans des termes différents cette critique du multitudinisme.

Curieusement, mais cela doit faire réfléchir, on voit apparaître la contestation extrême d'un Moltmann qui propose la restauration d'un baptême de vocation donné à des croyants ayant manifesté leur attachement à l'Évangile et à la mission de l'Église, tandis que l'eucharistie, sacrement de l'invitation prévenante et sans conditions par le Christ, nourriture des fatigués et accablés, deviendrait le repas de tout le monde, offert également à des non-baptisés. Le renversement par rapport à la discipline catholique est ici absolu¹² !

Bien des Églises catholiques du Tiers Monde donnent de

11. J.J. VON ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel : Delachaux et Niestlé (Cahiers théologiques 55), 1966, p. 38.

12. J. MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris: Cerf (Cogitatio fidei 102), 1980, pp. 314 sq., 337 sq.

leur côté le témoignage de l'importance du baptême : exigence d'une vie communautaire pour les parents qui demandent le baptême de leurs petits enfants, restauration d'un catéchuménat réel pour les néophytes.

Ne faudrait-il pas que nos vieilles Églises, sous peine de faire perdre toute crédibilité au baptême, entendent ces appels à la restauration d'une discipline baptismale ? Ne faudrait-il pas que la vie non-baptismale de tant de baptisés, membres de droit de l'Église, soit ressentie comme scandale ?

Le pédobaptisme

La question du baptême des petits enfants agite particulièrement le monde protestant, mais aussi une partie non négligeable de l'opinion catholique. Beaucoup d'aspects de la question n'intéressent pas notre sujet sauf ce qui concerne le rapport entre le baptême d'un enfant et la foi de l'Église qui baptise et qui s'apprête à lui révéler le don que Dieu lui fait gratuitement.

Nous avons déjà évoqué l'enseignement de l'Église qui retrace, aussi bien dans la récente Instruction sur le baptême des petits enfants que dans les textes de l'E.R.F., qu'un enfant baptisé sans profession de foi personnelle est mis au bénéfice de l'Évangile et porté par la foi de l'Église. Le baptême des petits enfants signifie tout spécialement le caractère commun et communautaire de la foi, la fonction confiée à l'Église de nous y engendrer, sa responsabilité d'éveiller ces enfants à la foi dans le même mouvement où ils s'éveillent à la vie.

La doctrine du sacrement de mariage insiste sur le caractère ecclésial d'un foyer chrétien. Cette ecclésialité n'est pas autonome, elle dérive de celle de la grande Église. Sans nier la responsabilité concrète des parents, c'est l'Église qui prend en charge la foi de ces enfants. Cela marque certainement le caractère universel qu'entend avoir l'Église catholique et son sens d'être un peuple, y compris dans certaines déterminations sociologiques.

Le baptême, sacrement du seuil

La particularité du baptême, quand il est disjoint de l'eucharistie et de la confirmation, est de conjuguer plusieurs statuts sacramentels : il est sacrement au sens plein du terme ; il n'est pas de plein exercice quand il est donné à des enfants ; il est aussi une structure d'accueil pour les autres sacrements. Sur ce dernier point, l'enseignement de l'Église est constant :

« Le baptême revêt d'un caractère spirituel qui rend apte à recevoir les autres sacrements » (*Mystici Corporis*, n. 768).

« Le baptême n'est que le commencement et le point de départ, il est destiné à (...) la parfaite insertion dans la communauté eucharistique » (*Unitatis Redintegratio*, n. 22).

Les manifestations de cette minoration sacramentelle sont multiples :

- la dissociation du baptême dans l'église paroissiale et de la chrismation-confirmation par l'évêque qui, seul, a la plénitude du sacerdoce ;
- la dissociation chronologique entre le baptême des petits enfants et l'admission à la communion des jeunes adolescents ;
- l'importance donnée à la pénitence - réconciliation et la distance qu'a prise ce sacrement par rapport au baptême : ainsi le thème choisi pour le prochain synode est-il la réconciliation et non le baptême ;
- la conscience populaire du baptême-pour-se-marier-à-l'Église au lieu d'un mariage religieux qui ouvre à la fondation d'un foyer chrétien et au baptême des enfants qui y naîtront !

Une autre limitation du baptême est d'être devenu le sacrement de la vie éternelle, au sens étroit du terme, ouvrant droit aux obsèques chrétiennes. Là encore, une doctrine de la nécessité du baptême, si elle n'est pas suffisamment associée à la nécessité de la foi, conduit à un gauchissement de la conscience baptismale.

Toutes ces ambiguïtés grèvent non pas l'administration du sacrement mais la conscience que les chrétiens en ont. Le baptême, parce qu'il n'est pas répétitif, parce qu'il est le plus souvent suivi et non pas précédé de la prédication de l'Église, parce qu'il n'est pas sacrement de la route mais du seuil, parce qu'il comble l'imaginaire de l'Église qui aime se dénombrer, parce qu'il est orienté vers l'eucharistie qui, c'est vrai, est le sacrement le plus concret de la communion avec le Christ, semble être devenu un rite mineur, presque privé, un geste d'accueil plus que le sacrement de l'incorporation.

Il faudrait retrouver toute l'amplitude du sens de l'incorporation. Le Nouveau Testament y concourt en rappelant que l'Église grandit et se sanctifie par le baptême de ses membres, que ce Corps qu'est l'Église n'est pas d'abord un corps social auquel on s'affilie, qu'il n'est pas un corps organique auquel on adhère, mais qu'il est la plénitude de vie donnée par le Christ.

L'enseignement du Magistère de l'Église catholique concourt à cette redécouverte, les textes parus depuis 1870 en témoignent. La recherche œcuménique, y contribue également en rappelant que le baptême, élément d'Église, n'est pas la propriété de l'Église mais ce qui la constitue à la fois dans la visibilité de l'Église particulière et dans l'invisibilité de l'unique Église du Christ. La réforme liturgique dans l'Église catholique depuis 1950, l'introduction de la préparation aux sacrements, les recherches pastorales engageant des paroisses et parfois même des diocèses sont autant d'efforts pour restaurer la plénitude du baptême. L'instruction romaine sur le baptême des petits enfants tend également à restaurer une prédication du baptême, particulièrement auprès des familles.

Le lien Baptême-Eucharistie

C'est en ce domaine que jouent au maximum les interpellations entre catholiques et protestants. On a déjà dit le risque de dévaluation du baptême en catholicisme. Il

faudrait aussi rappeler que la Réforme du XVI^e siècle, dans sa volonté de restaurer l'authenticité de la Sainte-Cène et dans son intuition de privilégier l'expérience intérieure de la foi a trop réduit l'expérience eucharistique : la disjonction entre le culte et la Cène, entre le Jour et le Repas du Seigneur, fut lourde de conséquences.

« Administrons ces deux sacrements, écrivait Luther, de manière que le baptême soit assigné au commencement et à la poursuite de la vie tout entière, le pain étant assigné à la fin et à la mort ¹³. »

Une telle réduction de l'eucharistie ne peut manifester la plénitude à laquelle l'Église est convoquée et dont le rassemblement eucharistique est le sacrement.

Là encore le Nouveau Testament peut aider à restituer l'unité de ces deux sacrements, parce qu'ils sont l'un et l'autre le mémorial de la Pâque du Seigneur, parce qu'ils concourent à la formation du Corps du Seigneur, parce qu'ils sont tous les deux réponse à la convocation du Père et communion, *koinonia*, à la vie de Jésus.

Le Concile Vatican II a cherché également à faire apparaître l'articulation des deux étapes sacramentelles, même si elle peut apparaître à des yeux non catholiques comme trop au bénéfice de l'eucharistie.

Nous avons perçu cependant que les protestants acceptaient davantage de reconnaître cette orientation du baptême à l'eucharistie. Elle est explicite dans les chemine-ments catéchétiques qui développent des étapes successives d'initiation. Elle est également signifiée par le rassemblement de l'Église autour de la Table du Seigneur qui devient le signe concret de la vie et de l'unité baptismale qui, sans cela, serait plus d'ordre invisible.

Les catholiques, au moins en France, ont transformé pour des raisons pédagogiques l'ordre traditionnel des étapes de l'initiation : baptême, eucharistie, confirmation

13. M. LUTHER, *De la Captivité babylonienne de l'Église, Œuvres*. Labor et fides, t. 2, 1966, p. 259.

sont maintenant célébrés dans cet ordre, quand ils ne sont pas célébrés ensemble. Cela soulève la difficulté du sens de la confirmation, condition d'accès à l'eucharistie, et fait rechercher pour ce sacrement de nouvelles significations.

Il surgit enfin ce fait nouveau, dont il faudra bien qu'il devienne lieu théologique, de la requête, par un certain nombre de croyants engagés dans une expérience œcuménique, d'une communion fraternelle au même pain et au même vin de ceux qui ont été sanctifiés par la même eau. C'est une « question spirituellement vraie et théologiquement embarrassante », écrivait le Pasteur Roux¹⁴. La réponse qu'y donnent volontiers des protestants ou des anglicans en invitant les catholiques présents au culte à partager avec eux la Sainte-Cène est également embarrassante pour ces catholiques qui se sentent d'abord en communion avec leur propre Église.

Cette question semble suspendue à celle du ministère dans l'Église et à la succession apostolique. C'est vrai. Mais il est vrai que c'est aussi le sens même du baptême et de l'eucharistie dans la vie de l'Église qui est en cause et sur lequel les chrétiens ont encore à réfléchir dans leurs églises et ensemble.

Une commune compréhension ne trouverait-elle pas son expression dans la synthèse de deux réflexions récentes :

« Il n'y a de vision chrétienne du baptême que celle qui maintient sa valeur fondamentale d'incorporation au Christ et à l'Église, et comme ordination à l'eucharistie¹⁵. »

« L'Eucharistie manifeste le caractère baptismal de l'Église¹⁶. »

N'est-ce pas déjà cette même synthèse que proposait discrètement la commission FOI ET CONSTITUTION du Conseil œcuménique des Églises ? La théologie catholique peut-elle accepter que tout sacrement soit perçu comme l'actualisation de la grâce baptismale ?

14. H. ROUX, « De la Foi baptismale à la foi eucharistique », *Parole et Pain*, 42, 1971, pp. 19-32.

15. J.M. TILLARD, « Perspectives nouvelles sur le Baptême », *Irenikon*, 51, 1978, 171-185.

16. J.J. VON ALLMEN, *Essai sur le Repas du Seigneur*, op. cit., p. 37.

Les éléments d'Église

La doctrine des éléments d'Église trouve son origine dans les *vestigia* de la théologie calvinienne : que reste-t'il à l'Église de Rome, demandait Calvin, pour qu'elle soit encore l'Église ? Quels vestiges d'ecclésialité a-t-elle conservés ?

De façon plus positive, le Conseil œcuménique des Églises s'est affronté à la reconnaissance mutuelle des Églises confessionnelles et a réintroduit la théologie des éléments de l'Église véritable : l'enseignement, la prédication, l'administration des sacrements sont dits éléments d'Église ; ce sont des traces qu'il faut suivre, des fondements communs qui ne peuvent faire défaut et qui permettent de reconnaître l'Église dans les Églises (déclaration de Toronto, 1950).

A la suite de différents théologiens catholiques dont le P. Hamer¹⁷, le second concile du Vatican a lui-même fait sienne cette doctrine. Nous avons vu comment il les introduisait sans prétendre en faire une liste définitive et sans prétendre les classer. Il reconnaît ainsi ces fondements de vie chrétienne.

Les critiques non-catholiques n'ont cependant pas manqué à cette doctrine : la perspective des éléments d'Église a paru à certains trop fragmentaire, numérique et statique. On lui a également reproché d'insister davantage sur ce que l'Église possède, plus que sur ce qu'elle a à donner. Il est vrai que, sur les bases de cette théorie, le décret sur l'œcuménisme peut évoquer les déficiences sacramentelles de certaines communautés. Pourtant la reconnaissance par l'Église catholique que ces éléments de vérité et de sanctification ne lui appartiennent pas totalement et qu'ils existent en dehors de ses limites visibles introduit une référence qui transcende sa propre existence et son expérience concrète. La pensée cyprianiste n'aurait pu envisager que de tels éléments construisent l'Église, ils ne

17. J. HAMER, « Le Baptême et l'Église », *Irenikon*, 1952, pp. 142-164 et 263-275.

peuvent être que le patrimoine qu'elle possède et qu'elle distribue. D'une autre façon, saint Augustin, qui reconnaît l'existence du baptême et d'autres signes de salut dans les communautés non-catholiques, ne pouvait déterminer qu'ils soient effectivement porteurs de grâce!

D'une certaine façon, l'Église se donne ainsi une mesure qui lui permet aussi de découvrir que d'autres communautés réalisent autrement, et parfois mieux qu'elle, des aspects fondamentaux de l'ecclésialité (U.R., n. 9 l'évoque discrètement). En fait, il faut se garder d'une interprétation de ces éléments qui serait de type calvinien : les éléments ne sont pas des restes, ruines ou vestiges que l'on consent à reconnaître à des frères lointains, ils sont au contraire ce qui pousse à l'unité, ce qui la fonde, ce qui la rend possible et désirable.

Le baptême, lien sacramentel d'unité

La prédication de la Parole de Dieu et le baptême sont incontestablement les premiers de ces éléments communs aux Églises. Le baptême est donc appelé par le concile *lien sacramentel d'unité* (U.R., n° 22). Cette expression est légèrement redondante, peut-être eut-il mieux valu écrire *élément sacramentel d'unité*, mais c'était moins suggestif. D'ailleurs le mot *lien* est très proche théologiquement du mot *élément*; c'est lui qui était utilisé dans les schémas préparatoires au concile. On a remarqué que FOI ET CONSTITUTION parlait également de *lien fondamental d'unité*. L'adoption du mot *sacramentel* correspond à l'ensemble du document sur le baptême, qui évite d'entrer trop précisément dans ces catégories.

Cette reconnaissance de la validité et de la fécondité du baptême ressemble, pour les catholiques, à une « invention », une redécouverte dont ils n'ont pas fini de mesurer les conséquences. Dans tous les traités sur l'unité de l'Église, elle introduit une conception renouvelée de l'unicité de l'Église : dans la doctrine traditionnelle, en effet, unité et unicité étaient pratiquement confondues par exclusion de tout ce qui n'était pas dans la communion du

siège apostolique. L'unicité définie à Vatican II s'étend au-delà de cette communion, elle fait apparaître la désunion de l'Église et aspirer à son unité.

L'ecclésialité des autres Églises

Cela reste la question la plus difficile que les catholiques ne pourront éluder, car elle conditionne une vision catholique de la restauration de l'unité.

Nous avons fait remarquer que le concile reconnaissait l'existence de ces communautés et Églises mais qu'il ne se hasardait pas à définir leur ecclésialité autrement que par la possession d'éléments. Par contre, il réaffirme la nécessité de l'Église de Rome dans l'ordre de la grâce et que c'est d'elle que dérive la plénitude des moyens de salut.

Il reconnaît également aux Églises orientales leur caractère d'Églises-sœurs, selon une expression traditionnelle réinstaurée et souvent utilisée par Paul VI.

On peut donc affirmer que le « romano-centrisme » rappelé au plan de la grâce ne commande pas nécessairement un mode unique de restauration de l'unité par réintégration. Effectivement l'enseignement conciliaire ne détermine pas les modalités ecclésiastiques de retour à l'unité et à une pleine catholicité de l'Église. C'est la contrepartie de la non-définition de l'ecclésialité des communautés séparées. C'était certainement préférable en 1965 ! Ne l'est-ce pas encore ?

Quelques-uns ont pu envisager la reconnaissance de l'Église anglicane comme Église-sœur ; son statut local-national, par analogie avec les Églises orientales, peut le suggérer, même si ses relations avec les autres Églises de la communion anglicane devaient compliquer la définition d'une communion avec l'Église de Rome.

Le Conseil œcuménique a beaucoup travaillé cette question de l'ecclésialité. Il est aiguillonné par le désir de l'unité mais freiné par la crainte d'être considéré comme une communion d'Églises, c'est-à-dire une institution ecclésiale supplémentaire, englobante, fédérative ou conciliaire !

Vis-à-vis des Églises protestantes, la question du ministère ordonné et, par voie de conséquence, celle de l'eucharistie sont les obstacles principaux à une reconnaissance supplémentaire de leur ecclésialité. Ne peut-on dire, avec une pointe d'humour triste, que la résolution de cet obstacle semble laisser le temps d'inventer avec ces églises le mode de restauration de l'unité ?

L'appartenance à l'Église

Cette question a beaucoup marqué le débat ecclésiologique, particulièrement après *Mystici Corporis*. « Elle est vitale pour ceux qui aiment l'Église », écrivait le P. Rahner dans un article important¹⁸.

La longue histoire de cette question disputée est jalonnée par le rappel répété des conditions d'appartenance mais aussi par la mise en question constante de ces principes parce qu'il fallait bien rendre compte également de la possibilité du salut des infidèles et que celui-ci ne peut être acquis, par définition de l'Église, en dehors d'elle. De là de multiples expressions scolastiques : le *votum ecclesiae*, l'appartenance potentielle ou en puissance, le désir inconscient, l'*ordinatio* à l'Église. De là encore la distinction parfois requise entre l'appartenance et la qualité de membre.

Une difficulté importante de la doctrine est de fonder l'appartenance à l'Église uniquement sur les éléments visibles et institutionnels, alors que l'Église ne s'y réduit pas ; c'est l'un des débats avec les théologies réformées.

A l'époque du Concile et sous l'influence du renouvellement de la considération du baptême unique, le Cardinal Bea avait développé le thème de l'appartenance fondamentale à l'Église :

« L'Église catholique regarde tous les baptisés comme lui appartenant, ils sont ses fils, ils sont frères. Cette manière

18. K. RAHNER, *L'appartenance à l'Église, Écrits théologiques*, Paris: DDB, 1960.

d'appartenance est l'appartenance fondamentale, du point de vue de l'Église catholique¹⁹. »

L'appartenance plénière (*reapse*) selon Pie XII était une incorporation au Corps du Christ dans l'ordre de l'exercice et de la visibilité. L'appartenance fondamentale serait plutôt une incorporation de nature. Par contre, les non-baptisés ne pourraient être dits appartenir à l'Église.

Cette notion d'appartenance pourrait être acceptée par les protestants. Elle ne permet cependant pas de s'étendre aux communautés baptismales elles-mêmes. Elle souffre également d'un romano-centrisme qu'il faudrait mieux interpréter²⁰.

Finalement le Concile ne s'est pas engagé dans cette voie et a substitué un autre vocabulaire. On lit en effet : les fidèles catholiques sont pleinement incorporés à la société de l'Église, les catéchumènes lui sont unis, les baptisés non-catholiques sont dans une certaine communion, quoique imparfaite, avec l'Église catholique, les non-chrétiens sont de diverses manières ordonnés au Peuple de Dieu. Ces distinctions permettent plus de nuances que le concept d'appartenance et laissent entrevoir des degrés de communion, selon par exemple les types de divisions. Elles intègrent dans un même schéma la situation des catholiques qui « ne persévèrent pas dans la charité » (les pécheurs) (L.G., n. 14).

On peut se demander quelles conséquences devraient avoir au plan canonique de telles mutations. Si le terme de membre de l'Église cède le pas en théologie à celui de communion (plus ou moins parfaite), quelle signification peut alors avoir, par exemple, l'empêchement de religion mixte qui interdit, sauf dispense, au catholique d'épouser un baptisé non-catholique ?

19. Cité dans Dom G. Lafont, *Appartenance fondamentale à l'Église catholique*, Paris: DDB (Cahiers de la Pierre-Qui-Vire), 1964.

20. P.Y. EMERY, « Le Baptême, appartenance fondamentale à l'Église », *Verbum Caro*, 76, 1965.

Églises particulières, églises confessionnelles et l'Église

L'ecclésiologie de Vatican II est de type universel, comme l'ensemble de la tradition catholique : l'Église comme mystère, le Peuple de Dieu, l'Église sacrement de salut sont autant de concepts englobants, synthétiques. Il nous a semblé que le mouvement même du Nouveau Testament conduisait de l'existence concrète d'Églises locales à l'expérience de l'unique Église de Dieu. Les grands thèmes pauliniens, l'Épouse, le Temple, le Corps, le Champ, ainsi que les figures johanniques, la Vigne, le Troupeau, sont toujours interprétés par l'Église comme la désignant dans sa totalité.

Quelquefois les textes conciliaires évoquent cependant les Églises particulières que sont les communautés diocésaines :

« Les évêques sont le principe visible et le fondement de l'unité dans leurs Églises particulières, formées à l'image de l'Église universelle, dans lesquelles et par lesquelles existe la seule et unique Église catholique » (L.G., n. 23).

Le Concile évoque également les assemblées locales des fidèles, appelées aussi Églises dans le Nouveau Testament, dans lesquelles est célébrée l'eucharistie et prêché l'évangile. Elles sont confiées au pastorat de l'évêque. Elles sont en un lieu et un temps le Peuple de Dieu auquel le Christ est présent, lui qui rassemble l'Église une, sainte, catholique et apostolique (L.G., n. 26)²¹.

Il évoque enfin les Églises et communautés ecclésiales non-catholiques. On perçoit clairement que le mot d'Église

21. Une intervention très remarquée d'un évêque allemand, E. Schick, au Concile a développé ce thème de l'assemblée locale comme actualisation de l'Église (texte dans Y. Congar, H. Küng, D. O' Hanlon (eds), *Discours au Concile Vatican II*, Paris: Cerf (« Chrétiens de tous les temps »), 1964, pp. 43-46. La même réflexion ecclésiologique est présente dans le Décret sur l'activité missionnaire, n. 10, et le Décret sur la charge pastorale des évêques, n. 11.

n'a pas exactement le même sens puisque les premières sont l'image et une réalisation de l'Église universelle, par le ministère épiscopal, tandis que les dernières, même celles qui possèdent un ministère épiscopal, ne sont pas considérées comme en pleine communion.

On est encore assez loin des ecclésiologies protestante ou orthodoxe pour lesquelles la première réalité institutionnelle est l'Église presbytérienne ou patriarcale mais la prise en compte de ce caractère de totalité qu'ont déjà les Églises particulières permet une compréhension meilleure des communautés séparées.

On peut surtout développer deux significations de l'eucharistie et du baptême par rapport à l'Église. Le sens apparaît davantage comme incorporation au mystère du Corps du Christ, à l'Église universelle. Ce sens d'incorporation est d'autant marqué par le baptême des petits enfants. L'eucharistie serait plutôt le sacrement de la construction du Corps à partir des communautés locales, la manifestation de l'ecclésialité de ces congrégations, de leur unité entre elles et de leur participation à la mission.

Sur cette base commune, la discussion confessionnelle porte sur la visibilité de l'Église à laquelle nous rattache le baptême qui ne peut être une réalité purement spirituelle et donc considérée hors de l'Église confessionnelle qui l'administre : peut-on effacer toute notion d'appartenance concrète ? Elle porte aussi sur le principe d'unité de ces assemblées eucharistiques : est-il inhérent à l'assemblée dans sa fidélité à l'institution de la Cène et son obéissance à l'Esprit, ou est-il dérivé de l'unité catholique par la présence ministérielle ?

Ce mouvement de reconnaissance de l'Église locale signifiée par l'eucharistie correspond certainement à la conscience contemporaine d'un monde éclaté, plus attentif aux manifestations des chrétiens dans leur participation au devenir du monde, ce qui est l'objet même de la mission (la *res* de l'Église), qu'à l'institution ecclésiale elle-même (le *sacramentum*)²².

22. Y. CONGAR, « Le Développement de l'évaluation ecclésiologique des Églises non catholiques », *Rev. de Droit canonique*, XXV, 1975, pp. 168-198.

Est-ce cependant signifier l'unité à laquelle le monde est appelé ? Est-ce aussi signifiant de l'unité de l'Église au moment où des Églises protestantes cherchent à s'unir entre elles ou à s'organiser en familles confessionnelles ?

Il n'empêche que cette eucharistologie permet de mieux dessiner l'image de cette communion plénière à laquelle l'Église est appelée.

L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements

On a laissé pour la fin cette question de la réalité pneumatologique de l'Église, du baptême et des sacrements. Elle a émergé à chaque étape de notre travail, particulièrement à chaque fois que l'on a évoqué la nature de l'Église qui est à la fois mission et institution, réalité intérieure et association, événement de grâce et communauté pérégrinante.

Ce qui est vrai de l'Église l'est aussi du baptême à cause du lien privilégié de l'un et de l'autre dans le don que Dieu fait aux hommes.

Là encore les catholiques auront à percevoir l'ampleur théologique du thème de la communion mis en valeur par Vatican II. La *koinonia* dans les lettres de Paul désigne aussi bien la communication entre les Églises, la participation à la vie et au Corps du Christ (Paul utilise souvent le suffixe *syn*) et le don de l'Esprit. On retrouve là l'amplitude de la charité chez les Pères africains.

Mais la théologie occidentale contemporaine déplace le champ de cette communion, elle l'élargit dans le mouvement même où elle tente de retrouver la plénitude de l'action de l'Esprit et ce qu'on a appelé sa causalité propre. Cette action se manifeste dans le don de l'Alliance, dans la mission de Jésus et dans la vie pentecostale de l'Église. Les fondements sacramentels sont à chercher autant dans cette présence de l'Esprit au monde et à l'Église que dans l'institution proprement christique.

Le Groupe des Dombes a publié récemment un accord

intitulé *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements* qui fait le point de ces questions au plan œcuménique²³.

Le plus aisé et certain est d'insister sur le caractère de prière à l'Esprit, d'épiclese, de tout sacrement et sur la certitude d'être exaucée de toute vie chrétienne. La liturgie le manifeste davantage. Dans l'action sacramentelle, la présence et la puissance de l'Esprit font le lien entre le signe et la Parole de promesse ; cela permet d'éviter tout caractère magique mais cela permet aussi, fait remarquer le Groupe des Dombes, de ne pas succomber au risque de spiritualisme et à ses illusions (n. 102).

Par contre, le débat sur le caractère charismatique de l'Église n'est pas clos, il est d'autant plus difficile qu'il est indéfiniment nuancé. La reconnaissance de la présence sanctifiante de l'Esprit chez tout baptisé, et d'une certaine façon chez les non-chrétiens, renouvelle profondément la théologie du Corps mystique de Pie XII mais ne rend pas caduques les réaffirmations de l'unité indispensable de la réalité spirituelle et de la visibilité de l'Église.

★

L'étude contemporaine du Magistère catholique nous a fait assister à la restauration théologique du fondement baptismal de toute vie ecclésiale. L'encyclique *Mystici Corporis*, par la rigueur de sa doctrine et par les réactions qu'elle a suscitées, apparaît comme le palier à partir duquel s'est développée la prise en compte renouvelée de la traditionnelle reconnaissance de l'unicité du baptême chrétien.

La question du baptême semblait avoir une certaine urgence aux temps patristiques, elle a mobilisé un fort courant réformateur au 16^e siècle. Quelle est aujourd'hui son actualité ? Quelle nécessité de salut perçoivent nos contemporains ? La sécularisation de notre temps, le refus

23. Groupe des Dombes, *L'Esprit Saint, l'Église et les sacrements*. Les Presses de Taizé, 1979.

de faire de nos vies une épiclèse sont certainement le grand défi lancé à l'ensemble des Églises, défi qui met en cause nos existences baptismales. La prédication du baptême et la proclamation du salut qui vient sont peut-être la grande affaire des chrétiens de l'an 2000. C'est en tous les cas le témoignage qu'ils ont à donner.

Si les grandes interrogations posées aux catholiques par leurs frères séparés semblent être principalement des questions ecclésiologiques : les sacrements dans la vie de l'Église, l'eucharistie spécialement, la reconnaissance des communautés par lesquelles ils vivent leur vie chrétienne, toutes ces questions refluent jusqu'au baptême dont la théologie, malgré ses variations, n'apparaît pas précaire et permet un renouvellement de la problématique touchant l'unité de l'Église.

La vie baptismale conduit à cette communion donnée par l'Esprit avec le Christ, dans son Corps et avec les frères. C'est le sens fondamental de l'incorporation que donne le baptême. C'est le sens d'un progrès dans la communion auquel tous les chrétiens sont appelés.

Guy RONDEPIERRE