

La Maison-Dieu, 221, 2000/1, 31-50

Albert GERHARDS

SACREMENT ET CULTURE OCCIDENTALE. L'EXEMPLE DU BAPTÊME.

1. LE POINT DE VUE DU LITURGISTE (CATHOLIQUE)

L'AMPLEUR du thème proposé – « Dialogue entre théologiens systématiques et spécialistes de la liturgie » – a été ramenée, en accord avec mon collègue Ulrich Kühn, à la question plus précise du baptême et de sa théologie. Comme le baptême se situe, plus que la sainte cène/l'eucharistie, en relation avec le monde extérieur, ce choix présente l'avantage de mieux souligner la « fonction charnière » de la sacramentalité de l'Église.

Les développements qui suivent reflètent le point de vue d'un spécialiste catholique-romain de la liturgie dont le champ d'investigation se situe en Europe centrale. Or cette aire culturelle est caractérisée par l'expérience d'un pluralisme et d'une différenciation toujours plus grande des milieux de vie. La tradition ecclésiale y est de plus en plus relativisée. L'individualisme croissant mène à une esthétisation de toute la vie et à une dissémination du religieux. J'entends par là que, depuis longtemps, la « religion » se manifeste en bien d'autres lieux que dans l'Église : dans les sports, les médias, les discothèques, etc. Les ministres ordonnés se trouvent en concurrence avec des conseillers pour adultes, des travailleurs sociaux, des médecins, des maîtres enseignant toutes sortes de sports et de techniques

de méditation, des psychologues et des psychothérapeutes, des gens de télévision et même des artistes. Chacun devient le concepteur de sa propre vision du monde ¹.

Telle est la toile de fond des réflexions qu'on va lire. Celles-ci ne correspondent sûrement pas à la situation d'autres pays ou continents, à commencer par le pays qui nous accueille, l'Inde. Pourtant, la confrontation avec les modes de vie spécifiques qui s'affirment dans le contexte de la mondialisation m'apparaît comme une nécessité et une condition préalable à un dialogue réellement fructueux entre cultures et religions.

Mon exposé, articulé en thèses, concerne d'abord la question de la sacramentalité en général ; dans un second temps, il traite des problèmes plus concrets soulevés par le baptême.

Thèse 1 : Le concept de sacramentalité repose sur l'idée d'une réalité médiatrice. Le sacrement participe de deux « mondes » ; il tend vers « la transparence de la transcendance dans l'immanence en même temps que vers la transparence de l'immanence pour la transcendance » ². Cette unité entre différence et identité, qui appartient à la nature symbolique du sacramentel, n'est plus guère perçue aujourd'hui. Ce constat s'applique aussi à l'enseignement et à la pratique de l'Église.

Cette thèse se rapporte avant tout à l'évolution de la théologie des dernières décennies, évolution qui a cherché

1. Cf. l'analyse de Michael N. EBERTZ, « Einseitige und zweiseitige liturgische Handlungen – Gottesdienst in der entfalteten Moderne » [Actions liturgiques univoques ou ambivalentes. La liturgie dans la modernité], in B. KRANEMANN, E. NAGEL, E. NÜBOLD (éd.), *Heute Gott feiern. Liturgiefähigkeit des Menschen und Menschenfähigkeit der Liturgie* [Célébrer Dieu aujourd'hui. La capacité liturgique de l'homme et la capacité humaine de la liturgie], Fribourg, 1999, p. 14-38.

2. Kurt KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern. Sakramente und Liturgie in unserer Zeit* [Ressentir la vie – Célébrer la foi. Sacraments et liturgie en notre temps], Fribourg, Bâle, Vienne, 1999, p. 94. L'auteur est évêque de Bâle.

à surmonter la distinction séculaire, d'allure dualiste, entre Dieu et le monde en abolissant la différence entre sacré et profane. De nos jours, on oppose à cela une identité de Dieu et du monde de type moniste et panthéiste, identité qui s'exprime par exemple dans les diverses variétés de religiosité naturelle et d'ésotérisme. Dans la mesure où l'Église représente le « sacrement fondamental » qui, « par une analogie qui n'est pas sans valeur, est comparable au mystère du Verbe incarné » (selon *Lumen gentium*, n° 8), on attribue à l'Église une structure analogue à celle de la personne de Jésus Christ. Cela signifie concrètement qu'il y a lieu de concevoir l'Église comme une réalité complexe, par-delà tout spiritualisme et tout sociologisme.

Il s'agit, par conséquent, de faire du principe chalcédonien de l'Incarnation l'archétype de la sacramentalité. Au-delà de la « séparation » conservatrice et du « mélange » progressiste, il faut trouver une « troisième voie »³. D'où la nécessité de se référer constamment aux situations historiques et aux contextes culturels, et cela en maintenant la tension qui vient d'être signalée : la tension d'une Église qui vit dans le monde sans être du monde. Simultanément, l'Église se doit d'intérioriser sans cesse sa fonction de service, ce qui empêche une absolutisation du principe de l'Incarnation. Certes, l'Église rend présente par anticipation sacramentelle la réalité du royaume de Dieu, mais elle ne s'identifie pas à ce dernier. Elle demeure un instrument de l'Esprit, et non l'inverse. Il s'ensuit que son « pouvoir » sacramentel consiste moins à s'appropriier le rôle du Christ – dont elle continue d'être le vis-à-vis – qu'à implorer humblement le don de l'Esprit dans une prière épyclétique. Ceci devra être précisé ultérieurement.

En attendant, il nous faut une nouvelle fois examiner la situation qui prévaut aujourd'hui dans les pays occidentaux, en sachant que ceux-ci exercent dans le monde entier une influence non négligeable du fait des conditions actuelles de la communication.

3. Cf. Aloïs MÜLLER, *Der dritte Weg zu glauben. Christsein zwischen Rückzug und Auszug* [La troisième voie de la foi. Être chrétien entre le retrait et la fuite en avant], Mayence, 1990.

Thèse 2 : Dans un monde dominé par les médias et les techniques modernes de communication, la dimension du sacramentel semble avoir peu de chances. Néanmoins, compte tenu du « désenchantement du monde » (Max Weber) et de l'« évaporation de la foi chrétienne » (Adolf Exler), il ne faudrait pas négliger les « courants religieusement productifs de notre époque » (Hans Joachim Höhn)⁴. Une théologie et un mode de célébration des sacrements ouverts sur l'aujourd'hui doivent prendre au sérieux les structures sacramentelles du temps présent (Arno Schilson).

Dans les pays occidentaux, on observe d'une part un pluralisme religieux qui conduit très largement à l'indifférentisme ou au phénomène de la « religion-de-caféteria ». Autrement dit, les croyants se composent eux-mêmes leur menu spirituel, en choisissant dans une offre pléthorique. Ce faisant, « ils se laissent guider par un appétit pétri d'hédonisme, de psychologie et d'esthétique : des chorals grégoriens, un zeste de bouddhisme, le frisson sacré se dégageant de certains lieux saints, un peu de mystique pour l'après-dîner, le rituel déstressant de la méditation, etc. »⁵. On peut disqualifier ce phénomène en y voyant une manifestation décadente de la civilisation occidentale ; il faut néanmoins prendre acte du fait que la mission de l'Église s'adresse, dans ces pays, à des hommes concrets. Arno Schilson propose de prendre au sérieux les structures sacra-

4. Cf. Gottfried BITTER, Albert GERHARDS (éd.), *Glauben lernen – Glauben feiern. Katechetisch-liturgische Versuche und Klärungen* [Apprendre la foi. Célébrer la foi. Essais et clarifications catéchétiques et liturgiques], Stuttgart, Berlin, Munich, coll. « Praktische Theologie heute » 30, 1998, p. 12.

5. *Psychologie heute* 22, 1995, 3 ; cf. Albert GERHARDS, « Emotionalität in der Kirche. Das "Objektive" und das "Subjektive" in der Liturgie : ein unauflösbarer Gegensatz ? » [L'émotion dans l'Église. L'objectif et le subjectif dans la liturgie : une opposition insurmontable ?], in *Emotionalität erlaubt ? Kitsch in der Kirche* [L'émotion est-elle permise ? Le kitsch dans l'Église], Thomas-Morus-Akademie, 1998, 43 (= Bensberger Protokolle 91).

mentelles de l'expérience contemporaine du monde. Et, de fait, il découvre dans notre univers médiatique de nombreux lieux d'expérience quasi sacramentelle, notamment la publicité, les téléfilms et les shows. Mais, même dans la vie de tous les jours, on rencontre fréquemment des expériences de la présence étonnante du sacré au sein de l'existence profane. L'espoir, l'amour et le pardon demeurent des démarches fondamentalement humanisantes qui nous orientent vers un mystère ultime. Schilson affirme : « Cette expérience de la transcendance dans le quotidien peut aussi servir de socle à une théologie des sacrements qui soit en phase avec le présent. Une telle théologie partirait des symboles complexes et mystérieux de la transcendance inscrite dans la vie humaine concrète pour les dégager, puis, dans une perspective chrétienne, les épurer, les interpréter et les mener à leur accomplissement. Les structures sacramentelles de l'expérience actuelle du monde, qui à l'analyse se révèlent nombreuses et étonnamment denses, acquièrent de ce fait un poids supplémentaire. Elles peuvent devenir des balises et des aides pour une pratique et une intelligence vivantes de la foi chrétienne, et cela pas seulement dans les sacrements »⁶.

Le liturgiste adresse au théologien systématique la question de savoir dans quelle mesure la structure sacramentelle de l'Église peut entrer en dialogue avec ces expériences sacramentelles vécues par des hommes d'aujourd'hui dans le quotidien. S'agit-il simplement d'analogies extérieures ou existe-t-il une connexion fondée sur la théologie de la création ?

Thèse 3 : S'agissant de la communication de la sacramentalité de l'Église à des hommes en recherche, l'initia-

6. Arno SCHILSON, « Geheimnislose Wirklichkeit ? Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung » [Une réalité sans mystère ? Les structures sacramentelles de l'expérience humaine actuelle], in Joachim HERTEN, Irmgard KREBS, Josef PRETZSCHER (éd.), *Vergegenwärtigung. Sakramentale Dimensionen des Lebens* [Représentation. Les dimensions sacramentelles de l'existence], Wurtzbourg, 1997, p 21-48, ici p. 45.

tion joue un rôle primordial. À la différence d'autres religions, on ne naît pas chrétien, mais on est agrégé à l'Église, « corps du Christ », par une action sacramentelle. Il importe, à cet égard, de manifester la singularité de l'anthropologie chrétienne, notamment l'unicité historique de chaque personne, à l'encontre de la croyance en la réincarnation, et la dimension communionnelle de l'Église, à l'encontre d'une conception individualiste du salut.

La question de la sacramentalité doit être examinée en référence à l'histoire moderne de la liberté. Il n'y a pas lieu de porter un jugement négatif sur l'aspiration de l'homme d'aujourd'hui à la liberté et à l'autodétermination ; c'est, au contraire, dans ce contexte qu'il convient d'explicitier le message chrétien de la rédemption. On a déjà mentionné quelques-unes des conséquences de l'histoire moderne de la liberté, par exemple la croissance de l'individualisme et un recul correspondant du sens de la solidarité, évolution qui s'exprime dans une recherche effrénée d'accomplissement de soi. Il en résulte une installation généralisée dans l'ici-bas, qui contraint en quelque sorte les gens à chercher le ciel sur la terre. Kurt Koch voit là un grave danger, à savoir « que les hommes d'aujourd'hui s'amuse à mort, travaillent à mort, voire aiment à mort »⁷. La conséquence, peut-être la plus redoutable pour le christianisme, de l'aspiration contemporaine à la liberté réside dans le refus de se laisser sauver par quelqu'un d'autre. Voilà qui explique un phénomène qui se maintient depuis des années : le succès spectaculaire d'offres et de pratiques destinées à assurer l'autorédemption, fondées sur une « conception technique de la rédemption comme autolibération de l'homme à l'égard du mal »⁸. La promesse chrétienne du salut par

7. K. KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern*, p. 26 (voir note 2).

8. H. M. BAUMGARTNER (éd.), *Verführung statt Erleuchtung. Sekten, Scientology, Esoterik* [Tentation plutôt qu'illumination. Sectes, scientologie, ésotérisme], Düsseldorf, 1993, p. 10.

la mort et la résurrection de Jésus ne peut apparaître ici que comme un anachronisme ⁹.

Kurt Koch indique une dernière conséquence de cette quête de liberté, à savoir la peur, plus exactement la peur de l'avenir. Celle-ci découle nécessairement d'une conception de la liberté où la solidarité n'a aucune place, puisque l'autre n'apparaît plus que comme adversaire menaçant. Martin Luther utilisait une image similaire pour caractériser le pécheur : *Homo incurvatus in seipsum*, l'homme recourbé sur lui-même. L'homme ne peut être délivré de l'angoisse que s'il est libéré pour l'angoisse (*Befreiung von der Angst, Befreiung zur Angst*), c'est-à-dire s'il reconnaît l'existence de l'angoisse, dont le pôle opposé est la confiance. Or seul un concept solidaire de la liberté peut faire naître la confiance. Tel est le point de départ d'une sotériologie chrétienne qu'il s'agirait d'élaborer en termes de théologie sacramentaire et de rendre accessible dans des célébrations concrètes. C'est dire aussi l'importance du contexte ecclésiologique dans la différenciation des tâches ministérielles ainsi que dans l'accompagnement personnel (parrains) et la prière commune (assemblées cultuelles).

Thèse 4 : L'intelligence actuelle de la foi et, dans certains cas, la pratique catéchétique continuent de souffrir d'un rétrécissement du concept de sacrement qui s'explique par l'histoire de la théologie. Ce rétrécissement a consisté à réduire la portée sotériologique de la dimension sacramentelle à la rémission individuelle des péchés. À l'encontre de cette évolution, il s'agirait aujourd'hui de manifester toute l'ampleur des affirmations de la Bible et de la Tradition, qui correspondent aussi à la sensibilité de nos contemporains, et d'en nourrir la théologie et la pratique des sacrements.

9. Dans ce contexte, il faut signaler avant tout la doctrine de la réincarnation telle qu'elle est proposée dans l'anthroposophie de Rudolf Steiner. Celle-ci n'est pas déterministe ; elle reconnaît à l'homme des possibilités d'accomplissement spirituel, si bien que, dans sa nouvelle existence, il devient le fac-similé de ce qu'il a fait durant sa vie terrestre. L'homme devient ainsi son propre créateur, ce qui condamne le Dieu de la Bible au chômage.

La doctrine chrétienne de la rédemption et sa célébration sacramentelle sont caractérisées tout autant par l'influence de l'esprit du temps que par la fidélité aux origines¹⁰. Dans l'Antiquité, l'attention semble avoir porté essentiellement sur la mortalité et la caducité de l'individu. Logiquement, la question existentielle des hommes concernait alors la possibilité d'une participation à l'éternité divine. D'où, au IV^e siècle, l'épanouissement de la doctrine des deux natures et l'apparition du thème de la divinisation de l'homme (Athanasie). Liée à ce développement, la christologie à orientation sotériologique de la « descente » du Verbe dans notre chair entraîna nécessairement un déplacement de l'intention centrale de la foi de Pâques vers Noël ou l'Épiphanie. C'était une articulation de la foi chrétienne conforme à l'esprit de cette époque et qui devait permettre aux gens, une fois assumée leur propre précarité, d'affronter à frais nouveaux la question existentielle.

Au Moyen Âge, ce n'est plus tellement la question de la finitude qui prédomine mais celle de la culpabilité de l'homme. Il en résulte une nouvelle contraction de la perspective sotériologique, telle notamment qu'elle s'exprime dans la doctrine de la satisfaction d'Anselme de Cantorbéry. Le centre de la réflexion théologique se déplace alors vers le vendredi saint et vers la thématique du pardon des péchés et de la justification du pécheur. Ceci ne vaut pas seulement pour le Moyen Âge, mais également pour la sotériologie de la Réforme, centrée sur la quête du Dieu juste.

Cette focalisation durable touche aussi l'homme moderne qui, à son tour, se pose des questions nouvelles. Il ne se demande plus comment il peut rencontrer le Dieu juste, mais s'il existe un Dieu. Ce qui le préoccupe, ce n'est pas la question du pardon de sa faute, mais, de manière bien plus élémentaire, la question radicale du sens de la vie. Ce qui intéresse l'homme des temps modernes, ce n'est ni l'Incarnation ni la mort sacrificielle de Jésus, mais avant tout le Jésus terrestre, historiquement accessible et

10. Les considérations qui suivent se rapportent au livre de K. KOCH, *Leben erspüren – Glauben feiern*, p. 23 (voir note 2).

intégralement humain. On assiste à la naissance d'une « jésulogie » réductrice, strictement intramondaine, dont l'objectif est d'atteindre l'identité interne de l'homme divisé et devenu pour lui-même un inconnu, d'atteindre aussi l'identité de l'humanité morale qui en découle.

La quête de salut de l'homme d'aujourd'hui n'en est pas moins le point de départ d'une théologie et d'une pratique sacramentelle appropriées. Koch renvoie à l'affaiblissement du sens de la pénitence, que l'on déplore dans l'Église protestante comme dans l'Église catholique. Or les liturgies pénitentielles font l'effet d'un anachronisme, par exemple celle qui intervient obligatoirement au début de chaque messe, alors que celle-ci doit être la grande célébration d'action de grâce de l'Église chrétienne. Voici comment Koch résume sa pensée : « Cette évolution problématique entraîne inévitablement la conséquence suivante : le chrétien d'aujourd'hui, que préoccupe la question du sens de sa vie personnelle, est confronté, dans le culte, à des réponses que donne la foi à des questions qu'il ne se pose pas, alors qu'il n'obtient guère de réponses aux questions qui l'assaillent réellement. Il se pourrait aussi que cette crispation anachronique sur des conceptions traditionnelles représente l'une des causes les plus certaines, non seulement de la crise actuelle de la vie liturgique, mais aussi de la perte de crédibilité qui affecte le discours chrétien sur le salut de l'homme dans la situation présente »¹¹.

Thèse 5 : La dimension sacramentelle de l'Église ne paraîtra pertinente à l'homme d'aujourd'hui que si celui-ci s'y trouve accueilli avec sa quête de sens. Cela implique que la célébration sacramentelle, sa préparation (catéchuménat, catéchèse) et son déploiement (mystagogie, commémoration baptismale, etc.) soient largement ouverts aux situations existentielles. De récentes théologies sacramentaires s'efforcent de prendre en compte la dimension de l'événement, mais restent largement en retrait par rapport à sa véritable intégration.

11. Id., p. 23.

On plaide ici pour que la théologie sacramentaire s'inscrive plus organiquement dans les mouvements de renouveau du XX^e siècle qui ont fini par revivifier la liturgie des diverses Églises d'Occident. Des impulsions décisives sont venues de la théologie des mystères, telle surtout que l'a formulée Odo Casel, mais aussi de Vatican II, qui expose résolument dans la Constitution sur l'Église une théologie du peuple de Dieu. On y lit : « Dieu a convoqué l'assemblée de ceux qui dans leur foi regardent vers Jésus, auteur du salut et principe d'unité et de paix, et il l'a constituée en Église, afin qu'elle soit pour tous et pour chacun le sacrement visible de cette unité salutaire. Destinée à s'étendre à tous les pays, elle s'engage dans l'histoire des hommes, tout en dépassant à la fois les temps et les frontières des peuples » (*Lumen gentium*, n^o 9). L'Église comme « communauté de route » se concrétise dans des « signaux indicateurs », les sacrements, ces « signes de la proximité de Dieu »¹², sources de vie. Le renouveau de la théologie sacramentaire doit beaucoup à Karl Rahner (avec sa théologie de la Parole) et à Edward Schillebeeckx (avec sa conception des sacrements comme expériences de rencontre). Des tentatives plus récentes s'emploient à féconder la théologie sacramentaire à partir des sciences de l'action et de la communication. Lothar Lies offre une vue d'ensemble des théologies sacramentaires de langue allemande. À la fin de son exposé, il constate de grandes convergences et peu de nouveautés. « Les pères de la nouvelle théologie sacramentaire (...) témoignent encore d'une forte vitalité : ils continuent de fournir à leurs collègues d'aujourd'hui et la problématique et les réponses. Ce qui n'a pas cessé de poser problème, c'est le concept de symbole qui conditionne l'intelligence du sacrement, notamment la coordination de la parole et du sacrement. L'intérêt de tous les auteurs est plus ou moins clairement centré sur une conception personaliste du sacrement. Mais on attend de toutes ces esquisses théologiques

12. Theodor SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* [Signes de la proximité de Dieu], Mayence, 1998⁷.

qu'elles fondent dans la personne en tant que personne leur approche personaliste du symbole et du sacrement. On entend par là un concept analogique de la personne qui correspond à l'homme et à la foi trinitaire. Les dimensions christologique, ecclésiologique et anthropologique (sciences humaines et analyse culturelle) sont bien développées, alors que l'approche personaliste, trinitaire et théologico-anthropologique des sacrements laisse à désirer »¹³. Lothar Lies comprend sa propre théologie des sacrements comme une « vision personaliste ». À ses yeux, les sacrements sont des lieux de rencontre avec le Dieu Trinité en vue du devenir personnel de l'homme. Lies regroupe les diverses dimensions symboliques de chacun des trois sacrements d'initiation – baptême, confirmation et eucharistie – sous quatre paramètres : anamnèse, épiclese, *koinonia* et *prophora*. L'auteur résume dans les formules suivantes le modèle sotériologique qui sous-tend sa perspective sacramentaire : « Qui dit Trinité dit rencontre saine (*heil*) ; qui dit Incarnation dit rencontre qui guérit (*heilende*) ; qui dit Église dit rencontre guérie (*geheilte*). La condition humaine est une rencontre qui a besoin de guérison. Une rencontre personnelle avec Dieu Trinité inclut la santé, la guérison et le salut (*Heil, Heilung, Geheiltsein*) »¹⁴.

Thèse 6 : Aucune théologie des sacrements, quelle que soit sa formulation, ne saurait passer à côté de leur célébration. Il y a donc lieu d'établir un rapport d'interprétation et de critique mutuelles entre la théologie des sacrements et leur célébration. La théologie sacramentaire apparaît alors comme une partie de la théologie de la liturgie. Or cette dernière a pour objet de relier la théologie

13. Lothar LIES, « Neue Elemente in der deutschsprachigen Sakramententheologie ? » [Éléments neufs dans la théologie des sacrements de langue allemande ?], in *Zeitschrift für katholische Theologie* 119, 1997, p. 296-322 ; 415-433 ; ici p. 432.

14. Lothar LIES, *Sakramententheologie. Eine personale Sicht* [Théologie des sacrements. Une vue personaliste], Graz, Vienne, Cologne, 1990, p. 368.

systematique, soucieuse d'abstraction, à l'espace où se déroule la vie quotidienne des gens. « Aujourd'hui, une théologie de la liturgie ne peut plus être formulée indépendamment des processus de communication qui sont à l'œuvre dans les célébrations d'une assemblée concrète ¹⁵ ».

Un tel souhait doit conduire à surmonter la dichotomie classique selon laquelle la forme concrète de la célébration des sacrements n'est pas intégrée dans la théologie, mais constitue simplement, en tant qu'« institution culturelle », une composante des sacrements. La liturgie n'aurait donc qu'une fonction de médiation, en ce sens qu'elle introduit dans une communauté langagière, qu'elle permet d'expérimenter celle-ci et qu'elle la concrétise. Si l'on veut réaliser l'unité du sens et de la forme, il faut évidemment que l'examen des faits se passe avec la rigueur requise. À cet égard, un retour critique sur l'histoire des célébrations sacramentelles et leurs formes actuelles s'avère indispensable. Pour le baptême, ce travail a été accompli notamment, dans les pays de langue allemande, par Bruno Kleinheyer et August Jilek. Quant à la réflexion systématique sur le rapport formel entre sens et forme, elle fut inaugurée par Geoffrey Wainwright dans son livre *Doxology* ¹⁶, dont les idées ont été reprises par d'autres auteurs (par exemple Teresa Berger, mais aussi Ulrich Kühn). On peut dire qu'il existe en langue allemande, parmi les liturgistes et les théologiens réfléchissant sur les données de la science liturgique, un large consensus sur le fait que le langage liturgique – comme événement doxo-

15. Albert GERHARDS, « Stationen der Gottesbegegnung. Zur theologischen Bestimmung der Sakramentenfeiern » [Étapes de la rencontre de Dieu. La destination des célébrations sacramentelles], in Martin KLÖCKENER, Winfried GLADE (éd.), *Die Feier der Sakramente in der Gemeinde* [La célébration des sacrements dans l'assemblée], Festschrift für Heinrich Rennings, Kevelaer, 1986, p. 17-30, ici p. 23.

16. Geoffrey WAINWRIGHT, *Doxology: The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, New York, Oxford University Press, 1980.

logique, avec ses corrélations verbales et non verbales – est un objet central de la réflexion théologique. Ceci se vérifie au mieux dans le cas de la célébration eucharistique. Lothar Lies voit dans cette dernière le modèle signifiant de tous les sacrements ; c'est en elle que s'exprime le plus clairement la structure fondamentale de la prière chrétienne. Mais comme il s'agit d'action et pas uniquement d'événement textuel, la réflexion systématique devra porter, non seulement sur des écrits, mais aussi sur l'expérience de célébrations concrètes ¹⁷.

Thèse 7 : Une théologie de la célébration sacramentelle qui se fonde sur une conception chrétienne de la personne ¹⁸ entraîne nécessairement des conséquences dans le domaine de l'action liturgique : débarrassée de toute étroitesse ritualiste, elle doit devenir une célébration vivante.

Des étroitures de ce genre, il importe surtout de les éviter dans la célébration du baptême. Au plan œcuménique, on est confronté aux questions suivantes : l'association (ou non) des trois sacrements de l'initiation chrétienne et leur célébration concrète, le problème du pédobaptême et, lié à celui-ci, le problème du catéchuménat, la question du ministère par rapport aux célébrations sacramentelles.

On peut caractériser de la manière suivante la situation qui prévaut aujourd'hui dans les pays du centre de l'Europe. La tradition séculaire du christianisme sociologique propre aux Églises européennes a conduit à un affai-

17. Cf. Albert GERHARDS, « Eucharistisches Beten in Kontinuität und Wandel. Ein Fallbeispiel liturgiewissenschaftlicher Forschung im Kontext heutiger Theologie » [La prière eucharistique entre continuité et changement. Un exemple type de la recherche liturgique dans le contexte de la théologie actuelle], in *Theologische Quartalschrift* 177, 1997, p. 271-283.

18. Cf. Albert GERHARDS, « Gottesdienst und Menschwerdung. Vom Subjekt liturgischer Feier » [Liturgie et incarnation. Le sujet de la célébration liturgique] in Mariano DELGADO, Andreas LOB-HÜDEPOHL (éd.), *Markierungen. Theologie in den Zeichen der Zeit* [Repères. Théologie dans les signes des temps], Berlin, 1995, p. 275-291.

blissement progressif de la conscience baptismale. Comme on naissait dans une société dite chrétienne, le baptême cessa peu à peu d'être perçu comme l'incitation à une décision existentielle et comme le signe d'une différenciation sociale. Parallèlement, la célébration du baptême perdit, elle aussi, de son importance. Alors que, dans l'Église ancienne, l'initiation chrétienne passait pour la célébration liturgique par excellence, le rite individuel du baptême des nourrissons se trouva situé de plus en plus à la périphérie, entraînant un étiolement de la célébration festive des premiers siècles. D'où une élimination de fait du ministère baptismal des laïcs au profit du ministère ordonné. De plus en plus, les prêtres ont assumé des fonctions qui revenaient à l'origine aux fidèles « normaux ».

L'ecclésiologie de communion préconisée par Vatican II exige – en guise de conséquence sur le terrain de la théologie et de la liturgie des sacrements – que l'Église se libère d'une double limite : une théologie statique des sacrements d'une part, une pratique individualiste et une pastorale ponctuelle du baptême de l'autre. D'un point de vue de théologie sacramentaire, il convient de prêter attention au lien existant entre les trois sacrements de l'initiation : baptême-confirmation-eucharistie. L'accent se déplace dès lors de l'objet (le sacrement comme « chose ») vers la personne (le sacrement comme expérience de rencontre). D'un point de vue de pastorale liturgique, il faut rendre au baptême l'allure festive qui lui revient. Celle-ci comporte plusieurs facettes : le baptême de plusieurs enfants comme expression de communion, la relation à la communauté, le déploiement de la célébration par une procession, une décoration adéquate du baptistère, etc. Il est important d'inscrire le baptême dans le dispositif d'ensemble d'une pastorale communautaire qui prenne au sérieux le compagnonnage chrétien et intègre tous les actes sacramentels dans une démarche catéchuménale¹⁹. Ce dernier souci inspire la nouvelle version du Rituel baptismal

19. Sur ce point, cf. Albert GERHARDS, « Auf Zukunft angelegt. Thesen zur aktuellen Taufpastoral » [Orientés vers l'avenir. Thèses sur l'actuelle pastorale du baptême], in *Gottesdienst* 30, 1996, p. 81-82.

en langue allemande (toujours en attente d'approbation à Rome), qui prévoit comme forme normale une sorte de catéchuménat des parents. Pour que cette perspective devienne praticable dans les pays de langue allemande, il est assurément nécessaire que les mentalités changent du tout au tout, à la fois au plan théorique et au plan pratique, comme cela s'est fait depuis des années dans d'autres pays, par exemple les États-Unis et la France ²⁰.

Thèse 8 : Si l'on y regarde de près, il s'avère que les questions relatives aux célébrations concrètes ne présentent pas un caractère marginal, mais revêtent une importance centrale. Cela vaut tout autant pour l'aspect biblique et historique que pour les enjeux de théologie systématique et pratique. Vu sous cet angle, le domaine des adiaphora ^{20a} n'existe plus, du moins dans le contexte des célébrations sacramentelles. Même dans ses aspects apparemment secondaires, la liturgie est un lieu de transmission de la foi ²¹.

Parmi les nombreuses questions qui se posent, nous ne pouvons en évoquer que quelques-unes. Un problème important est celui des rapports de la parole et du sacrement, autrement dit la dimension kérygmatique des célébrations sacramentelles, spécialement celles de l'initiation.

20. Cf. G. BITTER, A. GERHARDS, *Glauben lernen – Glauben feiern* (voir note 4).

20a. Adiaphora : réalités considérées comme indifférentes et sans importance.

21. Cf. Albert GERHARDS, « Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens » [Le rôle de la liturgie dans la transmission de la foi], in Wolhart PANNENBERG, Theodor SCHNEIDER (éd.), *Verbindliches Zeugnis II. Schriftauslegung – Lehramt – Rezeption* [Témoignage exigé, II. Exégèse, magistère, réception], Fribourg, Göttingen, coll. « Dialog der Kirchen » 9, 1995, p. 259-283. Cf. en outre, le rapport final du Groupe de travail œcuménique de théologiens protestants et catholiques, « Schriftverständnis und Schriftgebrauch », in Theodor SCHNEIDER, Wolhart PANNENBERG (éd.), *Verbindliches Zeugnis III. Schriftverständnis und Schriftgebrauch* [La compréhension de l'Écriture et son utilisation], Fribourg, Göttingen, 1998, p. 188-389, spécialement 302-304 ; 334-343.

On doit se demander si les Rituels promulgués jusqu'ici réservent à la dimension kérygmaticque la place qui lui revient. S'il ne peut s'agir simplement d'une introduction catéchétique à l'acte sacramentel proprement dit, il faut envisager une véritable célébration de la Parole. Celle-ci présuppose que la Parole puisse devenir événement, et donc que la situation communicationnelle soit à la hauteur de cet objectif, c'est-à-dire que soient honorées de nombreuses implications concernant la langue, la musique, les techniques de communication et d'autres encore.

Dans sa théologie communicationnelle des sacrements, Hans Otmar Meufels se réfère à la liturgie baptismale. Il décrit la relation entre le candidat au baptême et l'Église en termes de vis-à-vis. « Mais il s'agit d'un vis-à-vis de communication, en quête de communion, qui ne doit être compris que de manière dialogique, voire comme simple médiation ministérielle de la relation entre Dieu et l'homme. (...) C'est un acte croyant et confessant de l'Église elle-même, qui sait que c'est le Christ qui réellement baptise, mais aussi un acte confessant du candidat au baptême (doué de raison et prêt au dialogue) qui, à travers son rapport à l'Église concrète, s'oriente finalement vers Dieu lui-même (dimension active). (...) De cette manière, le sacrement assume les conditions de vie du baptisé aussi bien que la constitution sociologique et visible de l'Église avec sa parole et ses symboles (figure historique). Une fois de plus, c'est le Paraclet qui constitue le lien unissant la substance spirituelle à la forme ecclésiale visible »²². Au nom de cette position, Meufels critique le Rituel baptismal de l'Église catholique romaine actuellement en vigueur dans les pays de langue allemande. Il le considère à bien des égards comme un dispositif rétrécissant et appauvrissant. Alors que les titres latins soulignent le caractère global de la célébration (le mot *celebratio* désignant toujours la totalité, parole *et* sacrement), le texte allemand tend à resserrer la perspective en se polarisant sur l'acte ponctuel

22. Hans Otmar MEUFELS, *Kommunikative Sakramententheologie* [Théologie sacramentaire communicative], Fribourg, Bâle, Vienne, 1995, p. 310 ss.

de la triple ablution. Se référant à Jilek, Meufels pose en outre la question de savoir si le rite de l'eau, tel qu'on le pratique habituellement, peut être un symbole parlant de vie renouvelée, de force vitale et de purification.

L'un des principaux reproches adressés par August Jilek au rituel du baptême des enfants concerne l'amalgame entre « école de la foi » et liturgie de l'initiation, si bien que des éléments culturels qui, à l'origine, s'étendaient sur une longue période sont à présent condensés en une célébration unique²³. Il en résulte notamment une accumulation d'exorcismes qui fait ressembler l'ensemble de la liturgie baptismale à une victoire sur le Malin. À force de se distancier de la célébration communautaire du baptême au cours de la vigile pascale, qui était le véritable cœur de la théologie et de la liturgie du baptême, on a fini par perdre de vue le lien entre la bénédiction de l'eau baptismale (élément anamnétique et épyclétique) et l'acte baptismal proprement dit. La formule baptismale de type déclaratif, qui s'est imposée en Occident, fut totalement séparée de la grande prière originelle de type anamnétique et épyclétique. Au plan de la symbolique, ce rétrécissement correspond au passage du baptême par immersion au baptême par infusion : les vestiges archéologiques d'anciens baptistères l'attestent jusqu'à nos jours, par exemple à la cathédrale de Genève. L'individualisation de la liturgie baptismale explique aussi qu'on ait perdu le lien antique entre les onctions et la bénédiction des saintes huiles : autre rétrécissement. Le sens primitif s'exprime dans la bénédiction prononcée sur la matière et adressée à Dieu : une manière de placer l'action sacramentelle dans le contexte de la création et de l'écologie. C'est précisément dans ce

23. Cf. August JILEK, *Eintauchen. Handauflegen. Brotbrechen. Eine Einführung in die Feiern von Taufe, Firmung und Erstkommunion* [Immersion, imposition des mains, fraction du pain. Introduction aux célébrations du baptême, de la confirmation et de la première communion], Ratisbonne, Pustet, coll. « Kleine Liturgische Bibliothek » 3, 1996, p. 106 ss.

domaine qu'on pourrait trouver d'importants points de contact avec l'expérience actuelle de la vie.

Thèse 9 : Construire une théologie des sacrements entendue comme théologie de la célébration sacramentelle n'est possible qu'à partir de la figure formelle (formale Sinngestalt) qui confère à la figure matérielle (Materialgestalt) – ce qu'on appelle l'administration du sacrement – sa véritable signification. C'est pourquoi la configuration esthétique de la célébration sacramentelle est un enjeu central de la réflexion théologique.

La réforme postconciliaire de la liturgie baptismale a créé, ou restauré, un élément analogue à la prière eucharistique qui explicite le caractère communautaire de l'« administration » individuelle du sacrement. Il s'agit de la bénédiction de l'eau baptismale, désormais répétée à chaque baptême, ou de la bénédiction et l'invocation de Dieu sur l'eau pendant le temps pascal. Cet acte de parole revêt un sens manifestement doxologique. Un tel événement fait défaut dans le rituel de la confirmation, alors qu'on pourrait imaginer une prière similaire sur l'huile, laquelle a d'ailleurs été consacrée au cours de la messe chrismale. Il est vrai que le rite de la confirmation inclut une prière anamnétique/épicletique prononcée les mains étendues et qui énonce – donc célèbre – la portée historique et sotériologique du sacrement (cette prière s'impose même lorsque la confirmation est célébrée en cas de danger de mort).

La connexion entre figure formelle et figure matérielle donne lieu à la célébration proprement dite, où se réalise la présence réelle « bouleversant et transformant ceux qui reçoivent le sacrement. (...) L'esthétique de la liturgie se traduit là précisément en une esthétique de la vie »²⁴. Il en

24. Gerhard LARCHER, « Sinnpräsenz im Symbol. Aspekte leibhafter, ästhetischer, sakramentaler Vergegenwärtigung » [Présence de sens dans les symboles. Aspects de la représentation corporelle, esthétique et sacramentelle], in *Vergegenwärtigung* (cf. note 6), p. 49-64 ; ici p. 62.

découle des conséquences éthiques, comme le souligne Joseph Wohlmuth : « Si la liturgie présente Jésus comme la manifestation perceptible, et donc vraie, de la bonté et de l'humanité de Dieu, elle requiert à son tour une conduite responsable de la vie où l'on peut voir que l'amour est fort comme la mort »²⁵.

Thèse 10 : Tant que le baptême des enfants restera la règle pour marquer le début de l'initiation chrétienne, il faudra proposer avec d'autant plus d'énergie des formes individuelles et communautaires de commémoration baptismale. Une forme œcuménique de commémoration baptismale a pu être établie ces dernières années, comme une nouvelle forme liturgique. Il est souhaitable que de telles formes de commémoration fassent l'objet d'une réflexion systématique destinée à en évaluer la pertinence théologique.

Le baptême peut être appelé le sacrement œcuménique parce qu'il unit les confessions chrétiennes que séparent encore les questions de l'eucharistie, du ministère ou de la Constitution de l'Église. Au début des années 1980, le texte appelé « Document de Lima » et traitant du baptême, de l'eucharistie et du ministère suscita des initiatives œcuméniques qui se concrétisèrent entre autres dans des cultes œcuméniques de commémoration baptismale, célébrés au cours de rassemblements ecclésiaux²⁶. La commémoration

25. Joseph WOHLMUTH, « Christologie im Kontext liturgischer Ästhetik » [La christologie dans le contexte d'une esthétique liturgique], in Raymund SCHWAGER (éd.), *Relativierung der Wahrheit? Kontextuelle Christologie auf dem Prüfstand* [Relativisation de la vérité ? La christologie contextuelle à l'épreuve], Fribourg, Herder, coll. « Quaestiones disputatae » 170, 1998, p. 186-214, ici p. 213.

26. Cf. Albert GERHARDS, Franz-Rudolf WEINERT, « Wiederentdeckte Taufe ? Taufferinnerung und -erneuerung als zentrales Anliegen der christlichen Kirche an der Schwelle zum neuen Jahrtausend » [Redécouverte du baptême ? Anniversaire et renouvellement du baptême comme préoccupation centrale des Églises chrétiennes au tournant du siècle], in *Gottesdienst* 33, 1999, p. 17-19.

baptismale autonome, c'est-à-dire non reliée au culte dominical, gardera sa raison d'être tant que les chrétiens ne pourront pas célébrer ensemble l'eucharistie. Si nous voulons être capables de poser un signe convaincant dans un monde qui affiche scepticisme et indifférence à l'égard de l'Église, il nous faut renforcer la base commune de la foi chrétienne. Cette base « consiste dans la communion avec le Christ et son Église, fondée sur le sacrement commun du baptême. Cette inscription de l'individu dans un horizon global unissant les théologies de l'histoire, de la création et de la rédemption ne peut être que le fait de l'Église. Si les chrétiens réussissaient à en convaincre notre société, la singularité et l'originalité du message chrétien de l'espérance pourraient à nouveau être communiquées »²⁷.

Traduit par M. WACKENHEIM.

27. *Ibid*, p. 18.

SACREMENT ET CULTURE OCCIDENTALE. L'EXEMPLE DU BAPTÊME.

2. LE POINT DE VUE DU DOGMATICIEN (LUTHÉRIEN)

C'EST UN HONNEUR pour moi, en tant que représentant de la théologie systématique, de pouvoir m'adresser ce matin à vous, qui représentez la science liturgique. Habituellement, les dogmaticiens ne sont pas particulièrement estimés. On dit d'eux qu'ils traitent sans humour de principes idéologiques et qu'ils considèrent la vie courante en observateurs sévères, bien qu'ils soient, de facto, très éloignés de cette vraie vie. Je vous remercie de ne peut-être pas partager de tels préjugés.

Cela illustre pour le moins le thème proposé, qui renvoie à un dialogue et suppose donc que le dogmaticien est capable de dialoguer. Je pense que le thème ne peut être véritablement compris que s'il est considéré dans sa réciprocité. Cela signifie donc pour le dogmaticien qu'il n'a pas uniquement quelque chose à *dire* au spécialiste de la liturgie, mais qu'il a avant tout à *écouter* les propositions (*Votum*) du spécialiste de la liturgie, en supposant qu'il y a là quelque chose d'important à entendre. Et il nous a justement été donné d'entendre, sous forme concentrée, une quantité de points de vue intéressants. Notre échange ici, à Kottayam, est aussi caractérisé par le fait qu'un théologien systématique protestant parle avec un spécialiste

catholique de la liturgie, et au-delà, qu'un Allemand de l'Est rencontre un théologien ouest-allemand (ce qui est, au moins pour ces deux participants, toujours significatif).

Notre dialogue se fonde sur un entrecroisement des questionnements de nos deux disciplines. Il est énoncé par le vieil axiome « *lex orandi – lex credendi* ». La prière, la liturgie de l'Église – objet de la recherche en science liturgique – est bien le lieu originel et toujours nouveau de la foi parce que, dans cette prière, a lieu la rencontre, par la Parole et le sacrement, entre le Seigneur et la communauté écoutante, célébrante, adorante. C'est notre conviction commune, à nous : catholiques et protestants. La Réforme a posé avec une particulière insistance la Parole prêchée comme lieu originel de la foi¹. Pareille foi rend ultérieurement compte d'elle-même en théologie dogmatique ; elle réfléchit sur elle-même, sur son fondement, ses dimensions, son avenir. Dans cette réflexion ultérieure, le point de départ reste cependant présent. La forme originaire (*genuine*) et véritablement appropriée du discours sur Dieu serait le vocatif, selon le théologien luthérien Gerhard Ebeling². Geoffrey Wainwright en a fait le programme de sa grande théologie systématique, sous le titre *Doxology*³. Et les grands théologiens l'ont su également : Augustin, Anselme et Luther, autant que Karl Rahner et Karl Barth. Cependant, la théologie dogmatique s'interroge toujours de manière critique sur la forme appropriée de chaque prière, de chaque célébration, de chaque prédication dans l'Église. L'axiome « *lex orandi – lex credendi* » serait mal compris si cette fonction critique de la théologie dogmatique était omise précisément en rapport avec le lieu originel (liturgique) de la foi. Les célébrations liturgiques doivent pouvoir connaître une appréciation de ce qui s'y dit. Dans cette

1. Voir les articles 5 et 7 de la Confession d'Augsbourg, dans A. BIRMELE et M. LIENHARD, éd., *La foi des Églises luthériennes. Confessions et catéchismes*, Paris, Éd. du Cerf – Genève, Labor et Fides, 1991, p. 45-46.

2. G. EBELING, *Gott und Wort*, Tübingen, 1966, p. 63.

3. G. WAINWRIGHT, *Doxology. The Praise of God in Worship, Doctrine and Life. A Systematic Theology*, London/New York, 1980.

double perspective, qui a trouvé une expression formelle dans l'axiome « *lex orandi – lex credendi* », se fonde la nécessité de s'écouter les uns les autres et de parler ensemble, entre liturgistes et systématiciens. C'est la base de notre thème : « Qu'est-ce que théologie dogmatique et science liturgique ont à se dire l'une à l'autre ? »

Cette réciprocité sera illustrée par l'exemple du baptême, qui présente pour notre étude des dimensions maîtrisables. Dans mon questionnement de théologie systématique, j'envisagerai deux points de vue, qui, dans les discussions théologiques récentes sur le baptême, ont été virulents et qui peuvent être éclairés par le dialogue de nos deux disciplines : la question du rapport entre le baptême des enfants et celui des adultes, et la question de la sacramentalité du baptême.

Les questions posées au dogmaticien par le spécialiste de la liturgie seront donc discutées dans ce cadre.

Baptême des adultes et baptême des enfants, figures de l'unique baptême ?

Évolution du baptême

Le passage de la pratique du baptême de croyants, telle que nous la trouvons dans le NT et dans la tradition de l'Église ancienne, vers une pratique du baptême d'enfants⁴, a toujours été ressenti comme un problème théologique. Au temps de la Réforme, le mouvement des « baptistes » contestait aux petits enfants le droit au baptême, et Luther discuta âprement avec eux⁵. Par la suite, furent fondées des communautés ecclésiales qui pratiquèrent exclusivement le baptême d'(adultes) croyants (Mennonites,

4. Le terme est pris au sens étymologique *d'in-fans*, celui qui ne parle pas, et ne peut donc pas confesser la foi (NDLR).

5. En particulier dans son écrit *Von der Wiedertaufe an zwei Pfarrherren* (1528), dans *Weimarer Ausgabe* 26, p. 144 ss, ainsi que dans le chapitre 4 du *Grand Catéchisme* (1529).

Baptistes). Au XX^e siècle, la discussion sur le droit et le sens du baptême des enfants a fait partie du dialogue œcuménique⁶. Dans la théologie protestante, elle fut avant tout influencée par la prise de position de Karl Barth, qui interprète le baptême comme une confession de foi et comme un acte croyant de la communauté et du candidat au baptême⁷. Il qualifie le baptême de petits enfants de « pratique baptismale profondément désordonnée »⁸, dont l'Église devrait prendre ses distances, malgré une tradition de plusieurs siècles. Dans les dernières décennies, la prise de position de Barth a eu également des conséquences pratiques dans nos Églises. Des chrétiens « conscients », de même que des pasteurs protestants, pratiquèrent un « ajournement du baptême » de leurs propres enfants, ce qui amena des conflits avec la direction de l'Église. En Allemagne de l'Est, une telle pratique était aussi fondée sur le fait que des parents étaient incertains de pouvoir tenir l'engagement, donné au baptême, d'élever chrétiennement leur enfant dans un environnement athée agressif⁹. La discussion rejaillit régulièrement, jusqu'aujourd'hui.

On ne conteste pas que la pratique baptismale de l'Église ancienne, attestée dans le NT, est largement le baptême d'adultes, de catéchumènes. La théologie baptismale de Paul, en particulier en *Romains* 6, est une réflexion sur l'événement que constitue le changement de vie de celui qui est venu à la foi, et dont la vie ancienne est « entermée » une fois pour toutes avec le Christ dans le baptême.

6. Voir le document du Conseil œcuménique des Églises, *Baptême, eucharistie, ministère*, Paris, Le Centurion/Presses de Taizé, 1982.

7. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik* IV, 4, Zürich, 1967 ; trad. fr. *Le baptême, fondement de la vie chrétienne* (*Dogmatique*, t. 26), Genève, 1969.

8. Ibid., p. 213. Auparavant déjà, Barth avait adopté une attitude critique par rapport au baptême des petits enfants, sans toutefois avoir atteint sa position dogmatique de 1967, cf. *Die kirchliche Lehre von der Taufe*, Zollikon-Zürich, 1943 ; trad. fr. « La doctrine ecclésiastique du baptême », dans *Foi et vie*, t. 47, 1949.

9. Voir les résultats du groupe d'études sur les questions du baptême, au sein de la Fédération des Églises protestantes de la DDR, 10-11 janvier 1975, dans *Kirchliches Jahrbuch* 1974 (1977), p. 436-441.

Même au temps où le baptême des petits enfants était devenu la pratique dominante, la compréhension théologique du baptême était orientée vers le modèle attesté dans le NT. Même le concile de Trente, précisément dans son décret sur la justification, partait encore de ce modèle¹⁰. La justification est comprise comme un événement qui advient dans la vie d'un homme par le baptême, comme une conversion. Il convient de se préparer à cet événement par la prédication et par la foi, et le décret rappelle ici explicitement l'institution catéchuménale. Et de la justification reçue par le baptême – comme « *sacramentum fidei* » – suit nécessairement la nouvelle vie dans l'Esprit, en obéissance au Christ.

Cette conception n'a plus correspondu à la pratique baptismale, qui avait changé entre-temps. Dans sa compréhension de la justification et du baptême, Luther situe théologiquement en premier le baptême des enfants. Pour Luther, le baptême n'est pas une conversion radicale et unique, mais le début d'une mort et résurrection *quotidienne*, et de même la justification est un événement qui est offert et qui advient quotidiennement à celui qui a été baptisé enfant¹¹.

La pratique du pédobaptême a encore conduit à un autre changement de sens du baptême. Il est devenu, au moins en Allemagne, un trait de l'Église populaire (*Volkskirche*)¹². Ce qui signifie que là où la plus grande partie de la population (adultes et enfants) appartient à l'Église, le baptême administré aux enfants fonctionne comme un rite accompagnant la naissance et introduisant dans la communauté chrétienne, communauté dans laquelle suivent ultérieurement, avec une certaine automaticité, l'éducation chrétienne et la confirmation. Pour les parents qui présen-

10. Denzinger-Hünermann [DH], n° 1525-1531.

11. Sur cette compréhension du baptême, lire les passages baptismaux des deux *Catéchismes* de Luther (chaque fois le 4^e chapitre).

12. « Notre Église populaire est l'Église du baptême des petits enfants », lit-on dans W. LOHFF, L. MOHAUPT, éd., *Volkskirche – Kirche der Zukunft ?* [Église populaire, Église de l'avenir ?], Hambourg, 1977, p. 31.

tent leurs enfants au baptême, celui-ci prend le sens d'une bénédiction marquant l'entrée dans la vie. Les enfants sont confiés à la protection de Dieu pour leur vie future. Le baptême devient ainsi un « rite de passage ». Même les autres éléments, qui appartenaient anciennement à l'initiation chrétienne, reçoivent le caractère de rite de passage : la première communion à l'âge de raison, la confirmation comme bénédiction lors du passage à l'âge adulte¹³. Dans la liturgie du baptême des petits enfants (de l'Église luthérienne en Allemagne), ce sens est souligné dans l'allocution, où il est dit que les parents « acceptent les enfants comme don du Créateur » et que ceux-ci (les enfants), à travers l'amour des parents, « commenceront à mettre leur confiance en la bonté de Dieu ». Cette signification du baptême est encore illustrée par la lecture de « l'évangile des enfants », par la bénédiction de la mère ou des jeunes familles et par la prière d'action de grâce pour l'heureuse naissance de l'enfant¹⁴. Les recherches et enquêtes en sociologie religieuse montrent que cette signification du baptême comme rite de passage appartient à la motivation en faveur du baptême des enfants¹⁵.

Le dogmaticien est provoqué par ce changement de la pratique baptismale et par l'interprétation du baptême qui y est attachée. Dans quelle mesure ce changement peut-il être considéré comme adéquat par rapport à l'identité du baptême chrétien en ses origines ? La critique sans cesse renaissante de la pratique du baptême des enfants à travers

13. La parenté objective des trois processus de l'initiation est aujourd'hui soulignée, avec raison, dans la théologie catholique, cf. l'article de A. Gerhards dans ce même cahier.

14. Voir l'*Agende für ev.-luth. Kirchen und Gemeinden*, Bd III/1 : *Die Taufe* [Le Rituel évangélique du baptême] édité par la direction de la VELKD (Église évangélique unie d'Allemagne, Hanovre, 1988, et ses dispositions à propos du baptême des petits enfants.

15. Voir *Fremde Heimat Kirche. Erste Ergebnisse der 3. EKD-Umfrage über Kirchenmitgliedschaft* [Église, patrie étrangère. Premiers résultats du 3^e sondage de l'EKD (Église évangélique d'Allemagne) sur l'appartenance ecclésiale], Hanovre, 1993, notamment p. 18 et 29.

les siècles est aussi à comprendre comme un effort pour la défense de l'identité chrétienne. Il est clair que celle-ci est toujours dépendante de l'évolution historique (lorsque l'on s'orientait vers une religion officielle du Reich, par exemple, ceci amena aussi une modification de l'expérience religieuse). Ainsi l'identité du baptême institué dans l'Église ne peut être conservée que dans l'ouverture à des changements de situation. Mais la question reste – et à cet endroit la responsabilité du théologien systématique est particulièrement interpellée – de savoir comment l'identité du sacrement du baptême reste précisément reconnaissable dans ce passage du baptême d'adultes au baptême d'enfants.

Baptême et vie du monde

La question soulevée par le liturgiste au sujet de l'appréciation théologique « de l'expérience sacramentelle... que peut faire l'homme dans sa vie quotidienne ¹⁶ » se trouve éclairée par le développement historique de la pratique et de la théologie du baptême. Dans la compréhension du baptême comme baptême des petits enfants, un besoin élémentaire s'est introduit, celui d'une célébration religieuse de la naissance d'un enfant. On peut sans doute parler à ce propos d'un début d'expérience de la transcendance. Il est certain que dans l'Allemagne de l'Est, la sécularisation et son accélération par des campagnes idéologiques et politiques a largement enseveli des pans entiers de la conscience religieuse et a conduit tout droit à une rupture sans précédent de la Tradition ¹⁷. Cependant, le souhait de rites de passage est toujours aussi ferme, comme cela se manifeste dans l'intérêt toujours marqué pour la

16. Voir ci-dessus l'article d'A. Gerhards, thèse 2.

17. Voir *Zur Konfessionslosigkeit in (Ost-) Deutschland. Ein Werkstattbericht* [À propos de l'absence de croyance en Allemagne (de l'Est). Rapport d'un groupe de travail], coll. « Begegnungen » 4/5, Berlin, 1994 ; E. NEUBERT, « Gründlich ausgetrieben » [Radicalement rayé], *ibid.* 13, Berlin, 1996.

fête de la jeunesse¹⁸, comme lors des célébrations de mariage ou des enterrements (même ceux célébrés de manière profane). Et l'apparition d'une nouvelle vie humaine appartient aussi à ces expériences où, au milieu d'un monde entièrement sécularisé, quelque chose comme la dimension du merveilleux ou du non maîtrisable peut se manifester.

Dans l'histoire des peuples, les expériences de la transcendance ont toujours trouvé de nouvelles expressions. « Il n'y a jamais eu de peuple tellement scélérat, qu'il n'ait pas préparé et célébré un culte »¹⁹. Le sentiment religieux, et sa manifestation, appartient d'après Luther à la condition humaine, qu'il se manifeste concrètement dans des rites de substitution comme cela se fait largement en Allemagne de l'Est, ou dans des rites explicitement religieux, tels qu'on les rencontre dans les différentes religions. A. Schilson parle de « structures sacramentelles de l'expérience du monde d'aujourd'hui²⁰ ». Il y a des raisons de considérer l'homme comme un être irrémédiablement religieux, parce qu'il porte en lui et éprouve quelque chose qui dépasse et mène plus loin que ce qui lui est directement perceptible.

Luther joint bien sûr à son diagnostic un avertissement que l'on ne peut pas ne pas entendre. Les formes religieuses, que les hommes ont esquissées sur fond de leurs expériences élémentaires sont pour lui subordonnées au verdict suivant : « le monde célèbre des cultes faux et vains, et adore des idoles » ; l'erreur de toute religiosité

18. E. NEUBERT, « Die postkommunistische Jugendweihe. Herausforderung für kirchliches Handeln » [La fête de la jeunesse postcommuniste. Défi pour l'action de l'Église], dans l'ouvrage cité dans la note précédente, p. 34 ss. L'expression rendue ici par « fête de la jeunesse » se traduirait littéralement « consécration des jeunes » (*Jugendweihe*), le terme *Weihe* étant celui que l'on utilise pour les ordinations (NDLR).

19. M. LUTHER, *Grand Catéchisme*, 1^{er} commandement, n° 17.

20. A. SCHILSON, « Geheimnislose Wirklichkeit ? Sakramentale Strukturen heutiger Welterfahrung » [Une réalité sans mystère ? Les structures sacramentelles de l'expérience humaine actuelle], cité ci-dessus dans l'article d'A. Gerhards, note 6.

païenne est celle-ci : « leur croyance est fausse et erronée, car elle n'est pas placée dans le Dieu unique ²¹ ». Le diagnostic de Luther consiste donc à dire que la disposition irrémédiablement religieuse de l'homme a été dévoyée par le péché ; à côté des points d'accrochage à ce qui est ici en cause, le péché présente en même temps une opposition. Une disposition religieuse inscrite dans l'ordre créatif, qui assurément ne doit pas être niée, n'existe en réalité pour Luther que déviée de la sorte.

Ces considérations ont également rapport au rite du baptême. La dimension religieuse y est prise au sérieux, mais elle y est en même temps orientée. La liturgie du baptême des enfants, nous l'avons vu, interprète cette expérience comme relevant théologiquement de l'ordre créatif (*schöpfungstheologisch*) ; elle confirme ainsi les suppositions du liturgiste. « Tenir un petit enfant dans ses bras est un motif suffisant pour exprimer à Dieu sa reconnaissance. Nous avons le droit d'éprouver de manière nouvelle la merveille de la Création ²² ». Cette interprétation est aussi, à vrai dire, une exigence, adressée aux parents, de prendre au sérieux la parole de Luther et, face à une nouvelle vie, de se tourner effectivement vers le Créateur pour lui en rendre grâce (ce dont le refus est le péché d'origine, selon Paul en *Romains* 1, 21) ; c'est l'exigence aussi de reconnaître l'appel (*Anspruch*) que le Créateur nous adresse à nous-mêmes et à cette nouvelle vie. Ici nous est demandée une conversion, une « mort » au refus invétéré d'entendre un appel et à notre « naturelle » ingratitude. Ceci nous renvoie immédiatement au sens christologique et sotériologique du baptême chrétien, qui lui est propre de par son origine et qui met en relief le sérieux du rapport à la création. Ceci nous conduit à considérer une deuxième question de l'exposé du liturgiste.

21. *Ibidem*.

22. Voir le *Rituel*, p. 52 cité à la note 14.

Le sens sotériologique du baptême

Quel est, à vrai dire, ce contenu sotériologique qui doit être transmis lors du baptême tant au baptisé qu'à la communauté de ceux qui écoutent et prient ? Tout culte, et particulièrement un sacrement, est une forme de transmission de la foi²³. La conférence du liturgiste a émis de nombreuses réserves à l'encontre de la sotériologie chrétienne courante²⁴. Pour l'homme contemporain, la question du sens aurait pris le pas sur la question de la culpabilité et du pardon. Ce n'est donc pas la question de la grâce de Dieu, mais ces autres questions, celle de l'existence de Dieu et du sens de la vie, qui préoccupent l'homme d'aujourd'hui. Dans la théologie protestante, cette même question a été posée en rapport avec la doctrine de la justification selon la Réforme, qui est particulièrement liée à la question de la culpabilité et du salut²⁵. Ici se pose, une fois de plus, la question de l'identité du message chrétien, comme aussi celle du baptême chrétien. Nous avons à nous demander dans quelle mesure les questions que les hommes posent aujourd'hui peuvent être modifiées à la lumière du message biblique. Pour la sotériologie biblique, la question de Dieu (accusatrice, perplexe) se transforme

23. Voir A. GERHARDS, « Die Rolle des Gottesdienstes für die Weitergabe des Glaubens » [Le rôle de la liturgie dans la transmission de la foi], dans W. PANNENBERG, Th. SCHNEIDER, éd., *Verbindliches Zeugnis II* [Témoignage exigé], Fribourg et Göttingen, 1995, p. 259-283.

24. Voir la thèse 4 d'A. Gerhards.

25. « La question de Luther : "Comment puis-je recevoir un Dieu de grâce ?" peut à peine s'exprimer par la voix d'un jeune ou s'écrire dans une écriture moderne. Elle semble appartenir à l'atmosphère des bibliothèques aux belles reliures et des cellules monastiques, une atmosphère certes respectable. Mais ce n'est pas l'air que respire notre siècle... Si nous devons donner une forme moderne à la question de Luther, ce pourrait bien être celle-ci : "Où est Dieu ?" ». H. THIELICKE, *Die Lebensangst und ihre Überwindung* [L'angoisse existentielle et son dépassement], Gütersloh, 1958, p. 152.

en question au sujet de nous-mêmes. Job a accusé Dieu. Mais il lui fut demandé de se remettre lui-même en question. Et pareille exigence a été approfondie, quand plus tard les hommes rencontrèrent Jésus. « Seigneur, éloigne-toi de moi, je suis un homme pécheur », reconnut Pierre (Lc 5, 8). Ici la question au sujet du sens de notre vie rencontre aussi la perspective biblique²⁶. La question n'est pas de savoir comment les énigmes du monde sont résolues, mais comment notre vie peut réussir. Mais c'est bien cela, la question du salut et du malheur, la question sotériologique. Elle se pose à partir de notre souffrance et de notre finitude comme à partir de notre faillibilité et de notre faute, donc certainement pas seulement à la manière dont la Réforme l'a articulée. Mais elle se pose en profondeur, comme une question posée à *nous-mêmes* et à l'orientation de notre vie.

Dans la prédication et dans le culte, et donc dans la forme liturgique du baptême, nous avons à nous risquer jusque-là où le salut est en question, le salut au sens d'une vie réussie et valable devant Dieu, comme dans la revendication de Jacob : « Je ne te lâcherai pas, avant que tu ne me bénisses » (Gn 32, 27). Le théologien systématique doit dialoguer à ce propos avec le liturgiste, particulièrement lorsqu'il est question du baptême. Spécialement au regard de la pratique du baptême des enfants, la tâche consiste à faire en sorte que la dimension sotériologique du baptême devienne claire et perceptible, dans le sens que la bénédiction, sollicitée à l'occasion de la naissance d'un enfant, place enfant et parents dans une constante disposition à la conversion et à l'écoute de l'appel du Créateur.

Selon moi, Luther a indiqué un chemin qui mérite d'être approfondi. Comme nous l'avons déjà mentionné, il a parlé du baptême comme du commencement d'un processus quotidien de mort et de résurrection, qui ne touche à son terme qu'avec la mort. « Le vieil Adam en nous doit être noyé par le repentir quotidien et par la pénitence, et mou-

26. Lire à ce propos G. SAUTER, *Was heisst : nach Sinn fragen ?* [Que signifie poser la question du sens ?], Munich, 1982.

rir avec tous les péchés et tous les désirs mauvais ; par contre un nouvel homme doit quotidiennement se dresser et ressusciter, pour vivre éternellement pour Dieu dans la justice et la pureté²⁷ ». Le mot « quotidiennement » souligne précisément le point par lequel Luther dépasse Paul, grâce aux expériences qu'il a faites comme chrétien baptisé enfant²⁸. Le baptême considéré comme le commencement d'un tel processus de mort et de résurrection représenterait alors la possibilité de protéger son identité sotériologique à la fois par rapport à l'évolution qu'il a connue du baptême des adultes vers le baptême des enfants, et aussi en rapport avec la foi en la création. En tant que don de la rémission des péchés, le baptême est lié à la communication de l'Esprit Saint comme à la pleine incorporation dans l'Église et à sa mission ; il nous intègre ainsi dans le mouvement de constant retour à la dimension créatrice de notre vie. Ce serait la tâche des liturges et des prédicateurs, lors de célébrations et de prédications baptismales, de transmettre de manière convenable cette dimension sotériologique du baptême, dans son rapport avec les autres processus d'initiation.

Il est donc tout particulièrement important que la liturgie du baptême des enfants tienne compte des exigences spécifiques mentionnées ci-dessus et fasse aussi droit au surcroît de sens exigé à propos du rite de passage. Néanmoins, la forme originaire du baptême reste le baptême de croyants, pour qui la signification sotériologique de ce sacrement, à savoir la conversion de vie, se présente de manière particulièrement vive. Nous sommes actuellement placés devant le défi, au milieu d'un monde sécularisé, de baptiser à nouveau plus de jeunes adultes, après un

27. M. LUTHER, *Petit Catéchisme*, ch. 4.

28. Le dogmaticien luthérien Paul ALTHAUS, entre autres, a attiré l'attention sur la différence entre Luther et Paul : *Paulus und Luther über den Menschen* [Paul et Luther à propos des hommes], Gütersloh, 1958³, p. 80 ss. ; ID., *Die Theologie Martin Luthers*, Gütersloh, 1965, p. 306-307.

temps de catéchuménat ²⁹, pour que le rite du baptême des adultes ait à nouveau sa place dans le paysage. Son sens et sa valeur ne doivent pas se perdre lors des baptêmes de nourrissons, grâce à la participation des parents et parrains.

Le baptême comme sacrement

Tournons-nous vers un deuxième aspect de la question : en quel sens le baptême est-il un agir sacramentel de l'Église ? Ici, les résultats de la recherche historique en liturgie sont d'une particulière importance pour une vue théologique systématique appropriée.

Un agir de Dieu ou de l'homme ?

Pour commencer, je me rapporte encore une fois à la controverse déjà évoquée sur le baptême, même si elle est interne aux protestants. Dans sa dernière grande déclaration, Karl Barth n'a pas seulement remis en cause la pratique du baptême des enfants. Il a nié que le baptême puisse être conçu comme un sacrement, au sens de médiation d'une action divine par l'agir baptismal de l'Église ³⁰. Pour lui, le baptême est *uniquement* confession de foi, engagement, mise en route et prière de la communauté et du baptisé. C'est un agir humano-ecclésial et *non* divin. L'agir divin précède bien plutôt le baptême : l'Esprit Saint éveille la foi dans le cœur de ceux qui se décident pour le baptême, et cela donc précédemment au baptême (il nomme cela « baptême dans l'Esprit Saint » à la différence du « baptême dans l'eau » ³¹). Barth se place ici dans la lignée de Zwingli ; il se réclame aussi de Tertullien.

29. Cf. M. BALL e.a., *Erwachsene auf dem Weg zur Taufe. Werkbuch Erwachsenenkatechumenat* [Adultes en route vers le baptême. Guide du catéchuménat des adultes], Munich, 1997.

30. Karl BARTH, *Dogmatik* (citée note 7), p. 110 ss.

31. *Ibid.*, p. 3 ss.

Les thèses de Barth se sont heurtées à la critique aussi bien exégétique que dogmatique³². En particulier du côté de la théologie luthérienne, on a souligné, face à Barth, l'agir de Dieu dans le baptême. Et ceci, en se référant au témoignage néo-testamentaire, mais aussi à Luther : « Être baptisé au nom de Dieu, ce n'est pas être baptisé par des hommes mais par Dieu ; voilà pourquoi, bien que cela se réalise par la main de l'homme, c'est quand même véritablement l'œuvre propre de Dieu³³ ». Et Luther appuie son argumentation sur les énoncés massifs à propos de la sacramentalité de l'eau comme « eau de Dieu », comme « eau divine, céleste, sainte, et bienheureuse³⁴ ».

Ainsi apparaît l'alternative : le baptême est-il un agir humain *ou* un agir divin ? Cette alternative rejoint dans une certaine mesure la discussion menée depuis un certain temps dans le milieu protestant au sujet du caractère eucharistique du repas du Seigneur. L'objection est celle-ci : dans la mesure où l'on comprend la sainte Cène fondamentalement comme eucharistie, le repas du Seigneur deviendrait le repas de l'Église, et il subirait une falsification théologique en se transformant en un agir humain³⁵. Les paroles de Jésus seraient cependant des paroles de l'agir et du don divin, vis-à-vis desquels tout ce que la communauté accomplit est à décrire et à comprendre simplement comme réception de l'agir divin.

On se trouve là, je le pense, en présence d'une alternative malheureuse ; elle s'est trouvée au centre de la discussion dans la théologie protestante (allemande), mais elle a aussi atteint la compréhension catholique des sacrements. Dans ce contexte, les interprétations du développement liturgique de la célébration du repas du Seigneur sont de

32. Voir par exemple F. VIERING, éd., *Zu Karl Barths Lehre von der Taufe* [À propos de la doctrine de K. Barth sur le baptême], Gütersloh, 1972².

33. M. LUTHER, *Grand Catéchisme*, ch. 4, n° 10.

34. *Ib.*, n° 14 et 17.

35. E. VOLK, « Mahl des Herrn oder Mahl der Kirche ? » [Repas du Seigneur ou repas de l'Église ?], dans *Kerygma und Dogma* 31, 1985, p. 33-64.

grande importance. Comme on sait, ce développement a conduit, au Moyen-Âge, à une concentration sur la conversion des éléments par les prêtres (conception liée à celle du sacrifice). Selon H.-Chr. Schmidt-Lauber par exemple, ce développement aurait été sérieusement critiqué par la Réforme, qui a supprimé le canon de la messe (avec l'idée du sacrifice). Mais d'un autre côté, il aurait été assumé et continué à travers la mise en lumière liturgique encore plus exclusive de l'agir divin (à travers la récitation des paroles de Jésus). Mais n'était-ce pas un « mauvais chemin pris par Rome », auquel cette décision réformatrice allait mettre fin³⁶ ? N'était-ce pas surtout la compréhension de la prière eucharistique qui était en grande partie perdue ?

La constellation de problèmes concernant le baptême se différencie de ceux qui se posent à propos du repas du Seigneur, dans la mesure où nous, nous n'avons pas, en dehors de l'ordre de baptiser, de paroles propres du Seigneur, auxquelles on pourrait attribuer une force divine consécrationnaire. Celle-ci se trouve plutôt dans la formule : « Je te baptise au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». Mais lors du baptême également, la tendance existe de parler théologiquement d'un agir de Dieu et *non pas* d'un agir de l'homme.

Par rapport à cela, la réflexion des sciences liturgiques ainsi que celle de la dogmatique a redécouvert le sens du

36. H.-Chr. SCHMIDT-LAUBER, *Die Eucharistie als Entfaltung der Verba Testamenti* [L'Eucharistie comme déploiement des *Verba testamenti*], Cassel, 1957, p. 205 ; ID., « Die Eucharistie », dans ID., K.-H. BIERITZ, éd., *Handbuch der Liturgik*, Leipzig-Göttingen, 1995, p. 229. La thèse de Schmidt-Lauber a été mise en cause, pour des raisons purement dogmatiques, par D. WENDEBOURG, « Den falschen Weg Roms zu Ende gegangen ? », dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 1997, p. 437-467. Critique de ce dernier par U. KÜHN, « Der eucharistische Charakter des Herrenmahls », dans *Pastoraltheologie* 88, 1999, p. 255 ss., et par H.-Chr. SCHMIDT-LAUBER et Fr. SCHULZ, « Kerygmatisches oder eucharistisches Abendmahlsverständnis », dans *Liturgisches Jahrbuch* 49, 1999, p. 93 ss. Cette discussion a aussi joué un rôle dans la réception du nouvel *Agende* de l'Église luthérienne allemande.

sacrement comme agir anamnétique et épyclétique³⁷. Pour le repas du Seigneur, cela signifie qu'il est à considérer comme un agir eucharistique de l'Église, dans le sens d'une prière d'action de grâce, de mémorial et de demande de l'Esprit Saint. Mais les recherches historico-liturgiques ont signalé pour le baptême également une signification correspondante à la prière anamnétique et épyclétique sur l'eau et sur l'acte baptismal. On sait même que, jadis, le baptême était célébré sans la forme indicative (comme il y eut aussi des célébrations eucharistiques sans la récitation liturgique du récit de l'institution)³⁸. Ces observations d'histoire de la liturgie revêtent une grande importance pour une nouvelle compréhension dogmatique de l'agir sacramentel de l'Église. Elles donnent à penser qu'un sacrement serait à comprendre, non pas comme la communication d'un don surnaturel et substantiel, mais comme un rite anamnétique et épyclétique, dans lequel se produit une rencontre du Seigneur de l'Église avec les siens ainsi qu'une communication constitutive de l'*ecclesia*³⁹. Cette réalisation ne dépend pas du pouvoir de l'Église, comme un acte automatique, mais elle sera sollicitée par elle comme un don de Dieu. Quand Karl Barth, dans sa théologie non sacramentelle du baptême, en vient finalement à le définir comme une prière pour un don toujours renou-

37. H.-Chr. SCHMIDT-LAUBER, « Die Eucharistie », cité à la note précédente ; U. KÜHN, *Sakramente* (Handbuch systematischer Theologie, 11), Gütersloh, 1990².

38. A. JILEK, « Die Taufe », dans *Handbuch der Liturgik* (cité à la note 36), p. 294-332 ; ID., *Eintauchen. Handauflegen. Brotbrechen* [Immersion, imposition des mains, fraction du pain], Ratisbonne, 1996. Sur la formule baptismale, lire P. DE CLERCK, « Les origines de la formule baptismale », dans P. DE CLERCK, E. PALAZZO, éd., *Rituels. Mélanges offerts au Père GY*, op, Paris, Éd. du Cerf, 1990, p. 199-213 (NDLR).

À propos de l'eucharistie : J. ROLOFF, « Der Gottesdienst im Urchristentum » [La liturgie dans le christianisme primitif], dans *Handbuch der Liturgik*, p. 43 ss., particulièrement p. 54.

39. Ici je ne peux que témoigner avec gratitude d'un profond consensus avec les affirmations d'A. Gerhards, notamment avec sa thèse n° 7.

velé de la grâce de Dieu ⁴⁰, il n'est pas très éloigné de ce point de vue. Il n'a pas osé espérer et confesser que l'événement du don divin, demandé dans la prière, se réalise directement dans, avec et sous l'agir de l'Église, tel que cela est clairement indiqué dans le NT et dans la tradition ecclésiale. Chez lui, agir divin et agir humain restent finalement séparés l'un de l'autre. Face à cela, nous avons à considérer dogmatiquement le sacrement comme une rencontre sacramentelle, dans l'Esprit, d'une action divine et d'un agir humain rituel, d'un événement katabatique et anabatique ⁴¹, non seulement lors du baptême mais aussi lors du repas du Seigneur, et à y donner une forme liturgique correspondante.

Le baptême comme sacrement de la foi

Dans quel sens le baptême particulièrement serait-il à interpréter comme sacrement ? Je pense que l'appellation du baptême dans l'Église primitive et au Moyen Âge, comme « *sacramentum fidei* » ⁴², peut nous venir en aide. Le baptême est un rite d'initiation chrétienne. Ce rite appartient – comme un acte posé « pour la rémission des péchés » (la mort en Christ) – objectivement à deux autres rites d'initiation : la bénédiction comme demande du don de l'Esprit Saint (la force de vie à partir de la résurrection) et la première participation à l'Eucharistie ⁴³. En tout cela

40. K. BARTH, *Dogmatik* (cité note 7), p. 229 s.

41. Voir H.-Chr. SCHMIDT-LAUBER, « Die Eucharistie », cité note 36, p. 235, où il traite des aspects katabatique et anabatique, et du sacrifice.

42. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, IIIa pars, 70, 1, c., en rapport avec Augustin ; concile de Trente, Décret sur la justification, DH 1529. Voir aussi Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes* [Signes de la proximité de Dieu], Mayence, 1998⁷, ch. 2, III ; U. KÜHN, « Die Taufe, Sakrament des Glaubens » [Le baptême, sacrement de la foi] (1970), dans ID., *Die eine Kirche als Ort der Theologie* [L'Église une comme lieu de la théologie], Göttingen, 1997, p. 227-244.

43. Voir les publications de A. JILEK citées à la note 38, et l'article de A. Gerhards dans ce cahier, avec la bibliographie indiquée.

se réalise l'incorporation à l'Église et la mission en tant que chrétiens responsables dans l'Église et dans le monde (le baptême comme ordination au service sacerdotal, d'après 1 P 2, 9). Tout cela se réalise chez les catéchumènes en raison de l'instruction précédente, ainsi que sur l'arrière-plan de la décision de croire et de la confession de foi. Dans le cas du baptême d'enfant, le baptisé est porté par la foi et la confession de ceux qui l'amènent au baptême ainsi que de la communauté dans laquelle le baptême est célébré. Et il faut développer et entretenir de manière appropriée des rites de commémoration du baptême ⁴⁴.

Il est légitime, et nécessaire, de comprendre l'événement initiatique, ainsi décrit, d'abord comme un agir humain, un agir de la foi, après une conversion conçue comme le début décisif du chemin avec le Christ et sa communauté ⁴⁵. Mais un tel agir des hommes a une profonde dimension sacramentelle. Cet agir est sacramentel parce que théologiquement il doit être considéré comme une action de l'Esprit Saint, qui a amené à la foi et à la conversion le baptisé, ou ceux qui l'ont conduit au baptême. Et c'est un agir de l'Église en tant que communauté des croyants, dans laquelle le Christ est présent (Mt 18, 20). Cette réalité pneumatologique et christologique transforme l'agir humain et ecclésial en un agir sacramentel ⁴⁶. C'est pourquoi nous pouvons dire : « dans, avec et sous » ⁴⁷ l'action confessante et initiante de la communauté avec le baptisé, Dieu lui-même est initiant et intégrant à la communion des saints.

44. Article de A. Gerhards, thèse 10.

45. Lire R. SCHULTE, « Die Umkehr (Metanoia) als Anfang und Form christlichen Lebens » [La conversion (metanoia) comme début et forme de la vie chrétienne], dans *Mysterium salutis*, t. 5, Einsiedeln, 1976, p. 117 ss., notamment le § 2 : « Das sakramentale Geschehen der Umkehr in der Taufe » [L'acte sacramentel de la conversion dans le baptême], p. 136 ss.

46. Il y aurait à parler ici du caractère sacramentel de l'Église, ce qui est toujours considéré comme un problème théologique controversé.

47. Cette formule classique de la théologie luthérienne de la Cène convient parfaitement au processus ici décrit.

Comme une telle proposition de Dieu ne se trouve jamais simplement à la disposition automatique des hommes (bien que nous ayons la confiance que, là où des hommes agissent ainsi, Dieu se propose à eux), tout l'agir de l'initiation (et spécialement du baptême) est à considérer comme relevant de la catégorie de la prière : c'est un agir anamnétique et épyclétique. Il en va du baptême comme de l'eucharistie : par la prière anamnétique et épyclétique adressée au Père pour demander l'Esprit Saint, on évite le malentendu qu'il s'agirait ici d'un « agir magique et automatique⁴⁸ » de l'Église ou de son représentant. La présence de Dieu est une présence de rencontre, un événement personnel de communication. À propos du baptême également, le constat historico-liturgique de l'existence d'une prière anamnétique et épyclétique prend une importante signification en théologie systématique. L'agir humain symbolique et rituel de l'initiation est une prière de mémorial, d'action de grâce et de demande de l'Esprit adressée au Père, mais dans la confiance certaine que cette prière est exaucée, dans, avec et sous l'agir de la communauté.

Le baptême comme sacrement œcuménique

La signification du baptême comme incorporation à l'Église, corps du Christ, demande encore une réflexion particulière. D'un côté, en effet, on peut dire : le baptisé est incorporé à *l'unique* chrétienté, dans l'Église-une que nous confessons dans le *Credo*, et qui trouve justement dans le sacrement du baptême une expression visible *en tant qu'Église-une* (cf. Ep 4, 5). De l'autre côté, le baptisé est introduit dans une Église confessionnelle avec toutes les conséquences canoniques qui y sont liées⁴⁹. Jusqu'à

48. Termes par lesquels le document de Lima sur l'eucharistie, n° 14, caractérise une présentation qu'il rejette lui aussi.

49. Lire à ce sujet l'article de J. MELHAUSEN et Chr. LINK, « Kirchengliedschaft » [Appartenance ecclésiale], dans *Evangelisches Staatslexikon*, t. 1, 3, Stuttgart, 1987, p. 1592 ss. ; Chr. LIENEMANN-

présent, il n'existe pas encore de communauté baptismale au sens d'une réalisation commune ou réciproque qui dépasse les confessions, bien que les grandes Églises reconnaissent la validité d'un baptême célébré dans une autre confession. Cette tension représente un défi théologique et liturgique. Il reste à réfléchir : dans quelle mesure le caractère du baptême comme lien unissant la chrétienté peut-il aussi trouver son expression dans la liturgie du baptême (et dans les autres pratiques d'initiation) ? Ainsi, il s'agit de développer les formes d'un baptême ouvertement œcuménique, où – particulièrement dans des familles de confessions différentes et analogiquement aux possibilités offertes pour les mariages – les pasteurs d'autres Églises pourraient participer. De cette manière, la signification œcuménique du baptême, qui anticipe sur l'avenir, pourrait devenir visible lors de sa célébration⁵⁰.

Conclusion : *lex orandi – lex credendi*

Nous avons essayé d'instaurer un dialogue entre la science liturgique et la théologie systématique en prenant l'exemple du baptême. Ce faisant, on a vu clairement l'entrecroisement des points de vue dont on a parlé au départ. Le fait que la communauté chrétienne baptise de facto et qu'ainsi des hommes sont définitivement introduits dans la loi vitalisante du Christ et de sa communauté, est un fait de la foi vécue et de la prière ; la science liturgique le

PERRIN, éd., *Taufe und Kirchengzugehörigkeit* [Baptême et appartenance ecclésiale], Munich, 1983.

50. La phrase lapidaire de W. Schöpsdau : « Il n'existe pas de baptême œcuménique » dans ID., *Konfessionsverschiedene Ehe* [Mariages de confessions différentes], Göttingen, 1987², p. 73, est certes formelle et correcte avant tout au plan canonique ; elle doit cependant être élargie, théologiquement. On y trouve d'ailleurs aussi la phrase suivante : « La question n'est pas la même quand des parents de confessions différentes désirent faire baptiser leur enfant dans un culte œcuménique, auquel un ministre de l'autre confession participe par la prédication et la prière » (*ibid.*).

démontre avec exactitude et la théologie dogmatique le reçoit comme une donnée. La dogmatique doit tenir compte de la nature et de l'origine doxologique de ses objets ; et cela donne à toutes les réflexions théologiques le caractère d'invocation d'un mystère qui est finalement insondable. La dogmatique doit tenir compte des résultats des études liturgiques, mais, en même temps, elle doit avoir conscience du problème de l'identité, à travers les évolutions de la pratique liturgique dans l'histoire et les différentes cultures. De tout cela devraient se dégager des critères pour une forme et une pratique adéquate du baptême. La théologie systématique acquiert ainsi une fonction de critique et d'orientation : la *lex credendi* oriente la *lex orandi*. Car tout ce qui s'est développé de fait et qui a été pratiqué ne peut pas pour autant se réclamer d'une légitimité.

Qu'est-ce que la théologie dogmatique et la théologie liturgique ont donc à se dire ? Elles ont à s'écouter mutuellement, puis à regarder ensemble vers l'unique mystère, le mystère du Dieu Trinité. Et elles ne doivent pas oublier que c'est Dieu lui-même, qui, comme Père, par le Fils et dans l'Esprit Saint, appelle et mène à lui les hommes.

Traduit par Jean-Yves KLING et Paul DE CLERCK.

1. Colledgeville, The Liturgical Press, 1994, p. 265-310. Pour une approche différente de ce sujet, voir Karl Christian FLEMY, « Gabte und Anfrage der orthodoxen liturgischen Theologie an die Kirchen des Westens » [Don et questions de la théologie liturgique orthodoxe aux Églises occidentales], dans *Gottesdienst – Weg zur Einheit. Impulse für die Ökumene* [Liturgie, chemin vers l'unité. Impulsions pour l'œcuménisme], Fribourg, Herder, p. 13-122. Voir aussi José L. LARRABE et Alfredo SISON, « Los sacramentos en nuevas perspectivas: La riqueza sacramental de Oriente y Occidente », *Estudios Eclesiásticos* 66, 1991, p. 317-344, et Achille M. TRIACCA, « Tradiciones Sacramentarias Occidental y Oriental: Originalidad y reciprocidad », *Phase* 34, 1994, p. 265-296.