

## POUR INTRODUIRE LA TROISIÈME PARTIE

# Théologies du baptême et de la Cène

La « théologie sacramentaire », comme on la nomme traditionnellement, doit suivre l'ecclésiologie générale. On y retrouve les trois modèles déjà étudiés, leur ombre ou leur reflet sur le plan des rites chrétiens. Quant à la fonction sacramentelle, objet principal de notre étude, nous suivrons (chapitres V-VII) le même schéma que précédemment (tome I) : position catholique, puis réformée, puis la position que nous recommandons... La diversité professante et la timidité du travail théologique d'élaboration (même dans la tradition baptiste) sont telles que nous ne pouvons pas prétendre offrir un simple résumé de l'enseignement professant. Nous pensons dégager ce qui est implicite et logiquement cohérent avec la tradition professante ; mais à nos risques et périls.

Pour faciliter la lecture, nous pensons opportun d'indiquer quelques lignes de force de notre présentation. L'orientation principale se décide au chapitre V, sur la *fonction* sacramentelle, commune au baptême et au repas du Seigneur ; nous espérons montrer que la conception catholique traditionnelle, qui associe au rôle de signe la « causalité instrumentale » quant à la grâce, manque de fondement biblique et souffre de graves tensions théologiques ; que la conception réformée, telle qu'élaborée par J. Calvin, ne lèse pas, dans sa construction, de grand principe évangélique, mais sous-estime la différence avec les rites de l'Ancien Testament et manque de soutien dans les textes : elle échoue à expliquer la spécificité des sacrements par rapport à la prédication ; qu'une autre conception (« baptistique ») s'accorde mieux avec les données du Nouveau Testament qui privilégie la fonction d'expression, ou mieux encore, de *confession*, confession par le corps, avec un rôle clé pour la constitution de l'Église visible. On tentera de glisser un bref compte rendu de la position luthérienne, et aussi de clarifier la distinction, comme le lien, entre signe et symbole.

Le chapitre VI devra revenir précisément au baptême, et à divers points qui concernent son administration. Il présentera la controverse, qui divise les évangéliques, sur le « baptême » des nourrissons (*infantes*). Le chapitre VII offrira un traitement *grosso modo* parallèle de la Cène ou eucharistie. Il faudra un chapitre VIII pour examiner deux dogmes romains dont le contenu s'ajoute à la doctrine strictement sacramentaire : que l'eucharistie (la messe) est un vrai

sacrifice propitiatoire, et ce qu'on appelle la « présence réelle ». L'histoire de la doctrine y tiendra une grande place, en incluant un effort d'interprétation de Luther (et Calvin).

Un chapitre final (IX), qui constituera une quatrième partie, sera consacré aux ministères : la contrainte de brièveté (contrastée avec les développements qu'on pourrait souhaiter) lui donnera peu ou prou le caractère d'un appendice – mais il n'est pas possible d'omettre le sujet de la doctrine de l'Église, et, pour la tradition catholique surtout, le lien à la théologie sacramentaire est vital. La question très disputée de l'accès des femmes à certains ministères ne sera pas éludée, sans que nous puissions lui apporter l'élaboration approfondie qu'elle mériterait.

Il convient, auparavant, dans la présente introduction à la troisième partie, de commenter le mot même de « sacrements » (absent de l'Écriture), et surtout de justifier son emploi pour un genre dont baptême et Cène sont les deux espèces. La rigueur méthodologique ne s'oppose-t-elle pas à la création d'une catégorie unique pour les deux cérémonies<sup>1</sup> ?

Le Nouveau Testament mentionne plusieurs fois l'administration d'un « bain » et la célébration d'un « repas » rituels par la chrétienté primitive. Pour avoir le droit de les étudier, selon l'usage, conjointement, et sous la rubrique « sacrements », il faut montrer que l'Écriture les rapproche déjà et/ou qu'un air de famille (ressemblances) y invite, puis, d'autre part, que la dénomination de sacrements est acceptable, voire préférable aux autres, une fois ses avantages comme ses inconvénients pesés.

## 1. La conjonction catégorielle

### a) Éléments de similitude

Les similitudes entre le baptême et la Cène, d'après le témoignage de l'Écriture, sont assez nombreuses, et assez exclusives et particulières au baptême et à la Cène, pour justifier l'inclusion dans une même catégorie.

Quant à **la forme**, baptême et Cène sont *deux rites pratiqués par l'Église apostolique* comme en vertu d'une obligation permanente. En effet, on les rencontre partout et de manière constante – pour autant qu'on puisse le savoir. C'est d'autant plus frappant que le christianisme primitif est pauvre en rites et parfois paraît hostile à toute imposition rituelle<sup>2</sup>.

1. James BARR, dans un article de jeunesse, « Further Thoughts about Baptism », *Scottish Journal of Theology*, 4, 1951, p. 278, rejetait l'idée d'une doctrine commune des sacrements.

2. Hans CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. Étienne de Peyer, Genève/Paris, Labor & Fides/Centurion, p. 60 : « Si l'on définit de manière originale le culte comme

Nous ne sommes pas entièrement satisfait du terme « rite ». Il risque de nous orienter dans une direction qui ne serait pas la bonne. *Ritus* évoque une façon de faire dont tous les détails sont réglés et dont il importe suprêmement qu'ils soient correctement accomplis (gestes faits *rite* : selon le sens de cet adverbe latin, dans les règles, ponctuellement, exactement, le sens se rapprochant de *recte*, qui semble cependant procéder d'une autre racine ; selon L.-M. Chauvet, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cogitatio fidei 144, Paris, Cerf, 1987, p. 348, « le sanscrit *rita* signifierait "ce qui est conforme à l'ordre" »). Telle n'est pas l'orientation des données bibliques. Cependant, en français aujourd'hui, le terme est employé de manière très générale pour les gestes plus ou moins codifiés, certes, mais sans prescription rigoureuse, accomplis dans la sphère religieuse, avec une signification symbolique, c'est-à-dire une signification décrochée de l'utilité ordinaire, immédiate. Si l'on admet cette notion approximative, le baptême et la cène sont bien des rites. Le bain baptismal n'a pas la fonction ordinaire du bain, qui est de laver pour être plus propre physiquement. 1 Pierre 3.21 dit clairement que ce n'est pas la purification des souillures du corps ; c'est une pratique qui est, jusqu'à un certain point au moins, codifiée, et rattachée à la sphère religieuse. On peut donc admettre le terme.

Quant à l'**origine**, le baptême et la Cène sont *deux actions ordonnées par le Seigneur lui-même* – si on prend les données du Nouveau Testament telles qu'elles se donnent à lire<sup>3</sup>. D'où l'obligation permanente qui semble bien marquer la pratique des Églises à leur égard.

Quant à la **signification**, le baptême et la Cène sont *deux signes référés à la mort de Jésus*, avec évocation complémentaire de la participation aux fruits de cette mort. Pour le baptême, on peut penser à ce que dit Romains 6.3 avec beaucoup d'insistance : être « baptisé *eis Christon Iêsoun*, par référence à Jésus », c'est être baptisé « par référence à sa mort » (c'est le sens de référence que nous donnons au *eis*). Pour la Cène, c'est encore plus évident. Dans les deux cas, il n'y a pas représentation (comme théâtrale) de la mort. La référence concerne plutôt le fruit qui advient au bénéficiaire de cette mort : purification, communion de la vie. Ces traits communs sont communs au baptême et à la Cène.

---

un moyen d'action sur la divinité, il est douteux que la communauté des origines ait célébré quelque culte que ce soit. Il n'y a pas de sacrifices, pas de temps sacrés, pas de lieux sacrés, pas de prêtres » ; réaffirmant, p. 61, « Tout le culte est donc verbal », il s'interroge sur la place des sacrements et répond que le baptême des enfants n'apparaît que vers l'an 200. Le constat du dépouillement exceptionnel du christianisme primitif en matière de rites est largement partagé. On peut déjà en créditer AUGUSTIN qui écrit à Janvier (*Épître* 54,1) que nos sacrements sont « extrêmement peu nombreux, très faciles à observer » (*numero paucissimis, observatione facillimis* ; il le doit aussi ailleurs).

3. Allusion, bien sûr, aux thèses critiques qui nient l'authenticité ou la mettent en doute.

Or, le baptême et la Cène sont les seuls que nous trouvons dans cette situation, avec tous ces éléments en commun. Dans le Nouveau Testament, les autres actions qui ont un caractère rituel – au sens large – ne sont pas commandées par le Seigneur, et n'ont pas référence à sa mort de la même façon :

- l'*imposition des mains* est un geste rituel fréquent, mais il est multivoque (la signification commune aux situations très diverses semble celle de la solidarité ou plus précisément du transfert : de la bénédiction paternelle ou de la coulpe dans l'Ancien Testament, du pouvoir guérissant ou bien-faisant, du don du Saint-Esprit, de la charge d'ancien dans le Nouveau Testament<sup>4</sup>), sans institution de Jésus ni référence à sa mort ;
- l'*onction d'huile* n'est pas attestée dans tous les lieux, et ne concerne que quelques individus<sup>5</sup> ;
- le *lavement des pieds* ne semble pas un rite à répéter, mais un exemple à imiter dans Jean 13, comme en 1 Timothée 5.10.

Gabriel Millon, « Les Actions symboliques », *Études Évangéliques*, 13/4, 1953/4, p. 245-256, forge cette formule (précisément p. 253). Une brève monographie de Linda Oyer, *Dieu à nos pieds... Une étude sur le lavement des pieds*, coll. les Dossiers de *Christ seul*, [Montbéliard], Éd. Mennonites, 2002, 76 p., plaide prudemment pour une reprise de l'usage rituel, qui fut largement observé parmi les mennonites du nord-ouest de l'Allemagne et des Pays-Bas (sans que Menno Simons lui-même se fût prononcé dans ce sens), mais non parmi ceux du Sud et de Suisse (p. 41ss). Nous n'avons pas été convaincu par la proposition, malgré la qualité et l'intérêt du travail. La différence entre *exemple* et *rite* ne nous paraît pas ressortir avec toute la clarté désirable. La mention de 1 Tm 5.10 est lue comme favorisant la répétition rituelle (p. 38) :

---

4. E. H. SCHILLEBEECKX, *Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu. Étude théologique du salut par les sacrements*, trad. A. Kerkvoorde, Paris, Cerf, 1960, p. 151, résume fort bien : « C'était un rite indifférencié, le plus commode, et qui pouvait être considéré selon de nombreuses intentions. Surtout dans la collation d'une fonction, l'usage apostolique de l'imposition des mains comme rite extérieur n'était que le prolongement d'un usage religieux juif », et il constate : « Tout fait présumer que le Christ lui-même n'a institué ni implicitement ni explicitement le rite de l'imposition des mains comme rite de la confirmation ». Sur la question de la consécration ou « ordination » ministérielle nous reviendrons dans notre dernier chapitre.

5. Comme on le sait, le catholicisme a justifié par la référence à Jacques 5.14 sa pratique du sacrement qu'elle appelait « extrême-onction » et administrait au mourant comme le « viatique » de son dernier voyage. En partie, sans doute, par respect pour l'exégèse du verset, il parle aujourd'hui du « sacrement des malades », mais sans éliminer le viatique. Dans une analyse très fine des textes officiels, François ISAMBERT, *Rites et efficacité symbolique. Essai d'anthropologie sociologique*, Rites et symboles, Paris, Cerf, 1979, p. 115-157, fait ressortir l'embarras du mélange des deux conceptions.

la portée semble contraire, puisqu'il s'agit d'une qualification pour le ministère des veuves mises à part dans l'Église, dans une liste dont les autres termes n'ont rien de rituel – ce verset constitue plutôt une objection contre l'idée : si le lavement des pieds en cause avait été un rite régulier dans l'Église, toutes les femmes l'auraient pratiqué, sans acquérir par là de qualification particulière (qu'un humble service d'hospitalité concerne d'abord les « saints » n'a rien d'étonnant – le Nouveau Testament insiste sur l'hospitalité offerte aux frères et sœurs, 1 P 4.9, Rm 12.13 et Hé 13.2 selon leur contexte immédiat, 3 Jn 8, 10, cf. Phm 7). L'absence de toute autre mention dans le Nouveau Testament (et dans la *Didachè*), le silence presque total des témoignages sur la vie de l'Église avant le IV<sup>e</sup> siècle, malgré la forte tendance à surcharger la liturgie de rites secondaires, font une objection d'un grand poids.

L'argument positif avancé met en valeur le besoin de symboles et les bienfaits de l'expérience vécue, mais cela suffit-il pour fonder une observance d'Église ? Si on introduit le symbole parce qu'il fait du bien à plusieurs, la pression groupale ne va-t-elle pas charger d'obligation ce que le Seigneur n'a pas clairement commandé ? Ce danger doit faire trembler. Les théologiens adventistes ont également travaillé la question dans l'ouvrage de leur Comité de Recherche Biblique (Berne), *Cène et ablution des pieds*, Études en ecclésiologie adventiste 1, Dammarie-les-Lys, Vie et Santé, 1991, 318 p. (les chapitres 6-8 et 12, par Bernhard Oestreich, Jean Zurcher et Ursula Weigert, concernent l'ablution des pieds). Signalons un argument contraire à l'adoption comme rite, argument irrecevable mais symptomatique : Robert C. Walton (baptiste sacramentaliste), *The Gathered Community*, Londres, Carey Press, 1946 p. 159, pose que la Cène est un sacrement et le lavement des pieds n'en est pas un *parce que* dans ce dernier « l'action a lieu entre un homme et son frère » tandis qu'en celle-là « l'action est de Dieu sur l'homme » ; mais en Jean 13 (v. 8), il est question de participation au Christ et non d'action de Dieu sur l'homme, et la Cène, de son côté, concerne la fraternité vécue (1 Co 11) ; l'argument de Walton fonctionne par projection non justifiée sur les textes.

Le baptême et la Cène restent à part de l'imposition des mains, de l'onction d'huile, du lavement des pieds... Le catholicisme, qui a conféré la qualité de sacrement à sept cérémonies ou rites, reconnaît que le baptême et la Cène sont « les deux sacrements majeurs ».

L'exposé d'Yves CONGAR, « L'Idée de sacrements majeurs ou principaux », *Concilium*, 31, janvier 1968, p. 25-34, rend fort bien compte de la position. La reconnaissance du septénaire sacramental a été tardive, et non sans tâtonnements. On peut en suivre l'histoire fort instructive chez P[ierre-Claude] POURRAT, *La Théologie sacramentaire. Étude de théologie positive*, Paris, Lecoffre-Gabalda, 1907<sup>2</sup>, p. 232-256, et la note 112 d'A[ymon]-M[arie] ROUET, dans l'édition « de la Revue des jeunes », de la *Somme théologique*

de THOMAS D'AQUIN, fascicule sur les sacrements, III<sup>a</sup>, questions 60-65, Paris – Tournai – Rome, Desclée, 1945, p. 251-242. Les Pères de l'Église ne traitent ensemble que de trois mystères/sacrements, le baptême, la confirmation qui s'en sépare progressivement (mais qui lui reste toujours conjointe dans l'orthodoxie orientale, sous le nom de *muron*, l'huile parfumée de la chrismation), et de l'eucharistie ; c'est le cas dans les grandes synthèses catéchétiques de Cyrille de Jérusalem et d'Ambroise de Milan. Les contours de la catégorie sont flous ; dans un passage cité par POURRAT (p. 237 n. 1), Augustin associe l'eau du baptême, l'huile (de la chrismation/confirmation), l'eucharistie et l'imposition des mains (*Du baptême contre les donatistes*, V,28 ; en I,2, *sacramentum* pour l'ordination, POURRAT, p. 238 n. 4). Jusqu'au XII<sup>e</sup> siècle, c'est une présentation ordinaire. Le pseudo-Denys l'Aréopagite, cependant, innove davantage en ajoutant aux trois « mystères » habituellement reconnus trois autres : outre l'ordination, la profession monacale et les funérailles ! Son influence persistera en Orient (p. 240-241). Isidore de Séville, à partir de son étymologie « secret sacré », compte l'Incarnation. Au XI<sup>e</sup> siècle, Pierre Damien va jusqu'à douze sacrements, y compris la consécration du pontife et le sacre du roi. Bernard de Clairvaux, au XII<sup>e</sup>, laisse entendre qu'ils sont très nombreux (selon Roguet : dix), et inclut le lavement des pieds du Jeudi saint (POURRAT, p. 242 n. 2 ; « Mais l'immense majorité des auteurs ecclésiastiques ont exclu cette cérémonie du nombre des *sacramenta* »).

Abélard et son école introduisent alors la distinction capitale entre les « sacrements majeurs, spirituels », qui valent pour le salut, et les « sacrements mineurs » qu'on appellera plus tard « sacramentaux » (*sacramentalia*, à partir d'Alexandre de Halès). Pierre Lombard, évêque de Paris, dont les *Sentences* furent longtemps le manuel de la formation théologique et qui a su intégrer à l'orthodoxie catholique l'apport du « dangereux » Abélard, fixe la liste des sacrements proprement dits dans son IV<sup>e</sup> livre (vers 1148) : « le baptême, la confirmation la bénédiction du pain, c'est-à-dire l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre, le mariage » (POURRAT, p. 247 ; p. 248, la même liste dans un sermon d'Otto de Bamberg, vers 1150). Les conciles de Lyon (1274), Florence et Trente la valideront définitivement.

Deux remarques éclairent l'évolution. La plupart des auteurs anciens désignent par le mot de *sacramentum* le signe, simplement, indépendamment de la communication de la grâce que le « sacramentalisme » lie à son opération (comme on va voir) : d'où la possibilité d'inclure de nombreux rites ou gestes sous la même rubrique. Il reste de cet usage, jusqu'à ce jour, l'expression « sacrements de l'ancienne loi » pour les rites de l'Ancien Testament, alors que ceux-ci ne conféraient pas eux-mêmes la grâce qu'ils représentaient (non plus que les « sacramentaux » comme l'emploi d'eau bénite) selon la théologie catholique. D'autre part, le mariage faisait difficulté. « Pour les premiers

théologiens scolastiques, écrit Pierre Adnès, le mariage est bien sans doute un signe de la grâce, puisqu'il est le signe de l'union du Christ avec l'Église, mais ce n'est, semble-t-il, qu'un signe purement figuratif, il ne serait pas lui-même cause de grâce » (*Le Mariage, le Mystère chrétien*, Tournai, Desclée, 1963<sup>2</sup>, p. 89 ; p. 93, c'est encore l'option de Durand de Saint-Pourçain au XIV<sup>e</sup> siècle). On ne voit en lui que le *remède* à la concupiscence, ce qui paraîtra de moins en moins suffisant pour les autres sacrements.

La théologie catholique développe les « convenances rationnelles » du système septénaire : son « principe est établi sur les analogies qui existent entre l'économie et la vie naturelle de l'homme et celle de sa vie surnaturelle »<sup>6</sup>. Avec le baptême des nourrissons, la confirmation au seuil de l'adolescence, le mariage et l'extrême-onction à l'article de la mort, on a la reprise du schème biographique fondamental – comme dans la ritualité païenne. Raymond Didier montre une belle lucidité : « Il semble que le système sacramentel chrétien [catholique] soit né d'une rencontre et d'une négociation avec d'autres systèmes rituels (...) le christianisme a dû composer avec les rites de passage existant dans les cultures où il s'implantait : rites de la naissance, du passage à l'âge adulte, du mariage et de la mort<sup>7</sup>. » Le motif Nature-Grâce domine : la Grâce répare la nature, et donc la suit, la conduit à sa perfection, et la *surelève* (un mot-clé du discours catholique). Comme il nous semble plus conforme à l'Écriture de penser sous la direction du motif Création-Chute-Rédemption, nous ne traiterons pas davantage du septénaire sacramentel.

#### b) Appuis bibliques explicites

Baptême et Cène sont-ils associés par les textes du Nouveau Testament de façon explicite, de façon à autoriser une catégorie commune ? Nous pensons qu'il n'y a qu'un seul texte tout à fait net : 1 Corinthiens 10.2-4. Mais, à lui seul, il vaut témoignage à l'égard de la possibilité d'associer mentalement et théologiquement baptême et Cène et de les inclure dans une même catégorie. L'apôtre Paul, lorsqu'il exploite la typologie de l'Exode, reprenant le langage du baptême et de la Cène pour parler des événements qu'Israël a connus lors de la sortie d'Égypte et de la traversée du désert, associe manifestement le baptême et la Cène. L'apôtre parle de la traversée de la mer, de la manne et de l'eau jaillie du rocher, de façon à faire ressortir la correspondance entre l'expérience d'Israël et celle de l'Église. En employant l'expression « baptisés pour (*eïs*) Moïse », calquée sur l'expression courante pour le baptême chrétien, il marque le plus fort

6. POURRAT, p. 254.

7. *Les Sacrements de la foi. La pâque dans ses signes*, Croire et comprendre, Paris, Centurion, 1975, p. 32.

son intention de faire apparaître un parallèle avec celui-ci, et c'est alors (avant de traiter de la Cène dans le paragraphe suivant) qu'il évoque ensemble avec lui une nourriture et une boisson. Dans l'esprit de Paul, il y a donc à la fois, étroitement joints, le baptême et la Cène.

On pourrait citer quelques autres passages, mais le rapprochement, chaque fois, soulève un doute. En 1 Corinthiens 12, certains ont cru discerner l'association des deux rites (v. 13). « Nous avons été baptisés d'un seul Esprit » – le baptême –, et « nous avons été abreuvés d'un même Esprit » – la Cène. Mais pour James Dunn, qui plaide avec une vigueur convaincante, l'expression finale n'évoque pas la Cène, mais plutôt l'image de la pluie diluvienne qui abreuve une terre assoiffée, dans les prophéties sur l'effusion du Saint-Esprit<sup>8</sup>. Nous renonçons pour notre part à nous appuyer sur ce passage.

Marc 10.38-39 nous semble au contraire un texte que l'on peut invoquer, bien qu'il ne s'agisse pas directement du baptême et de la Cène<sup>9</sup>. Jésus parle de sa mort à venir, et il le fait sous la double figure du baptême duquel il doit être baptisé et de la coupe qu'il doit boire. D'autant plus que baptême et Cène sont des signes qui se réfèrent à la mort de Jésus, ce double symbolisme du baptême et de la coupe pour parler de la mort est significatif ; il prépare l'association mentale du baptême et de la Cène.

En Actes 2.41-42, on ne peut pas nier le fait textuel : le baptême est mentionné avec la fraction du pain, que la plupart des commentateurs interprètent comme une célébration de la Cène.

Un autre texte plus douteux a aussi été avancé : Hébreux 6.4. Ce texte évoque le privilège qui ne sauvera pas un apostat, l'expérience chrétienne au moins superficielle. Certains interprètes comprennent « illuminés » du baptême. Au milieu du II<sup>e</sup> siècle, il est exact que Justin Martyr emploie le mot « illumination » pour le dernier rite<sup>10</sup>, mais il n'y a pas trace d'un tel usage dans le langage des chrétiens au I<sup>er</sup> siècle. Rappporter « goûter le don céleste » à la Cène, est peut-être aussi anachronique pour l'époque.

Quoi qu'il en soit de ces diverses références, le texte de 1 Corinthiens 10 fournit un appui suffisant. Nous avons le droit de nous interroger sur la fonction

8. James D.G. DUNN, *Baptism in the Holy Spirit. A Re-examination of the New Testament Teaching on the Gift of the Spirit in Relation to Pentecostalism Today*, Londres, S.C.M., 1970, p. 130-131.

9. Le passage est fort bien traité par André FEUILLET, « La Coupe et le baptême de la Passion (Mc, X, 35-40 ; cf. Mt, XX, 20-23 ; Lc, XII, 50) », *Revue Biblique*, 74, 1967, p. 356-391.

10. *I<sup>re</sup> Apologie*, 61 : « Cette ablution est appelée illumination, parce que ceux qui apprennent ces choses ont l'intelligence éclairée » – Justin semble penser d'abord à la *catéchèse* baptismale.



commune que baptême et Cène remplissent pour le christianisme néotestamentaire.

## 2. L'usage du mot « sacrement »

Quel terme employer pour parler des deux à la fois ? Le terme classique est celui de « sacrement ». Le mot *sacramentum* vient de la racine du sacré (*sacrare*). Mais l'histoire du sens de ce terme dans l'Église est beaucoup plus compliquée que l'on ne l'imagine souvent<sup>11</sup>.

Le mot désignait d'abord le dépôt fait en garantie d'une promesse et d'un contrat. C'était la caution versée par les deux parties, et qu'un parjure aurait perdu. Le dépôt était fait dans un temple, il avait un caractère sacré (ainsi s'explique la dérivation de la racine « sacré »). À partir de là, le terme a désigné tout serment, tout engagement formel et solennel, et surtout le *serment d'allégeance à l'empereur* du soldat qui s'enrôlait (le mot « serment », en français, n'est que la contraction de *sacramentum*). Le premier usage pour les rites chrétiens correspond à la métaphore militaire.

Pline le Jeune, le gouverneur de Bithynie, l'emploie le premier dans l'Épître 96 du tome X de sa correspondance, destinée à l'empereur Trajan. Il le fait pour caractériser des pratiques chrétiennes où l'on voit généralement le baptême et la Cène, et dans ce sens : comme il quête les directives du souverain sur le sort à réserver aux chrétiens, il les décrit en détail et devient le premier témoin extérieur de la vie de l'Église ancienne. Le passage qui nous intéresse résume les réponses des chrétiens dénoncés et interrogés (sans excès de mansuétude !) : « Ils affirmaient que toute leur faute, ou toute leur erreur, s'était bornée à se réunir habituellement à jour fixe, avant le lever du soleil, pour chanter entre eux alternativement un hymne à Christus comme à un dieu, et pour s'engager par serment (*sacramento*), non à perpétrer tel ou tel crime, mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à la parole donnée, à ne pas nier un dépôt quand il leur était réclamé. Après quoi, ils avaient coutume de se séparer puis de se réunir à nouveau pour prendre une nourriture, mais une nourriture tout ordinaire et innocente<sup>12</sup>. »

11. J. DE GHELLINCK, avec des collaborateurs, *Pour l'histoire du mot « sacramentum »*, Louvain, 1924, étude majeure à laquelle C. Couturier a voulu donner une suite, avec son « "Sacramentum" et "mysterium" dans l'œuvre de saint Augustin », in H. RONDET *et al.*, *Études augustiniennes*, Paris, Aubier, p. 161-332. Christine MOHRMANN, « Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens », *Harvard Theological Review*, 51, 1954, p. 141-152 [repris dans *Études sur le latin des chrétiens I*, Rome, 1958, p. 233-244].

12. Comme cité par Annie JAUBERT, *Les Premiers Chrétiens*, Paris, Seuil, 1967, p. 107.

C'est encore dans le sens d'un serment d'allégeance et d'obéissance au *kurios* (titre impérial), Jésus, que Tertullien utilise plusieurs fois ce mot<sup>13</sup> (la métaphore de la *militia Christi* est fréquente chez les Pères de l'Église, qui aimaient se présenter comme les soldats du Christ). Le mot a désigné ensuite, par extension, tout serment<sup>14</sup>.

Dans le cas du baptême et de la Cène, ce sens s'est trouvé par la suite recouvert par un autre sens, qui est celui du mystère (*mustèrion*) grec. Au II<sup>e</sup> siècle, à la suite d'analogies que l'on peut juger superficielles (mais il y a certaines correspondances quant à la ritualité), et malgré de fortes réticences, d'abord, à employer le vocabulaire religieux des païens, les chrétiens de langue grecque se sont mis à appeler « mystères » le baptême et la Cène qu'ils célébraient. Les connotations étaient celles de la solennité, de la sacralité, et d'une certaine efficacité<sup>15</sup> religieuse et spirituelle. Les cérémonies se déroulaient dans une ambiance crépusculaire, d'initiation, et elles étaient censées produire des effets pour celui qui s'y soumettait. Le mot « mystère » a sans doute influencé la compréhension du baptême et de la Cène dans le christianisme du II<sup>e</sup> siècle. Quand le latin a remplacé le grec comme langue courante des chrétiens occidentaux<sup>16</sup>, c'est *sacramentum* qui a été choisi pour traduire *mustèrion*, dont les connotations et la signification ont été transférées, et comme greffées, sur le terme. À partir de là, la notion de sacrement s'est consolidée : cérémonie sacrée, efficacité mystérieuse. Isidore de Séville<sup>17</sup> (*Etymologiae*), dans ses étymologies de la fin de l'Antiquité, a légué au Moyen Âge une définition qui a prévalu. Il faisait dériver *sacramentum* de *secretum* (de la racine *secernare*), et le définissait comme « secret sacré » (*sacrum secretum*).

Dans la Bible latine, le mot *sacramentum* n'est employé qu'une fois dans un contexte qui concerne notre étude : en Éphésiens 5.32. La traduction latine de ce passage a induit une compréhension sacramentaliste du mariage. « Ce mys-

---

13. *Les spectacles*, 24, où le « serment d'allégeance au Chef » correspond à l'« engagement baptismal ». Cf. *De Idol[ol]atria* [on rencontre les deux formes du mot latin], 6, moins développé, et *La prière*, 19, pour la métaphore militaire. (La racine met en cause le sacré : le serment militaire lui-même garde une dimension religieuse.)

14. Auguste LECERF, *Des moyens de la grâce. La Parole, le baptême, la Sainte-Cène*, livraison spéciale de *la Revue réformée* 6/n° 22, 1955/2, p. 12.

15. Ce trait n'est, cependant, pas très clair.

16. L'évolution a été très lente. Dans la première partie du II<sup>e</sup> siècle, c'était encore le grec qui prédominait dans l'Église de Rome.

17. Mort en 636. L'œuvre d'Isidore constitue une encyclopédie du savoir de son temps (avec tous ses mélanges), bien au-delà de ce que nous appelons « étymologie », et a exercé sur le Moyen Âge une influence énorme.

tère est grand » rendu « Ce *sacramentum* », on a conclu que le mariage faisait partie des sacrements.

Augustin use encore très souvent de *sacramentum* pour diverses choses mystérieuses, mais porteuses de sens (par exemple pour la typologie biblique) – sans référence aux cérémonies (baptême, Cène ou autre). L'usage a donc été longtemps fluide. Puis il y a eu évolution et suppression complète du sens premier de *sacramentum*, serment d'allégeance.

Au moment de la Réforme, seul Zwingli s'est rappelé le sens premier de *sacramentum*<sup>18</sup> mais sans en faire un thème cardinal de sa théologie des sacrements. *Grosso modo*, on peut dire que les Réformateurs ont gardé le mot en changeant le sens. Ils ont tenté de purifier *sacramentum* des connotations mystériques les plus fortes. Ils ont répudié l'ambiance crépusculaire, initiatique, sacrale. Du côté réformé, l'attribution d'un rôle de causalité spirituelle a été foncièrement remise en cause. Il est sans doute trop rapide de dire, comme Barth l'a fait, que le sacrement n'a plus qu'un rôle cognitif chez les réformés, au lieu d'un rôle causatif<sup>19</sup>. En effet, quelques éléments de causalité subsistent aussi. Néanmoins, son raccourci est commode. Le sacrement est considéré comme moyen de grâce essentiellement cognitif – il n'est pas la communication même de la grâce salutaire (« parole », il nous fait connaître cette grâce pour que nous la recevions). Les réformés ont gardé le mot « sacrement » jusqu'à ce jour.

Du côté de l'autre aile de la Réforme, et de ceux qui ont adopté une ecclésiologie professante par la suite, l'attitude a été plus flottante à l'égard du mot. Le sacramentalisme a été encore plus fortement répudié – tandis que le mot « sacrement » était tantôt accepté et tantôt refusé. Les anabaptistes l'ont utilisé : Hubmaier<sup>20</sup>, Marpeck<sup>21</sup>, Menno Simons<sup>22</sup> ; on le trouve dans la confession de foi de Ries de Gerrits (1580). Les premiers baptistes (John Smyth en particulier, puis l'*Orthodox Creed* de 1678) l'ont également employé. Au xx<sup>e</sup> siècle, les baptistes anglais l'ont repris (*Statement of the Council of the Baptist Union of Great Britain and Ireland*, 1948).

18. Comme le rappelle opportunément Karl BARTH, *Dogmatique IV/4*, trad. Fernand Ryser, Genève, Labor & Fides, 1969, p. 114.

19. En particulier dans « La Doctrine ecclésiastique du baptême », Cahier biblique *Foi & Vie*, 47/1, janv.-fév. 1949, p. 19 (ce texte est le premier « brûlot » de Barth en matière sacramentaire ; les orientations ne sont pas les mêmes, cependant, que celles du dernier Fragment de la *Dogmatique*, IV/4).

20. Rollin Stely ARMOUR, *Anabaptist Baptism. A Representative Study*, Scottsdale, Herald, 1966, p. 56, Hubmaier faisant le même rappel que Zwingli.

21. *Ibid.*, p. 185-186 n. 132.

22. *Ibid.*, p. 186 n. 132 (qui mentionne aussi Dietrich Philips).

Entre cette origine et la période la plus récente, les baptistes ont en général rejeté le terme, qui, pour eux, entraînait trop facilement une compréhension sacramentaliste de la fonction. Dans le monde anglo-saxon, le terme employé le plus souvent est le mot d'*ordinance*, « ordonnance ». On le trouve dans la confession de Londres des baptistes de 1644. En dehors du baptisme anglo-saxon, le terme n'a pas pris. En France, la plupart des baptistes ne comprendraient pas si on parlait des « ordonnances ». D'autres termes ont eu cours : emblèmes, symboles... Mais ils sont beaucoup trop vagues, d'utilisation beaucoup trop large pour servir de nom générique à la catégorie du baptême et de la Cène.

« Sacrement » est sans doute « piégé », mais on peut se garder de tomber dans le piège. Malgré l'usage réformé, il est difficile, on doit le reconnaître, de libérer le mot sacrement des connotations « catholiques ». D'autre part, cependant, l'étymologie et l'histoire permettent de le revendiquer pour une autre conception. Aucun rival ne peut le remplacer. Le terme d'*ordinance* (ou sa traduction « ordonnance ») n'est pas acclimaté dans nos pays et reste assez vague... Les lois du langage en général nous semblent telles – les mots ont un sens en fonction de l'usage – qu'il est possible de garder le mot de sacrement, à condition d'être suffisamment net dans la lutte contre le sacramentalisme (conception causative). Dire « sacrement » ne lie pas pour autant à une doctrine particulière de la fonction. Nous essayons, en pratique, de jouer de plusieurs désignations (employer parfois sacrement, mais aussi « signe », « symbole », « rite ou cérémonie », ordonné par le Christ). Ainsi, il devient clair que l'usage du mot sacrement laisse entièrement libre face aux interprétations causatives ou non des rites.