

## CHAPITRE PREMIER

# Le témoignage de l'Église ancienne : une économie sacramentelle

par H. BOURGEOIS

Pour novateur qu'il ait été, le XII<sup>e</sup> siècle occidental n'en est pas moins héritier des traditions du Nouveau Testament, de la patristique et du Haut Moyen Âge. Le fait apparaît en tous les domaines de la théologie, qu'il s'agisse de l'herméneutique, de la conception de l'histoire et de la société, de la vie ecclésiale et du droit qui la règle. Il en va de même pour la réflexion sacramentaire qui s'organise alors dans l'Église latine. Alger de Liège, Abélard, Bernard de Clairvaux, l'auteur anonyme de la *Somme des Sentences*, Hugues de Saint-Victor et Pierre Lombard se réfèrent à ce qui leur parvient de la pensée constituée avant eux sur les sacrements. Ils citent évidemment l'Écriture, mais aussi très souvent celui qu'ils tiennent pour l'autorité majeure en la matière, saint Augustin. Il leur arrive également de faire état de propos plus récents, notamment liés à des débats sur l'eucharistie aux IX<sup>e</sup> et XI<sup>e</sup> siècles.

Quand elle se noue en Occident, la théologie sacramentaire assume donc un passé qu'elle connaît plus ou moins, mais qui est pour elle fondamental. Elle se veut biblique et traditionnelle. Et c'est pour ces deux motifs qu'elle ose être originale. Au même moment, le christianisme oriental n'éprouve pas le besoin d'innover dans la réflexion sur les sacrements. Mais lui aussi médite l'Écriture et se nourrit de la tradition, se référant notamment à Cyrille de Jérusalem, Grégoire de Nazianze et Jean Chrysostome, s'inspirant également plus que ne le fait l'Occident latin, des mots et des gestes de la liturgie.

On se propose donc, en ce premier chapitre, d'examiner quelle était l'identité doctrinale, voire dogmatique, des sacrements, avant le renouveau décisif du XII<sup>e</sup> siècle dans l'Église latine. Comme les sacrements sont à la fois l'objet d'un dire et d'un faire, deux approches sont ici nécessaires : l'approche par les témoignages concernant la doctrine et l'approche par les institutions vivantes.

## I. LES SACREMENTS, DES ACTES LITURGIQUES

### 1. CULTE, RITES ET LITURGIE DANS LE NOUVEAU TESTAMENT

**INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES** : O. CULLMANN, *Les Sacrements dans l'évangile johannique. La vie de Jésus et le culte de l'Église primitive*, Paris, PUF, 1951. – J. DANIELOU, *Bible et liturgie*, Paris, Cerf, 1950. – M.-E. BOISMARD, *Quatre hymnes baptismales dans le 1<sup>ère</sup> épître de Pierre*, Paris, Cerf, 1961. – *Le Ministère et les ministères selon le Nouveau Testament. Dossier exégétique et réflexion théologique*, sous la dir. de J. Delorme, Paris, Seuil, 1974. – X. LÉON-DUFOUR, *Le Partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Seuil, 1982. – J. GUILLET, *Entre Jésus et l'Église*, Seuil, 1985. – P. GRELOT, *Introduction à la Bible*, t. 9 : *La Liturgie dans le Nouveau Testament*, Paris, Desclée, 1991.

Au témoignage des Actes des Apôtres, les premières communautés chrétiennes, dès qu'elles étaient formées, se rassemblaient pour la prière : elles avaient un culte. Dans un premier temps il semble même qu'elles continuaient à participer au culte de la synagogue et, à Jérusalem, à celui du Temple. Mais elles avaient aussi leurs assemblées propres de prière, comme en témoignent les sommaires des Actes : « Ils se montraient assidus à l'enseignement des apôtres, fidèles à la communion fraternelle, à la fraction du pain et aux prières » (Ac 2,42). La forme de leur prière était l'héritière spontanée de la prière juive, enracinée dans les textes de l'Ancien Testament, les psaumes et les cantiques bibliques. Mais ces assemblées furent également vite créatrices de nouvelles hymnes proprement chrétiennes.

Dès la Pentecôte on voit émerger deux rites majeurs structurant la communauté : le baptême d'une part (Ac 2,38.41 ; 8,12.13.16.38 ; 9,18 ; 10,47.48 ; 16,15.33 ; 18,8 ; 19,3-5 ; 22,16) et la « fraction du pain », ci-dessus mentionnée, d'autre part (2,42), terme usuel pour désigner le partage eucharistique. Ces deux actes appartiennent à la figure visible et unifiée de l'Église corps

du Christ. On voit également d'autres rites émerger progressivement dans la vie des communautés du Nouveau Testament, par exemple des onctions et l'imposition des mains, signifiant l'invocation et le don du Saint-Esprit en vue de différents effets, d'abord l'achèvement du baptême, plus tard l'investiture au ministère. La question du pardon des péchés dans l'Église se trouve également vite posée.

Ce faisant, ces communautés n'avaient pas l'intention d'inventer : elles entendaient obéir à l'exemple et à l'ordre du Seigneur. Ceci est manifeste pour l'eucharistie dont les récits d'institution se trouvent dans les évangiles synoptiques et dans la 1<sup>ère</sup> lettre aux Corinthiens (11,17-34). Pour le baptême, la chose est plus surprenante : entre le baptême de Jean et de ses disciples, suivi du baptême reçu par Jésus, et l'invitation au baptême adressée par Pierre à ceux que son discours de la Pentecôte avait convertis, on rencontre un certain hiatus, souligné par le fait que nulle part il ne nous est dit que les apôtres de Jésus aient reçu le baptême d'eau. Ce hiatus se trouve pour une part comblé par l'ordre de Jésus qui termine l'évangile de Matthieu, texte que l'on sait quelque peu tardif (Mt 28, 19-20). Mais la chose à retenir est que ce baptême est donné « au nom de Jésus » (qu'il s'agisse d'une formule liturgique ou non). Baptême et eucharistie ne sont pas des inventions de l'Église, ce sont des créations qui remontent au Seigneur Jésus. C'est-à-dire que celui-ci en est à la fois le fondateur, par ses gestes institutionnels concernant l'Église, et le fondement, par l'accomplissement de son mystère pascal dont le mémorial habitera tous les sacrements de l'Église.

Le Nouveau Testament ne se pose pas la question d'un terme générique capable de désigner à la fois le baptême et l'eucharistie. Il ne leur applique pas le terme de mystère qu'il réserve au dessein révélé de Dieu en Christ. Il ignore le terme de sacrement. Mais l'évangile de Jean est riche de scènes et de symbolismes dont l'interprétation sacramentelle s'est imposée à de nombreux exégètes.

## 2. VIE SACRAMENTELLE ET LITURGIE DANS L'ÉGLISE ANCIENNE

**INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES** : H. DE LUBAC, *Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme*, Paris, Cerf, 1938. – M. JOURJON, *Les Sacrements de la liberté chrétienne selon l'Église ancienne*, Cerf, 1981. – P. Th. CAMELOT, *Spiritualité du baptême*, Cerf, 1960, 2<sup>e</sup> éd. 1993. – J.M.R. TILLARD, *Chair de*

*l'Église, chair du Christ. Aux sources de l'ecclésiologie de communion, Cerf, 1992.*

Ce que nous appelons sacrements relève d'une pratique ecclésiale majeure, celle de l'assemblée qui est expression et source de communion entre les disciples du Christ ressuscité (Ac 2, 42-46 ; 1 Co 11, 17-34). Car, si l'Église est souvent dispersée dans la société, ce qui la met en état d'évangéliser à travers le témoignage de ses membres éparpillés, elle est également appelée à se rassembler, prenant ainsi une figure repérable et accomplissant par là certaines de ses fonctions vitales.

### ***Dans le concret de la vie chrétienne***

Quand l'Église se rassemble, à l'appel de Dieu, elle a une fonction à remplir. Elle agit, elle pratique. Elle a une vocation à réaliser de manière concrète. La pratique de l'Église est à la fois témoignage apostolique rendu au Christ et expérience communautaire, rituelle et orante. Par conséquent, la fraction du pain, ou eucharistie, n'est pas séparable d'un ensemble, également concret, celui de la vie ecclésiale avec ses composantes de catéchèse, de convivialité spirituelle et matérielle, de prière en action de grâce et en demande. Les sacrements ne sont pas des *en soi* isolables. Ce sont des actes parmi d'autres. Ils trouvent dans l'ensemble de ce que fait l'Église rassemblée un premier englobant.

L'autre englobant où ils s'inscrivent, c'est la prière ecclésiale. Manifestement, la fraction du pain est une prière, puisque le Nouveau Testament peut aussi la nommer eucharistie, bénédiction, action de grâce. Mais elle n'est pas le tout de la prière de l'Église. Non seulement parce qu'il est d'autres rites (le baptême, l'onction de guérison, l'imposition des mains) mais également parce que la prière ecclésiale n'a pas toujours forme rituelle (cf. 1 Th 1, 2-3 ; Ac 4, 24-30). La diversité des pratiques est donc grande et l'Église de l'Antiquité n'a pas voulu la systématiser trop vite. Simplement, parmi tous les actes rituels de prière, certains impliquent une sorte de mise en scène figurative (avec de l'eau, du pain, de l'huile, un geste d'imposition des mains) et deux d'entre eux se réfèrent à un ordre explicite du Ressuscité, le baptême et la fraction du pain ou l'eucharistie. Le premier trait de l'identité du sacrement est donc d'être un acte concret, dans un ensemble d'actions ecclésiales

diverses et dans une globalité orientée vers Dieu selon le mode de la prière.

Cet agir sacramental est toutefois à bien comprendre. Ce n'est pas une entreprise ecclésiale cherchant à s'appropriier le don du Royaume ; c'est une action que Dieu demande et qu'il rend possible. D'où l'accent mis dans l'Antiquité chrétienne sur la place que tient la Parole divine dans la célébration sacramentelle. En Orient, au III<sup>e</sup> siècle, Origène souligne le fait : « Les paroles que nous prononçons en ce moment sont la chair du Verbe de Dieu<sup>1</sup>. » Autrement dit, « ce n'est pas la matière du pain, mais la parole prononcée sur lui qui profite à qui le mange d'une manière non indigne du Seigneur<sup>2</sup>. » Même insistance en Occident, chez Irénée de Lyon au II<sup>e</sup> siècle : « Le baptême a lieu par les trois articles » de la confession de foi<sup>3</sup>. Au IV<sup>e</sup>, Ambroise de Milan affirmera : « Dès qu'on en vient à produire le vénérable sacrement [de l'eucharistie], le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais il use des paroles du Christ. C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement<sup>4</sup>. » Un peu plus tard, Augustin d'Hippone a une formule qui lui plaît (il l'emploie à plusieurs reprises) et qui eut quelque succès par la suite : « Enlève la parole. Que reste-t-il ? Seulement de l'eau. La parole se joint à l'élément (matériel) et advient le sacrement, comme si c'était une parole qui se visibilise<sup>5</sup>. »

Le sacrement est donc un acte. Mais c'est d'abord un acte de Dieu avant d'être une action ecclésiale. On le fait, on le célèbre, on le donne et on le reçoit. Mais c'est Dieu qui a l'initiative et qui donne à l'Église de l'accomplir. Comme le déclare encore Augustin en un autre mot fameux : « Que Pierre baptise, c'est lui [le Christ] qui baptise ; que Paul baptise, c'est lui qui baptise ; que Judas baptise, c'est lui qui baptise<sup>6</sup>. »

---

1. ORIGÈNE, *Homélie sur les Nombres*, 23, 6 ; trad. A. Méhat, SC 29, 1951, p. 448.

2. *Id.*, *Comment. sur Matthieu*, 11,14 ; éd. R. Girod, SC 162, p. 347.

3. IRÉNÉE, *Démonstr. de la prédic. apost.*, 6-7 ; SC 62, p. 39-41.

4. AMBROISE DE MILAN, *Des Sacrements*, IV,4,14 ; SC 25 bis, p. 109-111.

5. AUGUSTIN, *Homélie sur l'Évang. de Jn*, 80,3 ; PL 35, 1840.

6. *Ibid.*, 6,7 ; BA 71, trad. M.F. Berrouard, 1969, p. 357.

### ***Un dispositif figuratif***

Les rites que nous appelons sacrements ont donc une double dimension : une parole et un geste fait sur le corps. Un texte néotestamentaire a valeur de référence pour exprimer ces deux aspects conjoints. Il porte sur un rite juif, celui du bain pré-nuptial de la future épouse : « le bain d'eau qu'une parole accompagne » (Ep. 5, 26). Une telle articulation vaut pour tous les sacrements.

Encore faut-il préciser que le geste corporel a un statut très particulier quand il a valeur sacramentelle. Ce n'est pas un geste utilitaire, comme ceux de la vie courante (se laver, manger, boire, s'oindre d'huile). Ou plutôt c'est un geste courant qui, en raison du contexte de prière où il s'insère et de la parole qui l'accompagne, devient figuratif. Il veut dire plus que sa signification habituelle, il évoque le Royaume de Dieu. C'est une parabole en acte dont les harmoniques suggèrent et actualisent le mystère évangélique.

L'Antiquité chrétienne, tant en Orient qu'en Occident, exprime cette originalité figurative en disant que le sacrement est un « signe », de telle sorte que le visible conduit à l'invisible et la figure à la réalité mystérieuse. Il y a donc ce que l'on voit et il y a ce que l'on comprend dans la foi : le voir appelle le croire. « Nous regardons une chose et nous en croyons une autre<sup>1</sup>. » Par conséquent, « l'infidèle entendant parler de purification pense simplement à de l'eau ; moi, je ne vois pas seulement ce qui est regardé, mais la purification de l'âme par l'Esprit. Celui-là pense que le corps seul a été lavé ; moi je crois que l'âme est devenue pure et sainte. [...] Je ne juge pas les apparences par la vue, mais par le regard de l'intelligence<sup>2</sup>. » Augustin a la même conception : « Un signe est une chose qui, en plus de l'impression qu'elle produit sur les sens, fait venir d'elle-même quelque chose d'autre à la pensée<sup>3</sup>. » L'évêque d'Hippone précise : « Ce que tu vois passe, l'invisible qui est manifesté ne passe pas, mais demeure<sup>4</sup>. » Le sacrement fait donc acte de passage. Il oriente la foi vers une altérité, celle du mystère.

Dès lors le sacrement est sacrement de la foi<sup>5</sup>, c'est-à-dire mys-

---

1. JEAN CHRYSOSTOME, *Homélie sur 1 Co*, 7,1 ; PG 61, 55.

2. *Ibid.* ; 55-56.

3. AUGUSTIN, *La doctrine chrétienne* 2,1,1 ; BA 11, p. 239.

4. *Id.*, *Sermons pour la Pâque*, 227 ; SC 116, p. 243.

5. *Id.*, *Lettres* 98,10 ; PL 33, 364.

tère divin devenant figure pour les croyants, tout ensemble pré-supposant, fortifiant et renouvelant leur foi. Acte de Dieu qui vient vers l'humanité, le sacrement est aussi acte de foi par lequel l'humanité adhère au don divin et laisse se déployer en elle la présence divine.

Ce rapport entre la foi et les sacrements s'exprime pour les Anciens de diverses manières. D'abord par le rôle de la Parole divine dans la célébration : la parole qui « accompagne » le geste n'est pas simple commentaire, Origène la tient pour prioritaire par rapport au geste, Augustin estime que le geste est au fond la visibilité de la Parole de Dieu. Ensuite, les sacrements supposent de la part des croyants qui les reçoivent une adhésion, ce que manifeste notamment le « Amen » des baptisés et des eucharistiés. Ambroise de Milan explique : « On t'a demandé : crois-tu en Dieu le Père tout-puissant ? Tu as répondu : je crois et tu as été baigné », le dialogue se répétant pour le Christ et pour l'Esprit<sup>1</sup>. Pour ce qui est de l'eucharistie, l'évêque de Milan a la même conviction : « Ce n'est donc pas sans raison que tu dis : "Amen", reconnaissant dans ton esprit que tu reçois le corps du Christ. Quand tu te présentes, le prêtre te dit en effet : "le corps du Christ". Et tu réponds : "Amen", c'est-à-dire "c'est vrai". Ce que la langue confesse, que la conviction le garde<sup>2</sup>. » Bref, selon Augustin, quand on reçoit le sacrement, « ce qui nourrit ce n'est pas ce qui est vu mais ce qui est cru<sup>3</sup>. » De son côté, Basile de Césarée ironise sur des chrétiens à la foi douteuse qui voudraient inviter les autres à ne pas « croire comme nous sommes baptisés<sup>4</sup>. » Le baptême est forme, référence et source de la vie croyante. Et c'est d'ailleurs pourquoi il est objet de foi dans le Credo tel que le concile de Constantinople (381) l'a explicité : « Je confesse un seul baptême pour la rémission des péchés. »

Une telle insistance sur la foi et donc sur le mystère qu'actualise la célébration sacramentelle n'empêche pas cependant que le dispositif figuratif du sacrement n'ait aussi, pour les chrétiens de l'Antiquité, une grande importance. Le mystère passe en effet par lui.

1. AMBROISE, *Des Sacrements*, II,7,20 ; SC 25 bis, p. 85.

2. *Ibid.*, IV,5,25 ; p. 117.

3. AUGUSTIN, *Sermons* 112,5 ; PL 38, 645.

4. BASILE DE CÉSARÉE, *Sur le Saint-Esprit* 27, 67 ; SC 17 bis, p. 489.

Sans faire de théorie sur la structure de ce sensible figuratif, les Pères indiquent quels en sont les principaux éléments. Il y a d'abord ce que l'on appelle alors l'apparence, le sensible et, en Occident, l'élément (*elementum*). Il s'agit des réalités matérielles intégrées dans la célébration (eau, pain, vin, huile, sel) et aussi des gestes faits avec ces réalités (se laver, manger et boire, se froter d'huile) ou parfois sans elles (imposer la main ou les mains sur la tête de quelqu'un). Ensuite, il y a le ministre. Un sacrement est présidé et il place les fidèles en face de quelqu'un qui est, comme le dit Augustin, avec eux chrétien et pour eux ministre, le ministre étant d'abord l'évêque<sup>1</sup>. Ce ministère a sens figuratif : il exprime la présence et l'action du Christ. On l'a vu : c'est toujours le Christ qui baptise. Enfin, il y a l'assemblée ecclésiale. C'est en elle que se réalise la célébration eucharistique et c'est en référence à elle que le baptême, s'il est donné de manière privée, se réalise (Ac 10, 47-48).

Ce figuratif sacramentel n'est pas laissé à lui-même, libre de ses évocations et suggestions. Il est relié à l'histoire et au message de Jésus en même temps qu'à l'ensemble biblique, ce qui a pour effet de discerner parmi ses significations possibles celles qui sont accordées au mystère. En ce sens, ce n'est pas seulement la parole sacramentelle qui dit le sens de la figure. Ce sens est aussi indiqué par des événements et des textes scripturaires que la méditation chrétienne rapproche du sacrement et de ce qu'il comporte de figuratif. L'eau baptismale, dit Tertullien, évoque le baptême de Jésus ou l'eau sortie de la poitrine percée du Crucifié, mais elle fait également penser à la traversée de la mer Rouge<sup>2</sup>. L'eucharistie, elle, est reliée non seulement aux récits néotestamentaires de la Cène, mais aux récits de la multiplication des pains, à l'image de l'agneau pascal et, tout particulièrement à un texte du prophète Malachie sur le sacrifice pur dont il annonce la venue (Ml 1,11-14)<sup>3</sup> et que le sacrement eucharistique réalise.

Autrement dit, la figure sacramentelle est « historicisée ». Elle déploie des harmoniques poétiques, mais elle fait aussi acte de mémoire. En actualisant ce qui est, elle fait état de ce qui a été. Elle fait partie de la tradition scripturaire. C'est ce que dit Augustin

1. AUGUSTIN, *Sermons* 340 ; PL 38, 1483.

2. TERTULLIEN, *Traité du baptême* 9, 1 ; SC 35, p.78.

3. Cf. *Didachè* 14,3 ; SC 248, p. 193.

tin du sacrement : « Il y a sacrement dans une célébration lorsque mémoire est faite d'un événement<sup>1</sup>. »

## II. INVENTER UN LANGAGE POUR LES SACREMENTS

**INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES** : H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2<sup>e</sup> éd. 1949 – C. COUTURIER, « *Sacramentum et Mysterium dans l'œuvre de saint Augustin* », *Études augustiniennes*, Aubier, 1953 – P. N. TREMBELAS, *Dogmatique de l'Église orthodoxe catholique*, t. III, Paris, DDB, 1968.

Au commencement, on ne parlait pas de sacrement. Il y avait le baptême et l'eucharistie, l'onction d'huile pour les malades (Jc 5,14-15), l'imposition des mains pour la guérison (Ac 9,12 et 17. cf. Mc 8,23 ; Lc 4,40 et 13,13), pour l'intégration des nouveaux membres de l'Église (Ac 8,17 et 19,6) et pour l'habilitation à un ministère ecclésial (Ac 6,6 ; 13,7 ; 1 Tm 4,14 ; 5,22 ; 2 Tm 1,6).

Rien ne permet de dire que ces rites aient été les seuls en usage dans les Églises néotestamentaires. Y avait-il par exemple des rites de pardon et de réconciliation quand des membres de la communauté avaient eu un comportement scandaleux (dans la ligne de Mt 18,15-18) ? Existait-il ici ou là des rituels de mariage et de funérailles autres que ceux de la société civile ? C'est peu probable mais on ne peut l'établir avec certitude.

Les gestes que nous appelons sacrements ne constituent pas non plus dans le Nouveau Testament un ensemble organique et articulé. Il est vraisemblable que, très vite, le baptême se soit relié à l'eucharistie, en sorte que, pour communier à celle-ci, il fallait avoir été baptisé. Mais cette articulation, aujourd'hui évidente, n'est pas attestée nettement dans les textes.

Assez vite cependant, et sans doute dès le II<sup>e</sup> siècle, on éprouva le besoin de désigner d'un terme générique les actions que nous disons sacramentelles. Comme l'écrit M. Jourjon, les sacrements « ont existé dans l'Église avant que ne naisse un vocable propre à les désigner : les sacrements sont nés avant terme<sup>2</sup> ».

1. AUGUSTIN, *Lettres* 55,1,2, à Janvier ; *PL* 33, 205.

2. M. JOURJON, *Les Sacrements de la liberté chrétienne*, *op. cit.*, p. 10.

## 1. LES SACREMENTS SONT DES MYSTÈRES

Pourquoi fallait-il trouver un terme d'ensemble ? Sans doute pour accompagner le développement de la réflexion chrétienne qui percevait des corrélations entre les gestes rituels célébrés dans les communautés. Mais l'opération s'avéra difficile.

Le premier mot envisagé ne fut pas « sacrement » mais « mystère », *mystèrion* en grec, *mysterium* en latin, *raza* en syriaque. Ce terme était biblique. Dans l'Ancien Testament il apparaît sur le tard et dans un double contexte, celui de l'apocalyptique (Dn) et de la sagesse (Sg, Qo). Dans la première ligne, il désigne la révélation du dessein secret de Dieu ; dans la seconde perspective, il indique, sous l'influence de la culture hellénistique (platonisme et religions à mystères), une manière de vivre purifiée des passions trop immédiates. Le Nouveau Testament emploie également le mot « mystère » : c'est surtout Paul qui use de ce langage (20 cas sur 23 emplois du mot), qui correspond à la tonalité apocalyptique de sa pensée et aussi à son attention pour la culture grecque. Pour lui, le Christ est non seulement porteur ou révélateur du mystère divin mais il est lui-même ce mystère (Col 2,2 ; 4,3 ; Ep 3,4) et son évangile est du même ordre (Ep 6,19).

Parler de mystère, dans les deux premiers siècles de notre ère, c'est donc attester une révélation ou un dévoilement de ce qui était caché en Dieu jusqu'ici et d'autre part affirmer que cette manifestation du dessein secret de Dieu s'opère parce que la fin des temps est proche, étant donné le Royaume qui vient.

Mais le mot n'a pas, bibliquement parlant, de sens rituel. Ce sont les religions « à mystères » qui l'emploient de la sorte. Le christianisme craint la confusion, s'il cède à un tel usage. On peut donc dire que, malgré quelques essais timides au II<sup>e</sup> siècle (Ignace d'Antioche, Justin), le terme de mystère demeura d'abord suspect et n'entra pas dans le langage sacramentaire chrétien. Cela dura pendant tout le III<sup>e</sup> siècle. Avec le IV<sup>e</sup> siècle, à une époque où les religions à mystères avaient perdu de leur séduction, les choses changèrent. Aussi bien en Orient, avec Cyrille de Jérusalem, qu'en Occident avec Ambroise de Milan (auteur d'un *Traité sur les mystères*), le terme devint commun en christianisme. L'ennui ou peut-être la chance, c'est qu'il eut alors tendance à désigner l'ensemble des réalités chrétiennes, pas seulement les sacrements. La Bible, elle aussi, elle d'abord, était mystère, de même que les événements

du Christ, son incarnation ou sa Pâque. Voilà qui évitait d'isoler les mystères sacramentels de la totalité mystérieuse des dons de Dieu dans l'Évangile et dans l'Église. Mais le mot devenait trop global et ne permettait plus d'identifier comme tels les rites que sont les sacrements.

L'avantage de relier les rites à l'Écriture et au Christ l'emporta en fait sur la difficulté d'un terme trop large. Le terme de mystère s'imposa donc dans l'Église à partir du IV<sup>e</sup> siècle et il donna lieu à une famille sémantique assez prestigieuse. Du mot *mystère* dérive en effet l'adjectif *mystique*, employé de multiples manières et notamment dans l'expression « corps mystique », corps de mystère, mystère prenant corps. Comme l'a montré H. de Lubac<sup>1</sup>, cette formule désigna d'abord l'eucharistie en Occident au IX<sup>e</sup> siècle, puis, toujours en Occident, l'Église à partir du XI<sup>e</sup>. D'autre part, du mot mystère découle également le terme technique de *mystagogie* qui signifie l'entrée dans le mystère et son assimilation par la foi. *Les catéchèses mystagogiques* de Cyrille de Jérusalem, Ambroise, Jean Chrysostome, Augustin et Théodore de Mopsueste en témoignent : on ne comprend bien le sens des mystères que quand on les a célébrés. « Vous avez été constitués en état de comprendre les mystères plus divins, qui concernent le divin et vivifiant baptême. [...] Laissez-nous vous donner cette instruction exacte, afin que vous sachiez le sens de ce qui s'est passé pour vous en cette soirée baptismale<sup>2</sup>. »

## 2. MYSTÈRES, MAIS AUSSI SACREMENTS

Même s'il devait finalement connaître un usage considérable, le terme de mystère eut des débuts difficiles dans le langage sacramentaire. On redoutait qu'il ne conduise à confondre le christianisme avec les religions à mystères. Cela, du moins en Occident, car en Orient la situation était autre : le mot *mystère* résonnait bibliquement, alors que le *mysterium* latin avait quelque chose d'étranger, d'inquiétant, voire d'un peu abstrait. Bref, dans les com-

---

1. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, op. cit.

2. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, 1,1 ; SC 126 bis, p. 85.

munautés d'Afrique du Nord au II<sup>e</sup> siècle, on résolut de traduire le mot biblique de *mystère* par un terme latin de la vie courante, mieux inculturé, quoique religieux lui aussi, le mot *sacramentum*. Ce choix est donc antérieur à la question du vocabulaire sacramental. C'est une option de traduction biblique. Le mystère dont parle Paul à propos du Christ sera dit un *sacramentum*.

Le terme de *sacramentum*, bien étudié depuis une trentaine d'années, a une signification assez précise. Il désigne un geste sacré lié à un engagement juridique. Le militaire qui s'engageait, la personne qui déposait une caution dans un temple, prêtaient serment et, par le fait même, donnaient à leur acte une portée religieuse. Le sacrement, c'est donc un serment ou un contrat qui a simultanément un aspect juridique et un aspect sacré.

Curieusement, le christianisme d'Afrique du Nord va considérer l'Écriture, les mystères de la vie du Christ comme des *sacramenta*. Pour échapper à l'ambiguïté du mot mystère, on use donc d'un mot non biblique. L'ambiguïté était sans doute moindre et les connotations religieuses du mot sacrement n'avaient pas l'effet suspect dont celui de mystère était porteur. Cas tout à fait notable d'inculturation chrétienne : on fait entrer dans le langage de l'Écriture un terme qui ne lui appartient pas, on intègre à la foi biblique un mot désignant un usage social et religieux localement bien connu. Le *sacramentum* peut être transposé et désigner l'engagement sacré de Dieu à l'égard du monde, son Alliance en Jésus-Christ.

C'est par cette porte biblique que le mot sacrement en vint à désigner aussi, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, les rites ecclésiaux dont il est ici question. Tertullien, notamment dans son *Traité du baptême*, semble avoir été le premier à opérer cet élargissement du langage : « Toutes les espèces d'eau, du fait de l'antique prérogative qui les marqua à l'origine, participent donc au sacrement de notre sanctification, une fois Dieu invoqué sur elles<sup>1</sup>. » Cette extension se comprend bien : à l'époque, le mystère commençait à désigner non seulement le don biblique du Royaume mais aussi les gestes rituels de l'Église.

Dès le IV<sup>e</sup> siècle en Occident, la tentative faite en Afrique du Nord eut un grand succès, non seulement dans le langage d'Augustin qui

---

1. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 4,4 ; SC 35, p. 70.

habite cette région mais déjà chez Ambroise qui emploie simultanément et presque pour équivalents les mots de mystère et de sacrement. Par la suite, Léon le Grand jouera également sur les deux termes. H. de Lubac a rassemblé une série de formules qui lient les deux mots : *le mystère du sacrement* et *le sacrement du mystère*<sup>1</sup>, formules que l'on trouve chez Hilaire, Ambroise et Augustin, puis, par la suite, au Moyen Âge, mais toujours en Occident.

Comment évaluer l'intégration du mot *sacramentum* dans la théologie occidentale ? Apparemment, le sens religieux du « mystère » est maintenu, puisque *sacramentum* est forgé sur le mot « sacré ». Mais cet accent se modifie : la religion dont il s'agit est celle d'un engagement, ce qui ouvre la voie à des insistances volontaristes et juridiques. En outre, deux traits du mystère biblique risquent d'être minimisés : la manifestation du dessein divin à travers les réalités historiques et sensibles et d'autre part la sensibilité eschatologique dont cette manifestation est marquée. Enfin, sans durcir déjà la différence, il faut reconnaître que l'adoption occidentale du mot sacrement implique un écart par rapport à la spiritualité et à la théologie des Églises d'Orient, byzantine ou syriaque. L'Occident aura fort à faire pour ne pas perdre de vue que les sacrements dont il parle sont aussi les mystères bibliques dont l'Orient fait état.

### 3. LA LITURGIE ET LA CÉLÉBRATION DES SACREMENTS

Mystère et sacrement : ce couple de mots représente l'essentiel de la créativité sémantique dans l'Antiquité chrétienne pour nommer les rites que nous appelons sacrements en Occident. Mais d'autres innovations eurent lieu pendant ces siècles, en particulier avec l'emploi du mot *liturgie* et l'usage du verbe *célébrer*.

Peut-on dire que, à l'âge patristique, les sacrements sont des actes liturgiques ? La formule employée plus haut comportait peut-être quelque anachronisme, au moins en ce qui concerne le christianisme occidental. Certes, aujourd'hui le mot de liturgie, l'un des maîtres mots d'une constitution de Vatican II, apparaît-il très pertinent. Il n'y a pas de difficulté pour considérer les sacrements comme

---

1. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum*, op. cit., p. 343-350.

relevant de la liturgie ecclésiale, en ce qu'elle a d'établi et de public. En outre, le terme de liturgie paraît judicieux, car il désigne une action (-urgie, *ergon*) et non des mots (*logos*), étant entendu que cet agir a rapport avec le peuple (*lit-*, *laos*). Voilà qui rend assez bien compte de la célébration des sacrements.

Toutefois, ces deux remarques appellent quelques nuances. Le mot liturgie a beau être biblique et désigner, selon la version de l'Ancien Testament (Septante), un service cultuel, il perd ce sens rituel dans le Nouveau Testament où il indique surtout le service spirituel et corporel de Dieu réalisé par la vie de foi. De plus, l'interprétation faite aujourd'hui du rôle de la communauté dans l'action liturgique ne paraît pas cautionnée par le sens ancien du mot. La liturgie, dans l'Antiquité, était une action pour le peuple, en sa faveur, et non une action accomplie par le peuple, à titre de sujet collectif. Tout cela amène donc à être prudent et à éviter d'interpréter les temps anciens avec les intérêts actuels.

Durant l'Antiquité chrétienne, si le christianisme de l'Orient adopta, d'ailleurs avec parcimonie, le mot liturgie en le centrant particulièrement sur l'eucharistie (cf. l'anaphore de Sérapion, IV<sup>e</sup> s.), celui de l'Occident fut beaucoup plus réticent. Le terme en question avait probablement un accent étranger et surtout il avait une résonance séculière, celle d'un service rendu à la communauté par un citoyen aisé. La patristique puis le Moyen Âge en Occident préférèrent donc parler d'*office*, de *fonction*, de *service*, tous vocables qui sont restés dans le langage courant en s'accompagnant de l'adjectif *liturgique*. Le mot même de liturgie n'entra dans la langue de l'Église catholique occidentale qu'au XVI<sup>e</sup> siècle, à la suggestion de l'humanisme.

Les réticences relatives de l'Occident à l'égard du mot mystère se retrouvent donc à l'égard du mot liturgie. Pour l'Église latine de l'Antiquité, le sacrement est moins un geste liturgique qu'une fonction ecclésiale ; c'est un service qu'elle rend à Dieu et à ses membres, en rendant grâce à son Seigneur et en assurant aux siens les dons que Dieu leur communique. Inversement, l'Occident s'est montré à cette époque plus ouvert à la culture en intégrant au langage sacramentaire le terme séculier de *célébration*. L'opération est ici analogue à celle réalisée avec le mot *sacramentum*, lui aussi emprunté au langage de la société civile.

Célébrer un sacrement : l'expression est devenue aujourd'hui habituelle. Elle n'est pas la seule possible. L'Antiquité, aussi bien

orientale qu'occidentale, parlait aussi de *confectionner*, d'*accomplir* ou de *constituer* le rite sacramentel, de le *faire* tout simplement, ou encore, selon un langage occidental, de l'*administrer*. Tous ces termes d'action valorisent évidemment le rôle du ministre, les membres de l'assemblée n'ayant qu'à *recevoir* ce qui leur est donné, quand bien même, comme l'écrit Augustin, c'est « toute l'Église qui enfante chacun » par le baptême<sup>1</sup>. Et voici que, dans la litanie des verbes exprimant l'agir sacramentel, apparaît très tôt, dès le II<sup>e</sup> siècle, le mot *célébrer*. Ce terme désigne dans la cité ce qui est réalisé avec un grand concours de peuple, le plus souvent les Jeux. En Afrique du Nord, là même où s'implante dans le vocabulaire ecclésial le mot *sacramentum*, parler de célébration apparaît bien venu. Tertullien ne dit pas de suite que l'on « célèbre le *sacramentum* », il se contente d'indiquer que l'on « célèbre la Pâque<sup>2</sup> ». Mais l'idée est acquise. Et Augustin dira que le sacrement a son lieu « dans une célébration » : « Il y a sacrement dans une célébration lorsque l'on fait mémoire de l'événement (du Christ) de telle sorte que l'on comprend que quelque chose est signifié qu'il faut recevoir saintement<sup>3</sup>. »

Hésitation devant certains mots, adhésion à d'autres termes en d'autres contextes et d'autres occasions, ainsi s'est constituée la langue de la sacramentaire occidentale antique. Il semble que l'Orient chrétien n'ait pas eu à connaître cette oscillation, sans doute parce que la langue biblique de la foi, le grec, n'avait pas à être progressivement traduite dans la langue de tous les jours, le latin.

### III. LA SACRAMENTAIRE DE L'ANTIQUITÉ ET DU HAUT MOYEN ÂGE

**LES AUTEURS ET LES TEXTES :** TERTULLIEN, *Traité du baptême*, éd. R.F. Refoulé, SC 35, 1952. – CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Les 24 Catéchèses*, trad. J. Bouvet, PF 1993 ; *Catéchèses mystagogiques*, éd. A. Piédagnel, SC 126 bis, 1988. – AMBROISE DE MILAN, *Des Sacrements. Des mystères. Explication du Symbole*, éd. B. Botte, SC 25 bis 1961. – *Conciles gaulois du IV<sup>e</sup> siècle*, éd. J. Gaudemet, SC 241, 1977. – *Les Conciles mérovingiens*, éd. J. Gaudemet et B. Basdevant, SC 353 et 354, 1989. – PSEUDO-DENYS L'ARÉOPAGITE, *La Hiérarchie ecclésiastique*, dans *Cœuvres complètes*, Paris, Aubier, 1943.

1. AUGUSTIN, *Lettres* 98,5 à Boniface ; PL 33, 362.

2. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 19,1 ; SC 35, p. 93.

3. AUGUSTIN, *Lettres* 55,1,2 ; PL 33, 205.

**INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES :** A. BENOIT, *Le Baptême chrétien au I<sup>er</sup> siècle*, Paris, PUF, 1953. – J. JEREMIAS, *Le Baptême des enfants dans les quatre premiers siècles*, Lyon, Mappus, 1967. – B. NEUNHEUSER, *Baptême et confirmation*, Paris, Cerf, 1966. – L. VILLETTE, *Foi et sacrement*, 1. *Du N.T. à S. Augustin*, Paris, Bloud et Gay, 1959.

Avant le XII<sup>e</sup> siècle, ce que l'on peut tenir pour dogme au sujet des sacrements est relativement mince. L'Église avait alors d'autres préoccupations dogmatiques, qui touchaient à la confession de foi, au mystère trinitaire et à la christologie : les grands conciles de l'Antiquité l'attestent. Elle avait également des problèmes pratiques à résoudre quant à l'usage des sacrements, problèmes qui ne conduisaient pas immédiatement à des formulations précises et rigoureuses. Toutefois l'effort de réflexion théologique fut considérable pendant les onze premiers siècles de l'Église. Cette sacramentaire, même si elle ne fut pas toujours assumée et officialisée par les conciles ou les papes, était très autorisée, comme devaient le montrer les siècles ultérieurs.

## 1. POURQUOI FAUT-IL DES SACREMENTS ?

C'est avec cette première question que la sacramentaire ancienne s'est constituée, dès le II<sup>e</sup> siècle. Fallait-il des rites en christianisme ? La foi évangélique, manifestement spirituelle, a-t-elle besoin de gestes sensibles et matériels, au risque de se confondre avec les religions à mystères ?

Ces questions étaient posées à l'intérieur même des communautés : à la fin du I<sup>er</sup> siècle, la *Didachè* présente l'eucharistie en référence au sacrifice « pur » et donc spirituel annoncé par Malachie, et l'*Épître* de Clément de Rome aux *Corinthiens* parle d'un « sacrifice de louange » en se rapportant au psaume 50<sup>1</sup>. Mais le débat était également entretenu par le courant gnostique qui récusait le rôle de la matière créée dans l'ordre de la foi spirituelle, se manifestant ainsi comme anti-sacramentel ou du moins comme tenant d'une sacramentalité poétique et métaphorique. Le problème était grave. D'une part, en effet, le christianisme n'est pas un matéria-

---

1. CLÉMENT DE ROME, *Épître aux Cor.*, 52,3-4 ; SC 167, p. 185.

lisme. D'autre part, il est témoin de l'incarnation de Dieu en Jésus-Christ, ce qui donne au sensible ses lettres de créance dans l'ordre spirituel.

À Rome, vers 150, Justin ne transige pas. Le sacrifice eucharistique est évidemment spirituel<sup>1</sup> et d'ailleurs Dieu « n'a nul besoin » de nos sacrifices<sup>2</sup>. Et pourtant la foi chrétienne est rituelle, elle comporte baptême et eucharistie<sup>3</sup>, cela parce que Jésus l'a voulu<sup>4</sup> et parce qu'elle est en relation avec la création cosmique<sup>5</sup>.

Irénée de Lyon, quelques années plus tard, devait aller plus loin. Lui aussi, il sait bien que Dieu n'a pas besoin de nos sacrifices. Mais il précise que nous, nous en avons besoin<sup>6</sup>, dans la mesure évidemment où nous les présentons avec une conscience pure et avec liberté<sup>7</sup>. Bref, le rite a une justification dans l'expérience chrétienne non seulement parce que Jésus l'a décidé, non seulement parce que la création est assumée par le rite eucharistique, mais parce que, au sein de la foi, la condition humaine appelle des gestes sensibles et rituels<sup>8</sup>.

Un peu plus tard encore, à la fin du II<sup>e</sup> siècle, Tertullien aborda le même thème dans son *Traité du baptême*, le premier traité chrétien de sacramentaire. Pourquoi le sacrement ? La foi ne suffit-elle pas ? Certes, c'est la foi qui obtient la purification baptismale des péchés, une foi au Père, au Fils et au Saint-Esprit, dans l'Église. Mais, dans le sacrement du baptême, la foi reçoit un « vêtement<sup>9</sup> ». La comparaison ouvre la voie à la formule d'un autre théologien d'Afrique du Nord, Augustin, qui comprendra le sacrement comme « parole visibilisée<sup>10</sup> », en insistant sur la simplicité des célébrations, celles-ci ne devant pas distraire ou gêner la foi, car l'inflation des rites « fait peser le poids de la servitude sur une religion que la

1. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 41,2 ; TD I, p. 185.

2. *Id.*, *I<sup>ère</sup> Apol*, 13,1 ; Wartelle, p. 113.

3. *Ibid.*, 61 et 65-67 ; p. 183 et 189-193.

4. JUSTIN, *Dialogue avec Tryphon*, 41,1 ; TD I, p.183.

5. *Id.*, *I<sup>ère</sup> Apol*, 67 ; Wartelle, p. 191-193.

6. IRÉNÉE, CH IV, 18,6 ; Rousseau, p. 465.

7. *Ibid.*, IV, 18,2-3 ; p. 461-463.

8. *Ibid.*, IV,17,5 ; p. 459-460.

9. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 6,1-2 et 13,2 ; SC 35, p. 75 et 85.

10. AUGUSTIN, *Homélie sur l'Ev. de Jn*, 80,3.2 ; PL 35, 1840.

miséricorde de Dieu a voulu libre grâce à la célébration de sacrements peu nombreux et très parlants<sup>1</sup> ».

## 2. FAUT-IL BAPTISER LES PETITS ENFANTS ?

Si le sacrement est ainsi une expression ou un acte de la foi, peut-on alors baptiser les nouveau-nés qui, par définition, ne peuvent croire encore à l'Évangile ? L'usage était certes établi. Comme l'écrivait Origène, « l'Église a reçu des apôtres la tradition de donner le baptême aux tout petits eux-mêmes<sup>2</sup>. » Mais, au III<sup>e</sup> siècle, des remises en question apparurent ici ou là. Tertullien en fait état. Son avis, c'est que les enfants, dont l'accès au Christ est indiscutable, ne devraient venir au baptême qu'à l'âge de raison : « Qu'ils soient capables au moins de demander le salut, pour qu'on voie bien qu'il n'est donné qu'à ceux qui le demandent<sup>3</sup>. » En outre, disait-on, on ne peut garantir l'avenir. Le bébé ne peut s'engager et personne ne peut savoir ce qu'il deviendra. Toujours Tertullien : « Ils peuvent mourir sans pouvoir s'acquitter de leurs engagements et, s'ils vivent, leur mauvais naturel peut tromper leurs espérances. » Enfin faut-il majorer la compromission des nouveau-nés avec le péché ? Tertullien demande : « Pourquoi cet âge innocent est-il si pressé de recevoir la rémission des péchés<sup>4</sup> ? »

Ce débat était surtout occidental, quand bien même en Orient Origène y ait fait écho. Commencé au III<sup>e</sup> siècle, il dura jusqu'à la fin du V<sup>e</sup>. Mais il demeure toujours latent dans l'histoire ecclésiale occidentale. Il devait reprendre au XII<sup>e</sup>, puis au XVI<sup>e</sup> siècle, et aujourd'hui les baptistes le maintiennent avec vigueur.

Du point de vue dogmatique, cette question apparemment pratique avait des implications considérables quant au sens même du sacrement. La position qui s'imposa ne fut pas celle de Tertullien, mais celle de Cyprien et surtout d'Augustin : l'Afrique du Nord était, une fois de plus, à l'avant-garde de la réflexion sacramentaire. Pour Cyprien de Carthage, l'enfant « étant né depuis peu de temps n'a

1. AUGUSTIN, *Lettres* 55,19,35 ; *PL* 33, 221.

2. ORIGÈNE, *Comment. sur Rm*, 5,9 ; *PG* 14, 1047 b.

3. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 18, 5 ; *SC* 35, p. 93.

4. *Ibid.*

commis aucune faute ». Mais les péchés qu'on lui remet au baptême « ne sont pas les siens », ce sont des péchés hérités. On voit émerger ici, bien avant Augustin, le thème du péché originel. Il y a une solidarité de tous les humains dans le péché. D'autre part, Augustin envisagea une autre solidarité, celle-là positive, que le baptême des petits enfants fait précisément apparaître, celle de l'Église. Écrivant à l'évêque Boniface, Augustin y insiste : « L'enfant est présenté non pas tant par ceux qui le portent sur les bras – encore que ce soit bien par eux aussi, quand ils sont de vrais croyants –, que par l'assemblée tout entière des saints et des fidèles. » Par conséquent, ajoute-t-il, « c'est la Mère Église comme totalité qui opère, celle qui est dans les saints. Comme totalité, elle est constituée par tous. Comme totalité, elle enfante chacun<sup>1</sup> ». Autrement dit, on est baptisé dans la foi de l'Église et c'est l'Église qui englobe dans sa foi un bébé qui ne peut par lui-même être croyant. La réflexion sur le baptême, dans un cas certes très particulier, amenait donc à expliciter la double solidarité que l'Écriture paulinienne indique : la solidarité en Adam et la solidarité en Christ (Rm 5).

### 3. FAUT-IL REBAPTISER LES CHRÉTIENS BAPTISÉS DANS UNE ÉGLISE SÉPARÉE ?

Il s'agit toujours du baptême et d'une question pratique posée, cette fois encore, en Occident surtout : comment accueillir des chrétiens schismatiques désireux de venir ou de revenir dans la Grande Église ?

Le débat se déroula en deux temps, au III<sup>e</sup> puis au V<sup>e</sup> siècle. Dans une première étape, Cyprien de Carthage entendit éviter le flou. Il résolut d'innover en considérant que le baptême donné dans une communauté schismatique était sans valeur, car l'Esprit ne peut habiter hors de l'Église unie<sup>2</sup>. Si des chrétiens séparés se présentaient, il fallait donc les rebaptiser. Le pape de l'époque, Étienne I<sup>er</sup>, refusa cette argumentation qui était vite devenue celle de l'épiscopat d'Afrique : « que l'on n'innove pas, en dehors de la tradition » et donc que « l'on impose les mains pour la pénitence » quand des

1. AUGUSTIN, *Lettres* 98,5 (entre 408 et 412) ; *PL* 33, 362.

2. CYPRIEN, *Correspondance*, 69,2-5 et 7 ss. ; trad. Bayard, *Budé* 1925, II, p. 240 ss.

schismatiques veulent être intégrés dans l'Église catholique<sup>1</sup>. Deux conciles intervinrent alors, l'un occidental, l'autre oriental. Le concile d'Arles en 314 demanda que l'on ne rebaptise pas les personnes qui avaient été expressément baptisées au nom de la Trinité<sup>2</sup> et le concile de Nicée en 325 adopta la même position, tout en précisant que la mention des trois noms de Dieu ne suffisait pas forcément pour que la foi catholique soit indubitable<sup>3</sup>. Les conciles de Laodicée<sup>4</sup> et de Constantinople (381) allèrent dans le même sens.

La mesure ainsi décidée était-elle purement pratique ? L'enjeu était trop important pour que l'on s'accommode de l'empirisme. Mais alors comment penser que l'Esprit avait quelque présence et quelque efficacité dans les sacrements des communautés séparées ? Question considérable dont l'écho a retenti jusqu'à Vatican II et son décret sur l'œcuménisme. Ce fut Augustin qui, une fois encore, fit avancer la réflexion en Occident. Dans son débat avec des schismatiques des iv<sup>e</sup>-v<sup>e</sup> siècles, les donatistes, il mit au point une distinction assez libératrice. D'une part, c'est le Christ qui opère dans le sacrement, c'est lui qui fait exister le sacrement. Il y a donc dans le sacrement une réalité fondamentale qui ne dépend pas des conditions ecclésiales (une marque, un sceau, ce que le latin exprime en parlant de *caractère* pour les sacrements qui ont lieu une fois pour toutes). D'autre part, le sacrement n'a pas toujours son effet salutaire, il ne communique pas toujours l'Esprit, le pardon des péchés et la grâce divine. C'est le cas du sacrement célébré dans le schisme, ce peut être aussi le cas du sacrement reçu dans la grande Église mais non intégré dans la foi et l'expérience spirituelle d'un fidèle. Bref, « autre chose est le sacrement, autre chose l'effet (*virtus*) du sacrement<sup>5</sup> ». Autrement dit, « le baptême peut exister sans l'Esprit de Dieu<sup>6</sup> ». Par conséquent, « vient-on à la paix catholique, on commence à tirer profit de ce qui existait au dehors, mais ne profitait pas<sup>7</sup> ».

---

1. ÉTIENNE I<sup>er</sup>, *Lettre à Cyprien*, DzS 110.

2. Concile d'Arles, can 8, DzS 123.

3. Concile de Nicée, can 8 et 19 ; COD, II-1, p.43 et 55 ; DzS 127-128.

4. Concile dont la réunion et la date (364 ?) demeurent obscures, can. 7.

5. AUGUSTIN, *Homélies sur l'Ev. de Jn*, 26,11 ; BA 72, p. 509.

6. *Id.*, *Du Baptême, contre les donatistes*, V,24,34 ; BA 29, p. 389.

7. *Ibid.*, VI,9,13-14 ; BA 29, p. 427.

Il y a donc deux plans dans le sacrement : celui d'un état radical d'Alliance, d'ecclésialité (pour employer un mot actuel) qui « ne peut jamais être perdu<sup>1</sup> » et celui d'une relation salutaire avec Dieu dans la sainteté et la vie ecclésiale ; ce second plan n'est pas forcément impliqué par le premier, même si en principe l'un découle de l'autre.

Cette théologie pratique est fort dogmatique et, à l'évidence, occidentale. De fait, le christianisme de l'Orient se sent ici inquiet. Clément d'Alexandrie, au III<sup>e</sup> siècle, tient, comme Cyprien de Carthage, que le baptême reçu dans l'hérésie n'est pas réel<sup>2</sup> et Firmilien de Césarée, dans une lettre à Cyprien<sup>3</sup>, indique que dans son Église on rebaptise. Dans leur visée, le sacrement est indissociable de la communion ecclésiale : l'exactitude des mots et des gestes ne suffit pas pour le rendre réel. C'est très exactement la position de Cyprien et l'Orient chrétien était tout à fait « cyprianiste ». Basile de Césarée devait toutefois expliciter la position orientale telle que le concile de Nicée l'avait exprimée. Il faut, dit-il, distinguer entre le schisme et l'hérésie. Le schisme peut ne pas engager de divisions dans la foi et rester une querelle de personnes. Par conséquent, les schismatiques célèbrent réellement les sacrements. Mais l'hérésie a de tout autres conséquences. Elle rend nul le sacrement<sup>4</sup>.

L'Orient orthodoxe actuel a gardé la théologie de Basile, en deçà de celle d'Augustin. Il faut rebaptiser les hérétiques, et admettre à la pénitence, sans les rebaptiser, les schismatiques. Quitte à ce que, dans certains cas douteux, le « principe d'économie » conduise à reconnaître pour effectif un baptême célébré dans une communauté hérétique (cas des ariens). Sauf sur cette dernière nuance, l'Occident est en principe d'accord, tout en insistant sur la formule trinitaire requise pour le baptême<sup>5</sup>. Mais le christianisme latin entend aller plus loin que la distinction entre hérésie et schisme. Il y a dans le sacrement une dimension qui dépend de l'acte du Christ et qui ne tient pas aux conditions ecclésiales de la célébration. Une telle

1. Cf. AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*. II,13,28 ; BA 28, p. 341.

2. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I,19,7 ; SC 30, p. 121.

3. FIRMIEN DE CÉSARÉE, *Lettre 75 du corpus des Lettres de Cyprien* ; Bayard II, p. 289-308.

4. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres*, 188,1 ; éd. Courtonne, *Budé* II, p. 121-124.

5. Lettre du pape Innocent I<sup>er</sup>, *DzS* 214.

position paraît pour les chrétiens orientaux diminuer dangereusement le lien entre les sacrements et l'Église. Si bien que, dans la pratique et pour certains courants du christianisme orthodoxe contemporain, la validité du baptême catholique ou protestant ne va pas de soi. Comme si le schisme de l'Occident vis-à-vis de l'Orient était en fait plus ou moins suspect d'hérésie<sup>1</sup>.

#### 4. LE SACREMENT DANS LE CREDO

« Je confesse un seul baptême pour la rémission des péchés. » Cette formule, intégrée à l'eucharistie dominicale de l'Occident, traduit la confession de foi grecque du concile de Constantinople en 381. Ce Credo prenait en compte, pour la première fois de manière officielle, le baptême alors que jusqu'ici les formules de foi, notamment occidentales, se bornaient à parler de la rémission des péchés. Peut-être la mention baptismale vient-elle du Credo de l'Église de Jérusalem.

Cette mention comporte une certaine « dogmatisation » du sacrement. On cite le baptême dans le mouvement même de la foi chrétienne : il y a un seul baptême comme il y a un seul Dieu, un seul Seigneur Christ, une seule Église (cf. Ep 4,4-6). On le nomme pour souligner comment la rémission des péchés, l'un des biens significatifs de la foi, se réalise de façon repérable, en signe rituel et en célébration évangélique. On fait état du baptême en finale du Credo, dans le troisième article, quand l'expérience chrétienne se rassemble en référence à l'Esprit et à l'Église et quand le pardon des péchés prend normalement place dans cet ensemble quadri-forme qu'il constitue avec la communion ecclésiale, la foi pascale en la résurrection et l'affirmation de la vie du siècle à venir.

Tout cela, c'est le baptême qui est chargé de le signifier. Pourquoi lui et pourquoi lui seulement ? Il représente ici l'ordre sacramentel dans son ensemble puisqu'il en est l'ouverture. Et il rappelle, s'il en était besoin, que la sacramentalité chrétienne ne se réduit pas à l'eucharistie. Pour la sacramentaire de l'Église ancienne, le

---

1. Cette question sera reprise, du point de vue de l'ecclésiologie, *infra*, p. 393-396.

baptême donne à penser au moins autant que le sacrement eucharistique et les autres rites dits sacramentels<sup>1</sup>.

## 5. LA PASTORALE SACRAMENTELLE

Pourquoi des sacrements ? Pourquoi le baptême des petits enfants ? Que signifient le baptême et éventuellement l'ordination des chrétiens séparés ? C'est avec de telles questions pratiques que s'est constituée la sacramentaire première du christianisme, tandis que l'introduction du baptême dans le Credo correspondait plutôt à une méditation biblique exprimant l'essentiel de la foi.

Les questions dont il s'agit sont de type pastoral. Elles rejoignent dans la conscience ecclésiale le souci des responsables pour développer la qualité et le contenu des célébrations, leur catéchèse et leur encadrement paroissial : mise au point de l'initiation chrétienne (catéchuménat), déploiement de rituels particuliers selon les régions et les traditions locales, vigilance disciplinaire et même réformatrice par rapport aux problèmes pratiques que soulève l'usage des sacrements. Au fond, la sacramentaire des débuts s'est organisée du point de vue des ministres. L'autre point de vue, celui du peuple et de sa propre expérience, est moins exprimé et donc difficilement pris en compte. Ce serait pourtant une autre voie possible pour la réflexion sur les sacrements, une voie que le christianisme oriental a explorée quelque peu.

On a retenu ici les questions pastorales qui paraissent avoir joué un rôle majeur dans l'élaboration de la sacramentaire. Mais bien entendu elles étaient en réalité beaucoup plus nombreuses, comme l'indiquent les canons des conciles de l'Antiquité ou du Haut Moyen Âge. Comment bien initier les catéchumènes, régler les difficultés soulevées éventuellement par leur conduite ou leur mariage (conciles d'Elvire, de Néocésarée et de Nicée) et assurer la vérité du baptême quand le catéchuménat disparut ? Suffisait-il de baptiser au nom de Dieu ou de Jésus, sans nommer le Père, le Fils et l'Esprit (interventions de plusieurs papes, du VI<sup>e</sup> au IX<sup>e</sup> siècle) ? À quelles conditions pouvait-on baptiser ou réconcilier les grands malades et

---

1. Sur ce point, cf. t. 1, p. 131.

les mourants (concile de Nicée en 325 avec son canon 13 ; au v<sup>e</sup> siècle les lettres des papes Innocent I<sup>er</sup>, Célestin I<sup>er</sup>, Anastase II et Léon le Grand) ? Comment organiser la pénitence (en 306, le concile espagnol d'Elvire établit un directoire minutieux ; par la suite, les papes Sirice, Innocent I<sup>er</sup> et Léon le Grand, ainsi que les conciles gaulois des v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècles multiplient les orientations) ? Comment réguler les ordinations et éviter en particulier la simonie ou l'influence trop grande du pouvoir civil (concile de Chalcedoine en 451, concile de Rome en 1060) ? De quelle manière assurer la qualité de la célébration eucharistique (ne pas quitter l'église avant la fin de la célébration, concile d'Antioche, canon 2, en 341 ; concile d'Orléans I, canon 26, en 511) ? De quelle façon mettre en œuvre l'exclusion de la communion, autrement dit l'excommunication (par exemple, le concile d'Arles I, en 314, demande que les cochers de cirque et les gens de théâtre soient « tenus à l'écart de la communion », canons 4-5) ?

Ces prises de position, tout en se voulant évangéliques, étaient évidemment liées à la culture du temps et des divers lieux, et comportent des traits de mentalité qui aujourd'hui étonnent. La condamnation des gens de spectacle au concile d'Arles en est un signe. De même le concile de Tours II (en 567, canon 4) demande que les laïcs ne se tiennent pas « près de l'autel où se célèbrent les saints mystères ». Déjà le concile oriental de Laodicée avait indiqué que les femmes ne devaient pas s'approcher du sanctuaire (can. 44) et le synode d'Auxerre avait prescrit aux chrétiennes de ne pas recevoir l'eucharistie « la main nue » ou « sans porter un voile » (can. 36 et 42). La tendance à percevoir le sacrement eucharistique de façon sacrale était donc en train de se développer. C'est d'ailleurs cette même tendance qui a conduit à reporter la communion des enfants à l'âge de raison. Jusqu'à l'époque carolingienne, les nouveau-nés communiaient immédiatement après leur baptême, comme le fait toujours le christianisme de l'Orient.

## 6. QUESTIONS DOCTRINALES EN DÉBAT

Moins immédiatement pastorales, de portée plutôt spirituelle et intellectuelle, d'autres questions intervinrent pendant les premiers siècles chrétiens, avant le xiii<sup>e</sup> siècle. Il ne faut sans doute pas les majorer. Mais, à terme, leur influence allait être notable.

## ***La grâce et le baptême***

Le premier débat portait sur la grâce divine, à partir des v<sup>e</sup>-vi<sup>e</sup> siècles. Luttant contre la spiritualité pélagienne qui survalorisait l'effort humain dans l'expérience chrétienne, Augustin avait souligné la priorité du don divin. Le 16<sup>e</sup> concile de Carthage, réuni en 418, cautionna l'augustinisme qui lui sembla tout à fait en accord avec l'Écriture<sup>1</sup>. Toutefois, il ne se référa pas explicitement aux sacrements. Vers 440, l'évêque Prosper d'Aquitaine publia un recueil de textes de divers papes et conciles qui appuyaient le concile de Carthage. Cette collection (*Indiculus*), sans être une définition dogmatique, avait donc une grande autorité et elle fut reçue à ce titre. Elle faisait, cette fois, mention du baptême en citant un texte d'Innocent I<sup>er</sup><sup>2</sup> qui notait que la vie baptismale a encore et toujours besoin de la grâce divine. En même temps, Prosper glissa dans la série quelques propos heureux sur le sens de la liturgie : « Considérons les mystères (*sacramenta*) des prières dites par les prêtres. Transmis par les apôtres, ils sont célébrés uniformément dans le monde entier et dans toute l'Église catholique [...] Tout cela est si fortement ressenti comme étant l'œuvre de Dieu qu'une action de grâces continuelle et la louange de sa gloire sont adressées à Dieu qui fait ces choses<sup>3</sup>. »

En 529, le II<sup>e</sup> concile d'Orange réaborda la même question : la grâce n'est pas due à notre vouloir, la foi vient du don divin tant dans son début que dans sa durée, le baptême ne dépend pas de notre libre arbitre<sup>4</sup>. Césaire d'Arles écrit en conclusion des canons du concile :

C'est Dieu qui, sans aucun bon mérite préalable de notre part, le premier nous inspire la foi et l'amour de lui, pour que nous recherchions fidèlement le sacrement du baptême et qu'après le baptême nous puissions accomplir, avec son aide, ce qui lui plaît<sup>5</sup>.

---

1. Concile de Carthage, DzS 222-230 ; FC 521-526.

2. Cf. *Indiculus*, DzS 239 et 241 ; FC 528 et 530.

3. DzS 246 ; FC 537.

4. Concile d'Orange II, can. 3-25 ; DzS 373-396 ; FC 541-547.

5. Concile d'Orange II, Conclusion ; DzS 397 ; FC 547.

Le pape Boniface II approuva Orange II :

C'est une proposition certaine et catholique qu'en tous les biens, à la tête desquels est la foi, la miséricorde divine nous prévient, avant que nous ne voulions, pour que nous voulions, nous est présente lorsque nous voulons, nous accompagne encore pour que nous persévérions dans la foi<sup>1</sup>.

Beau texte, certes. Toutefois le concile d'Orange demeura inconnu jusqu'au XVI<sup>e</sup> siècle.

### **Un « *secret sacramental* » ?**

Une deuxième question doctrinale fut posée par un évêque théologien du VI<sup>e</sup> siècle, Isidore de Séville, qui entreprit de reformuler l'interprétation classique du sacrement comme signe du mystère. Fervent des « étymologies » (c'est le titre de son livre), il comprit le mot *sacramentum* en le faisant dériver du mot *secretum*. Le sacrement ainsi compris n'était donc plus un signe tourné vers autre chose que lui mais un *secret*, une réalité où se cache l'action divine. Étymologie évidemment non fondée, mais l'idée plut, sans doute parce que l'on commençait à l'époque à trop objectiver le rite ou l'élément sensible. Pendant plus de cinq siècles, jusqu'au XI<sup>e</sup>, la théologie occidentale se laissa obnubiler par le secret sacramental, au risque d'oublier le mystère et sa dynamique de communication. Augustin n'était pas oublié, mais il était relu et modernisé d'une manière qui ne respectait pas sa théologie du signe sacramental.

### **La présence du Christ dans l'eucharistie**

Le troisième débat doctrinal est le fait de spécialistes au sujet de l'eucharistie, d'abord au IX<sup>e</sup> puis au XI<sup>e</sup> siècle. Deux moines espagnols, Paschase Radbert et Ratramne, l'un et l'autre se réclamant d'Isidore de Séville, s'opposèrent au IX<sup>e</sup> siècle, le premier au nom d'un réalisme eucharistique très fort (le corps eucharistique de Jésus est identique à son corps historique), le second plaidant pour une théologie moins objective (le sacrement d'eucharistie est une *figure* mais non à proprement parler une *vérité*, précisément parce qu'il

---

1. BONIFACE II, Lettre à Césaire confirmant le concile d'Orange II ; SC 353, p. 181.

masque ou voile ce qu'il contient). Deux siècles plus tard, la même tension se renouvela entre Bérenger, théologien de Tours, qui radicalisait le symbolisme de Ratramne, et Lanfranc, moine du Bec, qui tentait de concilier la figure sacramentelle et la vérité du mystère que communique cette figure et affirmait par là le réalisme eucharistique. L'autorité ecclésiale fut saisie du différend. En 1059, un synode tenu au Latran contesta la théologie de Béranger : « Le pain et le vin consacrés ne sont pas seulement un sacrement, mais véritablement aussi le corps et le sang de Notre Seigneur Jésus-Christ<sup>1</sup>. » Vingt ans plus tard, Grégoire VII imposa à Béranger une formule de foi déclarant :

Le pain et le vin qui sont sur l'autel sont, par le mystère de la prière sainte et par les paroles de notre Rédempteur, changés substantiellement en la chair véritable, propre et vivifiante, et au sang de notre Seigneur, [...] non pas seulement en figure et par la vertu du sacrement, mais dans sa nature propre et dans sa véritable substance<sup>2</sup>.

Que retenir de ce débat complexe ? Apparemment, cette querelle de théologiens est bien loin de la pastorale du peuple chrétien. Mais, en ce Haut Moyen Âge, la culture des intellectuels est en train de bouger : elle fait place à la dialectique, c'est-à-dire à la rationalité et à la logique. On veut donc rendre raison de ce que l'on croit, sans avoir pour autant les concepts appropriés. On parle de *figure* et de *réalité*, de *vérité* et de *substance*, sans que ces termes aient un sens déterminé et commun pour les penseurs. Cela dit, deux points se font jour. D'une part, il est sûr que l'eucharistie constitue un sacrement très particulier du point de vue de la présence du Christ : le Christ ne s'y présente pas comme il le fait par exemple dans le baptême. D'autre part, il faut se décider à dire quelque chose du changement, de la *conversion*, de la *commutation* opérés par la consécration : l'idée de transsubstantiation qui n'apparaît pas encore est à l'horizon.

---

1. 1<sup>ère</sup> profession de foi imposée à Béranger ; DzS 690.

2. 2<sup>e</sup> profession de foi imposée à Béranger ; DzS 700 ; FC 726.

### ***Des listes tâtonnantes de sacrements***

Quatrième question doctrinale enfin : ne serait-il pas utile de déterminer ce qui est exactement *sacrement* parmi l'ensemble des rites et des célébrations ou même des croyances que l'on appelle parfois de ce nom ? Effectivement, le terme de sacrement a gardé un usage souple et s'appliquait dans l'Antiquité et pendant le Haut Moyen Âge à l'ensemble de ces réalités que l'on peut nommer aussi des mystères. Paschase Radbert tenait que l'Écriture est sacrement car « sous la lettre des Écritures l'Esprit agit efficacement » et il considérait aussi que l'incarnation du Christ était « en quelque sorte un grand sacrement<sup>1</sup> ». Déjà Augustin mettait, une fois ou l'autre, au nombre des sacrements le Credo et le Notre Père<sup>2</sup>.

En fait, que ce soit en Occident ou en Orient, les sacrements ou les mystères étaient divers et l'on n'avait pas souci d'en arrêter une liste déterminée. Tertullien cite le baptême et l'eucharistie mais aussi l'onction d'huile, l'imposition de la main<sup>3</sup>, voire le lait et le miel qui symbolisaient la terre promise baptismale<sup>4</sup>. Ambroise énumère l'eau, l'huile, l'eucharistie<sup>5</sup>. Augustin indique pour sacrements le baptême et l'eucharistie, l'huile et l'imposition de la main, l'ordination<sup>6</sup>, mais aussi le sel baptismal<sup>7</sup>, les grandes fêtes liturgiques<sup>8</sup> et même « ce qu'il peut y avoir d'autre dans ce que commandent les Écritures canoniques<sup>9</sup> ». Vers la fin du v<sup>e</sup> siècle, en Orient cette fois, le Pseudo-Denys distingue le baptême ou illumination, l'eucharistie ou communion, le rite du chrême, la pénitence, la profession monastique et les funérailles<sup>10</sup>. Cette liste devait avoir une grande influence

---

1. PASCHASE RADBERT, *Du Corps et du sang du Seigneur* ; PL 120, 1275 cd-1276 a.

2. AUGUSTIN, *Sermons*, 228,3 ; PL 38, 1102.

3. TERTULLIEN, *Traité du baptême*, 7 et 8 ; SC 35, p. 76-78.

4. *Id.*, *Contre Marcion*, I,14,3 ; éd. R. Braun, SC 365, 1990, p. 165.

5. AMBROISE, *Comment. sur les Ps*, 35,19 et 36,63 ; PL 14, 962 et 999.

6. AUGUSTIN, *Du Baptême*, I,1,2 ; BA 29, p. 57 ; *Contre la lettre de Parménien*, II,13,28 ; BA 28, p. 341.

7. *Id.*, *La Catéchèse des simples*, 26,50 ; PL 40, 344 ; *De Peccatorum meritis* II,25,42 ; PL 44, 176.

8. Cf. AUGUSTIN, *Lettres* 54 et 55 à Janvier ; PL 33, 199-223.

9. AUGUSTIN, *Lettres* 54,1 ; PL 33, 200.

10. PSEUDO-DENYS, *Hiérar. eccl.*, II-VII ; *Œuvres complètes*, éd. M. DE GANDILLAC, Paris, Aubier, 1943, p. 251-326.

en Orient jusqu'au XIII<sup>e</sup> siècle. Au VIII<sup>e</sup>, Isidore de Séville retient « le baptême et le chrême, le corps et le sang<sup>1</sup> ». Au XI<sup>e</sup> siècle, l'évêque italien Bonizo énumère le baptême et l'eucharistie, le sel baptismal et les huiles consacrées, l'exorcisme, le geste d'*effeta* accompli sur les catéchumènes et les rites d'imposition des mains<sup>2</sup>. À la même époque, Pierre Damien se borne à citer le baptême, l'eucharistie et l'ordination<sup>3</sup>.

Le moins que l'on puisse dire, c'est qu'avant le XIII<sup>e</sup> siècle, il n'existe pas de liste « canonique » des sacrements. Mais ici ou là, on éprouve le besoin d'organiser la diversité des rites ecclésiaux. Le binome baptême et eucharistie est évidemment fondamental ; il organise la ritualité de l'initiation chrétienne et intègre de ce point de vue l'huile et l'imposition de la main ou des mains. Par ailleurs, les circonstances et en particulier le problème posé par l'admission des chrétiens schismatiques amène à relier le baptême et l'imposition pénitentielle des mains : « l'un et l'autre sacrement », dit Cyprien<sup>4</sup>. De son côté, Augustin rapproche le baptême et l'ordination<sup>5</sup> ou même le mariage et l'ordination<sup>6</sup>, à cause du caractère non réitérable de ces sacrements. Le Pseudo-Denys distingue les rites « hiérarchiques » d'autres rites spirituels pour les catéchumènes, les possédés et les pénitents<sup>7</sup>. Bonizo indique que certains sacrements ont été institués par le Seigneur (baptême et eucharistie), que d'autres viennent des apôtres (sel, huile) et que d'autres enfin sont d'origine ecclésiale (imposition des mains en particulier). Peu importe, au fond, le détail des analyses. L'important, c'est le désir d'établir quelques corrélations entre les divers rites chrétiens.

Toutefois cette structuration encore tâtonnante a des limites. Il apparaît que le Christ n'est pas fondateur de tous les sacrements mais ce principe a des applications hésitantes. Par ailleurs, certains rites ne sont pas tout à fait sur le même plan que d'autres, étant

1. ISIDORE DE SÉVILLE, *Étymologies*, VI,19,39 ; PL 82, 255 c.

2. BONIZO, *Petit Livre des sacrements* ; PL 150, 857-866.

3. P. DAMIEN, *Gratissimus*, 9 ; PL 145, 109 c.

4. CYPRIEN, *Correspondance*, 72,1 et 73,20 ; Budé, p. 260 et 275.

5. AUGUSTIN, *Contre la lettre de Parménien*, II,13,28 ; BA 28, p. 341.

6. *Id.*, *Le Bien du mariage* 24,32 ; BA 2, p. 79.

7. PSEUDO-DENYS, *Hiérar. ecclés.* II,3,3, 6-7 (432c-436b) ; Gandillac, p. 269-273.

donné leur usage ou leur contenu. C'est ainsi qu'Augustin ne cite jamais l'onction des malades à laquelle pourtant le pape Innocent I<sup>er</sup>, à la même époque, donne le nom de *sacramentum*<sup>1</sup>. De même le mariage, s'il est bien *sacramentum* pour Augustin et s'il est analogue au baptême et à l'ordination, a un statut particulier : c'est plus un état qu'une célébration<sup>2</sup>. Enfin, si l'imposition de la main pour la pénitence est souvent tenue pour *sacramentum*, la tendance habituelle ne va pas à appeler de ce nom la réconciliation ou la pénitence. On ne parle guère du « sacrement de pénitence ». Grégoire le Grand use de cette expression, mais elle ne se généralisera qu'au XI<sup>e</sup> siècle.

#### IV. LES GRANDS TRAITS D'UN HÉRITAGE PASTORAL ET THÉOLOGIQUE

Trois axes majeurs peuvent être dégagés de ce premier parcours sur la dogmatique sacramentaire : le type de sacramentaire constitué avant le XII<sup>e</sup> siècle, la relation à cette époque entre le christianisme occidental et le christianisme oriental du point de vue des sacrements, enfin les premières interventions magistérielles marquantes.

##### 1. LES SOURCES DE LA SACRAMENTAIRE ANCIENNE

1. La doctrine des sacrements s'est constituée tout d'abord à partir de *la Bible*. Le mystère de Dieu est biblique en même temps que sacramentel ; le geste rituel, c'est la Parole de Dieu qui se fait voir et toucher après avoir été entendue et écoutée et qui se module sensiblement, tout en restant simple et discrète (Tertullien, Origène, Augustin). Célébrer les sacrements, c'est encore accueillir l'Écriture. Cela implique que la Bible éclaire l'interprétation des rites et des pratiques. Bibliquement parlant, le sacrement est acte du Christ, grâce de Dieu, communion à Dieu Trinité et pardon du péché. En même temps, comme le note Augustin, il est mémoire d'un évé-

1. INNOCENT I<sup>er</sup>, *Lettre à Décentius*, 11 ; DzS 216 ; FC 875-876.

2. Cf. E. SCHMITT, « Le *Sacramentum* dans la théologie augustinienne du mariage », *RDC*, 42, (1992), p. 197-213.

nement biblique : on reçoit l'effet de l'événement célébré, on fait mémoire du Christ, de sa passion et de sa résurrection.

Cet ancrage scripturaire de la sacramentalité chrétienne signifie aussi que la nouveauté évangélique des rites se perçoit en référence aux sacrements de l'Ancienne Alliance (Justin, Tertullien, Ambroise, Augustin). Le baptême réalise ce qu'annonce la circoncision juive et l'eucharistie accomplit le don de la manne pendant l'Exode.

2. La sacramentaire des premiers siècles chrétiens s'est également constituée à partir de *la pratique pastorale*, qui passe par le développement liturgique, la catéchèse (notamment mystagogique) et les prises de position sur des cas litigieux. Elle est évidemment marquée par les préoccupations des clercs, même si, une fois ou l'autre, on perçoit à travers le discours et les actes des ministres quelque chose de l'expérience spirituelle des fidèles recevant les sacrements et vivant d'eux. Enfin cette pastorale sacramentelle s'accompagne souvent d'une réflexion théologique invoquée pour appuyer certaines insistances ou pour justifier certaines désapprobations. Ce sont surtout certains évêques qui s'avancent alors dans les débats, notamment en Afrique du Nord (Cyprien, Augustin). Mais le réflexe conciliaire est immédiat : on cherche à élaborer une pensée commune qui sera ensuite soumise au pape.

Au cours des onze premiers siècles chrétiens, les questions pastorales furent évidemment nombreuses. Il semble que trois d'entre elles aient une spéciale importance pour l'élaboration de la sacramentaire : l'initiation chrétienne, le problème de la réconciliation et de la pénitence, les enjeux liés au sacrement de l'ordination.

3. Dans l'Antiquité et pendant le Haut Moyen Âge, la sacramentaire chrétienne s'est enfin organisée à partir de la *culture*. Celle-ci toutefois ne se fait guère percevoir dans les gestes rituels, en particulier dans la liturgie baptismale (le sel, les exorcismes, le fait de se tourner vers l'Orient et vers l'Occident, le don symbolique du lait et du miel, c'est-à-dire de dragées) et dans la liturgie eucharistique (baiser de paix, prière d'épiclese adressée à l'Esprit Saint, usage de pain azyme, non levé, en Occident, au IX<sup>e</sup> siècle etc.). Beaucoup de ces gestes ont une source biblique et le christianisme semble avoir été longtemps réservé à l'égard de certains rites religieux qui avaient des traits de paganisme (Justin, Tertullien). L'inculturation des gestes liturgiques se fit donc lentement, surtout à partir du IX<sup>e</sup> siècle. De toute manière, les sacrements chrétiens n'ont pas intégré certains rites non bibliques (divination, com-

munication avec les morts, masques) auxquels les chrétiens d'antan ne furent pas toujours insensibles (Césaire d'Arles). Et la sacramentaire médiévale demeura étrangère aux rituels du judaïsme et de l'islam.

L'inculturation plus doctrinale fut surtout occidentale et elle se manifesta en trois domaines. D'abord, dans le vocabulaire utilisé pour parler des sacrements : *sacramentum*, *célébrer*, *messe* (ce mot qui veut dire « renvoi » désigne à partir du VI<sup>e</sup> siècle en Occident la célébration eucharistique dans son ensemble), *confirmation* (terme occidental employé en Occident à partir du V<sup>e</sup> siècle pour désigner un rite de l'huile après le baptême). Certains termes assez bien reçus en Orient comme *liturgie* ou *initiation* furent peu prisés en Occident. Ensuite, dans la manière de penser : après la grande époque où fut dominante l'intelligence de l'invisible à partir du visible (Origène, Augustin), on vit apparaître en Occident, dès le VII<sup>e</sup>, une autre forme de compréhension du réel, plus logique et plus dialectique (Isidore de Séville au VII<sup>e</sup>, et Bérenger au XI<sup>e</sup>). Du coup, la sacramentaire cessa d'être surtout aux mains des évêques : des moines et des enseignants entrèrent peu à peu en scène (Paschase Radbert, Ratramne, Bérenger). Enfin, on peut constater une influence de la culture sur la sacramentaire si l'on remarque qu'un certain nombre de responsables politiques (par exemple Constantin, Charlemagne) eurent un rôle non seulement pour susciter des conciles mais aussi pour demander que les pratiques soient unifiées.

## 2. SACRAMENTAIRE OCCIDENTALE ET SACRAMENTAIRE ORIENTALE

On est habitué à dater de 1054 la séparation officielle entre le christianisme de l'Orient et celui de l'Occident, pour des motifs théologiques et culturels où la sacramentaire intervint d'ailleurs peu. En fait, cette rupture doit être modulée. Par exemple, à l'occasion de la première croisade, les maronites et les Arméniens se rapprochèrent des latins. Surtout, en ce qui concerne la pratique des sacrements et la réflexion à leur propos, le christianisme occidental et le christianisme oriental ont beaucoup plus de points communs et de convergences que de différences réelles.

Certes, il y a des distances. Les communautés chrétiennes de l'Orient étaient en relation immédiate avec le Nouveau Testament

en grec, alors que l'Occident devait peu à peu chercher dans la langue latine des approximations pour traduire les mots-clés. Il se peut aussi que certains problèmes pastoraux aient pris en Occident des proportions étonnantes pour l'Orient : en particulier la réadmission des chrétiens séparés. L'essentiel est cependant dans une différence de sensibilité théologique. L'Orient a plus ou moins le sentiment que les Occidentaux théorisent trop, qu'Augustin est génial mais trop porté à systématiser et que certaines de ses distinctions durcissent l'expérience chrétienne, telle celle établie entre l'objectivité irréversible du sacrement et son effet salutaire et ecclésial. Les Orientaux ont peur que la théologie occidentale néglige le mystère et minimise les conditions ecclésiales effectives de la sacramentalité : le baptême et l'eucharistie sont d'abord des liturgies, avant d'être des objets théologiques. Évidemment, le changement culturel enregistré en Occident à partir du VII<sup>e</sup> siècle, et qui conduit à s'interroger sur le comment de la présence eucharistique du Christ, apparaît dans ce contexte comme le signe extrême d'une dialectique qui va trop loin.

On peut, pour illustrer cette différence dans la conception de la sacramentaire, rapprocher l'Occidental Augustin et un Oriental comme Jean Chrysostome, qui est à peu près contemporain d'Augustin.

La théologie augustinienne dans le domaine sacramentel est évidemment, pour des Occidentaux d'aujourd'hui, assez grandiose. Le sacrement est un signe intelligible, accessible à la foi, dont l'efficacité radicale est due au Christ. Il opère donc, quand il s'agit du baptême ou de l'ordination, de manière objective et irréversible : il est porteur alors d'un « caractère » qui affecte le fidèle à qui il appartient d'entrer dans ce qu'il reçoit et d'assimiler l'effet (*virtus*) du sacrement, ce qui n'est jamais acquis d'avance.

Jean Chrysostome, quant à lui, se veut moins spéculatif. Il sait bien que « même dans les choses sensibles, tout est spirituel<sup>1</sup> ». Il n'ignore pas que la qualité du ministre qui communique le mystère baptismal ou eucharistique n'entre pas en ligne de compte quand il s'agit de la réalité du rite<sup>2</sup>. Il ne perd jamais de vue que certains

---

1. JEAN CHRYSOSTOME, *Hom. sur Mt*, 82,4 ; PG 58, 743.

2. *Id.*, *Hom. sur Jn*, 86,4 ; PG 59, 471-474.

rites ecclésiaux donnent une marque, un sceau, ce qui n'est pas si loin du « caractère » augustinien<sup>1</sup>. Mais il s'en tient à la liturgie. Sa théologie est d'abord homélie et catéchèse.

La différence est donc réelle, mais compte plus encore, pendant ces siècles, une profonde convergence entre Occident et Orient. Pour tous les chrétiens de ce temps, en tout cas pour quiconque s'occupe de théologie, le mystère-sacrement est un signe compréhensible, non un geste religieux magique ou purement émotionnel. L'intelligence du don divin suppose la foi et en même temps nourrit, structure et oriente cette foi, pour le bien de l'Église et pour celui des personnes. Enfin, il est clair que la pratique rituelle, si elle a, comme il se doit, un sens biblique, porte en elle une confession de foi et même une théologie. Comme disait Irénée de Lyon, « notre façon de penser s'accorde avec l'eucharistie, et l'eucharistie en retour confirme notre façon de penser<sup>2</sup> ».

### 3. PREMIÈRES INTERVENTIONS MAGISTÉRIELLES DANS LE DOMAINE SACRAMENTEL

Elles sont diverses, puisqu'elles émanent de conciles locaux ou provinciaux et de la papauté, et puisqu'elles ont des objectifs assez variés, appelés en général par les situations et les conjonctures. Ajoutons qu'elles sont à peu près toutes occidentales, latines.

1. Il est d'abord des textes qui portent sur ce qu'on pourrait appeler *l'objectivité* des sacrements, très particulièrement du baptême. C'est la théologie augustinienne qui est ici invoquée : la réalité et la valeur du sacrement ne dépendent pas de la dignité du ministre. Telles sont les affirmations du pape Étienne en 256<sup>3</sup>, des conciles d'Arles (314), de Nicée (en 325)<sup>4</sup>, de Carthage (en 348), de Laodicée (entre 341 et 381), des papes Sirice en 385, Innocent I<sup>er</sup> en 401 et en 414, Léon le Grand en 458, Anastase II en 496, Pélage I<sup>er</sup> en 559, Grégoire le Grand en 601<sup>5</sup>.

1. *Id.*, *Hom. sur 2 Co*, 3,7 ; PG 61, 418.

2. IRÉNÉE, *CH IV*, 18,5 ; Rousseau, p. 464.

3. *DzS* 110 ; *FC* 680.

4. *DzS* 123, 127-128.

5. *DzS* 183, 211 et 214, 320, 356, 445, 478.

2. Ensuite, on peut relever des interventions concernant des cas difficiles ou problématiques dans ce que nous nommerions la *pastorale sacramentelle*. Par exemple les formules requises de la part des ministres : textes des papes Grégoire le Grand en 601, Grégoire II en 726, Grégoire III en 739, Zacharie en 746 et en 748<sup>1</sup>. Ou bien le problème des baptêmes en cas d'urgence (concile d'Elvire, entre 300 et 306<sup>2</sup>, et de la réconciliation à l'heure de la mort (Innocent I<sup>er</sup>, en 405 ; Célestin I<sup>er</sup> en 428)<sup>3</sup>. De même le cas assez particulier d'un baptême donné par un juif ou un païen (Nicolas I<sup>er</sup>, en 866<sup>4</sup>). En même temps, le magistère rappelle la discipline en ce qui concerne les ministres (pour la confirmation ou l'extrême onction : Innocent I<sup>er</sup> en 416<sup>5</sup>) ou défend le secret dans la célébration de la pénitence (Léon le Grand, en 459<sup>6</sup>). Une fois ou l'autre, l'autorité ecclésiale impose une profession de foi à des théologiens dont la sacramentaire était contestable (par exemple celle demandée à Bérenger de Tours en 1079<sup>7</sup>).

3. Une troisième catégorie d'interventions a une portée plus proprement théologique et, à l'occasion d'une situation particulière, déploie un *cadre d'ensemble*. Ainsi la lettre d'Innocent I<sup>er</sup> à l'évêque Decentius en 416<sup>8</sup> à propos de l'onction des malades qui appartient au « genre du *sacramentum* ». Ou bien le 5<sup>e</sup> canon du concile de Valence, en 855, qui relie les sacrements à la rédemption du Christ<sup>9</sup>.

---

1. DzS 478, 580, 582, 588, 589.

2. DzS 120-121.

3. DzS 212, 236 ; FC 795/5.

4. DzS 646.

5. DzS 215 et 216 ; FC 875-876.

6. DzS 323 ; FC 796.

7. DzS 700 ; FC 726.

8. DzS 215-216 ; FC 875-876.

9. DzS 632.

