

DE QUELQUES ENJEUX ACTUELS POUR LA PASTORALE SACRAMENTELLE

Étienne Grieu

Centre Sèvres | « [Recherches de Science Religieuse](#) »

2009/4 Tome 97 | pages 539 à 561

ISSN 0034-1258

ISBN 9782913133457

Article disponible en ligne à l'adresse :

<https://www.cairn.info/revue-recherches-de-science-religieuse-2009-4-page-539.htm>

Pour citer cet article :

Étienne Grieu, « De quelques enjeux actuels pour la pastorale sacramentelle »,
Recherches de Science Religieuse 2009/4 (Tome 97), p. 539-561.
DOI 10.3917/rsr.094.0539

Distribution électronique Cairn.info pour Centre Sèvres.

© Centre Sèvres. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

DE QUELQUES ENJEUX ACTUELS POUR LA PASTORALE SACRAMENTELLE

par Étienne GRIEU, s. j.
Centre Sèvres – Facultés Jésuites de Paris

Quelles transformations sont à l'œuvre dans la manière de vivre les sacrements, de les penser et de les présenter¹, évolutions associées au contexte de la situation ecclésiale, mais également dépendantes des mutations culturelles profondes et rapides qui se font sentir aujourd'hui ? Ouvrir cette question suppose un travail de réflexion collective et celle-ci ne peut être approchée que par une série de tâtonnements. Elle peut susciter réticences et craintes. N'est-il pas prétentieux de vouloir l'aborder ? Ne touche-t-elle pas ce qui forme le trésor de la vie de l'Église et, en même temps, en constitue la face la plus visible, la plus exposée ? À noter aussi que dans ces parages se tient une bonne partie des sujets les plus douloureux pour les communautés chrétiennes, depuis la pénurie de ministres ordonnés jusqu'à la place faite aux personnes qui ne satisfont pas aux conditions canoniques pour accéder aux sacrements.

Dans un premier temps, nous présenterons trois défis qui affectent aujourd'hui la place des sacrements dans la vie des chrétiens (première partie). Cela conduit, pensons-nous, à mettre en valeur les sacrements comme source, c'est-à-dire comme révélateurs du don de Dieu, capable d'irriguer toutes les dimensions de l'existence (deuxième partie). La troisième partie, la plus ample, prolonge cette perspective en montrant le relief que les sacrements acquièrent lorsqu'ils sont aux prises avec des questions d'époque. La démarche privilégiée ici consiste à se rendre attentif à certaines évolutions, pour que, les ayant mieux identifiées, les Églises ne se contentent pas de les enregistrer passivement, mais puissent y discerner ce qui semble prometteur ou au contraire réducteur.

1. Je pense d'abord à la situation française, puis à l'Europe de l'ouest, tout en ayant conscience de la rapidité de circulation des modes de pensée et de comportement, à l'échelle du monde entier.

Trois questions soulevées par les évolutions des pratiques

Durant quelques siècles (disons, entre le XIII^e et le XIX^e), l'Église et les catholiques ont pu se représenter le jeu des sacrements comme un dispositif destiné à prendre en charge tous les grands rendez-vous de l'existence. Thomas d'Aquin énumère ainsi : a) au plan personnel : naissance, croissance, subsistance, défense contre ce qui menace la vie, recouvrement de la vigueur première ; il leur associe baptême, confirmation, eucharistie, pénitence et extrême onction ; b) au plan social : la nécessité d'un gouvernement ainsi que d'assurer le renouvellement des générations ; ceci correspond, dans son schéma, au sacrement de l'ordre et à celui du mariage². Le double objectif assigné aux sacrements, perfectionner l'homme en ce qui concerne le culte divin, et présenter un remède contre le mal du péché, est particulièrement bien signifié grâce à cet effet d'enveloppement de l'existence par le septénaire³. Deux siècles plus tard, le peintre flamand Rogier van der Weyden illustrera cette perspective en représentant, dans un célèbre triptyque exposé au musée des beaux-arts d'Anvers, la célébration des sept sacrements dans l'espace d'une église : au centre, derrière la croix du Christ qui occupe une place centrale et surplombante, un prêtre dit la messe ; dans la nef nord (partie gauche du retable), on voit successivement la célébration d'un baptême, d'une confirmation, et du sacrement de pénitence, tandis que dans la nef sud (panneau de droite), un jeune homme est ordonné prêtre, un couple échange les consentements, et un mourant reçoit dans son lit l'extrême onction. Le septénaire se déploie ainsi dans un espace unifié et clos ; il assume en lui tous les grands événements humains depuis la naissance jusqu'à la mort, et les inscrit dans l'économie du salut.

Cette vision de la vie sacramentelle correspond à une époque où l'incertitude majeure porte sur la vie et la mort (jusqu'à la fin du XVIII^e siècle, un

2. THOMAS D'AQUIN, *Somme théologique*, IIIa Q 65, art. 1.

3. Cette manière de rendre compte du septénaire se retrouvera pratiquement telle quelle dans le Catéchisme du Concile de Trente, où l'on peut lire, à la section « Du nombre des sacrements » : « (...) Mais pourquoi en compter sept, ni plus, ni moins ? On peut en découvrir une raison plausible en appliquant, par analogie, à la vie spirituelle les diverses phases de la vie naturelle. Pour vivre, pour conserver la vie, la passer utilement, tant pour lui que pour la société, sept choses sont nécessaires à l'homme. Il faut qu'il reçoive le jour, qu'il croisse, qu'il se nourrisse, qu'il se guérisse s'il tombe malade, qu'il répare ses forces affaiblies ; que, sous le rapport social, il ne manque jamais de magistrats revêtus d'autorité et de commandement pour le conduire ; et enfin qu'il se perpétue, lui et le genre humain, par la génération légitime des enfants. Or, comme tout cela semble répondre assez à cette vie dont notre âme doit vivre pour Dieu, il est facile de trouver là la raison du nombre de nos Sacrements. » (traduction de l'Abbé Gaggey pour une édition de 1854, Beauchesne, Paris, 1905, vol. II, p. 297). Cette manière de présenter le septénaire se retrouve encore à la veille du concile Vatican II. Elle est par exemple reprise dans l'ouvrage de Mgr GRENTE destiné à une large diffusion, *La Magnificence des Sacrements*, La Bonne Presse, Paris, 1945. Voir p. 60-61.

enfant sur quatre n'atteint pas l'âge d'un an ; dans la France du début du XX^e siècle, l'espérance de vie n'est encore que de quarante sept ans pour les femmes et de quarante trois ans pour les hommes), et où les neuf dixièmes de la population passent toute leur existence auprès des mêmes personnes. Le septénaire rassure, protège et... contrôle⁴. Il montre que tout événement peut être inscrit dans un ensemble qui fait sens ; il propose une cohérence pour des existences dures, sans cesse soumises aux aléas, mais évoluant dans un cadre fixe. Par là se trouve conjuré ce qui menace, tandis que les événements heureux sont reçus comme don de Dieu. La dynamique sacramentelle épouse celle de la vie, elle s'y coule sans chercher à l'emmener au-delà des chemins tracés. L'idée d'une transformation des conditions de l'existence ne peut être associée à une telle pastorale, ni celle d'une prise en charge par le sujet de sa propre destinée.

En quelques décennies, toutes les données ont été profondément bouleversées : le monde est devenu extrêmement mouvant, provoquant le phénomène d'existences fragmentées, soumises à des ruptures répétées, obligeant chacun à chercher ce qui unifie son existence et lui donne sens ; la mort a reculé au-delà de l'horizon de nos soucis proches, provoquant le déplacement de nos peurs et angoisses vers les questions d'identité à définir, de sécurité à préserver, d'isolement à éviter. Par rapport à l'époque du triptyque de van der Weyden, les lieux de précarités d'hier sont devenus aujourd'hui sûrs, tandis que ce qui était alors fermement établi est désormais incertain. La belle économie sacramentelle présentée par Thomas d'Aquin en sera nécessairement affectée ; de fait, « le grand organisme du septénaire n'existe plus⁵. »

Partons de ce qui s'observe aisément : en ce qui concerne les pratiques des chrétiens, le septénaire est largement démantelé : deux sacrements continuent à être demandés par un grand nombre de catholiques – baptême des enfants et mariage (ils concernent 30 à 40 % de la population française). En leur adjoignant la célébration des funérailles (un peu moins de 70 % des sépultures sont célébrées à l'église), on reconnaît là les principaux « rites de passage », ce qui n'est pas sans poser problème pour les pasteurs, souvent confrontés à des demandes qu'ils peuvent juger plus sociales que chrétiennes. Les catholiques pratiquants se sentent concernés en outre par trois autres sacrements (eucharistie, ordination et confirmation), tandis que deux sacrements ne touchent qu'une minorité parmi eux (réconciliation et sacrement des malades). Le septénaire ne constitue donc plus, même pour les catholiques pratiquants, cet ensemble englobant qui accompagnait le chrétien dans toutes les circonstances de

4. Cf. Jean DELUMEAU, « L'encadrement paroissial : la vie sacramentelle », dans *Le catholicisme entre Luther et Voltaire*, PUF, coll. « Nouvelle Clio », Paris, 1971, p. 280-284.

5. Christoph THEOBALD, « L'Église, "sacrement de la rencontre"... », dans *Présence d'Évangile, Lire les Évangiles et l'Apocalypse en Algérie et ailleurs*, Ed. de l'Atelier, Paris, 2003, p. 37.

son existence. Est-ce à dire que les sacrements ont perdu leur fonction structurante ? S'ils ne l'assurent plus par la forme recouvrante qu'ils ont prise à un moment donné, peuvent-ils l'accomplir autrement ? Comment faire droit aujourd'hui à ce qui présidait à la présentation du septénaire par Thomas d'Aquin : ce souci de montrer que le don de Dieu s'ajuste aux besoins humains et qu'il est là aux grands rendez-vous de l'existence ? Voilà une première question à verser au dossier ici ouvert.

Pour continuer, il faut mentionner la souffrance de beaucoup de catholiques de ne pouvoir accéder à l'eucharistie, soit du fait de la pénurie de prêtres, soit à cause des règles canoniques qui écartent de la réconciliation et de la communion les divorcés remariés et les concubins (proportion croissante de la population qui, en certains lieux, représente la majorité des adultes). Ceci pose la question de la logique selon laquelle l'Église pense et organise la vie sacramentelle des communautés : soit en considérant que la discipline des sacrements dit quelque chose d'essentiel (à la fois sur ce qu'ils sont et sur ce à quoi les chrétiens sont appelés), ce qui amène à privilégier le critère des conditions objectives requises pour leur célébration, soit en faisant passer au premier plan l'accueil des besoins spirituels des chrétiens d'aujourd'hui, avec l'idée que le déplacement de la loi constitue une pierre de touche pour l'annonce de la Bonne Nouvelle du Christ. L'enjeu de cette question (la deuxième de ce dossier) est celui d'un possible divorce entre vie sacramentelle et communautés chrétiennes, phénomène qui s'est déjà produit à plusieurs reprises au cours de l'histoire de l'Église. Celle-ci, en général, a cherché à y porter remède en remodelant sa pratique de façon à éviter qu'un grand nombre de baptisés, habités par un vrai désir de réconciliation et de communion, se retrouvent, de fait, dans l'impossibilité d'approcher de la table eucharistique⁶. S'étant montrée capable dans le passé de modifier sa discipline en fonction des besoins du peuple chrétien – non sans tiraillements et après débats, lesquels ont sans doute contribué au discernement – on peut s'attendre à ce qu'elle puisse le faire à nouveau.

Troisième question : l'appel insistant et réitéré du Concile Vatican II à la participation active de tous les fidèles à la célébration des sacrements⁷

6. Les aménagements successifs de la manière de réconcilier le pénitent témoignent de ce souci constant de l'Église de ne pas laisser une part importante des baptisés dans l'impossibilité de célébrer les sacrements. Voir à ce sujet Bernard SESBOUË, « Le développement de la discipline pénitentielle », dans *L'histoire des dogmes*, vol. 3, *Les signes du salut*, Desclée, Paris, 1995, p. 91-107.

7. Par exemple, dans *Sacrosanctum Concilium*, notamment les n° 14, 19, 30 et 48. On compte treize occurrences de l'expression « participation active » dans ce texte. Voir Armando CUVÀ, « La participation des fidèles à la liturgie selon la constitution Sacrosanctum Concilium », *La Maison Dieu*, 241, 2005/1, p. 137-149, ainsi que Patrick PRÉTOT, « Retrouver la "participation active" une tâche pour aujourd'hui », *Ibid.*, p. 161-165.

introduit un point d'attention nouveau pour les communautés chrétiennes⁸. Fait-il partie désormais de notre culture liturgique ? Le concile de Trente n'était pas indifférent à cette question ; il incitait par exemple les pasteurs à « donner quelques explications fréquemment, pendant la célébration des messes, par eux-mêmes ou par d'autres, à partir des textes lus à la messe et, entre autres, d'éclaircir le mystère de ce sacrifice, surtout les dimanches et les jours de fête » (*DH*, 1749). Là n'était pas, cependant, son souci premier. Le catéchisme du même concile, sur ce thème de la participation des fidèles, se limite à encourager ceux-ci à communier, et pour en recevoir le plus grand bien, à se mettre dans les dispositions les meilleures⁹. Vatican II révèle un problème important lorsqu'il invite à rompre avec l'habitude qui s'était progressivement installée de considérer la célébration comme un mystère auquel le peuple de Dieu demeure extérieur : « Aussi l'Église se soucie-t-elle d'obtenir que les fidèles n'assistent pas à ce mystère de la foi comme des spectateurs étrangers et muets, mais que, le comprenant bien dans ses rites et ses prières, ils participent consciemment, pieusement et activement à l'action sacrée, soient formés par la parole de Dieu, se restaurent à la table du Corps du Seigneur, rendent grâces à Dieu ; qu'offrant la victime sans tâche, non seulement par les mains du prêtre, mais aussi ensemble avec lui, ils apprennent à s'offrir eux-mêmes et, de jour en jour, soient consommés, par la médiation du Christ, dans l'unité avec Dieu et entre eux pour que, finalement, Dieu soit tout en tous¹⁰ ».

C'est un changement profond du rapport à la liturgie que ce passage de « l'assistance » à « la participation », modification qui entraîne avec elle une autre structuration de la vie ecclésiale. Cette invitation du concile a donné lieu à une recherche parfois décriée mais dans l'ensemble menée avec beaucoup de sérieux, de prudence et de respect. On peut se demander aujourd'hui si cet effort a permis d'honorer véritablement l'orientation énoncée par les pères du concile. Vivons-nous les sacrements comme ce passage où le croyant inscrit son existence dans la mission du Christ, dans l'anticipation et l'attente d'une pleine communion de l'humanité avec Dieu¹¹ ? On peut s'interroger à ce sujet, lorsqu'on constate que les formes par lesquelles les catholiques fervents se réapproprient les sacrements – l'adora-

8. Elles n'étaient pas entièrement nouvelles, comme le signale Patrick PRÉTOT. L'expression se trouve dans un *motu proprio* de Pie X sur la musique liturgique, de 1903 art. cit., p. 153, et p.156-158.

9. *Catéchisme du Concile de Trente, op. cit.*, Deuxième partie, chapitre VII, sur l'Eucharistie, § I, II, III et IV.

10. *Sacrosanctum Concilium*, § 48.

11. C'est bien ainsi que le terme de « participation » est compris, dans le n° 48 de *Sacrosanctum Concilium*. La suite du paragraphe cité l'atteste.

tion eucharistique par exemple – se détachent de la célébration elle-même et risquent d'établir avec le sacrement un rapport qui reste marqué par l'extériorité, sans affecter non plus les liens entre les baptisés¹². Bref, avons-nous répondu à cette invitation du concile Vatican II ?

Redécouvrir le sacrement comme source

Les questions ici soulevées sont depuis longtemps travaillées dans l'Église. Cela dit, il serait préférable de les accueillir de manière plus explicite, ce qui permettrait d'ouvrir en confiance réflexion et discernement. Face à ces défis redoutables, on se contentera ici d'indiquer un point d'attention. Pour le dire en un mot : nous gagnerions à mettre davantage en valeur le sacrement comme source ; c'est-à-dire comme événement¹³ pour le chrétien et pour l'assemblée, comme rendez-vous avec le Christ, qui, à partir de la célébration, initie à une logique d'existence un peu autre, permet de reconnaître celle-ci déjà à l'œuvre dans l'histoire, faisant ainsi entrer les croyants dans les temps messianiques ouverts par le Galiléen.

1. Vatican II : horizons nouveaux pour une pastorale sacramentelle

Ces différents aspects sont suggérés par le concile Vatican II. *Sacrosanctum Concilium*, en effet, prend soin d'inscrire l'économie sacramentelle dans le cadre de la vie liturgique de l'Église, elle-même référée directement à l'œuvre du salut accomplie en Christ (SC 5 et 6). Ce faisant, c'est l'unité de ce qui est célébré qui est soulignée, unité donnée ultimement par la Pâque du Christ. Le risque de traiter les sacrements pour eux-mêmes est écarté. On peut en effet toujours les réduire soit à une technique de diffusion de bénéfices concédés par Dieu pour les hommes, soit à une mise en scène qui vise à magnifier ces dons, mais qui évite, finalement, de les accueillir. Dans ce cas, les sacrements sont regardés comme des contenants de la grâce, un peu comme des réduits du divin qui appellent l'attention sur eux-mêmes plus que ce sur quoi ils ouvrent. Ils contribuent alors, au lieu de féconder l'existence, à ramener le don de Dieu à quelques gestes et objets bien circonscrits qui aspirent en eux tout le sacré disponible et laissent alentour un monde vide de Dieu.

12. Cf. Paul DE CLERCK, « Adoration eucharistique et vigilance théologique », *La Maison-Dieu*, 225, 2001/1, p. 65-79.

13. Sur le sacrement comme événement, voir Robert SCHOLTUS, « Sacrement, symbole, événement », dans *Études*, 3774, oct. 1992, p. 389-396, ainsi que « Pourquoi les sacrements », *Études*, 4015, nov. 2004, p. 491-499. De même, bien qu'il ne prononce pas ce terme, Pierre GISEL, « Du symbolique au symbole, ou du symbole au symbolique ? », *RSR*, 75/3 (1987), p. 197-210.

Le fait de présenter la liturgie et les sacrements comme « sommet » et « source » de la vie de l'Église (SC 10) insiste d'emblée sur le passage qu'ils font faire, la dynamique dans laquelle ils engagent. C'est là une autre manière de souligner le rôle unificateur de la vie sacramentelle : pas seulement du fait qu'elle renvoie à un seul référent (la mission du Christ), mais à cause du mouvement auquel elle invite, mouvement capable de rassembler tous les aspects de l'existence vers un point focal. Cette dynamique n'a rien d'une tension nerveuse, c'est un flux et reflux, qui marque l'existence d'un rythme et d'une respiration. « Sommet », comme une reprise de toute l'activité humaine pour l'orienter vers Dieu ; « source », comme ce qui irrigue, désaltère, renvoie à l'humble quotidien pour lui donner une nouvelle fécondité. L'Église catholique, en général, est peu tentée de négliger la célébration des sacrements comme sommet. Mais nous gagnerions, aujourd'hui, à redécouvrir ceux-ci comme source.

Nous pouvons ici sentir ce qui distingue cette perspective d'une pastorale de type tridentine. L'unité de la vie sacramentelle, dans *Sacrosanctum Concilium*, tient d'abord à la référence à la mission du Christ, et elle s'effectue par l'impulsion d'une dynamique dans la vie des chrétiens et des communautés. Dans la perspective du catéchisme de Trente, l'unité est en fait présupposée, elle est donnée par les cadres d'une anthropologie, d'une société et d'une culture. Dans ce cadre, les sacrements jouent comme autant de balises, disposées aux postes stratégiques, destinées à permettre de vivre en chrétien les grands rendez-vous de l'existence. D'où l'importance de penser la vie sacramentelle d'abord à partir du septénaire, c'est-à-dire comme un ensemble recouvrant qui délivre son sens au fil du parcours des différentes étapes. C'est une pastorale qui fonctionne par imprégnation et qui y est autorisée du fait de cette unité présupposée. Lorsque celle-ci fait défaut, que reste-t-il du message qu'elle portait ? Réduit à des bribes, il perd sa force et risque d'être folklorisé. Le contexte actuel, marqué par la conscience vive du caractère mouvant et fragmentaire aussi bien des cadres du vivre-ensemble que des itinéraires personnels, exige que la question de l'unification de l'existence soit abordée pour elle-même. La perspective ouverte par *Sacrosanctum Concilium* permet d'affronter ce défi sans rester pour autant obsédé par lui, précisément parce que le souci de l'unité est déplacé vers l'invitation à entrer dans une relation.

Sacrosanctum Concilium, dans un très beau passage (SC 7), insiste sur le fait que, dans la liturgie et la célébration des sacrements, c'est le Christ qui est présent (de même, dit le texte, que dans l'écoute de la Parole de Dieu et la prière de l'assemblée : là encore, refus d'une coupure entre sacrements et vie d'Église). En soulignant ce trait, le texte rappelle qu'il y est question non du don de quelque chose, mais de Dieu lui-même, de son auto-communication, pour reprendre un terme rahnérien. Cette ren-

contre, dans la célébration du sacrement, prend une force particulière, à cause notamment, du langage spécifique mobilisé, de type rituel et symbolique¹⁴. Dès lors, elle s'inscrit véritablement dans l'histoire du croyant et déploie pour lui un nouvel horizon.

Dans le n° 9, le même texte signale que la liturgie n'est pas l'unique activité de l'Église ; il faut y compter aussi « l'appel à la foi et à la conversion » et « la proclamation du salut », qui se manifestent notamment par « toutes les œuvres de charité, de piété et d'apostolat », grâce auxquelles les chrétiens « rendent gloire au Père devant les hommes ». Dans le paragraphe suivant (SC 10) le texte, alors qu'il commente l'emploi du mot « source », indique de même les fruits de la célébration des mystères de la Pâque : les fidèles sont « enflammés à la charité pressante du Christ », ils sont sanctifiés, et Dieu en est glorifié. On pourrait parler d'une vie dans l'Esprit, ou ce qui revient au même, de l'inscription de l'existence des chrétiens dans les temps messianiques ouverts par la mission du Christ qui déjà fait advenir le Royaume et renouvelle profondément les relations entre les humains¹⁵. Ce trait est explicitement mentionné au n° 35 de *Lumen Gentium*, où l'on parle des sacrements comme ce qui préfigure le ciel nouveau et la nouvelle terre. Si l'on considère que la citation d'Apocalypse 21, 1 n'évoque pas seulement l'eschatologie mais renvoie aussi à ce qui a commencé de cristalliser autour du Galiléen, alors nous sommes invités à voir dans les sacrements le mémorial de l'ensemble de sa mission. Les sacrements de la Pâque du Christ ne font pas référence seulement à sa mort et résurrection, mais au passage du Serviteur parmi nous, qui permet à l'humanité, en lui faisant réponse, d'habiter autrement son histoire et de l'orienter vers le Père.

2. Les sacrements et la mystagogie

Redécouvrir le sacrement comme source, c'est-à-dire comme ce qui aide le croyant à reconnaître le don de Dieu et, en réponse, à inscrire son existence dans la mission du Christ, est donc une invitation clairement exprimée par le concile Vatican II. Le préambule de *Sacrosanctum Concilium* explique que la réforme liturgique est lancée, entre autres, à cette fin. Cela dit, le concile n'entre pas dans les détails. Reste donc à chercher ce qui peut donner aux catholiques le goût de vivre ainsi les sacrements.

14. Cet aspect a été amplement mis en valeur par Louis Marie CHAUVET dans *Symbole et sacrement, Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 1987. Voir notamment la section intitulée « Les sacrements, expressions symboliques opérantes », p. 435-456.

15. Voir à ce sujet la réflexion de Christoph THEOBALD dans *Le christianisme comme style. Une manière de faire de la théologie en postmodernité*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 2007, notamment la section intitulée « Un style messianique et eschatologique », p. 59-107.

Cette préoccupation réactualise une attention et une pratique constantes des Églises des premiers siècles, beaucoup plus soucieuses que celles du Moyen Âge et du catholicisme tridentin d'une réponse, de la part des chrétiens, au don reçu. Les catéchèses mystagogiques¹⁶ sont, de ce point de vue, exemplaires. Loin de tirer du sacrement une sorte de morale, un code de conduite qui en serait comme déduit et perdrait, de ce fait, un rapport vivant avec le don de Dieu lui-même, elles mettent tout leur soin à déployer le don, permettant ainsi que le néophyte puisse y faire sa demeure. S'appuyant sur la célébration, elles en rappellent les gestes, les paroles, les commentent, les rapprochent d'autres gestes ou images, ouvrant pour cela la Bible – premier et nouveau Testament. Bref, elles font entrer dans un monde, c'est-à-dire introduisent à un espace, une temporalité, rendent l'auditeur contemporain des figures bibliques, le font passer par les récits du salut, et aident le nouveau baptisé à s'y sentir comme chez lui. Or ce monde est celui de la révélation, c'est-à-dire du déploiement du don de Dieu au sein même de l'histoire humaine. Lorsque le croyant y a fait sa demeure, lorsqu'il sait s'y mouvoir, lorsqu'il a reconnu aussi, a contrario, combien ses réflexes restent pétris par une logique de survie et de rivalité, alors il y a quelque chance pour qu'il repère des appels qui lui sont adressés et esquisse sa manière propre, singulière, de répondre au don de Dieu. Le sacrement ainsi déployé devient en lui-même source, c'est-à-dire, initie le chrétien à reconnaître le passage de l'Esprit dans sa vie et suscite en lui le désir et le goût de lui faire davantage place, de mieux accorder son existence aux harmoniques de l'Évangile.

À l'heure où la dimension symbolique du langage tend à passer inaperçue au profit de son efficacité technique, on doit se demander si une remise en valeur de la mystagogie est susceptible de parler à nos contemporains. Le langage de la liturgie est-il condamné à demeurer désormais totalement ésotérique et impénétrable pour le grand nombre ? Ou bien, au contraire, ce type d'expression, du fait même de son incongruité, pourrait-il poser question et faire sens ? Beaucoup dépend ici, sans doute, de

16. Voir les *Catéchèses mystagogiques* DE CYRILLE DE JÉRUSALEM, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n° 126 bis, Paris, 1988 [2004] ; AMBROISE DE MILAN, *Des sacrements et Des mystères*, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n° 25 bis, Paris, 1961 [2007], de même les catéchèses pré et post-baptismales de JEAN CHRYSOSTOME, *Huit catéchèses baptismales*, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n° 50 bis, Paris, 1970 [2005] et *Trois catéchèses baptismales*, Cerf, coll. « Sources chrétiennes » n° 366, Paris, 1990 ; et enfin, la *Mystagogie* de MAXIME LE CONFESSEUR, Migne, coll. « Les pères dans la foi », Paris, 2005. Sur le regain d'intérêt actuel pour la mystagogie, voir le numéro hors série de la revue *Chercheurs de Dieu*, sept. 2008, intitulé « La mystagogie, découverte ou redécouverte ? ». Le terme de mystagogie a été remis à l'honneur par KARL RAHNER, dans une conférence de 1966, où il affirmait notamment : « le fidèle de demain devra être un mystique qui fait une expérience de Dieu, ou il ne sera plus ». CHRISTOPH THEOBALD a repris ce thème en pointant l'enjeu majeur pour l'Église d'une initiation à l'expérience intérieure de Dieu. Voir « L'expérience du maître intérieur », dans *Le Christianisme comme style*, op. cit., p. 841-861.

la manière dont les Églises s'engagent dans l'action liturgique ; vont-elles restreindre celle-ci au souci des rubriques ou au contraire, en l'ouvrant véritablement au Dieu de Jésus-Christ, en faire un lieu hospitalier ?

3. *Attentes et exigences des contemporains*

La grande tradition de l'Église peut donc être invoquée pour aider à redécouvrir cet aspect du sacrement, source capable d'irriguer toute l'existence. Il se trouve que par ailleurs, le contexte actuel porte le même genre d'attente. Si l'on en croit les analyses de Danièle Hervieu-Léger (qui concernent d'abord la France), le catholicisme, non seulement ne peut plus prétendre exercer une influence sérieuse sur ce qui se décide dans notre pays, mais devient, dans les ambiances actuelles, comme étranger et ce faisant, insignifiant. L'auteur parle de « possible déliaison de l'afinité élective que l'histoire a établie en profondeur entre les représentations partagées des français (la "culture" qui leur est commune) et la culture catholique¹⁷ ». On ne peut donc plus compter, chez nos contemporains, sur une sorte de reconnaissance spontanée de la richesse de la tradition chrétienne. Toute proposition sera accueillie ou rejetée à partir des critères communément partagés, que Jean-Marie Donegani résume ainsi : « Aujourd'hui, ce qui fait autorité ce n'est plus le pouvoir mais l'expérience, et c'est moins la vérité objective qui est désirée que l'authenticité personnelle¹⁸. » La grille d'évaluation que nos contemporains ont en tête comporte comme première question : en quoi cela m'aide-t-il à vivre ? Cela ne signifie de leur part ni frivolité dans leur quête, ni indifférentisme¹⁹, comme en témoigne le succès des Églises évangéliques, qui se montrent très exigeantes pour leurs membres. Et Jean-Marie Donegani d'en conclure que « la transmission de la foi ne peut plus fonctionner sur le mode ancien de l'adhésion à une doctrine, elle doit passer, plus encore qu'autrefois, par l'ancrage dans le plus subjectif, par l'inscription dans le témoignage, dans l'énonciation de la vérité en première personne²⁰. »

Sans doute pense-t-il alors d'abord aux récits que les croyants peuvent échanger avec ceux qu'ils côtoient, dans lesquels ils racontent comment

17. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Bayard, Paris, 2003, p. 97.

18. Jean-Marie DONEGANI, « Inculturation et engendrement du croire », dans *Une nouvelle chance pour l'Évangile. Vers une pastorale d'engendrement*, Lumen Vitae, Bruxelles, 2004, p. 37.

19. Voir à ce sujet, la manière dont J.-M. DONEGANI interprète l'indifférence religieuse de nos contemporains : « Revers de l'exigence aujourd'hui si grande d'autonomie, l'indifférence pourrait être ainsi conçue comme le silence nécessaire à l'énonciation de toute parole de vérité dans un monde qui exige du sujet qu'il signe ce qu'il dit. Moins un système donc qu'une scansion, une abstention passagère, un suspens appelé par la construction du récit en première personne de cette recherche indéfinie du vrai bien », *Ibid.*, p. 36.

20. *Ibid.*, p. 44.

leur existence est transformée, élargie par leur foi. Mais on doit se demander également si la célébration des sacrements ne permet pas aussi cet « ancrage dans le plus subjectif » que Donegani signale comme exigence première de nos contemporains. Cela suppose – et l'on retrouve l'axe ici défendu – de mettre en valeur leur caractère de source.

On pourrait objecter que cela revient à reformater la célébration des sacrements à la mesure de nos besoins ou de nos aspirations, ou encore à les réduire à un guide du mieux vivre (objection qui aurait pu également être faite, soit-dit en passant, à la perspective de Thomas d'Aquin ici rappelée). Il n'est pas sûr que cette critique soit juste. Car considérer ce qui, dans les sacrements, rejoint les soifs de nos contemporains, c'est aussi s'engager à écouter la différence qu'ils font entendre par rapport aux logiques auxquelles nous sommes habitués. C'est même précisément cela qui peut parler aujourd'hui. Différence qui ne brutalise pas, certes, mais qui, clairement, indique d'autres possibles, hors des sentiers battus.

Si l'on admet cette perspective, cela signifie que nous sommes conviés à rechercher, ce qui, dans la célébration des sacrements, est susceptible de faire signe dans la situation qui est la nôtre. Il ne s'agit pas, bien entendu, de remplir ce qui pourrait ressembler à un cahier des charges pour la pastorale sacramentelle des décennies à venir. On se contentera d'indiquer quelques pistes possibles.

Les sacrements aux prises avec nos questions d'époque

Mettre en valeur les sacrements comme source pour la vie des chrétiens et des communautés suppose de souligner la pertinence qu'ils prennent dans le contexte actuel. Trois questions vont être ici abordées, qui projettent sur les sacrements une lumière un peu autre, trois lieux sur lesquels les soucis de nos contemporains sont à la fois rejoints et déplacés par la célébration du mystère.

1. *Identités incertaines et rapport à l'origine*

Il est courant de parler d'un malaise de l'individu des sociétés postmodernes (ou ultramodernes, selon les écoles). Les analyses des historiens, philosophes et sociologues dessinent un faisceau de traits – pas toujours concordants dans le détail, mais convergents dans l'ensemble – qui le dépeignent tiraillé et incertain : livré au désert de son narcissisme (Gilles Lipovetsky²¹), passionnément référé au regard de l'autre (Jean-Pierre

21. Gilles LIPOVETSKY, *L'ère du vide, Essai sur l'individualisme contemporain*, Gallimard, Paris, 1983.

Dupuy²²), ploquant sous le poids de l'impératif de se faire lui-même (Alain Ehrenberg²³), risquant la désaffiliation (Robert Castel²⁴), désengagé (Marcel Gauchet²⁵), en défaut de points d'appuis (Zygmunt Bauman²⁶), déclaré autonome mais dépendant du désir des autres (Paul Yonnet²⁷). Ils le décrivent soumis à des tensions contradictoires qui rendent sa situation très inconfortable : sommé de trouver en lui-même le ressort de son existence alors que ses repères se réduisent parfois à des jeux d'images, on lui demande d'être à la fois compétent et hyper-mobile, efficace et doué relationnellement, réactif et détaché ; et il sait que l'erreur lui sera difficilement pardonnée.

Si l'on en croit ces analyses, les rapports sociaux fixent de moins en moins les identités. De fait, personne, aujourd'hui, n'est prêt à leur conférer ce pouvoir. Ce serait nier la part que chacun doit prendre dans la détermination de son existence. Et puis, nous avons appris que les règles du jeu qui président à l'établissement des structures de la société ne sont ni transparentes, ni exemptes d'injustice et de mensonge. Enfin, nous sommes devenus sensibles au fait que les rôles et les fonctions manquent toujours la singularité de l'acteur et ne peuvent donc prétendre dire qui il est. Dès lors, le jeu des identités reste ouvert. S'ensuit un sentiment d'inconfort qui parfois mène au désarroi. Il manque à chacun de savoir qui il est, alors que personne ne peut oublier qu'il est sommé de réussir. Réussir quoi ? Si nous pouvions répondre à cette interrogation, Kafka serait absent des rayons des librairies.

Dès lors, les hommes du XXI^e siècle ne sont-ils pas reconduits, pour poser la question de leur identité, vers l'énigme de leur origine ? Mais est-il possible d'envisager un rapport à l'origine qui respecte la nouveauté d'un être singulier ? Ou bien, convaincus du contraire, devons-nous bannir toute interrogation sur ce qui soutient notre existence ? Voilà sans doute une des questions cruciales pour notre époque. Sur ce sujet, nos contemporains écouteront peut-être avec plaisir les témoignages des croyants d'hier ou d'aujourd'hui, car ceux-ci osent prononcer le nom d'un créateur. Mais

22. Voir son commentaire de Smith et Keynes dans « L'individu libéral, cet inconnu : d'Adam Smith à Friedrich Hayek », dans *Individu et justice sociale, Autour de John Rawls*, Le Seuil, Paris, 1988, p. 73-125.

23. Alain EHRENBURG, *L'Individu incertain*, Calmann-Lévy, Paris, 1995, et *La fatigue d'être soi. Dépression et société*, Odile Jacob, Paris, 1993.

24. Robert CASTEL, *Les métamorphoses de la question sociale, une chronique du salariat*, Fayard, coll. « L'espace du politique », Paris, 1995.

25. « Essai de psychologie contemporaine. I. Un nouvel âge de la personnalité », *Le Débat*, n° 99, mars-avril 1998, p. 164-181.

26. Zygmunt BAUMAN, *La vie liquide*, trad. C. Rosson, Le Rouergue/Chambon, Rodez, 2006.

27. Paul YONNET, *Le recul de la mort. L'avènement de l'individu contemporain*, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, 2006.

il est à craindre que cela ne leur suffise pas, car les récits ne peuvent jamais se substituer à l'expérience propre de l'auditeur, à l'itinéraire qu'il est seul à pouvoir parcourir. Et puis, on peut toujours les soupçonner d'enjoliver.

Tout cela n'appelle-t-il pas à revisiter les sacrements à partir de cette question ? N'offrent-ils pas la possibilité d'introduire à la spécificité du rapport à l'origine tel qu'il est présenté dans la tradition biblique : un créateur qui appelle, porte à la liberté et suscite chacun dans sa singularité ? Auquel cas, la liturgie pourrait – à condition, bien entendu, qu'elle soit hospitalière – redoubler d'intérêt pour nos contemporains. Dans son langage relativement accessible au tout venant, elle permet en effet d'éprouver quelque chose de ce que produit un vivre en référence à Dieu, à la manière étonnante par laquelle il rouvre pour chacun des chemins.

La plupart des sacrements mettent en valeur l'appel qui rejoint telle ou telle personne dans sa singularité. Il est adressé non comme un idéal vers lequel se hisser ni comme une image à laquelle se conformer, mais il rejoint chacun dans sa réalité la plus simple, là où l'on existe avant même de se représenter : en son corps. Par exemple, dans les rites d'entrée en catéchuménat, le célébrant commence en disant : « votre démarche est une réponse à un appel que vous avez perçu », ou bien : « si vous venez aujourd'hui demander le baptême, n'est-ce pas parce que vous avez entrevu, dans votre vie, la lumière qui vient de Dieu ? » ou encore, pour les enfants : « tu as découvert que Jésus t'appelle par ton nom. Veux-tu le suivre ? » Il s'agit de dialogues ; c'est dire que, pour la personne, l'appel prend pleinement consistance dans le mouvement même où elle apporte sa réponse. En même temps – et c'est très important – à ces échanges sont aussitôt associés des gestes qui touchent le corps ; dans l'entrée en catéchuménat, c'est la signation, qui se décline sur les oreilles, les yeux, le cœur, les épaules, et pour finir, sur le corps tout entier. La même structure se retrouve par exemple pour la confirmation où, après l'appel des confirmands et leur profession de foi vient l'imposition des mains ; de même pour l'ordination : l'imposition des mains – et de l'évangéliste pour les évêques – a lieu après un dialogue initial de ce type ; ou encore, dans le sacrement de réconciliation, le prêtre étend les mains sur la tête du pénitent.

Bref, à chaque fois, un dialogue fait entendre que la personne est appelée. Non pas à réussir quelque chose, mais appelée par son nom, signe que c'est sa liberté qui est sollicitée, et son être, dans sa singularité ; mais aussitôt, des gestes empêchent d'oublier que cet appel touche la personne en son corps, c'est-à-dire dans ce qui en elle est opaque, indique une inertie, porte la mémoire des événements qui l'ont façonnée, est traversé de pulsions, connaît la faim, la soif, le chaud, le froid, la maladie, le tremblement. Ce couplage de paroles et de gestes interdit de concevoir l'appel comme ce qui ferait quitter les pesanteurs, mais pousse au contraire

à l'entendre comme ce qui les met au travail. En se présentant de cette manière-là, le don de Dieu associe le corps au mystère²⁸ ; dès lors, l'opacité de la chair peut prendre un tout autre sens : non pas fermeture à Dieu, ni même avant tout finitude, mais promesse de ce qu'en elle, la grâce est à l'œuvre pour éclairer ses chemins d'accomplissement. Ainsi le corps devient pour le croyant le signe de ce que l'appel de Dieu le précède, car il touche déjà ce qui en lui demeure en deçà de la parole. Est écarté l'ange de lumière qui exige une parfaite adéquation à une image idéale et associe, finalement, l'acquisition d'une identité avec l'anéantissement du corps du sujet, c'est-à-dire son extinction comme sujet. Voilà qui non seulement aide à accepter son corps, mais invite à l'accueillir comme une bonne nouvelle : le signe d'une précédenace de Dieu qui déjà travaille en moi ce qui m'échappe largement.

Tout cela introduit à une manière de vivre son identité comme vocation, c'est-à-dire, réponse à un appel qui me sollicite à la fois dans ma liberté et mon opacité, et les met ensemble au travail²⁹. On est loin d'un rapport à l'origine qui enferme dans des rôles prédéterminés, mais aussi de l'asphyxie du soi seul aux prises avec lui-même. La bonne nouvelle, c'est que la liberté d'être soi se reçoit. Elle est la réponse que le croyant fait à Dieu : être lui-même lorsqu'il a accueilli ce qui lui a été donné et l'a véritablement pris en charge, faisant résonner dans la création la note qu'il est seul à pouvoir faire entendre. De cela, il est question dans la célébration des sacrements. Parlant de la grâce sacramentelle, Louis-Marie Chauvet écrit ainsi : « En dépit de la grammaire, toujours à prendre à revers, elle [la grâce] désigne non pas un objet à recevoir, mais un travail symbolique de *se-recevoir* : travail de "perlaboration" dans l'Esprit par lequel les sujets ne cessent de se recevoir de Dieu en Christ comme sujet-fils et sujets-frères³⁰. »

Ajoutons aussitôt que la célébration des sacrements rappelle avec sagesse que tout cela n'advient pas dans un pur face à face avec Dieu, mais dans

28. Mystère au sens rahnérien, c'est-à-dire non pas comme mode déficient de connaissance mais comme horizon infini de l'amour qui s'ouvre pour le sujet, et dépasse ce qu'il peut maîtriser. Voir « Le concept de mystère dans la théologie catholique », dans *Écrits théologiques*, vol. 8, Desclée de Brouwer, Paris, 1967, p. 53-103.

29. Je rejoins ici la réflexion de Jean-Yves HAMELINE, dans « À la recherche d'une économie posturale », *La Maison-Dieu*, 247, 2006/3, p. 37-60 : « D'une certaine façon, "mon corps" dans le lieu-dit du sanctuaire de *la Parole et du Pain*, fait corps avec mon nom, ce *flatus vocis* qui me sépare et me distingue, rendant possible la reconnaissance, et la foi, par-delà l'orgueil et l'humilité. Mais le nom est aussi une promesse d'appel et de désignation déictique, il a son fondement dans la stature, et le regard, et l'écoute. », p. 53.

30. Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement*, op. cit., p. 147, souligné par l'auteur. Voir également dans le même ouvrage ce qui est dit sur l'importance du corps pour la foi, et du coup, dans la célébration des sacrements : « Le symbole et le corps », p. 147-162, « Une symbolisation de l'homme total comme corporéité », p. 364-380 et « La corporéité de la foi », p. 381-385.

un jeu relationnel où d'autres interviennent. Eux aussi sont touchés par ce qui concerne plus particulièrement l'un d'entre eux. Et leur manière à eux d'accueillir le don et de lui répondre joue un rôle important pour la sienne propre. S'expérimente ainsi une sorte de solidarité dans l'accueil, forme très éloignée de ce qu'on subit d'habitude dans la compétition : là, tous bénéficient de ce qui revient à l'un et celui-ci reçoit aussi de ce qu'ils gagnent. C'est dans l'eucharistie que ce mouvement se déploie pleinement, puisque l'assemblée entière peut être regardée, après la communion, comme le corps du Christ.

Insister sur ces possibilités que la célébration des sacrements recèle incite à se demander comment celles-ci pourraient être davantage mises en valeur (sans pour autant que la liturgie soit instrumentalisée au profit des angoisses du moment). Cela pourrait passer par un soin plus grand à souligner l'appel que les sacrements font entendre, appel à être-en-réponse au don de Dieu. De même, la liturgie offre de grandes possibilités de bien marquer la place du corps³¹, possibilités souvent encore sous-honorées dans les pays où nous avons été habitués à réduire les gestes au minimum³².

Cela dit, le point ici soulevé ne dépend pas uniquement de la qualité de la liturgie. Même si celle-ci est préparée avec soin et habitée de manière exemplaire par ses différents acteurs, elle restera sans effet si elle est seule à porter le sens qu'elle déploie – elle devient alors ésotérique. Elle parle lorsque ce qu'elle dit est repris ailleurs, sous d'autres formes, dans d'autres modes de langage³³, donnant ainsi à percevoir l'unité d'un style. Qu'en est-il, notamment, du jeu de ses harmoniques dans la vie de l'Église ? On pourra par exemple soulever ici deux questions : comment la communauté chrétienne se structure-t-elle afin d'inviter chacun de ses membres à accéder à la singularité de leur réponse à Dieu ? Comment elle-même s'en remet-elle, en ce qui concerne son identité, non pas à une certitude qu'elle trouverait en elle seule, mais à un jeu d'appels et de réponses qui ultimement reposent tous en Dieu, mais passent aussi par les autres instances de l'Église, ainsi que par tous les interlocuteurs auxquels elle a affaire : populations des villages ou villes où elle se trouve, pouvoirs locaux, acteurs publiques, hommes et femmes seuls, abandonnés ou en détresse, et tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, « font appel » à elle ?

31. À ce sujet, voir par exemple Patrick PRÉTOT, « La liturgie, une expérience corporelle. Jalons pour une grammaire du corps en liturgie », *La Maison-Dieu*, 247, 2006/3, p. 7-36.

32. « La décadence liturgique dont le Moyen Âge occidental a souffert a fait délaisser le souci des attitudes du peuple, en même temps que se compliquaient à l'infini les règles concernant les attitudes du clergé et des moines », écrivait A. G. MARTIMORT dans *L'Église en prière. Introduction à la liturgie*, Desclée, Tournai, 1965, p. 160.

33. Cf. la deuxième partie de *Symbole et sacrement*, op. cit., « Les sacrements dans le réseau symbolique de la foi ecclésiale ».

4. *Insécurité et réflexes de défense*

Le XX^e siècle a été marqué par de grands chocs frontaux qui ont été l'occasion d'un déchaînement de violence d'une ampleur stupéfiante. La confiance que l'on avait pu avoir, au cours du XIX^e, en de nouvelles manières de régler nos différends et de coexister pacifiquement s'en est trouvée ébranlée. Il est devenu évident que les divers instruments qui visent à rationaliser le social et le politique – l'État, la loi, et la monétarisation des échanges – permettent au mieux de contenir la destructivité ; et ils les « contiennent » dans les deux sens du terme. À l'entrée du XXI^e siècle, il semble que la violence se manifeste à travers des formes de moins en moins cernables, comme si nous devions nous habituer à la voir rôder dans les lieux que nous fréquentons chaque jour. Nous devenons obsédés par les questions de sécurité, obsessions qui donnent lieu au déploiement de nouveaux systèmes de défense et de protection qui génèrent à leur tour d'autres sentiments d'agression³⁴.

Voilà qui interdit de prétendre s'en remettre à l'une ou l'autre forme de rationalisation des échanges pour sortir de la violence (encore que celles-ci puissent aider, comme le montre l'utilité des médiations). Nous voici obligés de reconnaître que le défi posé ne peut être ramené au contrôle du désordre, comme s'il s'agissait uniquement de problèmes qui surviennent en chemin et avaient leurs racines hors de nous.

Nous sommes donc reconduits tout simplement à admettre que tout cela passe par nous. La réflexion d'un René Girard rend ici sensible à un paradoxe : la violence a d'autant plus le champ libre que nous prétendons la tenir à distance, c'est-à-dire en être indemne, comme un îlot préservé de ce qui le menace alentour. À sa suite, Camille Tarot propose de reconnaître et de nommer le réflexe qui conduit à écarter ce qui fait peur : « Si, selon l'hypothèse girardienne, la première sécurité que demande une société pour exister est le bouclage hors d'elle-même de sa propre violence, toutes les autres demandes de salut, potentiellement infinies, peuvent venir se greffer là-dessus et tenter de répéter la recette. Au fond du mécanisme émissaire et de ses répétitions plus ou moins analogiques et métaphoriques, il y a un comportement apotropaïque : chasser l'intolérable, expulser l'indésirable. Cela renvoie sans doute à des faits psychologiques individuels et physiologiques communs à l'espèce. Le bouc émissaire et ses comportements rituels dérivés n'est pas le seul comportement apotropaïque, mais il est le plus important, parce que l'expulsion y est collective selon la formule du tous contre un³⁵. »

34. Voir Sigmunt BAUMAN, *Le présent liquide. Peurs sociales et obsession sécuritaire*, Seuil, Paris, 2007.

35. Camille TAROT, *Le symbolique et le sacré. Théories de la religion*, Éd. La Découverte, coll. « Bibliothèque du Mauss », Paris, 2008, p. 721.

Cette lecture permet d'associer au phénomène du bouc émissaire beaucoup d'autres réactions qui participent du même mouvement de mise à distance de ce qui fait peur (chaos, mort, mais aussi souillure, contamination, imperfection, etc.). Camille Tarot voit dans ce « comportement apotropaïque » un phénomène universel. Il semble en tout cas que ce genre de réflexe ne se porte pas trop mal dans les sociétés occidentales. Peut-être même va-t-il en s'accroissant. C'est du moins l'hypothèse que l'on peut faire si l'on accepte le constat fait par Paul Yonnet : « À présent, l'homme dérivé de *sapiens* vit sans la conscience de sa mort presque la moitié de sa vie³⁶. » Le recul de la mortalité nous permet en effet de mettre hors de nos horizons, durant les quatre ou cinq premières décennies de notre existence, la perspective de notre fin. L'auteur énumère une série impressionnante de conséquences de ce recul de la mort. Les « comportements apotropaïques » pourraient bien trouver là de quoi légitimer l'imaginaire qu'ils portent, celui d'une zone sûre et immaculée à défendre. Les signes en seraient : l'exigence du zéro défaut (d'abord pour la production des biens et services, mais aussi pour l'apparence corporelle, la peau et le visage notamment, et bientôt pour les bébés ?), l'irrésistible ascension du souci pour la santé, et bien entendu le thème de la sécurité, désormais l'un des seuls slogans capables de rassembler les opinions publiques occidentales.

Comment la symbolique des sacrements rencontre-t-elle de telles évolutions à la fois de grande ampleur et très rapides ? Dispose-t-elle de ressources pour aider à ne pas les subir passivement ? Elle prend en charge le besoin d'être mis à l'abri de ce qui menace, mais elle le fait d'une manière originale, qui justement ne se contente pas d'avaliser le réflexe apotropaïque. En témoignent de manière particulièrement nette le baptême et l'eucharistie. Ces deux sacrements, en effet, proposent à ceux qui les reçoivent, non pas de tenir à l'écart ce qui fait d'habitude peur – la mort et la destructivité, notamment – mais de les regarder en face.

Commençons par l'eucharistie : lorsqu'il communie, le croyant reçoit le corps du Christ. Mais c'est – nous l'oublions souvent – un pain rompu, un corps brisé par la violence. Par le geste de la Cène, Jésus a anticipé sur cette violence, la retournant en quelque sorte comme un gan³⁷ : elle voulait le réduire à rien, à l'état d'une chose inerte, sans parole, que l'on ne peut qu'oublier, expulser hors de la mémoire de l'humanité. Lui, en prenant du pain, un objet inerte et sans parole, et en le présentant comme son corps livré, a transformé cette réduction au silence de la mort en un

36. Paul YONNET, *op. cit.*, p. 459.

37. J'ai commenté ce geste en ce sens dans *Nés de Dieu. Itinéraires de chrétiens engagés, essai de lecture théologique*, Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », Paris, 2003, aux pages 257-267.

geste qui parle de manière éminente (et la résurrection confirme à quel point il disait vrai). D'un corps reconduit à l'état d'objet, il fait un don, c'est-à-dire aussi ce qui sollicite au plus haut point la liberté, appelle une réponse : accueilles-tu ce don ? Y reconnais-tu celui qui ainsi s'en remet à toi ? Celui qui communique reçoit le résultat de la violence de l'humanité – de sa propre violence aussi, par conséquent – mais redonné par le ressuscité comme nourriture pour sa vie.

C'est pourquoi l'on peut dire que l'eucharistie offre de quoi nous désarmer. Mais elle ne le fait pas en nous mettant à l'abri de ce qui nous fait peur. Au contraire, l'assemblée réunie pour la synaxe demande, par la bouche du président, « d'être un seul corps et un seul esprit dans le Christ » (prière eucharistique III et ses parallèles). Autrement dit, les croyants demandent à passer dans le corps du Christ, qui lui-même est en passage, depuis les inerties de la chair vers le don, vers le Père. La position qu'ils demandent à tenir – devenir membres du corps du Christ – est, on le voit, bien risquée. Mais s'ils le demandent, c'est parce qu'ils pressentent la promesse de vraie vie à laquelle ouvre ce mouvement et qu'ils ont reconnu qu'elle ne réside pas dans les crispations des positions de défense. Passage sans cesse à reprendre, il est vrai.

C'est à partir de là que nous pouvons également comprendre le baptême comme plongée dans la mort du Christ (Rm 6, 3-7) : « Ou ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés dans Christ Jésus, (c'est) dans sa mort que nous avons été baptisés ? Nous avons donc été ensevelis (*sunetaphèmen*, aoriste) avec lui par le baptême dans la mort, afin que, comme Christ est ressuscité des morts par la gloire du Père, de même nous marchions dans une nouveauté de vie. Car si nous avons été unis (*sumphutoi gegonamen*, parfait) à la ressemblance de sa mort, eh bien ! nous (le) serons aussi à (la ressemblance) de (sa) résurrection. Connaissant cela (à savoir) que notre homme ancien a été crucifié avec (Christ) (*sunes-thaurôthè*, aoriste passif), afin que soit détruit le corps de péché, pour que nous ne soyons plus esclaves du péché, car celui qui mourut est justifié du péché³⁸ ».

Ce « vieil homme » cloué sur la croix, c'est l'humanité adamique ne bénéficiant pas encore de la grâce rénovatrice accordée par Dieu en Jésus Christ³⁹ ; or cette part du croyant est inséparable de lui-même et ne peut être isolée (sans quoi nous céderions aux réflexes apotropaïques), c'est pourquoi Paul emploie au v. 6 l'expression « corps de péché »⁴⁰. Le bap-

38. Traduction Simon LÉGASSE, *L'épître de Paul aux Romains*, Cerf, coll. « Lectio Divina, Commentaires », Paris, p. 389. Je m'appuierai également sur le commentaire de l'auteur, p. 392-400.

39. *Ibid.*, p. 399.

40. *Ibid.*, p. 400.

tisé, dans cette perspective, laisse la mort faire en lui son œuvre, la mort du Christ, confiant en ce que le ressuscité saura discerner en lui l'être destiné à entrer dans la vie de Dieu, désormais séparé du vieil homme (v. 8). Cela, le chrétien le sait, ou plutôt le croit. Mais pour l'instant il lui est impossible de tracer une ligne de démarcation nette entre lui-même en tant que destiné à vivre en Dieu et en tant qu'il est ce « corps de péché ». Il n'est certes pas dépourvu de repères pour reconnaître ce qui, en lui, vient de Dieu, c'est pourquoi Paul peut exhorter ses auditeurs : « comme des vivants revenus d'entre les morts, avec vos membres comme armes de justice, mettez-vous au service de Dieu » (v. 13). Mais il reste dans le temps de l'attente de l'accomplissement plénier de ce qui s'est pour lui dénoué de manière décisive lors de son baptême.

La célébration des sacrements fait entrer dans un autre rapport à ce qui fait peur. Elle invite le croyant, à travers le baptême, à devancer l'œuvre de la mort en lui, pour en faire une auxiliaire du chemin vers Dieu (lui ôtant ainsi tout pouvoir réel). De même l'eucharistie, en inscrivant les chrétiens dans la dynamique pascale, introduit à un autre rapport à la violence. Les réflexes apotropaïques sont ainsi pris à revers. Voilà qui pourrait aider à desserrer un peu l'étai de leurs exigences.

Une objection pourrait être formulée : la célébration des sacrements n'escamote-t-elle pas largement ces aspects ici soulignés ? Le baptême n'est-il pas présenté avant tout – et ce n'est pas faux – comme une fête de la vie ? Et l'eucharistie comme une forme extrême de partage et de don ? L'histoire de l'Église n'a-t-elle pas eu tendance à aseptiser les sacrements ? C'est ici, sans doute, que nous pourrions nous rappeler avec profit des catéchèses mystagogiques, qui, en remémorant l'histoire du salut pour le croyant, l'aidaient à s'avancer dans ses passages risqués.

Mais là aussi, pour que ces traits de la célébration des sacrements parlent véritablement, cela suppose que la vie de l'Église leur fasse écho. Sont alors renvoyées aux communautés chrétiennes les questions sur ce qui leur fait peur, sur la manière de vivre leurs propres tensions, échecs, etc. Un groupe est encore plus sujet aux comportements apotropaïques qu'une personne. A contrario, la liberté que les Églises recevront par rapport à ces questions soulignera la force de ce qu'elles célèbrent.

3. Autonomie et liens

On est parfois tenté d'interpréter, à la suite de Tocqueville, l'individualisme des sociétés modernes démocratiques comme un repli sur soi, un isolement qui permet de se passer des autres. L'engouement pour les multiples techniques de communication devrait suffire à lui seul à mettre en cause cette conception. Car s'il est vrai que nous n'avons jamais été autant

individualistes, jamais non plus nous n'avons autant dépensé de temps et d'énergie en relations.

La réflexion de Paul Yonnet ici encore, peut être éclairante. Selon lui, l'individu contemporain, « fruit du désir d'enfant⁴¹ », est plongé dans la nécessité de s'entendre sans cesse rappeler qu'il a bien été désiré ; cette analyse permettrait de rendre compte de l'hypersensibilité actuelle à la question de la reconnaissance. Corollaire de ce premier trait, l'auteur voit dans le leit-motiv de « l'accession à l'autonomie » ce qui est chargé de confirmer que l'enfant a bien été voulu pour lui-même : « *Si c'est bien ce moi qui a été voulu, il est de la plus haute urgence qu'il se manifeste dès que possible (...)*. L'autonomie est la preuve que l'enfant était bien l'enfant désiré⁴² ». Le problème, pour Paul Yonnet, c'est que cette autonomie n'en est pas vraiment une : « (...) l'autonomie est décrétée extérieurement à l'individu (...) elle est donc une *hétéronomie* surdéterminant l'ensemble des réponses personnelles, collectives et institutionnelles à la demande de sens éducatif.⁴³ » Cette assignation à l'autonomie a quelque chose de mensonger, d'autant que dans les faits, les jeunes accèdent de plus en plus tardivement à l'indépendance. Un des signes de cette « émancipation hémiplegique⁴⁴ » serait la montée en force des phénomènes d'affirmation identitaire, chargés de pallier à la fragilité d'un sujet trop vite déclaré autonome. Cette réflexion recoupe en partie celle de Nathalie Sarthou-Lajus qui déplore l'estompage, dans les habitus de pensée actuels, de questions aussi fondamentales que celle de la dette : « La vie éthique est traditionnellement comprise en termes de devoir et de don. Elle se fonde sur l'autonomie du sujet, la suffisance de ses ressources intérieures et la présence de la gratuité dans les rapports humains. Toute une éthique s'est ainsi constituée dans un effacement de la dette afin d'éviter à tout prix les problèmes d'héritage et de filiation qui compromettent la souveraineté et la divinité de l'homme.⁴⁵ »

Il en va de la possibilité de vivre des relations dans lesquelles nous sommes véritablement affectés par l'autre. C'est-à-dire touchés en nous-mêmes, transformés. Une vie est-elle condamnée à la répétition du même, ou bien peut-elle être renouvelée par les rencontres dont elle est l'occasion ? Cela amène la question de l'engagement, c'est-à-dire de liens si consistants que l'on puisse reconnaître devoir une part de soi-même à d'autres. Vient également le thème de la solidarité avec les plus fragiles qui, justement, exigent un véritable engagement.

41. Paul YONNET, *op. cit.*, p. 240.

42. Paul YONNET, *op. cit.*, p. 247. Souligné par l'auteur.

43. *Ibid.*, p. 251. Souligné par l'auteur.

44. *Ibid.*, p. 377.

45. Nathalie SARTHOU-LAJUS, *L'éthique de la dette*, Puf, coll. « Questions », Paris, 1997, p. 1.

Mais est-il possible de se lier ainsi sans s'aliéner ? La liberté peut-elle naître d'un lien ? Quel type de relation permettrait ce petit miracle ? Ou bien, n'avons-nous d'autre perspective, pour susciter la liberté, que le retrait, le désengagement ? Voilà qui redouble l'intérêt pour la forme étonnante qu'est l'alliance dans la tradition biblique. Partant d'un rapport dissymétrique, elle vise à ce que le partenaire au départ mineur acquière l'étoffe d'un sujet capable d'une réponse. Là aussi, les sacrements permettent de faire l'expérience de ce type de rapports. Ils font connaître l'engagement du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, qui est sans condition préalable, tendu vers l'attente d'une réponse et, par avance, pardonnant. Le baptême et la confirmation expriment cette gratuité de Dieu : l'engagement du croyant n'advient qu'en écho à celui du Christ, mais il est élevé par celui-ci à la dignité d'une réponse à la hauteur du don. Et quand bien même cette réponse souffrirait à l'épreuve du temps – et l'expérience montre qu'elle ne se maintient jamais à la hauteur de la Pâque du Christ – la célébration de la réconciliation rappelle que Dieu est toujours disposé à renouveler l'alliance alors même que nous lui sommes infidèles. À l'autre extrémité, le sacrement des malades signale que ce lien avec l'humanité ne concerne pas que sa face lumineuse mais que Dieu la rejoint aussi dans sa faiblesse et son impuissance. Le croyant entre ainsi dans une relation qui l'affecte profondément sans le rendre prisonnier, puisqu'il y est suscité comme être capable de parole et de liberté, digne de Dieu jusque dans ses manques et son disparaître. L'expérience proposée, c'est tout simplement celle de l'amour, de ce lien si fort et qui pourtant fait accéder à la vérité du rapport à soi : la conscience d'une liberté finie, mais qui, dans sa manière de s'engager, a valeur infinie.

Nous pouvons alors nous reconnaître tranquillement en dettes, non seulement vis-à-vis de Dieu, mais de tous ceux qui nous ont aimés et appelés à l'existence. La dette alors devient, comme l'écrit Nathalie Sarthou-Lajus « le signe d'une dépendance heureuse qui rétablit, dans notre existence l'exigence de la présence d'autrui. L'autre n'est pas seulement un visage que l'on rencontre dans le face-à-face, mais celui qui soutient littéralement l'existence du sujet dans sa venue à lui-même. Reconnaître ses dettes comme autant de dons reçus des autres, c'est rendre hommage à toutes les rencontres déterminantes qui permettent au sujet de prendre conscience de lui-même et de ce qu'il pourra à son tour donner⁴⁶ ». La célébration des sacrements en nommant les dettes que nous avons, et en les présentant comme dons, aide à sortir du piège de l'enfermement dans une déclaration prématurée d'autonomie qui pourrait n'être qu'une manière de s'arranger pour être quitte vis-à-vis de quiconque.

46. *Ibid.*, p. 28.

L'eucharistie dit sans doute le mieux, et d'une manière extrêmement ramassée, jusqu'où le Dieu de Jésus Christ est prêt à s'engager dans l'alliance : jusqu'au bout, jusqu'à se livrer lui-même, indiquant ainsi que l'accomplissement de l'existence est du côté d'une remise de soi sans reste, dans un même mouvement, aux mains des hommes et en celles de Dieu. Que l'on ne se précipite pas à voir là un appel à donner sa vie illico : ce serait tirer trop vite un mot d'ordre éthique de la célébration du mystère, et ce pourrait être le meilleur moyen d'éviter d'accueillir celui qui frappe à la porte. Le chrétien est d'abord invité à bénéficier de ce qui lui est offert, et il n'a pas trop de toute son existence pour cela. D'autres gestes, d'autres engagements, parmi lesquels certains eux aussi sont reconnus comme sacrements – mariage et ordre par exemple – lui donnent l'occasion de répondre sur le même mode, de se risquer à son tour dans une relation d'alliance, vis-à-vis d'autres personnes, donnant ainsi consistance au peuple qui vit en réponse à Dieu. Il s'avance alors lui-même, apportant sa contribution à ce qui fait tenir l'humanité debout : l'engagement de libertés qui s'exposent à en appeler d'autres.

Là encore, ce qui est célébré dans les sacrements ne parle vraiment que lorsque la vie de l'Église lui fait écho. La question renvoyée à celle-ci est celle de la confiance : pour être signe de l'alliance, comment vit-elle elle-même de la confiance ? Comment celle-ci façonne-t-elle sa consistance sociale ? Question extrêmement exigeante mais cruciale pour l'Église. Elle concerne aussi bien sa manière d'envisager les relations entre ses membres, les liens tissés avec d'autres acteurs, la place faite en son sein à ceux qui sont en souffrance, que sa façon de mettre à disposition – notamment à travers les sacrements – le don de Dieu. À chaque fois, se pose la question : comment se rapporter aux nécessaires comptages, contrôles et vérifications, de sorte qu'ils n'étouffent pas la grâce mais soient maintenus à leur juste place, celle de simples auxiliaires ? Lorsque, dans l'Église, l'angoisse de manquer ou de perdre conduit à donner la première place aux échanges calculés, nous signifions, grandeur nature, que nous ne croyons pas au mystère dont nous disons vivre.

* * *

La force des sacrements ne peut plus aujourd'hui être associée à l'accompagnement de toutes les étapes de la vie par le septénaire : nos existences fragmentées, tout simplement, ne le permettent plus. Leur célébration n'en garde pas moins une puissance structurante qui apparaît lorsqu'on s'intéresse à la manière dont ils peuvent aider à traverser les défis du moment. Sont alors mis en valeur des aspects (question de l'identité, du

rapport à ce qui fait peur, de l'importance des liens) qui étaient autrefois maintenus au second plan, et pour cause : ce qui inquiète aujourd'hui était alors pris en charge par les cadres de la société. Lorsque ces traits sont perçus et honorés, les sacrements deviennent source pour les chrétiens d'aujourd'hui, et les aident à reconnaître le don de Dieu à l'œuvre dans toutes les dimensions de l'existence. Et l'on peut supposer qu'ayant ainsi conscience d'être touchés dans leurs questions les plus vives, leur participation à la célébration en sera d'autant facilitée. Privilégier cette approche permet à l'Église d'avoir une pastorale des sacrements moins marquée par le souci de la règle canonique ; elle tourne alors son attention d'abord vers le désir que le sacrement puisse déployer pleinement ce qu'il offre : le salut, la vie en abondance, au milieu des difficultés du monde, à la suite du Christ. À partir de ce point pourront sans doute être posées un peu autrement les questions de l'accès aux sacrements pour les chrétiens qui en sont actuellement privés ; de façon à éviter, notamment, que le respect scrupuleux de la loi ne masque l'essentiel de ce que porte la célébration des mystères : la gratuité du don de Dieu et son engagement sans condition préalable pour faire entrer l'humanité dans l'alliance, c'est-à-dire lui donner accès à la vie divine. ■