

Sens et limites de la ritualité des sacrements en postchrétienté occidentale

Arnaud JOIN-LAMBERT

Université catholique de Louvain

INTRODUCTION

Il n'est pas nécessaire de beaucoup chercher pour rencontrer une situation pastorale directement concernée par le titre de notre réflexion. Appelons-les Christian et Laura: ils s'aiment, vivent ensemble depuis cinq ans et décident de se marier. Lui est baptisé dans l'Église réformée; sans éducation religieuse, il se dit agnostique. Elle est baptisée et éduquée dans l'Église catholique; elle se dit athée. Tous les deux ont un bon niveau intellectuel, une réelle ouverture au monde, une large culture générale et une culture religieuse très faible. Un mariage civil ne leur suffit pas. Ils cherchent une église pour une célébration religieuse de leur mariage, et peu importe que ce soit fait dans le cadre de l'Église catholique ou réformée.

Cette situation réelle, ici en Suisse, est de plus en plus commune en Europe dans les pays marqués par une longue tradition chrétienne qui en faisait des terres de chrétienté. Célébrer l'amour, certes, mais faut-il être chrétien pour cela? En quoi le fait chrétien modifie-t-il cette célébration de l'amour? Ces questions se posent de manière analogue lorsqu'il s'agit de célébrer la naissance, les passages à l'âge adulte ou le deuil. Comment doivent réagir les Églises institutionnelles face à ces demandes de plus en plus éloignées des convictions liées à ce qu'elles proposent? Cela fait trois décennies que théologiens et pasteurs sont confrontés à ces situations, de plus en plus fréquemment, sans avoir encore trouvé des solutions cohérentes et stables, tant le contexte religieux en Occident est changeant. Un cas récent de «refus de baptême» a provoqué un grand désarroi dans le diocèse de Nantes en France¹ et montre l'urgence d'une réflexion approfondie sur la question. Il est probable enfin que ce type de questions se posera tout autrement dans une génération, d'ici une vingtaine d'années. En attendant les enjeux sont cruciaux! Nous voudrions ici apporter une pierre à l'édifice chancelant de la pastorale sacramentelle, une contribution à la recherche anthropologique, théologique et pastorale.

1. Voir *La Croix* (24/2/2009).

Nous nous demanderons en quoi se justifie une liturgie sacramentelle, selon que les participants sont chrétiens ou non, croyants ou non, avec tous les stades intermédiaires possibles de croyance ou d'appartenance. La où les nouvelles spiritualités en Occident prennent place au cœur des liturgies chrétiennes, volontairement ou non, bien accueillies ou non, consciemment ou non. En fonction des réponses, quel est le sens de ces liturgies? À quoi servent-elles? En d'autres termes, le christianisme peut-il se contenter de fournir du rite structurant une spiritualité sans Dieu ou sans Christ?

Dans le cadre restreint de cet article, nous nous limiterons à la liturgie chrétienne au sens strict du terme, à entendre ici comme une célébration publique composées de rites et de symboles. Notre champ d'étude est même encore plus étroit, à savoir celui des liturgies célébrées à la demande de personnes éloignées du noyau actif des communautés paroissiales. Nous laisserons de côté tout le domaine du catéchuménat au sens large, donc celui de l'accueil et l'accompagnement de personnes motivées par une demande en lien explicite avec la foi. Encore une dernière précision: le contexte est d'abord celui de l'Église catholique en Europe occidentale et au Québec, empreint d'une tradition rituelle particulière.

Notre réflexion se fera en trois moments suivant des épistémologies différentes. Après des préalables anthropologiques sur la ritualité et les symboles, une brève réflexion sociologique alimentera notre propos à l'aide notamment d'échos d'une recherche sur le terrain. S'en suivra un questionnement proprement théologique ouvrant sur des perspectives pastorales. Notons déjà que nous écartons deux dimensions: les grandes liturgies exceptionnelles dites «liturgies d'État»² et les aspects relatifs à la prière³, traités ailleurs et faisant intervenir d'autres composantes.

I. PAS D'HUMANITÉ SANS RITUALITÉ

1. *Trois dimensions ou fonctions du rite*

L'être humain ne peut pas vivre sans rites ni symboles. Il en a besoin pour dire autrement que par des paroles ce qu'il ressent, ce qu'il croit, ce dont il souffre ou il doute. Cette alchimie d'objets, de gestes et de paroles

2. Voir à ce sujet Arnaud JOIN-LAMBERT, *La ritualité des «liturgies d'État» comme question de théologie pratique*, in *RTL* 39 (2008) 43-66; en anglais in *Studia liturgica* 38 (2008) 95-113; en allemand in Benedikt KRANEMANN – Myriam WIJLANS (eds.), *Religion und Laïcité in Frankreich: Entwicklungen, Herausforderungen und Perspektiven* (Erfurter theologische Schriften, 37), Würzburg, Echter, 2009, 79-94.

3. Le 41^e Congrès de la Société canadienne de théologie, tenu en octobre 2004 à l'Université Laval, portait sur ce thème. Les actes ont été publiés en 2006: Richard BERGERON – Nicole BOUCHARD – Jean-Claude BRETON (eds.), *Prier Dieu dans un monde sans Dieu*, Montréal, Médiaspaul, 2006. Voir ma recension dans *RTL* 38 (2007) 589-591.

effectue une communication principalement non verbale au sein d'un groupe, voire même d'une collectivité sociale. Dans le meilleur des cas, les rites et symboles ne sont pas des simples moyens de communication, ils génèrent une communion. Le domaine religieux n'en est pas le détenteur exclusif. Les rites et symboles sont présents dans bien d'autres domaines. Cela concerne les fêtes, les guerres, les rites de passages autour de la naissance, de l'entrée dans l'âge adulte, du mariage, de la maladie, de la mort et du deuil... Tout cela est bien connu tant en théologie⁴ que dans les autres sciences humaines⁵. Nombreuses sont les théories sur les rites et tel n'est pas le but de notre propos. De plus, le domaine de la ritualité collective et familiale est en pleine mutation⁶. Contentons-nous d'évoquer en bref trois dimensions du rite communément admises.

Nous avons parlé de moyen de communication non verbal. Le rite est d'abord en lui-même une forme de langage humain, qui fonctionne justement lorsque le langage rationnel ou verbal est incapable d'exprimer l'inexprimable. Ce langage alternatif à la parole concerne par exemple toute expérience de transcendance de la condition humaine, ou même simplement tout ce qui semble dépasser l'homme dans sa maîtrise des événements et des sentiments.

Comme tout langage, le rite est un langage commun. Pour cela il est une institution codifiée. Les codes permettent d'appréhender – le plus souvent par mode analogique ou symbolique – ce qui n'est pas accessible immédiatement. Ces codes sont objectifs et répétitifs. La répétition a pour effet principal de créer un cadre sécurisant. En ayant déjà des clés, je sais ce qui va se produire. Je le comprends ou au moins j'en perçois confusément le sens, en me référant à une expérience préalable vécue par moi-même ou par des personnes en qui j'ai confiance. Cette codification joue un rôle majeur pour rendre possible une première libération de l'angoisse propre à une situation inédite ou inquiétante.

4. Ainsi l'ouvrage suivant est-il indispensable: Bernard KAEMPF (ed.), *Rites et ritualité: Actes du congrès de théologie pratique de Strasbourg*, Paris, Cerf, 2000. Voir aussi les articles de dictionnaires dont Silvano MAGGIANI, *Rite / Rites*, in *Dictionnaire encyclopédique de la liturgie*. Sous la dir. de Domenico SARTORE – Achille M. TRIACCA, adaptation Henri DELHOUGNE. Vol. 2, Turnhout, Brepols, 2002, 319-326; A. Ronald SEQUEIRA, *Gottesdienst als menschliche Ausdruckshandlung*, in *Gestalt des Gottesdienstes: Sprachliche und nichtsprachliche Ausdrucksformen* (Gottesdienst der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft, 3), Regensburg, Pustet, 1990, 7-39; et les articles liés au sujet dans Gilles ROUTHIER – Marcel VIAU (eds.), *Précis de théologie pratique* (Théologies pratiques), Bruxelles – Québec – Paris, Lumen Vitae – Novalis – L'Atelier, 2^e éd. augmentée, 2007 [Luc BOUCHARD, Jean-Yves BAZIOU, Louis-Michel RÉNIER, Jean-Marie DONÉGANI, Raymond BRODEUR].

5. On consultera avec profit: les ouvrages de référence de Mircea ELIADE; pour la sociologie, Erwan DIANTEILL – Danièle HERVIEU-LÉGER – Isabelle SAINT-MARTIN (eds.), *La modernité rituelle: Rites politiques et religieux des sociétés modernes*, Paris, L'Harmattan, 2004.

6. Par ex. Robert NEUBURGER, *Les rituels familiaux: Essai de systématique appliquée*, Lausanne, Payot, 2006.

Enfin, le rite s'intègre dans une célébration ou une fête. Pour être perçu selon toute sa valeur, un rite doit être mis en œuvre, plus exactement mis en scène dans un cadre festif, extraordinaire au sens de rupture avec le quotidien supposé connu et maîtrisable. La célébration festive, qu'elle soit joyeuse ou grave, contribue à une sorte de normalisation de l'épreuve, de la douleur, de tout passage vers un lendemain incertain ou inconnu, par un processus d'objectivation sociale et/ou religieuse. Ce cadre contribue enfin à créer un moment de communion, spécifique et essentiel pour notre question. Notons encore que l'ampleur de la fête est en elle-même une indication de l'importance de ce qui se joue, au niveau de l'individu tout comme à celui de la collectivité.

2. Ces signes qui deviennent symboles

La médiation symbolique joue un rôle fondamental et en fait essentiel à l'efficacité du rite, particulièrement dans le domaine religieux⁷. Prenons un exemple tout à fait profane. Trois traits verticaux de couleur noir, jaune et rouge les uns à côté des autres forment un signe lui-même composé de trois signes primaires. Quand on voit un drapeau aux couleurs verticales noir-jaune-rouge, nous reconnaissons le drapeau de la Belgique, et ce signe devient symbole. Montrons ces trois couleurs à un indien guarani n'ayant jamais quitté son territoire protégé et il y verra soit trois couleurs, soit un symbole dans sa propre culture, symbole auquel un Belge n'aura pas accès. Allons plus loin. Quand on hisse ce drapeau dans un stade olympique, à l'occasion de la victoire d'une athlète belge, celle-ci en pleure d'émotion, et les téléspectateurs belges sont émus eux aussi, car plus encore que le drapeau, c'est l'athlète qui devient symbole pour eux⁸. De même lorsqu'on le met à sa fenêtre, ce drapeau devient un symbole très fort d'identité, d'appartenance, d'intégration, de fierté, de militantisme.

En résumé, un signe, qu'il s'agisse d'un mot, d'une image, d'un geste, d'un objet ou d'une personne, vise en premier lieu à informer, à faire comprendre, à expliquer. Jouons sur les mots pour dire qu'un signe «désigne». Pour être efficace, il se doit d'être clair, précis et sans ambiguïté. Il met en mouvement l'intelligence rationnelle pour comprendre ou agir. Un symbole permet, à partir d'un signe, d'établir une relation entre des personnes qui communiquent, qui échangent, qui s'entretiennent. Il met en mouvement non seulement l'intelligence rationnelle mais tout l'être humain, y compris son corps et toute son affectivité. Certains parlent ici

7. Voir l'incontournable Louis-Marie CHAUVET, *Symbole et sacrement: Une relecture de l'existence chrétienne* (Cogitatio fidei, 144), Paris, Cerf, 1987 surtout pp. 118-135; sa réflexion plus accessible dans *Les sacrements: Parole de Dieu au risque du corps*, Paris, Éditions Ouvrières, 1993; et sa relecture critique de son propre travail: *Une relecture de Symbole et sacrement*, in *Questions liturgiques* 88 (2007) 111-125.

8. Voir par exemple Tia Hellebaut aux jeux olympiques de Pékin en 2008, unique médaille d'or belge.

d'une intelligence du cœur. Un symbole touche la personne dans ce qui la relie à ceux avec qui elle communique. C'est la raison pour laquelle, un symbole peut condenser en lui-même des sens multiples. Sa polysémie en fait sa puissance, mais aussi sa faiblesse à notre époque. Pour être opératoire et donc contribuer à la mise en relation des personnes ou du divin, le même sens doit être partagé au sein du groupe.

3. *Rites et symboles pour une liturgie*

Revenons à notre drapeau, signe devenu symbole. L'action de le hisser, de le saluer avec une attitude digne en écoutant un hymne national constitue une activité symbolique, rituelle. De la compréhension du symbole, nous passons à la cérémonie ou célébration. De cet exemple profane de levée des couleurs, nous remarquons qu'il n'y a pas de profondes différences phénoménologiques avec une célébration religieuse. Les jeux olympiques ont ainsi leur cérémonie d'ouverture, ô combien rituelle. Toute liturgie chrétienne est une célébration et, à ce titre, elle est soumise aux mêmes lois rituelles que toute cérémonie ou célébration. Elle n'est donc pas d'abord une théorie, mais une pratique bien concrète, toujours située contextuellement.

Pour qu'une liturgie soit performative – à savoir qu'elle provoque ou soutient les effets voulus par ceux qui y participent –, elle suit un programme et des règles d'actions déjà établis. Ces règles sont transmises d'une génération à l'autre, d'un groupe à ceux et celles qui veulent y rentrer. La liturgie doit donc être mise en œuvre de manière organisée et prévisible. Elle emprunte les mots et les gestes d'hier pour dire l'aujourd'hui et ouvrir un avenir. Le programme et les règles d'actions sont donc certes fixés par des rituels, mais ils évoluent et s'adaptent selon les circonstances et les cultures. En effet, tout ce qui est vécu aujourd'hui contribuera demain à un changement dans notre référence à l'hier. Rites et rituels évoluent donc en fonction de leur propre mise en œuvre.

La transmission est ainsi un enjeu crucial pour tout symbole et au plus haut point pour la liturgie. Sans rite connu à l'avance, nous sommes dans le spectacle. Il n'est plus possible de parler de participation active, en tout cas de celle que les pères du Concile Vatican II ont promue. Nous percevons ici combien l'évolution occidentale actuelle peut affecter la capacité de l'Européen contemporain à entrer dans un langage symbolique chrétien venu du passé. Les sociologues parlent volontiers de «rupture de la lignée croyante»⁹ pour caractériser les changements dans le domaine religieux.

9. «La lignée croyante fonctionne comme référence légitimatrice de la croyance. Elle est également un principe d'identification sociale: interne parce qu'elle incorpore les croyants à une communauté donnée; externe parce qu'elle les sépare de ceux qui n'en sont pas. Une 'religion' est, dans cette perspective, un dispositif idéologique, pratique et symbolique par lequel est constitué, entretenu, développé et contrôlé le sens individuel et collectif de l'appartenance à une lignée croyante particulière» (Danièle HERVIEU-LÉGER, *Le pèlerin et le converti*, Paris, Flammarion, 1999, p. 24).

La conséquence est inévitable pour une ritualité liturgique. S'il n'y a plus de transmission des clés d'interprétation des symboles dans la famille ou à l'école, il faut alors que les rites et les symboles soient opérants sans grande initiation préalable, afin de contribuer à l'expérience spirituelle et à la connaissance de foi que celle-ci génère. Les symboles ne peuvent en effet être compris et assimilés désormais que lorsqu'ils sont expérimentés au cœur d'une mise en œuvre rituelle et non pas dans des explications et présentations théoriques. Les deux pôles permettant l'accession à la médiation symbolique sont donc bouleversés, tant le pôle rationnel que le pôle expérientiel.

II. FIN DU SERVICE PUBLIC DE LA RELIGION, ET POURTANT...

Nous assistons depuis quelques décennies à un phénomène nouveau dans l'histoire de l'Église catholique, celui de l'inversion de sa dynamique d'expansion dans certaines régions fortement marquées par le catholicisme : Québec, France, Belgique, Länder catholiques d'Allemagne, Autriche, Espagne, cantons catholiques de Suisse et Italie. Le catholicisme n'est pas en train de disparaître en tant que tel. Il est seulement confronté à des bouleversements sociaux qui l'affectent dans ses modalités pratiques, confronté à l'émergence d'un néo-paganisme aux contours encore très flous. Ces bouleversements sont la source de bien des questions adressées aux théologiens et aux responsables pastoraux¹⁰, provoqués par exemple à se demander en quoi et comment l'Église accomplit encore sa propre mission dans l'économie du salut. Nous allons nous limiter ici aux conséquences liturgiques. Remarquons aussi que les protestantismes traditionnels sont affectés par le même phénomène, cependant dans des perspectives différentes.

1. *En situation de chrétienté*

L'émergence et la constitution d'une situation de chrétienté sont bien connues. Après un développement progressif du groupe des disciples de Jésus de Nazareth dans tout le bassin méditerranéen, de villes en villes, le tournant constantinien a contribué à un essor chrétien dans tout l'Empire romain. La christianisation des populations s'est poursuivie principalement dans les régions du nord et de l'est de l'Europe, en même temps qu'une évangélisation progressive des campagnes dans les régions où le christianisme était déjà présent. Le résultat fut l'apparition d'un christianisme (religion) qui devient progressivement une chrétienté (société).

10. Déjà dans les années 30 du 20^e siècle (travaux de Gabriel Le Bras, Henri Godin et Yvan Daniel, etc.), cf. Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003, pp. 28-37.

Ce modèle social a profondément influencé toute la compréhension du monde et de la vie, en fait toute la cosmologie. La liturgie chrétienne est bien entendu concernée. En fait, l'Église assume dans sa ritualité autant ce qui est spécifiquement religieux que toute la vie sociale. L'imbrication entre les pouvoirs civils et religieux crée une monoculture rituelle exclusivement chrétienne dans toute l'Europe.

2. *Le tournant napoléonien*

Si le christianisme assume toute la charge rituelle sociale attendue dans la chrétienté, cette stabilité de plusieurs siècles est progressivement remise en question sous l'influence du rationalisme du siècle des Lumières. Sans que l'Église parvienne à en prendre une juste mesure philosophique et théologique, la société civile prend peu à peu son autonomie, à des rythmes différents selon les pays européens. Mais ce n'est pas pour autant que la société en voie d'autonomisation génère une ritualité propre susceptible de répondre aux besoins des personnes et des groupes.

Avec le couronnement de Napoléon, nous sommes exactement entre le temps de la chrétienté et celui de la modernité¹¹. La liturgie est respectée, dans son programme et dans ses règles. La triple onction de l'empereur et de l'impératrice par le pape Pie VII est bien le rite constitutif du sacre, quasi sacramentel selon la théologie catholique de l'époque. Le but de cette liturgie est pourtant clairement politique, et uniquement politique. L'Église catholique n'avait d'ailleurs pas d'alternative, le pape n'ayant aucune liberté d'action. De plus, la situation de l'Église catholique en France n'avait jamais été aussi bonne après treize années de chaos, de sang, de misère.

Si le but était politique, ce fut tout de même une liturgie en bonne et due forme, qui plus est présidée par un pape. La nouveauté ne réside pas dans le fait qu'une liturgie d'État soit politique – ce qui était souvent le cas dans des couronnements – mais plutôt dans la situation de foi des participants. La quasi totalité des invités pourrait être située dans la ligne de l'agnosticisme de Napoléon, fruit des Lumières et de l'Encyclopédie. Une minorité est même athée. De nombreux anciens révolutionnaires furent présents, dont certains comme Fouché avaient persécuté l'Église catholique et provoqué la mort violente de nombreux clercs et religieux. Cela explique aussi pourquoi les commentateurs écrivent que l'atmosphère ne fut ni pieuse, ni recueillie, tout au plus solennelle. Ceci est d'ailleurs très visible sur les gravures et peintures de l'événement¹². Une citation attribuée à Napoléon est très significative pour notre propos:

11. Cf. JOIN-LAMBERT, *Ritualité* (n. 2).

12. Les gravures «souvenir» que fit éditer Napoléon sont connues. Elles illustrèrent un projet très ambitieux qu'on a appelé le *Livre du Sacre*. L'ouvrage ne se contente pas de décrire très précisément l'événement du couronnement lui-même mais aussi tous les éléments de la liturgie. Les sept aquarelles illustrant les différentes phases du couronnement

Il y a tant de religions différentes ou de modifications dans la religion qu'il est bien difficile de prononcer laquelle est la meilleure. S'il y avait une religion qui existât depuis le commencement du monde, je penserais que celle-là est la véritable. Dans l'état où sont les choses, je pense que chacun doit demeurer dans la religion dans laquelle il a été élevé, dans la religion de ses pères¹³.

Nous percevons ici aisément quel rôle l'Église catholique et sa ritualité jouent en France à partir de cette époque selon une telle manière d'envisager la question religieuse. La notion de «religion de ses pères» est essentielle pour notre propos et dépasse d'ailleurs les limites des confessions chrétiennes.

3. En situation de post-chrétienté plus ou moins établie

Aujourd'hui, le système de chrétienté a disparu ou est en voie de disparition. Le constat est rude pour des Églises chrétiennes qui ont bâti leur agir multiséculaire sur un idéal d'une société entièrement chrétienne. Les régions européennes sont touchées par ce phénomène de sortie de chrétienté à des rythmes variés. La situation bavaroise est ainsi toute différente de celle des cantons catholiques de Suisse. Des recherches récentes en Belgique ont montré que la situation en grande ville est tout autre qu'en milieu périurbain ou en milieu encore marqué par la ruralité¹⁴, ce qui invite à encore plus de nuances. Mais il est clair pour une majorité de chercheurs, théologiens et pasteurs que cette évolution est inéluctable. Les régions marquées par le protestantisme ou l'orthodoxie connaissent le même phénomène, cependant suivant des modalités et expressions variées.

Dans la situation européenne actuelle – qualifiée d'ultramodernité¹⁵ –, le rapport entre l'Église et la société s'est comme inversé. Les Églises et communautés chrétiennes n'ont plus aucun monopole d'interprétation du sens. La multitude des spiritualités revendiquées et le caractère fluctuant

servirent à fixer définitivement l'aménagement et les places de chacun. Le *Livre du Sacre* (composé de 1805 à 1815) a été récemment publié dans deux éditions. La plus importante, commentée et augmentée de nombreuses illustrations est l'œuvre de Jean TULARD, *Le sacre de l'empereur Napoléon: Histoire et légende*, Paris, Fayard – Réunion des musées nationaux, 2004. Cf. JOIN-LAMBERT, *Ritualité* (n. 2).

13. Cité par TULARD, *Sacre* (n. 12), p. 14.

14. Cf. Olivier SERVAIS – Charles DELHEZ, *Où en sont religion et spiritualité?*, in *Revue Générale* 8-9 (2006) 7-16; Id., *Individualisme religieux, ultra-urbanité et pluralisme...*, in *La Revue Nouvelle* 6-7 (juin-juillet 2007) 35-41.

15. La notion d'ultramodernité fut établie en sociologie par Jean-Paul WILLAIME, *La sécularisation contemporaine du croire*, in Leïla BABÈS (ed.), *Les nouvelles manières de croire: Judaïsme, christianisme, islam, nouvelles religiosités* (Débattre), Paris, L'Atelier, 1996, 47-62. D'autres sociologues francophones de la religion préfèrent parler de «modernité tardive», «surmodernité», «modernité avancée» ou encore récemment «hypermodernité». Ces expressions indiquent toutes clairement l'entrée dans une nouvelle époque.

de leur contenu en sont une preuve indéniable. Les confessions chrétiennes traditionnelles sont ou deviennent la minorité la plus importante dans une société où s'instaure un pluralisme éthique et religieux.

Par contre, dans le domaine la ritualité religieuse (et même profane), leur influence reste considérable. L'évolution n'a pas suivi celle des croyances. Résumons le problème de manière simpliste: on peut se fabriquer sa spiritualité ou sa croyance, on ne peut pas se fabriquer son rite, la particularité du rite étant justement d'être un langage commun et codifié pour fonctionner comme rite. Une des hypothèses les plus vraisemblables pour expliquer le maintien de la liturgie chrétienne comme ressource rituelle du plus grand nombre est le peu d'alternatives crédibles dans les pays de tradition catholique ou protestante. Concernant le catholicisme, l'arrivée puis l'enracinement progressif des Églises orthodoxes en Occident n'a pas bouleversé la donne, en créant un pôle rituel à la fois chrétien et alternatif suffisamment répandu. Par contre la multiplication des communautés néo-pentecôtistes dites de la troisième vague risque d'installer rapidement une alternative, mais il est encore trop tôt pour en évaluer les conséquences dans le domaine rituel¹⁶.

4. *Un exemple issu de la pastorale du baptême des petits enfants*

Nous ne reprendrons pas ici l'ensemble des réflexions et recherches déjà bien connues¹⁷. Une étude de terrain, menée dans le cadre d'une expertise pastorale durant deux années en Province de Liège (2006-2008), servira d'exemple à la problématique¹⁸. Une des composantes de la recherche consistait en une enquête sur les demandes de baptême. Nous avons convenu d'interviewer l'ensemble des parents ayant fait baptiser leur enfant durant l'année 2006. Dans deux unités pastorales, 193 enfants avaient reçu ce sacrement. Durant l'entretien, trois volets étaient abordés: celui de la motivation au baptême, et par là du positionnement vis-à-vis de la foi chrétienne; celui des contacts avec sa paroisse (connaissance de responsables, des activités, des services, etc.); enfin celui du futur (s'impliquer dans la paroisse, etc.).

Si le projet était riche, les résultats ne sont qu'indicatifs en raison du petit nombre d'entretiens réalisés. Ils suffisent cependant pour illustrer

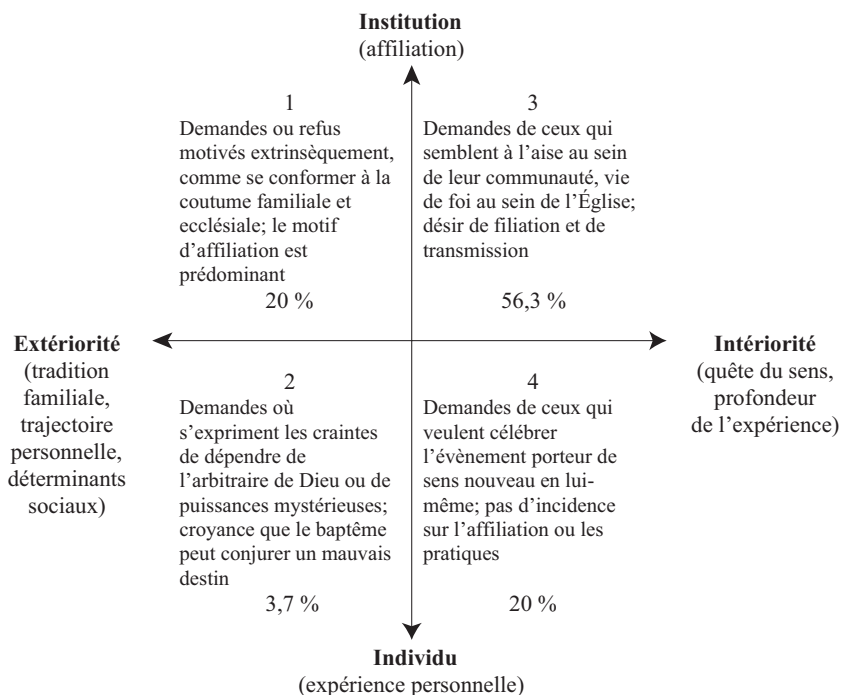
16. Voir Étienne GRIEU, *L'essor des Églises évangéliques: Un révélateur*, in *Christus* 220 (2008) 480-488; A. JOIN-LAMBERT, *Le christianisme des néo-pentecôtistes: Éléments pour une réflexion théologique et pastorale*, in *Pastoralia* [Bruxelles] 3 (2009) 76-77.

17. Voir par exemple Robert STRASSER, *Le baptême entre l'offre et la demande*, in KAEMPF (ed.), *Rites et ritualité* (n. 4), 83-89; Gilles ROUTHIER, *Le devenir des rites d'initiation chrétienne dans une société marquée par le pluralisme*, in *ibid.*, 131-151.

18. Cf. Jean HERMESSE, *Vitaliser les paroisses! Unités Pastorales de Dalhem, Blegny et Visé. Synthèse et analyse des données recueillies*. Document photocopié, s. l., 2008, pp. 15-16.

notre propos, à défaut de le fonder, rejoignant des constantes repérées ailleurs¹⁹. Un premier élément est décisif: aucun parent n'était pratiquant, à savoir participant plus ou moins régulièrement au rassemblement dominical. À partir de la typologie d'une étude de référence, celle de Jean-Marie Jaspard en 1998²⁰ (synthèse croisée de plusieurs études antérieures, et donc non empirique), nous avons cerné les motivations des parents à faire baptiser leur enfant.

Voyons les résultats dans le tableau:



Plus de la moitié des parents sont situés dans le modèle 3, celui qui associe la dimension d'affiliation à l'institution et l'intériorité de la démarche. Or ce modèle représente justement la situation idéale du chrétien selon l'Église institutionnelle. Tout irait donc pour le mieux. Mais ce n'est pas si simple, ne serait-ce que parce qu'aucun parent n'est pratiquant au sens ordinaire du terme (participant aux activités régulières de

19. Voir ce qu'en dit André HAQUIN, *Le baptême des petits enfants: Psychologie et théologie*, in Vassilis SAROGLIOU – Dirk HUTSEBAUT (eds.), *Religion et développement humain: Questions psychologiques* (Religion et sciences humaines), Paris, L'Harmattan, 2001, 203-222.

20. Jean-Marie JASPARD, *Signification anthropologique du baptême des enfants et motivation psychologique à le célébrer*, in *RTL* 29 (1998) 307-330.

la paroisse). Quelle est donc cette affiliation partielle du point de vue de l'institution mais suffisante pour celui qui y recourt? Trois arguments sont formulés. Pour la plupart, c'est principalement la transmission de valeurs ou le fait de se reconnaître appartenir au christianisme. De façon récurrente, on argumente en expliquant qu'on trouve normal de transmettre les valeurs que l'on avait reçues. Pour quelques-uns, c'est vraiment l'intégration à la vie de l'Église, à savoir inscrire l'enfant dans une vie de foi. Le problème s'avère donc complexe, lorsqu'on se confronte à la liturgie sous l'angle de la ritualité, d'autant plus que les personnes interrogées ont rarement les ressources conceptuelles nécessaires pour rendre compte de leurs motivations²¹.

5. *Les effets d'un service public de la religion qui perdure*

La référence aux valeurs reçues et à transmettre est très courante en pastorale sacramentelle auprès de chrétiens éloignés du noyau actif de la communauté, ce qu'on appelle volontiers en contexte catholique francophone la «pastorale du seuil». Les essais de typologisation des catholiques sont rarement satisfaisants, car les frontières pour tracer les éléments structurant l'identité chrétienne sont en constante discussion. L'identification partielle que décrivait Congar en 1976 est encore d'actualité²². Ceci étant dit, il faut bien progresser dans l'analyse, au risque d'un schématisme contestable.

Le système de «service public de la religion» ne pose en fait pas de problème tant que le contexte est porteur de l'interprétation rituelle, tant que le sens des rites et des symboles est partagé, même si la foi qui y est exprimée n'est que partiellement commune. Mais lorsque les personnes demandeuses n'ont pas été suffisamment initiées à la ritualité catholique (pour notre étude liégeoise) et donc ne maîtrisent pas le langage, voire n'y comprennent finalement presque rien, on crée véritablement deux sphères, deux univers de sens: celui de l'Évangile vécu et transmis dans une confession particulière et celui des personnes chrétiennes «affiliées» mais sans partager la fin du groupe. Finalement n'a-t-on pas un double langage rituel, et donc plus de rite, et au bout du compte une tromperie?

Nous n'avons plus deux partenaires en présence comme dans tout rite religieux – à savoir le partenaire humain et le partenaire divin – mais trois. L'humain se sépare en deux groupes: ceux qui célèbrent le rite liturgique dans la continuité de la tradition qui l'a généré et modifié au fil du

21. On pourra développer cela à l'aide d'Antoine VERGOTE, *L'affectivité qui anime le rite*, in *La Maison-Dieu* 218 (1999) 117-129.

22. «Il y a ce à quoi on adhère, il y a ce qu'on laisse tomber, ou ce dont on doute, ce qu'on laisse dans l'interrogation. On ne sort pas de l'Église, mais, un jour, on s'aperçoit qu'on est dehors sur un point, dedans par un autre. C'est ce qu'on appelle la coïncidence ou l'identification partielle» (Yves CONGAR, *Sur la transformation du sens de l'appartenance à l'Église*, in *Communio* 5 [1976] 41-49, p. 45).

temps; ceux qui puisent dans le rite ce dont ils ont besoin pour franchir un seuil ou un passage, afin de poursuivre leur vie dans une société qui n'offre aucune alternative rituelle crédible.

Lorsque le grand théologien de la liturgie Romano Guardini s'interrogeait en 1964 sur l'aptitude à la liturgie (la *Liturgiefähigkeit*) de l'homme contemporain, il plaidait ardemment pour «réfléchir sur la manière dont les saints mystères sont à célébrer pour que l'homme de notre époque puisse y trouver sa place?»²³. On était alors encore en contexte de chrétienté. Et cela semblait possible. Aujourd'hui il semble de plus en plus difficile de postuler cette capacité liturgique, en raison de la rupture de la transmission évoquée plus haut et du fossé s'élargissant toujours davantage entre les deux groupes composant le partenaire humain du rite. De plus, il faudrait ajouter de nombreuses nuances dans cette caractérisation schématique en «deux» groupes²⁴.

Et comment une Église en la personne de ses pasteurs pourrait-elle se satisfaire de l'idée que l'offre sacramentelle ecclésiale ne rejoint en rien la demande des personnes si ce n'est dans un rite qui n'est plus vraiment un langage commun? Posée comme cela, la question ne peut même pas trouver de réponse dans une modification du rite. Il s'agit bien plus de retisser les fils entre des personnes qui n'ont plus le même langage.

III. QUELLE THÉOLOGIE POUR QUELLE ATTITUDE PASTORALE?

Sur la base de ces constats socio-anthropologiques, entrons plus en avant dans un questionnement théologique. Quel regard pouvons-nous porter sur des liturgies ou des demandes de liturgies où finalement la question de Dieu n'est que marginale, voire inexistante? Si des liturgistes comme Gelineau se sont attelés à la question dès les années 70²⁵, aucune réponse satisfaisante ne s'est révélée suffisamment décisive pour permettre une mise en œuvre convaincante en pastorale liturgique. Or, la liturgie

23. «L'acte liturgique, et avec lui tout ce qui s'appelle liturgie, est-il tellement fixé par l'histoire, soit antique, soit médiévale, soit baroque, qu'il faille l'abandonner totalement? Ne faut-il pas lutter contre l'idée que l'homme de l'époque industrielle, de la technique et de ses conséquences sociologiques n'est tout simplement pas capable de l'acte liturgique? Et au lieu de parler d'un renouveau liturgique, ne devrait-on pas plutôt réfléchir sur la manière dont les saints mystères sont à célébrer pour que l'homme de notre époque puisse y trouver sa place?» (traduit de Romano GUARDINI, *Der Kultakt und die gegenwärtige Aufgabe der liturgischen Bildung: Ein Brief*, in *Liturgisches Jahrbuch* 14 [1964] 101-106, p. 106).

24. Voir ici Louis-Marie CHAUVET, *Le vocabulaire liturgique: Des mots usés? Quel diagnostic? Quelle pastorale?*, in *Chemins d'Évangile* [Bruxelles] (déc. 2006) 4-9.

25. Voir son fameux *Demain la liturgie: Essai sur l'évolution des assemblées chrétiennes* (Rites et symboles, 5), Paris, Cerf, 1976. Il s'est risqué à une nouvelle prise de position sur la liturgie (surtout eucharistique) en 1999, où il se désole notamment de la situation du «baptême dévalué», cf. *Libres propos sur les assemblées liturgiques*, Paris, L'Atelier, 1999, pp. 29-30.

chrétienne étant par définition d'abord et avant tout un lieu de dialogue entre Dieu et l'être humain – dialogue à l'initiative de Dieu – que restait-il de cet idéal dans une simple mise en œuvre rituelle où chacun pioche ce dont il a besoin? Entendons ici une mise en garde de Louis-Marie Chauvet en 1995, pour mesurer les enjeux de la question:

La ritualité liturgique et sacramentelle en christianisme se voit menacée de perdre non seulement son originalité profonde, à savoir son statut théologique de contre-don en réponse à un don et à un engagement premiers de Dieu en Jésus, mais même, comme en n'importe quelle autre religion, sa tension critique avec l'éthique²⁶.

Deux perspectives théologiques et donc deux attitudes pastorales différentes ont émergé depuis une trentaine d'années²⁷. Elles sont non seulement possibles mais aussi cohérentes, selon les aspects de la tradition théologique qui sont privilégiés. En résumé, tout dépend que l'on prenne comme point de départ le sacrement lui-même comme élément d'un système (1. et 2.) ou les personnes en présence situées dans la révélation chrétienne continuée à chaque instant (3. et 4.). Ces deux perspectives seront développées en deux points chacune. Notons déjà que la question de la médiation effective et surtout symbolique de l'Église est à l'arrière plan de la réflexion quelle que soit la perspective adoptée²⁸.

1. *L'axiome lex orandi – lex credendi mis à mal*

Le fameux l'axiome théologique *lex orandi, lex credendi*, formulé par Prosper d'Aquitaine au 5^e siècle, est la clé la plus souvent utilisée aujourd'hui dans la théologie liturgique²⁹. Il signifie que la loi de la prière est la loi de la foi. Autrement dit, ce que l'Église prie et la manière dont elle prie sont les premières références ou règles de ce qu'elle croit. Liturgie et dogmatique sont étroitement liées. La liturgie comme célébration de la foi se révèle

26. Louis-Marie CHAUVET, *Le rite et l'éthique: Une tension féconde*, in René DEVISCH et al. (eds.), *Le rite, source et ressources*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 1995, 137-155, p. 152.

27. Bien souvent, ces attitudes sont dictées par une forme de pragmatisme, sans que la recherche théologique ne parvienne à établir de réels fondements. Les réflexions sont en général stimulantes, par exemple pour le Québec: Éric TREMBLAY, *L'importance de la pédagogie pastorale en initiation sacramentelle*, in *La confirmation: Dans quel esprit?* Actes du colloque provincial tenu à Cap-de-la-Madeleine en septembre 1994, sous la responsabilité du Comité épiscopal de l'éducation de l'Assemblée des évêques du Québec (Débats de l'Église). Montréal, Fides, 1995, 101-139, surtout pp. 111-115.

28. Nous ne développerons pas ce point fondamental, en renvoyant aux remarquables pages de CHAUVET, *Symbole et sacrement* (n. 7), pp. 176-194 [dans le chapitre sur la structure de l'identité chrétienne].

29. Paul DE CLERCK, *Lex orandi – lex credendi: Un principe heuristique*, in *La Maison-Dieu* 222 (2000) 61-78 et récemment Enrico MAZZA, *Lex orandi et lex credendi: Que dire d'une lex agendi ou lex vivendi?*, in *La Maison-Dieu* 250 (2007) 111-133.

à côté de la Bible comme la source principale de la réflexion sur la foi. L'axiome est aussi parfois lu dans l'autre sens. Ce que l'Église et les fidèles croient doit trouver son reflet dans la liturgie. Ainsi l'axiome *lex orandi – lex credendi* est toujours à voir dans sa double signification.

L'axiome s'enracine aussi dans une expérience fondamentale, qui veut que «ma» prière précède «ma» réflexion sur cette prière, que la prière d'une Église précède la production d'un langage particulier pour fixer cette prière. Dans le même temps, la liturgie en tant que rite précède toujours ceux qui la mettent en œuvre. Celui qui célèbre un rite entre dans un langage déjà existant, reflet d'une foi qui elle aussi le précède. Le «je» croyant est toujours précédé par un «nous». Qui plus est, le processus n'est pas figé. Les modifications ou créations de textes ou de rites au cours du temps proviennent d'une compréhension plus fine d'une culture donnée ou de l'intégration de nouvelles dimensions socioculturelles.

Qu'en est-il de pratiques liturgiques qui ne reflètent pas la foi ou les ébauches de convictions de ceux qui les célèbrent? Dans bon nombre de situations pastorales en Occident aujourd'hui, il y a clairement comme une cassure au sein de l'axiome. Une garantie de l'orthodoxie de la foi nécessiterait alors logiquement la préservation de l'axiome. Cela peut conduire à privilégier une forme de discipline de l'arcane, à réserver les liturgies (dont les sacrements) à ceux qui adhèrent à leur contenu. Cette option pastorale est cohérente, mais sa limite en est perceptible. D'une part, elle repose sur une vision statique de l'être humain (dimension anthropologique et psychologique). D'autre part, elle marginalise concrètement la force de l'Esprit Saint comme acteur dans tout le processus, acteur qui ne se laisse pas enfermer dans aucun programme ni cadre déterminé.

2. *Le sacramental: Avoir l'intention de faire ce que fait l'Église*

Le deuxième point illustrant la première perspective est à comprendre dans le domaine de la théologie sacramentaire catholique. Aujourd'hui, nous avons en présence deux options pour aborder les sacrements et la sacramentalité en général³⁰.

Le sacrement selon la théologie classique

Il est possible de raisonner selon les termes de la théologie sacramentaire de type scolastique, à savoir suivant les catégories de causalité et d'effets. Que les sacrements soient efficaces «en vertu de l'œuvre salvifique du Christ, accomplies une fois pour toutes»³¹ ne pose pas de problème dans la configuration d'un rite ayant trois partenaires, tels qu'évoqué plus

30. Voir la synthèse de Louis-Marie CHAUVET, *Sacrements*, in *Catholicisme* 13 (1993) 326-361.

31. *Catéchisme de l'Église catholique* 1128.

haut. Le partenaire «divin» est en effet le plus stable dans tout rite religieux. La difficulté survient inmanquablement dans la dimension ecclésiale, à savoir le pôle humain dans l'accomplissement du rite. Il faut en effet – selon le *Catéchisme de l'Église catholique* – que le sacrement soit «célébré conformément à l'intention de l'Église» pour que «la puissance du Christ et de son Esprit agisse en lui et par lui, indépendamment de la sainteté personnelle du ministre. Cependant, les fruits dépendent aussi des dispositions de celui qui les reçoit»³².

Dans le cadre de notre recherche, deux limites apparaissent alors. D'une part, le vocabulaire des «dispositions» a été conçu en chrétienté, dans un contexte où toute personne ayant recours aux sacrements était censée en connaître le b.a.-ba. et adhérer à la foi commune. Une application anachronique de ce principe aux parents liégeois évoqués précédemment aboutirait à exclure tout fruit des baptêmes célébrés. Comment maintenir alors un discours cohérent sur les effets de ce sacrement en contexte de post-chrétienté?

D'autre part, la communauté célébrant effectivement n'apparaît pas de prime abord dans le système sacramentaire traditionnel. Dans le *Catéchisme de l'Église catholique*, son rôle est développé un peu plus loin (§§1140-1144). Or c'est bien la communauté concrète qui est porteuse tant de la liturgie que de la foi proclamée, transmise et vécue. C'est un des deux pôles du partenaire humain, celui qui maîtrise le langage rituel. Le demandeur situé au seuil de l'Église serait exclu du rite «efficace», parce non membre effectif de la communauté rituelle initiée.

Le sacrement comme acte de langage

Une seconde option est proposée depuis quelques années parmi les tentatives de renouvellement de la théologie sacramentaire. Il s'agit de considérer les sacrements comme des actes de langage, dans la suite du renouveau théologique initié par Louis-Marie Chauvet³³. La réflexion est alors située dans un cadre différent de celui de la métaphysique de la substance propre aux traités systématiques traditionnels. Un des buts de Chauvet était de contribuer à élaborer une compréhension des sacrements qui soit accessible à des chrétiens ne maîtrisant plus les pré-requis de la métaphysique scolastique. Cela lui permet de situer le sacrement dans le champ de la médiation et de le comprendre comme un «acte de symbolisation rituelle». Sans développer plus ici, il nous suffit de constater combien cette approche a ouvert la compréhension des sacrements pour notre temps.

32. *Ibid.*

33. Cf. note 7. Aussi Arnaud JOIN-LAMBERT, *Célébrer les sacrements: Action et langage prophétiques*, in ROUTHIER – VIAU (eds.), *Précis* (n. 4), 551-562.

Mais le système reste marqué par les catégories de la métaphysique traditionnelle et donc abordable surtout dans le contexte d'une culture chrétienne solide³⁴. Pour le dire autrement, tout fonctionne à merveille lorsque les participants à l'action rituelle parlent le même langage. Nous avons vu que ce n'était justement pas le cas dans la phase de sortie de chrétienté actuelle. L'efficacité symbolique développée par Chauvet est alors mise en question.

En bref

Quelle que soit la théologie sous-jacente à la recherche sur la sacramentalité, partir des sacrements en tant que tel comme base de la réflexion sur la ritualité aboutit à d'immenses difficultés pastorales. Cette approche à partir de la liturgie célébrée par une Église avec des personnes éloignées de la foi selon cette Église, oriente vers une perspective de limitation des liturgies. Une ritualité qui serait instrumentalisée à d'autres fins que ce pourquoi elle est conçue est ainsi justement bannie de la pastorale liturgique et sacramentelle. L'Église doit dans ce cas élaborer des stratégies d'adaptation, en inventant des sortes de sas, afin d'accompagner les personnes vers une demande consciente de ce qu'offre la communauté croyante. Et si la personne refuse d'entrer dans le processus, parce que ce n'est pas ce qu'elle demande, alors elle sera éconduite.

Cette approche est cohérente, tant du point de vue théologique que pastoral. Elle est d'ailleurs en vigueur dans des groupes et communautés présents dans toutes les Églises et communautés chrétiennes. Mais chacun peut ressentir très vite qu'elle pose problème, à double titre. D'une part, le sacrement n'est pas le tout de la foi chrétienne. Comme le rappelle Chauvet, le cœur de la liturgie et des sacrements n'est pas le rite, mais la Parole de Dieu. L'enjeu est fondamental de laisser retentir la Parole, afin qu'advienne la foi, suivant la théologie paulinienne³⁵. D'autre part, priver quelqu'un des bienfaits que l'on voudrait lui donner ne peut pas laisser dormir en paix. Y a-t-il un seul pasteur, de quelque Église que ce soit, qui n'ait jamais été confronté à une de ces situations pastorales du seuil sans en être profondément affecté?

34. Voir la critique à ce propos de Lieven BOEVE, *La théologie postmoderne et le projet herméneutique de Louis-Marie Chauvet*, in Philippe BORDEYNE – Bruce T. MORRILL (eds.), *Les sacrements révélation de l'humanité de Dieu: Volume offert à Louis-Marie Chauvet* (Cogitatio fidei, 263), Paris, Cerf, 2008, 33-54. Voir le compte rendu dans ce numéro des ETL, pp. 227-229.

35. «La bonne santé de la foi chrétienne est liée non pas à un rejet du rite, mais à sa gestion critique, ce qui suppose qu'il soit constamment évangélisé. Il importe à ce sujet de rappeler que le cœur de la liturgie et des sacrements n'est pas le rite, mais la Parole de Dieu: c'est toujours cette Parole qui y advient; mais c'est sous mode rituel qu'elle y advient, ce pourquoi saint Augustin a fort justement dit du *sacramentum* qu'il est un *quasi visibile verbum*» (CHAUVET, *Le rite et l'éthique* [n. 26], p. 152).

Pour répondre à cette insatisfaction, nous développerons une alternative théologique, fondée sur deux dimensions elles aussi traditionnelles dans la théologie et l'anthropologie chrétiennes. Il s'agit ici de pistes ouvertes sans prétention à l'exhaustivité d'une réflexion systématique.

3. *L'être humain est «capable» et «en mouvement»*

En tout premier lieu, tout être humain possède des potentialités souvent insoupçonnées par lui-même. Ce préalable n'est pas une découverte récente dans la théologie. Il tire son origine de la pensée médiévale classique, qui désignait l'être humain comme *capax Dei*, c'est-à-dire ayant une capacité (au sens passif) à accueillir la vie divine³⁶. Par conséquent, cela permet au chrétien de prétendre que tout être humain peut accueillir l'Évangile. Si la foi est un don gratuit de Dieu, l'Église est appelée à collaborer à ce don sous deux modes. D'une part, elle œuvre afin que soient créés les conditions de l'expérience de foi. D'autre part, elle fournit d'une manière ou d'une autre les mots pour nommer cette foi et Celui qui s'y rencontre³⁷.

En effet, comment l'être humain contemporain trouvera-t-il seul ces mots si personne ne les lui donnent. Or la Bible et la liturgie sont les deux grandes pourvoyeuses de mots pour dire en langage d'homme cette expérience de foi. Le contact direct avec ces deux mines de mots de foi – ou la rencontre de témoins de cette foi utilisant ces mots – est indispensable à un quelconque chemin de foi. Priver quelqu'un de ces contacts est équivalent à lui couper de nombreux accès à cette rencontre de la foi. Une telle perspective plaiderait alors pour célébrer la plupart des demandes rituelles.

Une autre dimension anthropologique intervient dans notre réflexion. L'être humain est capable d'évoluer, de changer, de grandir, etc. et pas seulement dans les 20 ou 30 premières années de sa vie. L'ancien vocable latin le désignait ainsi comme *in statu viatoris* (en état de cheminement). Les recherches en psychologie développementale – encore trop peu connues dans le monde francophone hormis le Québec – affermissent d'autant plus cette perception de l'être humain³⁸. Cette notion de croissance toujours

36. Peu de littérature théologique actuelle ont investi à frais nouveaux cette expression; mentionnons ici Wolfgang KLAGHOFFER-TREITLER, *Homo capax Dei?*, in *Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie* 39 (1992) 155-179. Par ailleurs, la recherche catéchétique, notamment germanophone, insiste fréquemment sur la notion de capacité, dans un sens élargi.

37. Cf. A. JOIN-LAMBERT, *Annoncer le Christ et l'Évangile: Un impératif expérientiel pour le chrétien*, in *Communio* 32/5-6 (2007) 127-144, pp. 135-141.

38. La psychologie développementale a ainsi établi scientifiquement des étapes dans le développement du jugement moral (Lawrence KOHLBERG) et religieux (James FOWLER et Fritz OSER). Ces chercheurs ont établi que l'être humain franchissait plusieurs stades à partir de sept ans, dans une construction progressive de son autonomie morale, d'une pensée

possible est essentielle pour ne pas enfermer quelqu'un dans un état ou un statut qui n'est somme toute que passager. Selon une perspective chrétienne, l'expression *in statu viatoris* rappelle cette composante essentielle de l'être humain appelé à la sainteté, de cette sainteté qui se reçoit de Dieu et configure l'homme au Christ³⁹. Cette sainteté se construit progressivement, à des rythmes différents et suivant des modalités qui échappent en fait à toute emprise.

4. *L'union du Christ à tout homme*

Le chrétien est ensuite invité à porter sur tout être humain un regard lucide, bienveillant et positif. L'Évangile indique qu'il s'agit là du regard du Christ lui-même. C'est le regard adopté par l'Église catholique sur le monde de ce temps au Concile Vatican II. La Constitution pastorale *Gaudium et spes* est principalement mue par cette attitude dans le rapport des chrétiens au monde, enracinée dans une conviction que l'on peut résumer par la phrase finale du paragraphe inaugural: «La communauté des chrétiens se reconnaît donc réellement et intimement solidaire du genre humain et de son histoire». Il n'est pas nécessaire d'insister sur ce qui est très connu et déjà l'objet de centaines de publications.

Dans sa première encyclique intitulée *Redemptor hominis*, le pape Jean-Paul II esquisse en 1979 la mission de l'Église et le destin de l'homme dans le monde contemporain. Il y trace ce que veut être sa propre réponse. Il amplifie certains aspects de *Gaudium et spes*. Citons ici un des passages majeurs de ce texte – d'une densité théologique remarquable et décisive – qui nous livre une clé théologique extrêmement utile pour notre recherche.

14. L'Église ne peut abandonner l'homme, dont le «destin», c'est-à-dire le choix, l'appel, la naissance et la mort, le salut ou la perdition, sont liés d'une manière si étroite et indissoluble au Christ. Et il s'agit bien de chaque homme vivant sur cette planète ... Cet homme est la route de l'Église, route qui se déploie, d'une certaine façon, à la base de toutes les routes que l'Église doit emprunter, parce que l'homme – tout homme sans aucune exception – a été racheté par le Christ, parce que le Christ est en quelque sorte uni à l'homme, à chaque homme sans aucune exception, même si ce dernier n'en est pas conscient ... Cet homme étant donc la route de l'Église, route de sa vie et de son expérience quotidiennes, de sa mission et de son labeur, l'Église de notre temps doit être, de façon toujours universelle, consciente de la situation de l'homme.

propre et d'une ouverture progressive à l'universel. Leurs travaux ont été très peu traduits en français; une brève présentation se trouve dans *Formation chrétienne des adultes: Un guide théorique et pratique pour la catéchèse*, Paris, Desclée De Brouwer, 1986, pp. 116-144 et 206-212. Ajoutons-y les travaux d'Eric ERIKSON pour des résultats similaires et tout aussi précieux. Le théologien pastoraliste canadien Paul-André GIGUÈRE est le francophone qui a le plus et le mieux intégré ces apports dans ses recherches et publications.

39. Cf. CONCILE VATICAN II, Constitution dogmatique *Lumen gentium*, chap. V.

Appliquons cette affirmation à notre sujet. Dans la nouvelle ritualité émergente des liturgies chrétiennes, le pôle humain est de plus en plus réparti en deux groupes, ainsi que nous l'avons montré précédemment. L'hypothèse serait la suivante: appliquer les catégories de conscience et de non-conscience du lien au Christ à ces liturgies du seuil. La communauté chrétienne – y compris réduite à la seule présence du ministre ordonné ou non – est consciente de la vie donnée par le Christ, de la puissance de renouvellement de l'Évangile et finalement de l'amour infini de Dieu pour tout être humain. Ceux et celles qui puisent dans le patrimoine rituel à leur disposition, à savoir l'héritage chrétien, n'ont pas forcément conscience de la hauteur, la longueur, la largeur ou la profondeur de l'amour de Dieu. L'Église se doit d'agir mue par la conscience de cette non-conscience. Tout regard en est modifié. Elle est alors simplement dans une attitude bienveillante. Au sens propre, une Église veut du bien à ceux qui se présentent à elle.

Pour cela, elle doit se faire accueillante et pédagogue. Accueillante, elle reçoit une demande en l'honorant pour ce qu'elle est, à savoir une démarche émanant d'un baptisé, d'un être humain créé à l'image de Dieu et pour qui le Christ a donné sa vie, d'un de ses membres anonymes et peu ou pas conscients des implications de cette appartenance. Pédagogue, l'Église propose un chemin vers une compréhension et une participation plus complète au mystère qu'elle célèbre, suivant de multiples tentatives et essais à travers le monde occidental européen. En tout cas, elle ne peut pas se résigner à abandonner cette pastorale de croissance au profit d'un simple acquiescement à une demande de rite.

CONCLUSION EN FORME DE PARÉNÈSE

Après ce parcours, nous voyons combien la question épistémologique est cruciale dans un questionnement de ce type. Ainsi, mus par une conviction fondamentale, les chrétiens devraient affirmer qu'il n'existe pas de liturgie chrétienne purement rituelle indépendamment de la foi, quoi que déduiraient des sociologues et ritologues de la situation paradoxale actuelle des pratiques rituelles chrétiennes en Occident. Il suffit que quelques-uns aient conscience de ce dont certains participants n'ont pas conscience pour empêcher toute réduction à une ritualité uniquement formelle.

Toute demande est à honorer pour plus que ce qu'elle est explicitement

Suivant cette perspective il devient erroné, en plus d'être injurieux, d'affirmer que les sacrements sont bradés, «comme des perles jetés aux cochons» entend-on dans certains milieux ecclésiaux. Il en va de la foi chrétienne de croire que les ressources de l'être humain sont toujours plus

grandes que ce que l'on pense. Toute personne a en elle une capacité primordiale insoupçonnée (même par elle-même): elle est capable de Dieu (*capax Dei*)! Cette capacité fondamentale lui donne la potentialité de vivre, c'est-à-dire de grandir malgré les difficultés et les blessures, de franchir les passages parfois étroits et périlleux que l'Église a pour vocation de traverser avec elle.

Une nouvelle ritualité à inventer

L'idéal serait d'inventer une nouvelle ritualité, adaptée à ces situations de marge ou du seuil. Cela pourrait contribuer à franchir sans trop de dommages pour les rites eux-mêmes la phase de transition actuelle. N'oublions pas en effet qu'un rite trop pratiqué sans le sens qui lui est propre finit par prendre une autre signification. Tout l'édifice sacramentel catholique pourrait alors chanceler. Trouver une alternative s'avère ainsi une voie bénéfique. Jusqu'à présent, il ne semble pas que des créations différentes des rites chrétiens ou provenant d'autres religions ou philosophies aient pris racine suffisamment pour constituer une alternative rituelle conséquente. Certaines tentatives de la part des Églises et communautés chrétiennes multitudinistes ou de la part de groupes dans la société civile ne se sont pas imposées jusqu'à présent.

Un ouvrage récent essaye de contribuer à palier ce déficit rituel. Il propose de repenser cette dimension de la ritualité chrétienne en deux parcours différents: un «parcours des rites de passages de la vie humaine» et un «parcours des rites de l'initiation chrétienne»⁴⁰. Les auteurs plaident ainsi pour une prise en charge rituelle alternative à ce qui existe actuellement. Ils identifient huit grands passages existentiels (avec certaines subdivisions) à ritualiser. L'Église accomplirait ainsi un véritable service évangélique dans le sens d'un accompagnement des personnes sur leur chemin de vie avec un langage qui leur soit commun. Un avantage serait de préserver la ritualité proprement sacramentelle, tout baptisé pouvant y recourir une fois ce langage particulier de la foi intégré ou au moins en partie perçu. Mais des difficultés multiples et de différentes natures restent nombreuses.

Une pastorale dynamique et non statique

D'un point de vue pastoral, les conséquences semblent évidentes et déjà pour partie effectives. Apparaît d'ailleurs depuis quelques années dans le monde francophone une terminologie nouvelle: pastorale de croissance⁴¹,

40. Henri DERROITTE – Maurice QUELOZ, *Langage symbolique et catéchèse communautaire* (Pédagogie catéchétique, 22), Bruxelles, Lumen Vitae, 2008.

41. Expression utilisée dans des recherches de théologie pratique au Québec dès la fin des années 80.

de cheminement⁴², d'engendrement⁴³, d'accompagnement⁴⁴, catéchétique⁴⁵ ou encore catéchuménale⁴⁶. Le catéchuménat est d'ailleurs devenu depuis plus de dix ans en France une sorte de référence à ce que devrait être toute la pastorale auprès de personnes baptisées et éloignées de la communauté⁴⁷ mais ne souhaitant pas pour autant y occuper une place active.

Quels que soient les mots utilisés pour qualifier cette nouvelle pastorale, ils reflètent tous une espérance fondamentale en l'être humain. Cela ne signifie nullement le renoncement à un idéal au profit d'un pragmatisme. Il s'agit pour les pasteurs et chrétiens engagés de vivre «le seuil» pleinement et d'entrer dans la condition de ceux qui s'y trouvent. Nul ne peut se satisfaire pour autant de cette situation du seuil. À toute demande rituelle, la réponse sera un «oui mais». Avec le «oui» résonnent la foi en Dieu et la confiance en cette capacité de l'être humain à s'ouvrir à la vie. Dans le «mais» s'exprime le désir de donner la plénitude de ce que demandent ces chrétiens du seuil et dont ils n'ont pas conscience.

Vers une pastorale de plus en plus pascalle

Achevons par une proposition. Afin de caractériser la situation très inconfortable et incertaine des Églises et communautés chrétiennes traditionnelles en Occident, nous pourrions forger l'expression de «pastorale pascalle». Elle permet d'intégrer une dimension absente des qualificatifs précédents. En rigueur de termes, une pastorale pascalle prétend offrir un horizon de sens là où il ne semble pas y en avoir. La rencontre avec le crucifié-ressuscité serait en effet toujours possible et suivant des occasions infiniment variées, sans que l'Église n'en ait pour autant la maîtrise. Un horizon de sens se déploie ici au-delà des brumes – voire des ténèbres – de l'existence. Diverses situations nouvelles sont au cœur de ce que nous avons appelé ailleurs une spiritualité pascalle pour la pastorale⁴⁸.

42. Voir par exemple Luc AERENS, *La Catéchèse de cheminement: Pédagogie pastorale pour mener la transition en paroisse* (Pédagogie catéchétique, 14), Bruxelles, Lumen Vitae, 2002.

43. Selon la terminologie lancée par Philippe BACQ – Christophe THEOBALD (eds.), *Une nouvelle chance pour l'Évangile: Vers une pastorale d'engendrement* (Théologies pratiques), Paris – Bruxelles – Québec, L'Atelier – Lumen Vitae – Novalis, 2004.

44. L'expression est plus utilisée dans le cadre du *counseling* pastoral, donc l'accompagnement individuel classique. Voir le numéro thématique de la revue *Lumen vitae* 63/2 (2008): *L'accompagnement: Coaching, mentorat, parrainage*.

45. Voir à ce sujet le plaidoyer d'André FOSSION, *Les trente premières années: Nouveaux rythmes en catéchèse*, in *Lumen Vitae* 63 (2008) 19-33.

46. Cette expression a traversé toutes les recherches et les réflexions du théologien pastoraliste Henri Bourgeois.

47. Les évêques de France constatent en 1996 combien les demandes des catéchumènes et des recommençants sont significatives de l'époque actuelle, cf. *Proposer la foi dans la société actuelle: Lettre aux catholiques de France*, Paris, Cerf, 1996, p. 54.

48. A. JOIN-LAMBERT, *Une spiritualité pascalle pour la pastorale aujourd'hui*, in *Prêtres diocésains* 1438 (2007) 15-25. Y sont développés les exemples de la pastorale des jeunes, des «rites de passage» et de la liturgie des Heures. D'autres situations pourraient bien sûr être envisagées à la lumière du «passage» pascal.

L'évolution de la situation pastorale en Europe occidentale et au Québec laisse présager que la pastorale sacramentelle est appelée à se recentrer sur le mystère pascal encore et toujours de plus en plus.

S'y ajoute une composante de cette non maîtrise que vit souvent le pasteur ou le chrétien engagé en pastorale: la souffrance due au décalage entre l'amour et la vie offerte par Dieu en Jésus-Christ et le peu de cas que semblent en faire parfois ceux et celles qui recourent aux rites chrétiens. La conscience de ce dont d'autres n'ont pas conscience est source de souffrance pour celui qui aime à la suite de l'Amour par excellence. Dans cet amour non aimé, le pasteur ou le chrétien engagé en pastoral participe d'une manière particulière au mystère pascal du Christ. Là aussi comme dans la traversée originelle de la croix, dans la foi, il a l'assurance que ce passage est fécond.

Université catholique de Louvain
Faculté de Théologie
Grand-Place, 45
B-1348 Louvain-la-Neuve
arnaud.join-lambert@uclouvain.be

Arnaud JOIN-LAMBERT

ABSTRACT. — In Western Europe and Quebec, Christian Churches and communities are experiencing an unprecedented crisis in their pastoral, sacramental life. The shift becomes inevitably more marked by the convictions of the pastors and the Christians most engaged in the parishes on the one hand, and on the other, the expectations of those who ask for sacraments or other, non-sacramental liturgies. This theological and pastoral question is not new but is becoming increasingly frequent and complex. This article wants to contribute to anthropological, theological and pastoral research. After enumerating the anthropological preconditions concerning the change of the rituality and its effects on the symbolic (I.), a short sociological reflection, supported by empirical research, enriches the matter (II.). After this follows a properly theological enquiry. There are two possible and coherent orientations, both following different aspects of the theological tradition. Everything depends on which starting point one takes: the sacrament itself as an element of a system (III.1. and III.2.) or people engaged at every moment in the continuing of Christian revelation (III.3. and III.4.). The conclusion examines the possibilities of pastoral care in any ritual and sacramental request.