

RECHERCHES THÉOLOGIQUES
AUTOUR DU RITUEL BAPTISMAL
DES ADULTES

LE 6 janvier 1972 a été promulgué à Rome l'*Ordo de l'initiation chrétienne des adultes*. Le chapitre I de cet Ordo contient le rituel du catéchuménat.

Cette promulgation est un acte pastoral important, qui comble un vide. En effet, dès le 6^e siècle, à la suite de la pénétration de l'évangélisation dans le monde romain, les baptêmes d'enfants se développèrent, de sorte que l'ancienne institution du catéchuménat, conçue en fonction des baptêmes d'adultes, commença à être dévalorisée. Au 12^e siècle il n'en restait plus rien, de sorte qu'à partir de cette époque la préparation au baptême des adultes se réduisit à la simple instruction préalable.

En publiant à nouveau un rituel du baptême par étapes, à l'usage non seulement des pays de mission, mais aussi des pays de vieille chrétienté, l'Eglise montre qu'elle est consciente de sa nouvelle situation dans le monde. Nous ne sommes plus au temps de la chrétienté, où les baptêmes d'adultes étaient l'exception. Dans le contexte actuel, l'Eglise, en raison de sa mission dans le monde, qui est d'être le sacrement du déjà-là anticipateur de l'eschatologie dans l'Humanité, ne peut pas ne pas baptiser des adultes. Cette action a en effet une signification particulière. En elle, l'Eglise « se reconstitue » comme sacrement qui doit dire à l'Humanité qu'elle est sauvée en Jésus-Christ, et que ce salut est un don qui rend l'homme libre. Baptiser des

adultes est donc une tâche primordiale pour une Eglise qui se veut fidèle à elle-même. Mais sa mise en œuvre entraîne une revalorisation de l'évangélisation et une réorganisation du catéchuménat, comme lieu d'acheminement au baptême de ceux qui ont accueilli la première évangélisation.

C'est dans le contexte de la mise en place du nouveau rituel que nous proposons ici des réflexions sur la structure générale du baptême des adultes et sur le contenu de ses prières.

I. LA STRUCTURE DU RITE

Dans cette première partie, nous chercherons d'abord à répondre à deux questions : Pourquoi l'initiation chrétienne se fait-elle rituelle ? Pourquoi implique-t-elle une célébration par étapes ? Nous aurons ensuite à rendre compte du blocage, en une seule célébration, du baptême et de la confirmation.

1. Pourquoi l'initiation chrétienne se fait-elle rituelle ?

Les sacrements tiennent leur efficacité de la Parole de Dieu.

Ne pourrait-on pas envisager une initiation chrétienne par la seule catéchèse ? A vouloir favoriser la rencontre ou la découverte du Christ et de Dieu à travers des rites ne risque-t-on pas de dévaloriser ou de mépriser l'humain comme lieu de la rencontre avec Dieu ?

Notre réponse à de telles questions, qui mettent en cause la nécessité d'un rituel d'initiation, se fera en plusieurs paliers. Dans un premier temps il faut situer les sacrements par rapport à la Parole de Dieu. Celle-ci, Parole substantielle, personnelle, est efficace par elle-même et n'a donc

nullement besoin des sacrements pour être efficiente. Bien au contraire, selon l'enseignement des Pères, l'efficacité des sacrements leur vient de la Parole.

« C'est donc la parole du Christ qui produit ce sacrement. Quelle parole du Christ ? Eh bien c'est celle par laquelle tout a été fait. Le Seigneur a ordonné : le ciel a été fait. Le Seigneur a ordonné : la terre a été faite... Tu vois comme elle est efficace la parole du Christ¹. »

« Entends la parole de la foi que nous prêchons, de laquelle le baptême lui-même, sans aucun doute, reçoit une consécration qui lui confère le pouvoir de purifier... Cette parole de foi a une telle efficacité dans l'Eglise de Dieu que par elle, celui qui croit, qui offre, qui bénit, qui baptise les enfants les plus petits, les purifie². »

La parole sacramentelle est efficace en tant qu'elle est la Parole de Dieu. On ne saurait donc opposer l'efficiencia des sacrements à celle de cette Parole. Mais alors pourquoi la Parole, si elle est ainsi efficace par elle-même³, se fait-elle sacramentelle ?

1. AMBROISE, *De sacr.* IV, 4, tr. B. BOTTE, 2^e éd., Paris, 1961 (Coll. « Sources chrétiennes », 25 bis), p. 111.

2. AUGUSTIN, *Tract. in Johan.*, XV, 3.

3. Cette efficacité, qui est celle d'une parole, doit évidemment être distinguée de l'efficacité de production, comme celle du travail. « La parole signifie et ne produit pas. Le terme de la production est un effet réel, celui de la parole un sens compris » (P. RICŒUR, *Histoire et vérité*, 3^e éd., Paris 1966, p. 223).

La notion de parole efficace peut être éclairée par l'enseignement d'Heidegger sur la parole. Le philosophe allemand décrit l'être des étants comme une parole première, originaire, fondée sur rien d'autre qu'elle-même, qui s'impose à l'homme et se dit à travers lui : « Nous ne parlons pas seulement la langue, nous parlons à partir d'elle » ; « en vérité, c'est la langue qui parle et non l'homme ». Cette parole, qui est ouverture, origine de toute manifestation, est une parole allocutive. Elle interpelle l'homme, s'adresse à lui et le fonde comme tel, car c'est dans l'accueil de cette interpellation qui l'investit que l'homme devient homme : « L'homme ne déploie son essence comme homme, que dans la mesure où il correspond à l'adresse de l'ambivalence (= l'être des étants). » Parce que l'homme, interpellé par le langage, naît ainsi à lui-même au moment où il correspond au Logos dans l'écoute, Heidegger peut dire que « toute parole prononcée est déjà une réponse ». (On rapprochera de ce que nous disons ici d'Heidegger, ce que nous verrons plus loin de la parole mythique.)

Cf. aussi M. BLANCHOT, *Le Livre à venir*, Paris, 1959 : « Nous lisons Proust, mais nous sentons bien que c'est le tout autre qui écrit, non pas seulement quelqu'un d'autre, mais l'exigence même d'écrire, une exigence qui se sert du nom de Proust, mais n'exprime pas Proust, qui ne l'exprime qu'en le désappropriant, en le rendant Autre » (p. 254).

Toute parole met en œuvre le corps et son monde.

Nous apporterons un premier élément de réponse à la question que nous venons de poser si nous pouvons montrer qu'il n'y a pas de langage sans comportement corporel. Il existe une parenté étroite entre les deux. Le comportement corporel est comme un langage. Ce serait une erreur de le concevoir comme l'expression d'une réalité intérieure, qui se projetterait dans une manifestation extérieure. La pensée contemporaine, sans réduire l'homme à son corps, affirme cependant qu'on ne peut dissocier l'esprit du corps ; que ce dernier ne saurait être un instrument de l'esprit, car l'homme n'existe qu'à même son corps. L'homme est un corps spirituel, ce qui veut dire qu'il n'existe comme homme que dans sa réalité charnelle, parce qu'il n'y a plus en elle que ce qui est immédiatement visible. C'est pourquoi tout geste liturgique est la foi en acte, et non une simple expression de la foi : il effectue ce qu'il exprime.

Le corps vécu est intentionnel, symbolique. Bien qu'en l'absence de la parole qui le précède et qui le suit, le geste ne saurait atteindre sa pleine valeur effective, ni son effectuation assumée en première personne, il n'en demeure pas moins nécessaire que le discours soit ponctué par le geste ; qu'il se remplisse de la densité existentielle du corps. La parole amoureuse ne se suffit pas à elle-même pour faire exister l'amour. Comme en témoigne l'expression, malheureusement galvaudée, « faire l'amour », il faut encore l'accomplir par des gestes en lesquels s'actualise ma présence à l'autre.

Qu'est-ce que le mythe ?

Les réflexions anthropologiques précédentes n'apportent pas une réponse suffisante à la question que nous nous posons. Elles ne rendent pas compte du fait que le geste liturgique n'est pas n'importe quel geste, mais un geste rituel. Elles appellent donc un complément de réflexion.

Pour nous efforcer d'y voir clair, partons de la célébration rituelle elle-même, telle qu'elle existait dans les religions archaïques. La partie positive en était essentiellement constituée par la récitation d'un récit mythique. Cette jonction du rite et du mythe ne pourrait-elle pas nous aider à comprendre pourquoi la Parole de Dieu se fait

rituelle ? En un premier temps, notre interrogation portera sur la nature du mythe ; en un second temps nous nous demanderons si le caractère spécifique de la parole mythique n'implique pas que le geste qui l'accompagne soit un geste rituel. Il nous restera alors à vérifier dans quelle mesure les conclusions auxquelles nous serons parvenus peuvent s'appliquer à cette religion originale et de caractère particulier qu'est le christianisme.

Le mythe n'est pas un savoir. Considéré comme tel, il ne serait rien d'autre qu'une fable, une histoire⁴. Le mythe est le langage de l'Être, c'est-à-dire le langage dans lequel s'exprime l'être en tant qu'il est une réalité indicible, au-delà de tout discours, au-delà de toute détermination intelligible. Le mythe est un langage premier : autonome et immédiat. Il n'est pas une parole de l'homme sur les choses. En lui, l'homme ne vise intentionnellement aucun objet par rapport auquel il se situerait en le mettant à distance à travers un signe ; sa lumière ne lui vient pas d'un autre intelligible. Le mythe n'est le langage de personne ; il se dit lui-même avant tout acte de l'homme pour se situer par rapport à lui. L'homme ne peut que l'écouter et se laisser investir par lui.

Ce langage premier, qui advient à l'homme, lui permet de parler des choses. Il instaure un temps primordial, l'Autre du temps présent, qui fonde et englobe ce dernier. L'univers qui se signifie et s'instaure dans le discours mythique est le fond inépuisable d'où surgissent les êtres et les événements, et où ils retournent. En nous reliant aux origines, en nous destinant à une fin ultime, le discours mythique fonde le sens du temps présent : il organise les faits humains en les déployant selon leurs diversités et en les unifiant par leur principe, qui est origine et fin. « Au lieu d'être une interprétation originaire ou même symbolique des événements déjà constitués », le discours mythique est « l'événement primordial de la manifestation qui conditionne les actes humains et les données du monde⁵ ». Comme tel il situe l'homme dans le monde.

4. Cf. A. VERGOTE, « Mythe, croyance aliénée et foi théologique », dans *Mythe et foi*. Paris, Aubier, 1966, pp. 161-175.

Voir aussi, P. BOYER, « Le mythe dans le texte », dans *Esprit*, avril 1971, n° 4 (*Le mythe aujourd'hui*), pp. 684-692, et C. LÉVI-STRAUSS, *Mythologiques I, Le cru et le cuit*, Paris 1964 : « Les mythes n'ont pas d'auteur... Quand un mythe est raconté, des auditeurs individuels reçoivent un message qui ne vient, à proprement parler, de nulle part ; c'est la raison pour laquelle on lui assigne une origine surnaturelle » (p. 26).

5. Cf. A. VERGOTE, *art. cit.*, pp. 165-166.

Les rapports du mythe et du rite.

La récitation du mythe constitue un élément essentiel du rite. Celui-ci, tant par le récit narratif que par le comportement rituel de ceux qui y participent, rend présent, ré-effectue le mythe, afin que l'homme puisse se situer comme sujet fondé et reconnu dans cette ré-effectuation. Ce lien de la parole mythique fondatrice avec le rite est-il un pur accident ? Ou bien le comportement rituel ne serait-il pas appelé par le caractère spécifique de la parole mythique comme parole primordiale ?

Nous pensons que la re-lecture du mythe, lorsqu'elle descend dans notre être concret, dans notre attitude qui est « corps-vécu », implique, de soi, le comportement rituel, et cela pour deux raisons.

Tout d'abord parce que le mythe concerne le devenir, le passage d'un cycle de vie à un autre (la naissance, l'initiation, la mort, etc.). De tels passages mettent en cause la société. Pour atténuer le déséquilibre créé par le changement, la société doit se refuser d'accepter le passage comme un donné, en le répétant symboliquement. Répéter ainsi l'événement sans contrainte, c'est déjà le dominer, se comporter activement à son égard, donc le maîtriser et en annuler, par le fait même, les effets inquiétants⁶.

Dans le rite, le donné n'est pas seulement refusé comme tel pour conjurer le danger que le passage fait courir à la société. Il l'est aussi parce que le mythe, comme nous avons dit, situe les individus dans un sens nouveau de leur existence, qui est une véritable création par participation à un archétype transcendantal. La parole mythique fondatrice ne peut donc se dire et s'instaurer qu'à travers des symboles qui garantissent « les règles de l'univers humain et qui ont cependant la forme et la figure de ce qui est extra-humain⁷ ». C'est pourquoi le rite doit être distinct du profane. Il doit manifester qu'on ne saurait tirer le sacré du profane, ce qui fonde de ce qui est fondé. Mais, en même

6. Une telle fonction du rite dans la société correspond, toute proportion gardée, au rôle que joue pour un individu le fait de répéter symboliquement un événement douloureux de la vie. Tel est le cas du jeu de l'enfant qui mime le départ de sa mère en cachant des objets divers. Ce jeu, analysé par Freud, peut être interprété autrement que ne l'a fait ce dernier (cf. P. RICŒUR, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Paris, 1965, p. 308).

7. Cf. J. CAZENEUVE, *Sociologie du rite*, Paris, 1971, p. 223.

temps, il doit aussi marquer son rapport avec la condition humaine, puisque sa fonction est de faire participer le profane au sacré, de fonder le premier sur le second.

Opérant la synthèse de ces deux exigences « au moyen de symboles susceptibles de représenter l'ordre de la condition humaine et en même temps d'avoir la puissance de ce qui échappe à cet ordre⁸ », le rite concilie deux tendances contradictoires de l'homme. Celui-ci, en effet, « a besoin de sécurité, de limitation même, et sa vocation n'est cependant pas de s'y enfermer, car il lui faut se dépasser sans cesse⁹ ». En donnant à l'homme la puissance archétypale comme fondement de sa condition, le rite résout le déchirement de l'homme, qui cherche sa condition et ne saurait s'en contenter.

Les rapports du kérygme et du mythe.

Ce qui est vrai des religions archaïques est-il vrai du christianisme ? Si le sacrement chrétien est le lieu de la re-lecture du kérygme, à la manière dont le rite est le lieu de la re-lecture du mythe, on peut légitimement présumer que le problème des rapports du sacrement et du rite se ramène à celui des rapports du kérygme et du mythe.

D'une manière générale la théologie a souligné la différence qui sépare le kérygme du mythe en s'appuyant sur la conception essentiellement historique de la Révélation. Cette différence ne doit cependant pas nous cacher la connaturalité qui apparente le kérygme au mythe. Dans les deux cas un discours primordial advient à l'homme. Tous les deux déploient un espace-temps transcendantal où les choses du monde trouvent leur épiphanie. Cette consonance entre le kérygme et le mythe montre que la Parole de la Révélation se situe dans la dimension ouverte en l'homme par le mythe. C'est en raison de cette ouverture que l'homme est capable d'accéder à la Parole personnelle de la Révélation. La présence-absence du Transcendant dans le discours mythique constitue l'espace-temps où la manifestation de Dieu en Jésus-Christ pourra intervenir.

Ce conditionnement ontologique de l'événement chrétien n'autorise cependant pas à réduire le kérygme au mythe.

8. *Ibid.*

9. *Ibid.*, p. 321.

En effet, dans la Révélation, l'ouverture de l'espace-temps humain se fait par la Parole subsistante. Le kérygme y est dit par une parole qui se présente comme la Parole. Comme le mythe, il est un discours qui se dit ; mais, à la différence du mythe, c'est la Parole substantielle qui se dit. Le kérygme n'est donc plus le discours de personne. Parole personnelle, historique, la Parole que le Père prononce est une Parole allocutive, déclarative. Comme telle, elle ne dit rien sur l'homme, sur le monde, et même sur Dieu, mais elle instaure une relation nouvelle en constituant le Père comme Père et l'homme comme fils. Parce qu'elle révèle le Père comme Père, en la reconnaissance du Fils, elle interpelle l'homme pour qu'il entre dans l'échange qu'elle suscite. Elle instaure ainsi un ordre nouveau de l'histoire, où l'homme accède au statut de fils fondé et reconnu. Du fait de sa nature allocutive la Parole personnelle de Révélation manifeste notre Humanité dans une dignité nouvelle, en la fondant sur un Autre.

Cette Parole subsistante apparaît comme fondatrice de façon absolue. Parce que le Fils appartient au monde humain sans être du monde humain, parce qu'il est essentiellement Fils du Père, à la différence du discours mythique, la Parole subsistante ne s'actualise pas dans le temps humain. Actuelle d'elle-même, elle s'introduit dans le temps humain, se fait histoire. Par là est écarté en principe, mais radicalement, le danger, inhérent à la parole mythique, de se la représenter comme la transposition d'une parole humaine.

En outre, le fait même qu'en Jésus-Christ cette Parole se dise en un moment de l'histoire n'enlève rien à son altérité fondatrice. Bien au contraire, cette Parole historique « n'introduit Dieu dans l'histoire qu'en l'éloignant dans l'infini de son éternité. Car le Père reste invisible ; il se cache en envoyant son Fils... Dans le mystère de sa présence par l'autre de lui-même, le Fils, l'absence du Père se radicalise¹⁰ ». La proximité de reconnaissance, loin de nuire à l'altérité fondatrice, la creuse au contraire.

Le sacrement de baptême¹¹.

En dépit de sa parenté indiscutable avec le mythe, le kérygme ne saurait lui être assimilé. Le sacrement, qui est

10. A. VERGOTE, *art. cit.*, p. 173.

11. Cf. R. DIDIER, « Pour une théologie de la sacramentalité »,

la ré-effectuation de la Parole fondatrice en Jésus-Christ, comme le rite est la ré-effectuation du mythe, participe donc du caractère que nous avons reconnu au rite religieux, tout en ayant des traits spécifiques.

A la différence du mythe, qui s'actualise dans chaque célébration rituelle, la Parole fondatrice en Jésus-Christ s'est manifestée une fois pour toute en un point de l'histoire. Pour le chrétien la présence du sacré se résorbe dans le seul Christ. Or celui-ci, depuis sa mort, est pour nous une médiation historique cachée. Pour qu'elle se communique, la Parole fondatrice a donc dû être amenée à la parole par la prédication apostolique, transmise dans l'Église par la prédication et les sacrements. Il en résulte deux conséquences pour ceux-ci. La première c'est qu'ils ont nécessairement un aspect de mémorial, car ils ne peuvent que renvoyer à l'événement fondateur, puisque, sans référence à lui, ils perdraient leur identité. En outre, puisque tout leur sens leur vient de ce qu'ils instaurent nous-mêmes dans la relation au Christ et à Dieu, ils ne peuvent être que subordonnés à cette relation.

Mais ces réserves faites, il demeure que, dans les sacrements chrétiens, et singulièrement dans le baptême, rite de l'initiation, la Parole fondatrice se fait rite, parce qu'elle concerne l'origine et la fin humaines, ainsi que l'un de ses passages. L'homme sait que la condition humaine, définie seulement par elle-même, manque de réalité, de puissance. Il désire se soustraire à son destin mortel, au monde du changement et de l'éphémère. Il lui faut une anti-histoire, dans laquelle il reliera, sans pour autant le renier, son statut d'être au monde, investi d'autonomie et doté d'une tâche de civilisation, au sacré, fondement de son humanité et sens ultime de son existence. Ce fondement, le baptisé le cherche dans le Christ ressuscité, qui est au centre de la liturgie baptismale, en tant qu'en lui le mal, le péché et la mort sont vaincus. Sans nier le temps, le baptisé le ressaisit dans le Christ¹², le « cohéreur universel », qui est présent dans la totalité de l'histoire et la domine, parce qu'il est Principe et Fin¹³.

dans *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, Lyon, 1971, pp. 300-313 (principalement pp. 311-313).

12. Comme nous le montrerons plus loin en parlant de la grâce baptismale, ce sens nouveau du temps humain n'est pas seulement une nouvelle qualification des choses, mais il est aussi un mode nouveau de voir, une qualité du regard : « voir en toutes choses le Christ, c'est, du même mouvement, voir toutes choses dans le Christ » (S. BRETON, *Foi et raison logique*, Paris, 1971, p. 161, n° 4).

13. Cf. *infra*, p. 48-49.

2. Pourquoi l'initiation chrétienne implique-t-elle une célébration par étapes ?

Le nouveau rituel du baptême, bien loin de faire de ce sacrement un acte ponctuel, remet en vigueur la discipline ancienne du baptême par étapes. Il dissocie dans le temps l'entrée en catéchuménat, l'appel décisif et le baptême proprement dit. Il meuble en même temps les intervalles de temps entre ces trois étapes par des célébrations de bénédictions, d'exorcismes et de traditions.

Ancienne organisation du catéchuménat et naissance à la vie nouvelle.

Dans la discipline ancienne, la naissance à la vie nouvelle n'était pas liée au seul bain d'eau. Elle était assurée par l'ensemble de la structure catéchétique et rituelle qui recouvrait tout le temps de la préparation au baptême¹⁴. C'est pourquoi, par exemple, à la différence de la tradition romaine, qui attribuait au rite d'entrée en catéchuménat le titre : *ad catechuminum faciendum*¹⁵, la tradition gallicane intitulait ce rite : *ad christianum faciendum*¹⁶ : l'admission dans le catéchuménat faisait déjà le chrétien.

Ce titre correspondait au sens du rite. D'après l'oraison *Omnipotens*¹⁷, que le sacramentaire gélasien affecte à l'entrée en catéchuménat, les liens compromettants des catéchumènes avec Satan sont déliés : « Brise tous les liens dont Satan les entourait » ; en outre, les catéchumènes sont déjà l'objet de la miséricorde divine : « Ouvre-leur, Seigneur, la porte de ta miséricorde », et ils sont aussi reliés

14. Sur cette organisation, cf. R. BÉRAUDY, « L'initiation chrétienne », dans *L'Eglise en prière. Introduction à la liturgie*, 3^e éd., Paris, 1965, pp. 532-537.

15. *Sacramentaire gélasien*, n° 285 et 598 ; éd. L. K. MOHLBERG, P. SIFFRIN, L. EIZENHÖFER, *Liber sacramentorum Romanae aecclisae ordinis anni circuli*, Rome, 1960 (« *Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, Fontes* », 4), p. 42 et 93.

16. *Missel de Bobbio*, n° 288, éd. E. A. LOWE, *The Bobbio Missal, a gallican mass-book*, Londres, 1920 (« *Henry Bradshaw society* », 58), p. 71 ; *Missale Gothicum* n° 252 ; éd. L. K. MOHLBERG, Rome, 1961, (« *Rerum ecclesiasticarum documenta, Series major, Fontes* », 5), p. 65.

17. *Sacramentaire gélasien*, n° 285, éd. cit., pp. 42-43.

à l'Eglise, dans laquelle désormais ils servent Dieu : « Qu'ils te servent dans l'Eglise. »

Dans ces conditions on ne saurait être surpris de voir saint Léon affirmer que les catéchumènes forment, à côté des baptisés et des pénitents, l'une des trois portions du « peuple de Dieu ».

Qu'il s'agisse, en effet, de cette portion du peuple qui, ayant déjà abordé les combats de l'arène évangélique, s'efforce sans relâche de conquérir la palme dans la course du stade spirituel, ou de celle qui, consciente de fautes mortelles, se hâte vers le pardon par le remède de la réconciliation, ou de celle qui, sur le point d'être régénérée par le baptême de l'Esprit-Saint, aspire à se dépouiller de la vétusté d'Adam pour être revêtue de la nouveauté du Christ, à tous l'invitation est utile et adaptée : Préparez le chemin du Seigneur...¹⁸.

Pour les Pères, le processus de la naissance à la vie nouvelle est amorcé dès l'entrée en catéchuménat. De cela ils ont tenté de fournir une justification, lorsqu'ils ont cherché à situer les uns par rapport aux autres les rites de l'entrée en catéchuménat, du temps catéchuménal et du baptême lui-même.

Un évêque de Carthage du 5^e siècle, probablement Quodvultdeus, s'explique sur ce point à l'aide d'une comparaison : l'entrée en catéchuménat et les rites subséquents sont au bain d'eau ce que la conception et la gestation sont à la naissance :

Bien que vous ne soyez pas régénérés par le saint baptême, vous avez déjà été conçus dans le sein de la sainte mère Eglise. C'est pourquoi cette mère agit de façon à sustenter auparavant avec des aliments convenables ceux qu'elle porte, afin qu'après la naissance elle se réjouisse d'avoir mis au monde ceux qu'elle nourrit spirituellement¹⁹.

Vous les futurs nouveaux enfants de la sainte mère Eglise, celle-ci vous a déjà reçus dans le sein par le signe sacré de la croix ; de même qu'elle enfante spirituellement vos frères avec une grande joie, elle vous nourrit avec des aliments convenables, vous qu'elle porte dans le sein, jus-

18. *S. de Quadragesima* 7, 1, tr. R. DOLLE, t. 2, Paris, 1957 (« Sources chrétiennes », 49), pp. 60-61.

19. *S. de symbolo* 2, 1, PL 40, 632 (parmi les œuvres d'Augustin).

qu'à ce que, régénérés par le bain sacré, elle vous rende à la vraie lumière, et toute heureuse elle vous conduit joyeux vers le jour de son accouchement... Tous les « sacrements » qui ont été faits sur vous par le ministère des serviteurs de Dieu, ou qui le seront : exorcismes, oraisons, cantiques spirituels, exsufflations..., toutes ces choses, dis-je, sont des nourritures qui vous revigorent dans le sein, de sorte qu'une fois renés du baptême, la mère vous présente joyeux au Christ²⁰.

La même comparaison se retrouve sous la plume du diacre romain Jean (vers 500), qui écrit : « (Le catéchumène) est, en effet, conçu dans le sein de la mère Eglise, et il a désormais commencé de vivre, même si le temps du saint enfantement n'est pas encore accompli²¹. »

D'après de tels textes, il en va de la nouvelle naissance dans le Christ, comme de la naissance elle-même. Parce que, pour les Pères, la naissance ne se réduisait pas au seul acte par lequel nous sommes mis au monde, mais commençait à notre conception, par « nouvelle naissance » ils entendaient, non seulement le baptême lui-même, mais encore l'ensemble structuré qui le précède, et au cours duquel, pour reprendre l'expression du diacre Jean, « les catéchumènes commencent de vivre ».

L'initiation chrétienne implique nécessairement une pluralité de rites.

Les explications des Pères montrent bien la cohérence interne du catéchuménat comme lieu où l'homme est engendré à la vie nouvelle dans le Christ. Elles ne justifient cependant pas que la naissance à la vie nouvelle implique de soi plusieurs rites. Il convient donc de prolonger les réflexions des Pères par ce que les études récentes sur les rites de passage nous apprennent.

Ceux-ci, loin de consister en un rite unique, comportent trois stades équivalents : celui de séparation, celui d'attente ou de marge et celui d'agrégation. Le fait que cette organisation ne souffre pratiquement pas d'exception, alors qu'elle concerne des événements aussi différents que la naissance, la mort, l'initiation, le mariage, etc., est significatif. Il

20. *S. de symbolo* 4, 1, PL 40, 659-661 (parmi les œuvres d'Augustin).

21. *Ep. ad Senarium*, éd. A. WILMART, *Analecta reginensia*, Cité du Vatican, 1933 (« Studi e testi », 51), p. 175.

montre qu'il s'agit là d'une structure fondamentale, appelée par la nature même des rites. Non seulement ceux-ci, en tant que rites de passage, doivent nécessairement comporter la sortie d'un monde et l'entrée dans un monde nouveau, mais encore en raison de la transcendance du sacré, ils exigent une séparation du profane. Toutefois celle-ci est à bien comprendre. Elle ne signifie nullement un refus du profane. La séparation est exigée, afin de sauvegarder le caractère transcendantal du sacré, qui, en tant que principe et fondement du profane, ne saurait être contenu en lui, mais non parce que le profane et le sacré s'excluraient mutuellement. Le rite, en effet, a pour but de faire participer le profane au sacré. Aussi, peut-on dire que si le sacré, fondement et garantie inconditionnés du devenir humain, ne doit pas être mêlé au profane, c'est pour mieux instaurer ce dernier en le rattachant à son principe.

Appliquées au rituel du baptême des adultes, ces remarques permettent de comprendre que l'entrée en catéchuménat, rite de séparation, n'a pas sa finalité en elle-même, mais qu'elle ne prend son sens que dans sa relation au baptême à venir, en vue duquel elle arrache le catéchumène à la condition qui était la sienne jusqu'alors. Le baptême, de son côté, en tant que rite d'agrégation, où l'homme ressaisit le temps profane dans le Christ, vainqueur de la mort et maître de l'histoire, exige le préalable de la séparation opérée par l'entrée en catéchuménat.

Quant aux bénédictions et aux exorcismes, ils sont appelés par le caractère particulier de la période marginale qui s'écoule entre les rites de séparation et d'agrégation. Pendant cette période, le catéchumène, dégagé de son état antécédent, n'est pas encore ancré dans le second. Il échappe ainsi momentanément à toute condition ; il flotte en dehors des règles. Cette situation suscite en l'homme deux types de réactions contraires. Ou l'homme juge cette situation comme irrémédiable et se considère comme affranchi pour un temps de toute règle ; ou bien en raison de l'angoisse engendrée par l'incertitude et l'insécurité où il se trouve du fait de l'absence de toute condition, il s'efforce de conjurer le danger d'une telle situation.

Bénédictions et exorcismes concilient ces deux attitudes, en surmontant dans le Christ leur opposition. Ils permettent aux catéchumènes de « reprendre » dans le Christ, fondement de ce qui est, leur besoin d'affranchissement de toute limite. Mais en même temps, les futurs baptisés trou-

vent dans le Seigneur la garantie contre les embûches d'une situation incertaine. Par là, les exorcismes permettent aux candidats au baptême d'évoluer sans vicissitude vers ce sacrement.

3. Le lien du baptême et de la confirmation.

L'une des innovations du nouveau rituel du baptême est de bloquer en une seule célébration ce sacrement et la confirmation. Pour permettre cette jonction, le rituel prévoit que le prêtre qui baptise en l'absence de l'évêque confère lui-même de plein droit la confirmation.

Pour comprendre le sens de cette nouvelle disposition, il est utile d'examiner les motifs qui ont conduit les Occidentaux, au cours de l'histoire, à séparer le baptême de la confirmation²². En Occident, dès le 3^e siècle, on trouve des rites de confirmation parmi les rites post-baptismaux. Par contre, en Syrie, les premiers témoins de ce sacrement n'apparaissent que vers le milieu du 4^e siècle, et même plus tard en Syrie orientale. De ce point de vue, la confirmation paraît bien avoir été, aux origines, tout du moins en Syrie, conférée simultanément avec le baptême et par les mêmes rites. Dans ce cas, elle serait considérée par certains comme un dédoublement du baptême. L'un des plus anciens témoins syriens de la confirmation suggère cette hypothèse, puisqu'il prévoit que l'eau baptismale tient lieu de la confirmation dans les cas où l'huile manque²³.

Si telle est l'origine probable de la confirmation, on ne sera pas surpris que, tant en Orient qu'en Occident, ce sacrement ait été lié au baptême lorsqu'il commença d'exister comme rite distinct du bain d'eau. Cependant cette organisation fut modifiée lorsque, dans les diocèses ruraux, on créa pour les fidèles qui étaient éloignés de la Cité épiscopale des paroisses jouissant d'une certaine autonomie, sous la responsabilité d'un prêtre ou d'un diacre. Comment, dans de telles paroisses, maintenir à la fois l'unité des sacrements de l'initiation chrétienne et le rattachement de celle-ci à l'évêque ? A ce problème, on apporta des réponses diffé-

22. Sur l'histoire du rituel de confirmation, cf. R. BÉRAUDY, *art. cit.*, pp. 566-575.

23. *Constitutions apostoliques*, VII, 22, 3 ; éd. F. X. FUNK, *Didascalia et Constitutiones apostolorum*, t. I, Paderborn, 1905, p. 406.

rentes. Les Orientaux prirent le parti de mettre en valeur l'unité de l'initiation, et confièrent aux prêtres des paroisses l'administration des trois sacrements qu'elle intègre, quitte à estomper son lien à l'évêque ; par contre, les Occidentaux fractionnèrent en plusieurs séances la célébration de l'initiation, afin de réserver à l'évêque le ministère de la confirmation.

Ce bref rappel de l'évolution de la discipline de la confirmation montre que ce sacrement est lié au baptême, dont il n'est probablement qu'un dédoublement, et dont il ne s'est détaché en Occident qu'en raison de circonstances historiques contingentes. Son sens doit être cherché dans la ligne de la « naissance spirituelle » qu'il complète, et non dans celle de l'âge adulte. Comme l'indiquent les titres qu'elle a reçus en Occident : *perfectio*, *consignatio*, *consummatio*, *confirmatio*, la confirmation n'est pas une étape dans la vie chrétienne après le baptême, mais l'accomplissement de ce dernier. En elle, l'Esprit saint est donné, non au titre de la perfection de la sainteté personnelle, mais au titre de l'édification de l'Eglise, pour laquelle il dispense charismes et vocations. La confirmation a rapport au choix que toute liberté graciée doit faire parmi l'infinité des modalités possibles de vivre la grâce baptismale. Elle signifie que ce choix a l'Esprit pour Principe.

Certains redoutent que le blocage des sacrements de l'initiation en une seule célébration ne permette pas de mettre en relief le sens de la confirmation, en particulier parce qu'on ne disposerait plus d'un temps préalable pour la catéchèse préparatoire. Mais ne serait-ce pas oublier qu'on ne peut pas séparer, pas plus d'ailleurs que réduire l'une à l'autre, la grâce et la modalité selon laquelle elle est vécue ? C'est pourquoi, dans le cas d'un adulte, on ne peut dissocier le baptême de la confirmation, puisque sa naissance à la vie baptismale est équivalamment l'entrée dans l'une des modalités possibles de vivre cette grâce. Dans ces conditions, le temps du catéchuménat ne saurait être une préparation au bain d'eau, sans être également une préparation à la confirmation.

Au-delà de la célébration des sacrements de l'initiation, il n'y a de place que pour ce temps que les anciens appelaient le temps de la mystagogie. En effet, au temps de la préparation sacramentelle, qui précède la célébration des sacrements de l'initiation, doit correspondre, après ceux-ci,

un temps d'expérience sacramentelle. C'est le temps où le néophyte s'initie à la pratique sacramentelle de l'eucharistie et de la pénitence. Durant ce temps il continue à vivre comme il s'était efforcé de le faire pendant le catéchuménat. Mais il lui reste à inventorier toutes les richesses qu'il a reçues avec les sacrements de l'initiation, pour en mieux saisir le lien avec tout ce qu'il vit, pour mieux les intégrer à sa personnalité et pour mieux en découvrir les exigences.

II. LE CONTENU DES FORMULES

Nos réflexions seront groupées autour de trois thèmes : Satan, le vocabulaire symbolique de la grâce et le problème des rapports de l'Eglise et des autres religions.

I. Satan ou l'esprit du mal.

Les exorcismes majeurs ne parlent pas seulement d'une libération du péché, mais aussi d'une libération de Satan ou de l'esprit du mal, qui retient l'homme captif. Certains regrettent ce langage, car ils craignent que la figure de Satan ne soit rien d'autre qu'une projection phantasmagorique de défense qui serve d'alibi à l'homme, en lui permettant de déplacer à l'extérieur de lui-même ses sentiments inavoués de culpabilité.

Cette crainte n'est pas sans fondement. Tant que l'homme n'arrive pas à reconnaître sa responsabilité dans le mal il projette ce dernier hors de lui, sous des formes d'ailleurs diverses. Mais l'une des tâches du catéchuménat est justement de sortir l'homme de cette attitude aliénante, en l'amenant à s'avouer pécheur. Il le peut, car le péché comme tel n'est reconnu qu'à la lumière de l'amour de Dieu, qui nous aime dans le Christ en dépit de notre propre refus de l'aimer. Le péché n'est pas la première chose que l'on comprend, mais la dernière. Ce qui est premier c'est le pardon,

et c'est seulement à sa lumière que nous avons l'intelligence de la souillure et de la culpabilité, et que nous pouvons ainsi, par l'aveu, assumer notre responsabilité et faire mourir tous les alibis aliénants de notre culpabilité. Mais, en même temps qu'elle fait apparaître la faute, la foi en la justification démasque aussi l'ultime racine du mal, qui est, elle aussi, dépouillée de son pouvoir par le Christ.

En effet, le mal ne s'explique pas seulement par le fait de l'homme²⁴. Ce dernier n'est pas le Méchant absolu, le Mauvais ou le Malin. Il n'est que le méchant en second. L'homme qui avoue être l'auteur du mal découvre l'envers de cette confession, à savoir l'antériorité du mal à la liberté qui le pose. Le péché de l'homme n'est jamais un commencement absolu, car le mal se précède toujours à lui-même. Chaque fois qu'un homme le commence à son tour, en le commençant il le trouve et le continue. Dans tout péché il y a une part de passivité, d'inclination et de consentement, car la conscience y est investie par sa propre convoitise. En se préférant elle-même aux autres, chaque conscience cède à une séduction d'elle-même par elle-même, qui la fait vouloir infiniment des choses déterminées (Jc 1, 13-14). Ainsi l'homme n'est pas une liberté pure qui se pervertit elle-même ; il est une liberté non-pure puisqu'il trouve au cœur même de la liberté qui pèche une certaine connivence avec le mal, un penchant au mal, qui, pour se découvrir, se projette dans l'objet désirable, dont l'homme dit qu'il le tente. Au sein même de la liberté qui pèche, il y a une certaine puissance de néantisation, car l'homme éprouve un empêchement intime, une impuissance radicale à faire ce qu'il doit faire.

Le mal est affecté d'une note tragique et radicale. Cependant il n'appartient pas au statut de l'être créé. En effet, la finitude, qui est le lot de l'homme, n'est pas le mal, pas plus que le mal n'est la finitude. Entre les deux il y a un hiatus, celui de la chute, car le mal ne s'identifie pas avec la scission originaire de la conscience d'avec elle-même, au fait que la conscience est distante d'elle-même et ne se réalise que dans un autre²⁵. Il consiste dans le fait que nous

24. Cf. P. RICŒUR, *Finitude et culpabilité*, t. 2, *La symbolique du mal*, Paris, 1960, pp. 236-243, 289-320 ; R. DIDIER, « Satan. Quelques réflexions théologiques », dans *Lumière et Vie*, 78, 1966, pp. 77-98 ; R. BÉRAUDY, « Les scrutins et les exorcismes », dans *Concilium*, 22, 1967, pp. 63-64.

25. Sur le statut de la liberté créée, cf. *infra*, p. 46-47.

ne sommes pas ce que nous devrions être, parce que nous nous complaisons dans les déterminations et prenons pour absolu le plaisir, l'argent ou l'ambition. La « finitude » est originairement bonne ; le mal est contingent, bien que sa présence ne s'explique pas du seul fait de l'homme, puisqu'une face du mal ne peut être reprise par la liberté qui le pose.

Pour rendre compte, à la fois, de l'antécédence du mal à lui-même et de sa contingence, nous sommes conduits à présupposer à la liberté qui pèche une volonté de néant en pleine clarté. Tel est Satan ; il est la figure-limite de cette liberté que nous ne sommes jamais dans notre péché et qui justifie l'antécédence en nous du mal, sans mettre pour autant en cause Dieu et sa création. Satan renvoie donc à un acte de liberté qui est à l'horizon de notre liberté et dont la fonction consiste à nous faire apparaître à nous-mêmes comme pécheurs en acte et en état, sans que cette impureté soit identifiable à la finitude.

Ainsi comprise, la figure de Satan n'est pas une figure aliénante derrière laquelle se dissimulerait notre péché non avoué. Figure-limite de cette perversion radicale que nous ne sommes jamais dans notre péché, sa présence n'est dévoilée (et donc vaincue) qu'à l'homme qui, dans la foi en la justification, s'affirme comme liberté en s'imputant la faute à lui-même. Satan est le « chiffre » ou le « symbole » de cet « Autre-que-moi » en qui sont conciliées l'antécédence et la contingence du mal au cœur de la liberté qui pèche.

2. Le vocabulaire de la grâce.

*Les trois langages de la grâce baptismale dans le Nouveau Testament*²⁶.

Le rite d'eau, acte essentiel du baptême, symbolise la naissance du néophyte à une vie nouvelle. Pour exprimer cette grâce le Nouveau Testament a recours à trois langages différents. Il présente la renaissance baptismale comme une naissance à un être nouveau, à un mode nouveau de relations avec Dieu dans le Christ et à un statut nouveau de la liberté.

26. Cf. R. DIDIER, « Pour une théologie de la sacramentalité », dans *L'eucharistie. Le sens des sacrements*, op. cit., pp. 308-309.

Selon le premier langage, celui de la positivité, le baptisé est purifié de sa souillure (1 Co 6, 11), il meurt au péché (Rm 6, 2-10). Quelque chose d'absolument nouveau fait irruption en lui : pour saint Jean, le baptisé naît à nouveau et d'en haut (Jn 3, 3-8) ; engendré de Dieu, il possède la similitude du Fils (1 Jn 3, 2). Pour saint Paul, le baptisé devient une nouvelle créature (Ga 6, 15 ; 2 Co 5, 17) ; ressuscité avec le Christ, il vit d'une vie nouvelle (Rm 6, 4).

Selon le second langage, celui de la relation, la renaissance, au lieu d'être une transformation intérieure, est l'inauguration d'un rapport nouveau avec Dieu dans le Christ. Pour Paul, la foi, qui fait de nous des « fils de Dieu », et le baptême sont conjointement tradition de l'être du Christ et union mystérieuse avec lui (Ga 3, 26-27). Selon 1 Co 12, 13, cette union s'instaure entre le corps personnel du Christ et celui des fidèles. Du fait de cette union au Christ, les relations entre chrétiens sont elles-mêmes renouvelées : il n'y a plus ni juif ni grec, ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme (Ga 3, 28 ; 1 Co 12, 13), car les fidèles ne forment plus qu'un seul être dans le Christ (Ga 3, 28). Cet être unique est, en Jésus-Christ, la véritable descendance d'Abraham ; aussi reçoit-il l'héritage messianique et eschatologique promis au « Père des croyants » : la filiation (Ga 3, 29-47).

Selon le troisième langage, celui de la liberté, la renaissance baptismale s'exprime en termes d'affranchissement de la loi du péché et de la mort (Rm 8, 2), de libération de l'esclavage (Ga 4, 1-7) et de liberté (Jn 8, 36). Chez Paul, cette libération a une dimension cosmique (Rm 8, 18-23).

L'importance du langage de la liberté.

Le Nouveau Testament signifie la renaissance baptismale selon trois registres symboliques différents. En cela il n'y a rien d'artificiel, de sorte qu'on ne saurait opérer un choix entre ces registres. De cette nécessité nous ne pouvons fournir ici une démonstration. Notons seulement qu'à l'intérieur d'un même espace d'intelligibilité de la grâce, chacun d'entre eux se détache, par sa détermination propre, sur l'horizon des autres, auxquels il renvoie. Il en est de la nouvelle naissance dans le baptême, comme de la naissance : elle est, à la fois, venue à la vie nouvelle, entrée dans un monde nouveau de relations et consentement de la liberté à cette double limite qui l'affecte.

Sans nier l'utilité qu'il y aurait à mener une réflexion sur les deux premiers registres, le troisième seul retiendra notre attention, car nous voudrions justifier la nécessité de sa présence dans les rituels baptismaux. Son importance lui vient de ce qu'il affecte la compréhension des deux autres langages par la relecture qu'il propose de leurs symbolismes. Les schèmes du commencement, ainsi que de la filiation et de l'entrée dans un ordre nouveau de relations, disent qu'il en est de la naissance « d'en haut », comme de la première naissance : elle est une limite de la liberté, parce qu'on ne se donne pas à soi-même la grâce et qu'on n'entre pas par soi-même dans un nouvel ordre de relations avec Dieu. Mais seul le langage de la liberté, parce qu'il reprend, à son niveau à lui, la signification des deux autres, permet, sans pour autant les nier, de penser ces limites comme pures de toute extériorité, comme intégrées à la liberté elle-même.

Quand nous définissons la grâce baptismale comme une libération de la liberté, nous affirmons que la liberté du baptisé coïncide avec l'agir pur de Dieu. Participant à l'indétermination de celui-ci, elle a en elle-même le pouvoir de franchir toute détermination, toute limite. Au lieu d'être, comme chez Sartre, par exemple, un simple pouvoir de négation par rapport à chacune des déterminations qu'elle se donne en se « projetant » dans le monde, la liberté grâciée est d'emblée au-delà de toutes les déterminations qu'elle peut se donner. Cela ne veut évidemment pas dire qu'une telle liberté est arrachée à sa présence au monde et aux autres, car c'est au sein de ces limites et de ces déterminations que la liberté conteste toute limite et toute détermination. Mais si la liberté ne peut se passer de cela même qu'elle dépasse, il n'en reste pas moins qu'elle ne s'épuise dans aucune des déterminations qu'elle se donne.

Une telle liberté divinisée est don de Dieu. C'est cet aspect qui est dit par le langage de la positivité. Mais dans le contexte de la liberté divinisée, ce don n'est pas un quelque chose qui est attribué à un sujet préexistant. Ce don est donné à lui-même. Il est donné, et par là nous voulons dire que la liberté est toujours reçue. Mais celle-ci est donnée à elle-même, car le don n'est pas constitué par autre chose que la liberté même, et la grâce par autre chose que le dépassement par la liberté de ses propres limites. La liberté ne suppose pas dans l'homme une passivité préexistante, car elle est elle-même condition de possibilité

du pouvoir que l'homme possède de la recevoir. Elle ne se libère qu'en se recevant libre.

Dans la liberté divinisée, la relation à Dieu dans la connaissance et l'amour, que dit le langage de la relation, est également arrachée à toute extériorité. En son fondement d'abord dans la liberté elle-même. En effet, les relations nouvelles qu'instaure le baptême avec Dieu et avec les hommes impliquent une transformation par Dieu du sujet humain, afin que celui-ci soit doté d'une puissance nouvelle de connaissance et d'amour. Dans la liberté divinisée cette refonte ne risque pas d'apparaître comme une superstructure qui viendrait doubler les principes d'activité naturelle de l'homme. Le fondement des nouvelles relations est une libération, une désaliénation de la liberté elle-même, qui convertit son pouvoir naturel indéfini de tout mettre en question, au fond d'indétermination radicale que nous appelons Dieu.

La relation est également délivrée de toute extériorité dans son rapport à l'objet divin. Le mouvement de la foi et de la charité vers leur objet divin est subordonné à la coïncidence de la liberté libérée avec Dieu. C'est par le dedans le plus intime que Dieu se trouve à notre contact comme foyer de notre indétermination. Telle est la relation nouvelle de l'esprit à Dieu. Ce dernier n'est pas un « Tu » vis-à-vis de notre « je » ; il n'est pas un étranger, partenaire ou interlocuteur, ami ou concurrent, avec qui nous ferions nombre. Il ne supporte aucune objectivation, car il est ce par quoi je me libère de toute détermination.

Le langage de la liberté permet de penser les limites de la liberté divinisée comme pures de toute extériorité. En l'absence de ce langage, la grâce ne peut être présentée que comme un quelque chose qui advient à l'homme. Mais cette vision se heurte à une limite, car le fait pour la liberté de se recevoir libre n'exclut pas qu'elle se libère elle-même, puisque l'homme ne se fait libre qu'en se recevant comme tel. Éclairons ces conclusions par deux exemples.

Le langage de la libération de Satan.

On dit souvent que Dieu délivre ou libère le catéchumène du pouvoir de Satan, ou encore qu'il le protège de ses effets maléfiques.

Un tel langage n'est, évidemment, pas faux. Mais, parce

qu'il présente l'action libératrice du Christ en termes de positivité, il passe sous silence le rôle de l'homme dans cette libération. Le catéchumène paraît subir celle-ci, ou plutôt s'y prêter.

La libération de Satan n'est pas un acte démiurgique de Dieu qui supprimerait cette limite de la liberté qu'est en elle l'antécédence du mal à lui-même. Si l'homme est effectivement libéré de Satan, c'est en ce sens que la liberté grâciée, parce qu'elle coïncide avec la liberté pure et indéterminée de Dieu, est au-delà de la limite qu'est pour elle l'antériorité du mal à son propre péché. Mais la liberté libérée n'est pas pour autant arrachée à sa finitude, et elle n'existe qu'en s'extériorisant dans un autre qu'elle-même, au sein d'un univers où nature et liberté ne sont pas encore conciliées. Elle demeure donc une liberté non pure, affectée, entre autre, par cette limite redoutable qu'est Satan. Aussi, en chacune des déterminations qu'elle se donne pour viser l'Absolu, elle ne peut pas ne pas s'éprouver, se heurter à cet « Autre-qu'elle-même », qui est « l'Adversaire » de celui qui la sauve. Elle lui résiste, sans pour autant pouvoir le nier. Parce que la liberté divinisée n'existe qu'en se « projetant », elle n'est affranchie, ici-bas, de Satan qu'en se disant et en se faisant comme telle, par son opposition à lui dans la poursuite du bien.

La libération de Satan, bien qu'elle soit effective, n'est cependant, dans notre temps présent, qu'une libération en devenir. La limite des formules discutées consiste donc à masquer la condition militante du catéchumène et du baptisé. Dans l'attente de l'événement eschatologique, le chrétien ne peut viser Dieu sans coup férir. C'est à travers la lutte contre le mal, et dans le sacrifice, qu'il se libère de Satan dans des actes qui sont indivisiblement de Dieu, Principe de sa libération, et de lui.

La notion « d'appels de Dieu ».

Le langage de la libération de Satan est un langage de positivité. Mais dans la catéchèse et les rituels, on trouve également le registre de la relation. Employé à l'exclusion de tout autre, il a aussi ses limites. Pour le montrer, prenons un modèle quelconque, par exemple l'intention suivante de prière, souvent entendue : « Pour que les catéchumènes sachent découvrir dans toute leur vie les appels du

Seigneur. » Une telle formule est loin d'être innocente. Dans le contexte de cette phrase, le mot « appel » connote une relation d'extériorité, qui laisse entendre que Dieu nous dirige de l'extérieur. Nous n'insisterons pas sur le fait qu'un tel langage présuppose que les faits ont un sens en eux-mêmes, dont nous pourrions surprendre le secret et auquel nous devrions nous conformer²⁷. Nous voulons surtout souligner que cette phrase renvoie à la représentation d'un Dieu providence, en qui préexisteraient les projets des hommes. Corrélativement, elle laisse entendre qu'il n'y a pour l'homme d'auto-détermination que dans le péché, puisque la fidélité à Dieu consiste à couler ses projets dans un plan préétabli. Or la notion d'un Dieu providence est pleine d'ambiguïté et sauvegarde mal la transcendance divine. Mieux vaut dire de Dieu qu'il est Principe. Parce qu'il est celui par qui existe tout ce qui est, il n'est rien de ce qui est, de sorte qu'on ne saurait redoubler en lui les projets des hommes. Dieu ainsi compris ne nous est plus juxtaposé. Principe de la position de nous-mêmes par nous-mêmes, Dieu donne à l'homme d'être cause de soi, de « s'auto-déterminer » dans des actes qui sont indivisiblement de Lui et de nous.

La notion « d'appels de Dieu » ne peut avoir un sens et convenir aussi bien à Dieu qu'à nous que si on l'intériorise. On l'identifiera avec l'exigence de dépassement illimité qui caractérise la charité. La liberté divinisée, parce qu'elle reste une liberté finie, ne peut coïncider purement et simplement avec le Transcendant. Sa finitude se caractérise par une présence à soi, qui implique la médiation d'une projection ou d'une extériorisation dans ce champ ou cet espace de jeu qu'est pour elle le monde. C'est pourquoi la liberté grâciée ne peut se passer de cela même qu'elle dépasse, à savoir l'ordre des déterminations. Bien qu'elle ait toujours du mouvement pour aller plus loin, elle n'existe qu'en se déterminant. C'est donc au sein des limites de la détermination qu'elle se donne dans le monde que la liberté conteste toute limite et toute détermination. Parce qu'elle est au-delà de toute limite, donc de toutes ses formes d'expression, y

27. Une telle manière de voir les choses est liée à une conception de la connaissance selon laquelle celle-ci serait essentiellement une représentation. On trouvera une critique de cette manière de voir dans L. DEWART, « Unité et vérité », dans *Lumière et Vie*, 103, 1971, pp. 70-89. L'auteur écrit aussi : « L'idée que Dieu se révèle lui-même dans l'histoire ne signifie pas d'abord qu'on peut lire le message de Dieu dans les événements de l'histoire, mais que la présence même de Dieu à l'homme a un caractère historique » (p. 86).

compris des codes moraux, la liberté divinisée se dépasse toujours elle-même en surmontant et remontant chaque détermination qu'elle se donne. Impatiente de ses limites, elle recule, dans un mouvement indéfiniment créateur, les barrières dans lesquelles elle risque toujours d'enfermer l'illimitation de la charité.

3. Les rapports de l'Eglise et des autres religions.

A prendre à la lettre plusieurs formules du rituel baptismal des adultes concédé *ad experimentum* en 1967, la conversion au Christ est présentée comme un passage du rien au tout : « chasse loin de tes serviteurs l'incroyance » ; « délivre-les de l'aveuglement de l'esprit ; oriente leur cœur afin qu'ils reconnaissent combien ta volonté est bonne et parfaite » ; « arrache-les à l'esprit de mensonge, de cupidité et de méchanceté ²⁸ ».

Ce type de textes pêche par manque d'ouverture œcuménique. Pour sauvegarder la vérité du christianisme, il méconnaît la valeur unique des autres formes de révélation. Or les rapports du christianisme avec les autres religions ne sauraient être des rapports du tout au rien, puisque le monde et l'histoire humaine sont transfigurés dans leur totalité par le Christ (cf. Co 1, 15-21).

Par son insertion dans l'histoire « au temps d'Hérode » et « sous Ponce Pilate », le Christ a trouvé comme un déjà-là le monde humain et son histoire. Il a assumé cette matière, mais la détermination qu'il lui impose, comme Dieu incarné, en transcende les conditions. Cette subsomption s'applique donc à un donné concret, à un environnement repérable dans les coordonnées d'espace et de temps. Mais elle les reprend dans une activité constituante qui est une « intuition créatrice » ²⁹ : intuition, parce qu'il s'agit d'une manière nouvelle de voir l'univers ; créatrice, parce qu'étant irréductible à la constatation de ce qui est, elle est bien une authentique invention et non une simple découverte ³⁰. En

28. Cf. *Rituel du baptême des adultes par étapes* (pro manuscripto), Paris, 1968, nn. 23, 24 et 25, pp. 28-29.

29. S. BRETON, *Foi et raison logique*, *op. cit.*, p. 180.

30. Cela n'est possible, évidemment, que parce que la conscience n'est pas immergée dans le flux temporel, de sorte qu'elle serait impuissante à le dominer. S'il en était autrement la conscience ne serait même pas capable de penser le devenir comme simple suite.

ce sens, le Christ est le « singulier omni-temporel », « l'universel concret », qui, bien qu'il apparaisse dans le devenir, en fonde le sens et la vérité, puisqu'il en conditionne la totalité en en faisant une totalité signifiante. Parce que le Christ éclaire tout ce qui le suit et tout ce qui le précède, en lui le divers de la temporalité est unifié, en sa dimension horizontale, et réorganisé selon toutes ses dimensions dans un sens de monde jusqu'alors inédit.

Dans cet univers ainsi réorganisé les différents modes de révélation de Dieu sont hiérarchisés. Ils culminent dans un « suprême », le Christ « dont la double nature, humaine et divine, justifie le mouvement, au titre de principe animateur et de fin saturante ³¹ ». Dans cet espace, chaque détermination coexiste avec l'ensemble de ce qu'elle n'est pas, puisqu'elle appelle, de par sa limitation, ce qui n'est pas elle. Elle se découpe ainsi sur le fond d'une totalité ; mais celle-ci n'est ni un ensemble, ni le résultat d'une sommation, mais le Christ, qui, en tant que principe, confère à tous les modes de révélation une réelle unité. Ainsi, peut-on rendre justice à chaque religion, puisque, dans l'ordre de la Révélation, elle a une originalité propre, une spécificité particulière, une fonction irremplaçable, bien qu'elle tende à se dépasser vers le Christ, qui en est la limite de saturation, en même temps que l'origine ³².

Si tel est le rapport des religions non chrétiennes avec le christianisme, l'accès au baptême d'un non-chrétien de bonne foi ne peut être qu'un accomplissement ³³. Certes, cela n'exclut pas que le baptisé ait à renoncer à sa religion antérieure, mais c'est pour la dépasser, non pour en renier la valeur ³⁴.

La reconnaissance de la valeur spécifique des différentes religions permettrait de donner tout son poids à l'une des innovations les plus intéressantes du nouveau rituel. Dans les rites de l'entrée en catéchuménat et de l'appel décisif,

31. S. BRETON, *op. cit.*, p. 87.

32. Parce qu'il est Principe et Fin, le Christ n'est évidemment relatif à aucun des autres modes de révélation.

33. Cela n'exclut évidemment pas que le catéchumène ait à rejeter le péché. Bien au contraire, c'est à la lumière du pardon de Dieu en Jésus-Christ, signifié par le baptême, que le catéchumène découvre toute la place du péché dans sa vie.

34. La vérité et l'erreur ne sont pas contradictoires, de telle sorte que la vérité d'une religion impliquerait que toutes les autres soient fausses de façon absolue. Elles sont contraires, c'est-à-dire mutuellement relatives, de telle sorte que deux religions ne peuvent être vraies en même temps.

la communauté est invitée à accueillir les catéchumènes, non en les absorbant, mais en acceptant de se laisser remettre en question par eux. Le catéchuménat, en effet, est une promotion mutuelle de la communauté chrétienne et des catéchumènes. Le dépassement de soi-même qui est exigé des candidats au baptême n'est pas à sens unique³⁵, car le catéchuménat ne produit pas seulement un accroissement numérique de la communauté chrétienne, mais aussi un accroissement qualitatif. Les deux vont de pair, car le catéchumène ne peut être intégré à la communauté ecclésiale que si celle-ci se refuse à se replier sur elle-même, s'ouvre au nouveau venu et le reconnaît comme autre qu'elle-même. Un tel accueil de l'autre comme autre brise, pour l'ouvrir, l'immanence de la fraternité constituée que risque d'être toute communauté. De ce point de vue le temps du catéchuménat apparaît comme un temps privilégié pour ce dépassement, auquel toute communauté, comme tout fidèle, ne saurait se dérober du fait de l'illimitation de la charité.

Roger BERAUDY, p.s.s.

35. Nous n'identifions pas pour autant la démarche de ceux qui recherchent Dieu parce qu'ils ne l'ont pas encore trouvé en Jésus-Christ avec la démarche de ceux qui cherchent Dieu parce que l'ayant trouvé en Jésus-Christ, ils ont découvert qu'il est toujours ailleurs que là où nous croyons le rencontrer. Le baptisé n'est plus un catéchumène, et le catéchumène n'est pas encore un baptisé.