

La Maison-Dieu, 132, 1977, 103-135.

Henri BOURGEOIS

L'ÉGLISE EST-ELLE INITIATRICE ?

AINSI donc, il est devenu fréquent dans le langage chrétien contemporain, et très particulièrement dans le vocabulaire catholique, de parler de l'initiation chrétienne. Le christianisme est envisagé comme une foi et une pratique auxquelles on accède en étant initié¹.

Prenant acte de cette situation, je voudrais essayer d'en discerner la portée. Car il ne suffit évidemment pas de constater un phénomène de langage pour en saisir le sens. Il faut encore préciser à quels comportements effectifs, à quelles aspirations et à quelles difficultés correspond ce que l'on dit. D'où la question qui sert de titre à ces pages. L'Église qui prétend initier est-elle, en fait, initiatrice ? Si oui, comment et à quelles conditions ?

Pour entrer dans ce genre de questions, je voudrais commencer par analyser le contexte pastoral, culturel et théologique dans

1. L'initiation chrétienne constitue l'une des formules « classiques » de la réflexion liturgique, catéchétique et pastorale contemporaine. Il serait aisé de multiplier les exemples. Pour m'en tenir ici au domaine liturgique, je me bornerai à constater que le rituel romain du baptême, remanié par les récentes réformes, parle spontanément en ces termes. Et c'est en référence à l'initiation chrétienne que se présentent les trois adaptations françaises du rituel du baptême des petits enfants (1969), du rituel du baptême des adultes par étapes (1974) et, tout récemment, du rituel du baptême des enfants en âge scolaire (1977).

lequel se déploie ce qu'on appelle aujourd'hui l'initiation chrétienne. Sur cette base, j'essaierai de dégager ce que signifie exactement cette expression, de mettre au clair ce qu'elle recouvre en fait. Cela me conduira à examiner quelle est la pertinence du concept ou de la notion d'initiation chrétienne.

I. LES COORDONNEES DE L'INITIATION CHRETIENNE

Au minimum, le fait de parler d'une initiation chrétienne implique deux présupposés majeurs d'ordre théologique.

En premier lieu, ce langage renvoie à une conviction, traditionnelle en christianisme, selon laquelle la foi évangélique n'est pas *un fait de nature*, que l'on acquerrait automatiquement, au titre de l'existence, c'est-à-dire par fait de naissance. Croire, c'est un événement qui survient dans l'existence et qui relève de l'histoire. Comme le disait jadis saint Justin, la naissance nous fait « enfants de la nécessité et de l'ignorance » et c'est le baptême qui nous rend « enfants de l'élection et de la connaissance »². La foi chrétienne, c'est donc dans cette perspective la conversion du destin en vocation et en liberté. Cela, au nom de Jésus que l'on a rencontré et que l'on a appris à connaître et à reconnaître. Ou encore, selon le mot fameux de Tertullien, « on ne naît pas chrétien, on le devient »³.

D'autre part, si l'on comprend la conversion évangélique comme étant une démarche de type initiatique, c'est parce que le passage au mystère chrétien présente *une forme relativement objective*. Devenir chrétien, c'est certes toujours une aventure personnelle et originale. Mais ce n'est pas un itinéraire privé ou un mouvement indéterminé. Quelles que soient les situations et quels que soient les tempéraments, l'évangile est une « voie » commune et orientée. Le chemin de conversion peut donc être balisé dans ses grandes lignes. Il peut même être institutionnalisé dans la pratique ecclésiale. L'Eglise, qui naît de l'Évangile, n'est-elle pas la mise en

2. *Première Apologie*, 61.

3. Tertullien, *De testimonio animae*, c. 1.

commun des évangélisés ? Elle donne corps ou forme à la conversion de foi. Si donc il y a une initiation en christianisme, c'est non seulement parce que la foi est un passage mais aussi parce que ce passage prend normalement un style ecclésial.

Assurément, les deux présupposés que je viens de rappeler sont presque des évidences en christianisme. Encore faut-il ne pas les perdre de vue, si l'on veut comprendre ce que signifie l'initiation chrétienne. Ils en constituent le cadre général de références. Mais, bien sûr, ils ne suffisent pas à caractériser le contexte précis de cette initiation. A eux seuls, d'ailleurs, ils n'auraient probablement pas suffi à susciter la faveur contemporaine que connaît ce mot. D'autres éléments entrent en ligne de compte.

Je voudrais essayer d'analyser ces éléments. A la fois pour leur valeur conjoncturelle, liée à la situation du christianisme dans le monde actuel, et pour leur valeur symptomatique, dans la mesure où ils mettent en lumière certains aspects et certains enjeux fondamentaux de la foi chrétienne à toute époque.

La foi n'est pas simple savoir

L'évangile n'appelle pas à une connaissance purement intellectuelle. Il invite à *entrer dans le mystère*, c'est-à-dire dans la sphère d'existence de Dieu telle qu'elle est perceptible dans l'existence humaine, en raison de l'Alliance, de l'Incarnation et de la Pâque du Christ.

De fait, la pratique de Jésus fut tout autre que celle d'un enseignant. Il n'ouvrit pas d'Académie et ne donna pas de cours, mais il prit la route, formant les siens de façon pratique et cordiale, au gré des circonstances et des rencontres, à travers les malentendus et la communication parfois réussie. Il parlait en paraboles et en gestes symboliques. Et le groupe de disciples rassemblé autour de lui témoignait, à sa façon, d'un message qui est inséparable de l'expérience et de la mise en œuvre.

Aussi bien, s'il y a une initiation chrétienne, c'est parce que la foi ne s'enseigne pas mais se propose et se confesse. Et cela, non seulement en mots et en représentations, mais aussi en images, en gestes et en relations. En ce sens, elle a une structure initiatique parce qu'elle a une structure parabolique, sacramentelle et ecclésiale. Le christianisme est initiatique parce que Jésus fut évan-

gélisateur. Croire, ce n'est pas uniquement savoir, c'est entrer avec cœur, avec corps, avec imagination et sensibilité, dans un réseau où les dimensions corporelle, symbolique et sociale sont essentielles⁴. L'accès à la foi s'opère par des chemins multiples. Sans minimiser le rôle de la connaissance catéchétique, doctrinale et traditionnelle, l'initiation chrétienne atteste donc le caractère pluridimensionnel de l'adhésion évangélique. C'est là, me semble-t-il, sa première raison d'être. Ou encore sa première justification.

Il faut du temps pour croire

Les exemples ne manquent pas de conversions brusques, tant dans la tradition que dans l'actualité. Quelqu'un rencontre Dieu, adhère à l'évangile et déclare sans ambages, comme jadis l'eunuque éthiopien : « Qu'est-ce qui empêche que je sois bap-

4. Dans le langage courant, extérieur au domaine religieux et chrétien, il est frappant de constater que le mot initiation signifie très habituellement l'entrée « multi-dimensionnelle » dans un monde ou un ordre nouveau d'expériences et d'existence.

On parle, par exemple, d'initiation à la lecture. Cette expression, qui désigne l'entrée de l'enfant dans l'univers de la communication écrite, ne désigne pas seulement un commencement, le début d'un apprentissage du médium qu'est l'écriture. Elle implique des connotations multiples, symboliques, sociales. La maîtrise progressive des signes écrits va de pair avec le passage dans l'univers des adultes des communications à distance, médiates et objectives. A plus forte raison, les analyses contemporaines (rhétoriques ou sémiotiques) de l'acte de lecture en soulignent les multiples coordonnées. Voir par exemple : A. Paul, *L'impertinence biblique*, Paris: Desclée, 1974, pp. 49-53 ; la revue *Christus* (93), janv. 1977 (notamment l'article G. Lafon, « Travail de lecture ») ; S. Vierne, *Rite, Roman, Initiation*, Presses universitaires de Grenoble, 1973 (notamment pp. 99 sq.) ; « Lire », in *Pratiques*, (7-8), 1975.

Le mot initiation, en tant qu'il indique une situation plus globale que le pur savoir et vise l'entrée dans un nouvel ordre d'expériences, est encore employé pour l'accès à la culture audio-visuelle. Par exemple : P. Babin, *L'audio-visuel et la foi*, Paris/Lyon: Châlet, 2^e éd. 1976, pp. 184 sq. : « Directives pour une initiation ».

Enfin, on sait que la psychanalyse a souvent été envisagée, ces dernières années, sous l'angle de son éventuelle structure initiatique. Cf. Cl. Lévi-Strauss, « Le sorcier et sa magie », *Temps modernes*, 1949, repris dans *Anthropologie structurale*, Paris: Plon, 1958, pp. 184-203. De fait, la psychanalyse ne s'inscrit pas dans l'ordre des représentations claires. Elle fait pénétrer dans le champ de l'inconscient. Même si elle n'est pas une initiation à strictement parler, elle en a les apparences.

tisé ? » (Ac 8, 36). Mais, même en de tels cas, il faut habituellement quelque temps pour découvrir l'Eglise et pour que la foi confessée trouve ses diverses dimensions.

A fortiori, la durée semble nécessaire pour que se purifient et se structurent des motivations ou des formes de foi qui manquent de clarté, de cohérence ou de « communicabilité ». Aujourd'hui, pasteurs et responsables ecclésiaux soulignent de multiples façons les obstacles qui gênent le passage au mystère évangélique, certaines difficultés tenant à l'Évangile lui-même et au retournement qu'il demande, d'autres découlant des changements culturels et spirituels de notre temps qui rendent l'itinéraire de foi plus incertain⁵.

En face de cette situation, l'une des attitudes pastorales les plus fréquentes et d'ailleurs les plus traditionnelles consiste à *faire confiance à la durée*. Si le passage à la foi ecclésiale et évangélique est difficile, si cette sorte de « viabilisation » de la foi qu'est l'Eglise s'avère souvent obscure, on en vient à penser qu'il faut prendre le temps de chercher sa route, d'assurer ses pas, de mesurer le chemin parcouru, de discerner la route à venir. Tout cela, pour avancer peut-être moins vite, mais plus sûrement. Et à condition que prendre le temps ne veuille pas dire le perdre ! Ce qui suppose que l'Eglise soit non seulement un lieu d'accueil mais aussi un lieu de stimulation⁶.

Telle est, me semble-t-il, l'une des accentuations majeures de la notion d'initiation chrétienne. Être chrétien, cela signifie être initié, dans la mesure où c'est entrer dans une « recherche » progressive et orientée, dans un processus où le temps est un facteur indispensable de maturation.

Il y a là un deuxième motif de l'initiation en christianisme. Ce motif découle du précédent. L'initiation chrétienne est durée pour

5. L'archevêque de Paris, le cardinal Marty, a déclaré dans une intervention au Synode de 1977 : « La foi ne va pas de soi. Les jeunes mettent beaucoup de temps à choisir leur chemin, à s'identifier et à trouver leur groupe de référence. Ils n'y parviennent souvent qu'à travers des crises et des remises en question répétées » (*Documentation Catholique* [1728], 16 octobre 1977, p. 869).

6. Ce qu'on appelle en France la pastorale catéchuménale, en référence à l'expérience du « cheminement » des catéchumènes, souligne fortement cet aspect. Ce que ne perçoivent pas toujours ses détracteurs qui l'accusent de laisser se perdre les demandes d'évangélisation ou de laisser se dissoudre dans une durée interminable, désorientée et vide, les démarches de foi commencées par des jeunes ou des adultes.

pouvoir être constitution pluridimensionnelle de la foi évangélique.

L'Eglise n'est pas seulement un groupe social parmi d'autres

Voici un troisième motif justifiant une initiation en christianisme. Il s'agit de *l'identité de l'Eglise*.

Assurément, l'Eglise est bien une réalité sociale qui relève de l'analyse sociologique, historique, voire politique et économique, comme tout ensemble humain. Mais ses membres expérimentent la vie ecclésiale comme assez originale, même si les réalisations ne correspondent jamais tout à fait aux ambitions. Les chrétiens sont appelés à une solidarité égalitaire, si bien que dans leurs groupes le pouvoir devrait avoir une forme difficile de service et non de domination. Leur appartenance à l'Eglise n'est fondée en dernier ressort ni sur un cartel d'intérêts, ni sur une communauté de races, de vues ou de cultures. Elle a pour raison d'être la fraternité exigeante que crée l'évangile entre ceux qui l'accueillent et qui en témoignent. Une telle communion ne constitue pas un ghetto en marge de la société globale. Les groupements divers auxquels elle donne lieu devraient rester ouverts, forts des moyens pauvres de l'évangile. Ils ne sont pas exactement identifiables à d'autres collectivités naturelles comme la famille, historico-géographiques comme la nation, électives comme un club ou une association.

Tout cela demande une initiation. Car l'Eglise, comme le disait saint Paul, est elle-même mystère. Son identité paradoxale est à découvrir à travers une expérience progressive et pratique. En l'occurrence, la démarche initiatique a une double polarité. Elle est, pour les initiés, un temps d'apprentissage et de foi. Et elle est, pour l'Eglise, c'est-à-dire pour les chrétiens déjà baptisés et devenant initiateurs, un mouvement de réidentification. En initiant, l'Eglise se redit à elle-même qui elle est. En conduisant l'initiation, *elle se ré-initie elle-même*. Si bien que les nouveaux venus ne sont pas simplement intégrés à un type d'existence préalablement défini ; ils sont associés à un mode d'existence chrétienne qui se redéfinit avec eux et, en partie, grâce à eux ⁷.

7. En toute initiation, chrétienne ou non chrétienne, l'affirmation qu'un corps social fait de lui-même est évidemment capitale. C'est en initiant de

En ce sens, l'initiation chrétienne trouve un motif qui ne se réduit pas aux deux raisons d'être que j'ai précédemment relevées. Elle existe pour l'Eglise, pour que l'Eglise soit Eglise. On le voit, ce troisième motif, peut-être moins immédiatement apparent que les deux premiers, est impliqué par eux.

L'initiation chrétienne se distingue d'autres initiations analogues

Il me semble que la foi chrétienne est amenée à envisager une initiation pour un quatrième motif, le besoin de prendre position par rapport au phénomène de l'initiation tel qu'il existe dans nombre de cultures et religions.

Sous des formes variables, on le sait, l'initiation est une donnée fréquente de l'anthropologie culturelle ou de l'ethnologie⁸. Tantôt rituel d'intégration des adolescents ou des jeunes à la société adulte et à son ordre, tantôt processus d'entrée dans des groupes restreints, dans des sociétés magiques ou secrètes⁹, tantôt réduite aux éléments dissociés d'une structure initiatique absente, disparue ou peut-être en train de se reconstituer¹⁰, elle suscite chez

nouveaux membres qu'un corps social s'entretient lui-même dans son identité profonde et atteste ce qu'il pense ou croit de lui-même. L'initiation est donc un mode d'identification fondamentale. D'autres situations d'identification sont sans doute importantes : l'exercice par le groupe de ses fonctions statutaires, la confrontation avec d'autres groupes, la résolution des conflits, etc. Mais l'initiation a une portée privilégiée : elle réidentifie les initiateurs en même temps qu'elle identifie les initiés, elle renouvelle les premiers par la nouveauté des seconds.

8. « Ce qu'on appelle initiation coexiste à la condition humaine » (M. Eliade, *Aspects du mythe*, Paris: Gallimard [coll. « Idées »], 1963, p. 244) ; « L'initiation constitue une dimension spécifique de l'existence humaine » (id., *Naissances mystiques*, Paris: Gallimard, 1959, p. 274). C'est toutefois un problème d'expliquer pourquoi certaines sociétés n'ont pas de rites d'initiation à proprement parler. Faut-il chercher des « équivalents fonctionnels » dans certaines conduites de passage ou certains comportements d'apprentissage socialement régulés ?

9. Cf. R. Bastide, « Initiation », *Encyclopaedia Universalis*, Paris, 1970, vol. 8, pp. 1031-1036 ; F. Laplantine, *Les cinquante mots-clés de l'anthropologie*, Toulouse: Privat, 1974, p. 112.

10. C'est la situation des sociétés industrielles ou post-industrielles de notre époque. Dans de telles sociétés, l'initiation telle qu'elle est en usage dans les sociétés traditionnelles n'existe pas. Mais certains éléments culturels semblent être de type initiatique : la fête de l'adolescence (communion solennelle), l'armée (mais nous assistons peut-être aujourd'hui

les chrétiens à la fois une séduction et une réticence. Cela dépend des époques et des situations culturelles.

Quoi qu'ait cru pouvoir avancer Dom Casel, il semble bien que les premiers siècles chrétiens aient *refusé* de considérer la foi évangélique comme *une religion de type mystérique*, analogue par conséquent aux mystères de Mithra ou d'Eleusis et comportant comme eux des formes d'initiation¹¹. Deux raisons fondaient cette réserve. D'une part, le mystère chrétien actualise l'événement de Jésus Christ, tandis que la mythologie des mystères païens se développait sans référence constitutive à l'histoire. D'autre part, le rituel mystérique du paganisme semblait favoriser un ritualisme matérialiste sans rapport avec la Parole prophétique seule en mesure de susciter la foi évangélique¹².

A d'autres moments, au contraire, le christianisme se fait *favorable aux pratiques d'initiation*. Soit parce que son souci de rejoindre l'authenticité des cultures l'amène à réviser des condamnations jadis globales et sans appel¹³. Soit parce que la crise

à « la fin d'un rite initiatique », selon le titre d'un article de D. Pennac dans *Economie et Humanisme* (222), 1975, pp. 48-55), la séduction des petits groupes à forte fusion affective et à droit d'entrée souvent exigeant (communautés de jeunes), la constitution de groupes plus ou moins secrets (groupuscules politiques), le succès de certains films sur l'amour ou la mort (*Les Amants* de Louis Malle, *Un homme et une femme* de Claude Lelouch...), le prestige de récits glorieux et édifiants (la grande marche de Mao), la signification ambiguë de la psychanalyse dans le grand public (elle donne accès à une connaissance secrète et à des sociétés elles aussi réservées et mystérieuses), l'attrait de l'utopie (« elle présente de nombreux points communs avec les rites d'initiation », J. Servier, *Histoire de l'utopie*, Paris: Gallimard [coll. « Idées »], 1967, p. 346), etc.

11. Cf. M. Jourjon, « Quatre conseils pour un bon usage des Pères en sacramentaire », *LMD* (119), 1974, p. 82. Les symbolismes des religions à mystère n'ont été intégrés en christianisme qu'à partir des 4^e-5^e siècles, « parce que périmés ou, en tout cas, sans danger. Ils ont été pris quand ils n'étaient plus pris au sérieux ».

12. On peut rapprocher de ces réserves l'attitude des missionnaires chrétiens du 19^e siècle à l'égard des rites des religions africaines traditionnelles et notamment de l'initiation. Ou encore évoquer l'allergie proverbiale de l'Eglise vis-à-vis des sociétés secrètes comme la franc-maçonnerie.

13. L'intérêt de Dom Casel pour les religions mystériques tenait-il non seulement à sa fréquentation de la patristique mais aussi à une reconsidération de la valeur des religions non chrétiennes ? En tout cas, les travaux caséliens sur « le mystère du culte dans le christianisme » (*Das christliche Kultmysterium*, 4^e éd. augmentée, 1960 [1^{ère} éd., 1932] ; trad. française, *Le mystère du culte dans le christianisme*, Paris: Cerf [coll. « Lex Orandi », 38], 1964) furent à peu près contemporains d'une lente

culturelle qu'ils traversent conduit les chrétiens à souligner ou à redécouvrir la valeur des rites, des gestes, de la symbolique et du corps dans la vie des sociétés : le renouveau liturgique actuel s'intéresse souvent, dans cette perspective, aux démarches initiatiques non chrétiennes. Soit enfin, parce que, comme aux 4^e-5^e siècles, la force religieuse des initiations qui sont actuellement en usage en Afrique ou en Asie semble diminuer. Elle cesse dès lors de paraître menacer le christianisme en favorisant le syncrétisme¹⁴.

Toujours est-il que l'initiation, telle que l'envisagent les chrétiens qui en parlent, demande à être située par rapport à d'autres formules possibles d'initiation. Il y a sans doute là d'ailleurs un trait anthropologique assez constant, qui dépasse le cas du christianisme¹⁵. Les initiateurs se comprennent souvent eux-mêmes en se distinguant d'autres initiateurs. Dès qu'elle est constituée, l'initiation tend à mesurer ce qu'elle a de commun et de différent avec des processus analogues¹⁶.

II. SIGNIFICATION ACTUELLE DE L'INITIATION EN CHRISTIANISME

Si l'on parle d'initiation chrétienne, ce n'est pas par hasard. Cette expression désigne une certaine manière de comprendre le christianisme, en insistant sur les conditions de maturation ou de maturité de la loi chrétienne.

évolution de la missiologie. Significatif de la fin de cette évolution est, par exemple, un article de R. Luneau paru en 1971 dans la revue (maintenant disparue) *Parole et Mission* (56), mai 1971, et intitulé « Pour une pédagogie de la foi en Afrique ».

14. L'essor de formes de christianisme de type initiatique (petits groupes, baptême dans l'Esprit) et l'évolution de l'Eglise catholique à l'égard de sociétés initiatiques comme la franc-maçonnerie me semblent caractéristiques de cette troisième raison.

15. Du moins quand des pratiques diverses d'initiation se trouvent en contact culturel.

16. Dans la mesure où la psychanalyse est parfois envisagée comme étant de nature initiatique (j'ai cité précédemment l'article de Cl. Lévi-Strauss) qui compare l'expérience shamanistique et l'expérience analytique), des psychanalystes prennent leurs distances par rapport à ce qu'est habituellement l'initiation. Cf. F. Pasche, « Le psychanalyste sans magie », *Temps modernes*, 1949.

Ces conditions sont à deux niveaux. Au plan le plus fondamental, elles se présentent comme des *présupposés* constitutifs de l'expérience évangélique. Etre chrétien, c'est venir ou c'est être venu à la foi. C'est accéder à une nouveauté historique. Et c'est, d'autre part, passer par un chemin de conversion et de découverte plus ou moins déterminé et donc plus ou moins institué. A un plan plus pratique, celui de la mise en œuvre, les conditions de la foi chrétienne nous ont paru se préciser sous *quatre points de vue* complémentaires. En christianisme, la foi n'est pas purement intellectuelle. Le symbolisme et ses images, le corps et ses gestes, l'expérience de groupe et ses relations y interviennent aussi. De plus, dans les faits, la durée s'avère indispensable pour que se constitue une adhésion chrétienne stable et suffisamment développée. En outre, troisième donnée, la forme ecclésiale de la foi n'a rien d'évident. Elle doit être par conséquent approfondie. Sinon, l'Eglise risquerait bien de n'être qu'une simple donnée, utile au mieux, gênante ou insignifiante au pire. Enfin, la foi évangélique se constitue sur le fond des pratiques humaines, notamment de celles qui ont trait à l'identité spirituelle et sociale des êtres. Pour exister, elle doit aussi négocier cette analogie, reconnaissant ce que l'initiation chrétienne a de commun avec les rites ou procédures d'intégration sociale et faisant valoir ce qu'elle a d'original.

J'aimerais alors me demander quelle est la *figure* du christianisme qui se profile de la sorte. Autrement dit : que signifie du christianisme l'initiation chrétienne ? quelle signification donne-t-elle à la foi chrétienne ? Mon hypothèse est la suivante : ce que signifie au fond l'initiation en christianisme, c'est ce qu'elle signifie de la foi chrétienne.

Le carré problématique de l'initiation

Etre chrétien, c'est passer à l'Évangile. C'est entrer dans le mystère évangélique du Christ.

Cette opération de conversion, même si elle tend vers la folie de la croix, a cependant une logique spirituelle. Elle a une *cohérence*. Aussi bien l'initiation chrétienne apparaît-elle comme la mise en œuvre de cette cohérence. C'est, si l'on veut, la programmation de l'accès à la foi, étant donné ce qu'est le mystère à

découvrir et ce que sont les obstacles habituels pour entrer en ce mystère. L'initiation, vue sous cet angle, c'est donc un travail *pour* une cohérence. Et ce travail est orienté *par* une cohérence, celle de la vie ecclésiale effectivement menée par les fidèles, celle aussi que pensent, désirent et promeuvent les ministres chrétiens.

De fait, l'initiation en christianisme, avec ses dimensions catéchétique, communautaire, rituelle et sacramentelle, entend bien exprimer en principe l'identité chrétienne. Ce qu'elle propose pour « faire » des chrétiens, c'est ce que les chrétiens ont à faire et à être pour vivre dans la foi.

Envisagée sous le signe de l'initiation, la foi chrétienne se caractérise effectivement comme concrète, comme durable, comme ecclésiale et comme expressive de l'originalité du Dieu de l'Alliance dans l'existence humaine. Les quatre motifs de l'initiation relevés précédemment constituent donc une sorte de « carré » descriptif mettant en relations réciproques des valeurs essentielles du christianisme¹⁷. Une réalité intégrant tout ce qu'est l'être humain, une découverte progressive et orientée, une solidarité profonde et dépouillée, une expérience qui ouvre aux significations humaines fondamentales en y marquant l'altérité de Jésus, tel est le christianisme.

Mais, en fait, ces divers aspects de la foi ne sont pas toujours assez actualisés et assez articulés. La cohérence chrétienne est fragile. Elle a beau s'appuyer sur la Parole de Dieu, elle n'en est pas moins problématique. Et c'est *aussi* cela que manifeste l'initiation. Être initié au christianisme, c'est au fond assumer dans la foi une cohérence toujours menacée, sans cesse en mouvement pour se constituer. Je voudrais le montrer, à partir de la situation actuelle du christianisme.

17. Mais ce n'est pas un carré « logique », au sens que M. Greimas donne à cette expression en sémiotique. La construction d'un carré logique, à partir des discours et des pratiques d'initiation, demanderait une tout autre procédure. Cf. F. Nef et autres : *Structures élémentaires de la signification*, Ed. Complexe, distrib. PUF, 1976.

Une foi intellectuelle, symbolique, corporelle et sociale

L'initiation atteste tout d'abord que la foi est *adhésion de tout l'être*. Elle intègre le savoir ou la connaissance intellectuelle du mystère dans un ensemble de signes, de gestes, d'images et de relations. Elle travaille pour insérer l'adhésion évangélique dans l'ordre symbolique, dans les conduites corporelles et dans les échanges sociaux. Elle signifie la foi en inscrivant la Parole de Dieu sur le corps individuel (signes rituels du baptême, de l'Eucharistie, de la confirmation) et dans le corps social (les gestes rituels sont des actes collectifs socialement régulés)¹⁸.

Tout cela a de quoi inspirer une théologie et une pastorale attentives à des cultures moins rationnelles que celles du 19^e siècle européen. Parler aujourd'hui d'initiation chrétienne, c'est parfois évoquer au moins implicitement le mode africain de l'existence avec ses valeurs cosmobiologiques, sa sensibilité aux symboles et aux gestes corporels, son sens de l'appartenance sociale et de la solidarité.

Toutefois, de telles perspectives, désormais habituelles dans l'anthropologie théologique, ne laissent pas de poser quelques problèmes qu'on ne peut trop facilement éluder. J'en vois deux qui me semblent attester, chacun à sa manière, le caractère problématique de l'initiation chrétienne aujourd'hui.

En premier lieu, il y a le *rapport entre la foi évangélique et ses formes* symboliques, corporelles, sociales. Assurément, ce rapport fait partie de ce qu'on pourrait appeler le régime normal du christianisme. Car la foi en Jésus Christ est, dans son ordre, marquée par l'incarnation du Christ. Elle prétend bien assumer la totalité des moyens humains, faute de quoi elle ne serait pas réellement humaine. Mais il serait vain de s'endormir en de telles certitudes ! Comme il serait trompeur de se reposer dans l'ivresse d'une redécouverte du corps en Occident et dans la joie d'une « africanisation » ou d'une « asiatisation » de l'initiation en Afrique et en Asie¹⁹ ! Car il s'agit de rechercher patiemment

18. Dom Casel dénonçait jadis « l'intellectualisme abstrait » qui guette le christianisme. Cf. *Le mystère du culte*, op. cit., p. 276.

19. C'est ce que notait Mgr A.-T. Sanon, « L'africanisation de la liturgie », LMD (123), 1975 : « Il ne suffit pas d'avoir un Africain pour réaliser l'africanisation de la liturgie. Il faut que cet Africain soit chrétien et qu'il perçoive fondamentalement ce dont il s'agit » (p. 120).

quelle expression corporelle ou quelles formules rituelles et sociales la foi évangélique tend à se donner. Tout geste, tout symbolisme, toute relation, n'est pas forcément apte à dire la foi et à lui donner forme d'initiation. Le renouveau liturgique et catéchétique, en ce sens, en est encore à ses débuts. Après avoir assumé et réassumé, il lui faut maintenant créer et recréer. Et cela est exigeant. Le dossier de l'initiation chrétienne se montre là-dessus éloquent. De même que, dans les premiers siècles de l'Eglise, l'initiation a dû prendre ses distances par rapport à des pratiques initiatiques et mystériques où la foi ne trouvait pas immédiatement son compte, de même aujourd'hui lui faut-elle chercher ses voies avec lucidité et souci de la qualité²⁰. Le débat entre la parole évangélique et les rites ou les gestes corporels est permanent en christianisme. La première n'existe pas sans les seconds. Mais ceux-ci sont à purifier sans cesse, pour ne pas enfermer les croyants dans leur sensibilité ou leur appétit religieux.

Un deuxième problème se pose en ce domaine. Il tient à des symboliques ou à un imaginaire nouveaux, que nous percevons encore mal, et qui est en train de se répandre dans le monde entier. Il s'agit de *la culture audio-visuelle*. Aujourd'hui, les médias et la communication électronique nous habituent à une saisie globale et non linéaire du réel. Des informations immédiates et juxtaposées constituent une « forme » d'ensemble, apparemment disponible sur le champ. La synchronie prend le pas sur la diachronie²¹. Manifestement, un nouvel imaginaire naît de cette nouvelle galaxie. Quelle en est la conséquence, en ce qui concerne l'initiation ? On ne sait probablement pas encore discerner cet impact. Mais, au minimum, on peut penser que l'expression initiatique de la foi risque de se trouver modifiée. Apparemment, en effet, la culture audio-visuelle valorise le corps, la symbolique et l'appartenance sociale. Toutes valeurs qui sont celles de l'initiation.

20. Si l'on se réfère au carré des significations esquissé ci-dessus, je dirais que le premier poste (la foi n'est pas purement intellectuelle) doit être mis en corrélation étroite avec le quatrième (l'initiation chrétienne est et n'est pas une pratique initiatique parmi d'autres).

21. Autrement dit, la constellation d'éléments co-présents est plus significative que l'histoire, la genèse, la succession organisée des éléments. On reconnaît là des analyses aujourd'hui courantes, dont le canadien Mc Luhan fut le héraut perspicace il y a quelques années (voir, par exemple, *Message et massage*, Paris: Pauvert, 1968).

Cependant il se peut que l'initiation, telle que nous la comprenons habituellement, c'est-à-dire comme un trajet ou un parcours, soit remise en cause. Faut-il, en effet, à l'âge électronique, se couler dans une filière initiatique qui distribue progressivement les significations de la foi, la catéchèse, les gestes rituels et les niveaux d'appartenance à l'Eglise selon un programme patient et une logique linéaire ? L'initiation, valeur-clé de bien des sociétés traditionnelles²², semble parfois aujourd'hui devenir étrangère à des sensibilités qui changent et pour lesquelles le temps n'est plus ce qu'il était.

Le temps de croire

La durée relève de la cohérence chrétienne que veut servir l'initiation. En d'autres termes, il appartient à la logique de l'expérience chrétienne d'être durable. Le chrétien n'est pas baptisé pour un temps limité, il l'est une fois pour toutes et de manière définitive²³. La première « tranche » d'expérience chrétienne, celle qui conduit un enfant baptisé tout petit à une foi assez assumée pour être confessée et confirmée, ou celle qui conduit un adulte au baptême, à la confirmation et à l'eucharistie, a donc, de ce point de vue, un rôle important. Celui d'initier à la durée, au caractère durable de la vie de foi²⁴. L'initiation chrétienne, par conséquent, c'est du temps pris pour apprendre spirituellement le temps. C'est une durée pour découvrir dans la foi *le sens de la durée*. C'est un parcours pour découvrir que l'ensemble de la vie est une marche.

Telle est, du moins, la visée pastorale et théologique des initiateurs. Mais les initiés n'entrent pas toujours dans cette logique²⁵.

22. Il faut noter, toutefois, que l'initiation n'existe pas de la même façon dans toutes les sociétés traditionnelles. Dans certaines d'entre elles, elle n'a pas de forme généralisée et ritualisée.

23. Tertullien, dans son traité *Du Baptême*, écrit : « Nous ne recevons qu'une fois le baptême. Nos péchés n'y sont lavés qu'une fois pour toutes pour nous faire comprendre que nous ne devons pas les commettre de nouveau » (n. 15).

24. Le rituel romain du baptême des adultes, après avoir présenté les sacrements du baptême, de la confirmation et de l'Eucharistie comme « constituant la dernière étape de l'initiation » (n. 27), précise : « après cette dernière étape, rien n'est fini » (n. 37). On ne saurait mieux dire.

25. Il faudrait pouvoir tenter une phénoménologie de cette durée initiatique. Elle n'est évidemment pas perçue de la même façon par les per-

D'une part, en effet, la séquence temporelle de l'initiation, qui devrait être une sorte de « durée école », un temps d'apprentissage et d'expérience fondamentale²⁶, n'est pas forcément vécue ni même perçue comme une *continuité* et une *progression*. Entre le baptême donné à la naissance et le catéchisme des enfants, bien des gens voient sans doute un rapport. Les pasteurs ne se font pas faute, d'ailleurs, de le rappeler. Mais le lien est déjà plus lâche entre le catéchisme et la pratique eucharistique. Et il est fort distendu entre l'eucharistie et la confirmation. Cette dernière est peu intégrée, dans l'opinion publique des catholiques français, à la ligne continue d'une initiation. C'est dire que, dans de nombreux cas, le parcours initiatique n'est pas accompli jusqu'à son terme objectif (profession de foi, confirmation, participation à la vie ecclésiale). De plus, les étapes effectives par lesquelles passent les enfants catéchisés ou les jeunes en train de redéfinir leur foi semblent avoir souvent une autre logique que celle présidant aux programmations catéchétiques ou aux rituels sacramentels. Les débats autour de la place de la confirmation (voire de son sens) et autour du moment de la première célébration pénitentielle pour les enfants (dans la mesure où l'on en fait un sacrement de type initiatique) sont typiques en ce sens. On trouverait des exemples analogues dans l'expérience des catéchumènes adultes.

sonnes qui sont en initiation (enfants en catéchèse, adultes se préparant au baptême ou découvrant la foi après leur baptême) et par les pasteurs qui gèrent et justifient le temps de l'initiation. La durée, en l'occurrence, fait plus ou moins explicitement l'objet d'une négociation. Elle a une signification transactionnelle. D'ailleurs, les pasteurs qui déterminent objectivement la longueur souhaitable du temps de l'initiation ne peuvent éviter de moduler leurs déterminations selon les cas particuliers. Cela ne date pas d'aujourd'hui. Au 3^e siècle, la *Tradition Apostolique* note : « Qu'un catéchumène soit instruit pendant trois ans. Cependant, si quelqu'un est zélé et persévérant, qu'on ne juge pas d'après le temps, mais d'après la conduite » (c. 17). On notera que le jugement en question, qui permet éventuellement d'envisager une durée initiatique raccourcie, porte sur la manière de vivre le temps (avec zèle et persévérance).

26. Dans la tradition chrétienne, tant catéchétique que liturgique, l'initiation est une durée jalonnée par des étapes et conduisant à une maturité dans la foi et dans l'Eglise. Le rituel romain du baptême note : « Les trois sacrements de l'initiation chrétienne s'enchaînent pour conduire à leur parfaite stature les fidèles » (préliminaires généraux sur l'initiation chrétienne, n. 2). Le rituel français du baptême des adultes indique de son côté : « Ce rituel (...) présente les étapes liturgiques qui assurent leur progression dans la foi au sein de l'Eglise » (préliminaires, n. 1).

D'autre part, à supposer que l'initiation ait été accomplie, il n'est pas sûr que la foi « suive » au long de la vie et prolonge la logique de sa constitution. Du moins, elle ne prend pas, chez beaucoup, les formes de pratique qu'attendraient les pasteurs. S'il est vrai que la durée d'initiation a pour objectif d'apprendre à durer dans la foi, jour après jour, on constate aujourd'hui, sur ce point, une distorsion entre la visée des initiateurs et la réalité vécue par les initiés²⁷.

Enfin, dans la culture actuelle de ce que l'on appelle l'Occident²⁸, la continuité n'a plus le privilège d'antan. Le temps est devenu ponctuel. Il est éclaté en « flashes » discontinus. On a donc de la peine à garder du souffle pendant une durée un peu longue dont on perçoit mal l'unité interne. Cela me paraît expliquer l'une des difficultés majeures de l'initiation chrétienne aujourd'hui, en tant que durée. Beaucoup ne voient guère le sens de cette durée programmée. Ils voient moins encore comment toute la vie, avec la multiplicité de ses aléas, pourrait être mise sous le signe déterminant d'une séquence initiatique.

Au total, l'initiation chrétienne apparaît donc tout aussi problématique quand on la considère comme durée que lorsqu'on la comprend comme intégration spirituelle des diverses dimensions non intellectuelles de la foi.

L'Eglise qui initie est-elle en mesure de se manifester suffisamment ?

L'ambiguïté actuelle de l'initiation en christianisme se manifeste également si l'on envisage son troisième aspect, l'attestation de l'Eglise.

27. Ce n'est d'ailleurs pas une nouveauté. Dans l'Eglise ancienne, de telles constatations furent très vite faites. Qu'on se souvienne des discussions autour de la seconde pénitence après le baptême (*Le Pasteur, d'Herma*s). De même, les brisures entraînées dans le corps ecclésial par les schismes étaient une inconséquence par rapport à l'initiation. Si bien que, dans la formation des futurs baptisés, les évêques insistèrent souvent sur la réalité de l'unité entre les chrétiens. Cette difficulté et cette insistance semblent avoir joué un rôle dans la théologie occidentale de la confirmation : un initié n'était « achevé » que s'il avait traversé et mesuré la question de l'unité ecclésiale.

28. Cela ne vaut sans doute pas au même degré pour le continent africain, pour l'Amérique Latine ou pour l'Inde.

Certes, l'adhésion évangélique est amenée à se construire dans la confiance et la proximité fraternelle que l'Eglise propose. Croire en Jésus Christ, c'est croire en Dieu dans l'Eglise de son Fils. C'est aller à Dieu et vivre dans le monde en prenant part au Corps du Christ, c'est-à-dire en acceptant de référer sa vie à un témoignage global que les chrétiens cherchent à rendre à l'Evangile. En outre, comme je l'ai indiqué, en initiant ses membres, l'Eglise se ré-initie elle-même. Elle se dit à elle-même qui elle est en permettant à ses membres de découvrir qui elle est et qui ils sont en elle et à cause d'elle.

Mais, si l'on regarde la pratique effective, il faut nuancer ce programme. Et cela, non seulement à cause de l'écart inévitable qui sépare tout projet de sa réalisation, mais également à cause du processus même que constitue l'initiation chrétienne.

C'est que l'Eglise qui initie est confrontée au problème de sa *structure interne*. En elle, en effet, se trouvent des initiateurs et des initiés. Comme en toute société initiatique, il y a dans l'Eglise une hiérarchisation des rôles et des statuts. Les uns organisent et régulent pour les autres le parcours de l'initiation. Cela, assurément, constitue sociologiquement un cas habituel. Mais, ici, la difficulté vient de ce que précisément l'Eglise prétend à une unité et à une égalité foncières. « Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations leur commandent en maîtres et que les grands leur font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous » (Mc 9, 42-43). Ces paroles du Christ visent, il est vrai, le pouvoir de type politique, celui qui dirige les communautés ecclésiales. Elles ne s'adressent pas directement aux « maîtres » de l'initiation. Toutefois leur portée n'est pas limitative. Elles posent un principe radical. Il s'ensuit donc, en ce qui concerne l'initiation chrétienne, une question importante, celle des ministères, de leur place et de leur signification dans l'Eglise, étant entendu qu'évangéliquement parlant, ces ministères doivent se distinguer des pouvoirs habituels aux groupes humains. Il s'agit, en fin de compte, de savoir qui sont les initiateurs et comment ils sont perçus par les initiés. Etre initié à la compréhension de l'Eglise et à son mystère, cela signifie donc être introduit au sens du *ministère* dans l'Eglise.

Il y a là un élargissement nécessaire des perspectives habituelles de l'initiation chrétienne. Le plus souvent, celle-ci est située par

rapport à l'Eglise sans que le problème des ministères soit explicitement envisagé. On présente l'initiation comme une entrée dans le mystère de l'Eglise, sans plus de précision. Ou bien l'on insiste sur l'aspect ecclésial de la foi. L'initiation prend alors pour contenu la découverte de l'Eglise comme forme normale de la foi chrétienne. Celle-ci, dit-on, n'est pas privée, elle est mise en commun, communion. Tout cela est en effet capital. Mais, aujourd'hui particulièrement, l'Eglise est à découvrir aussi d'une autre manière, à propos du ministère. Cela me semble faire partie de ce que demande actuellement une initiation réelle à l'Eglise de Jésus Christ²⁹.

Non qu'il faille multiplier les propos théoriques sur le service ministériel ou les affirmations théologiques sur les prêtres. Il est probablement plus utile de vérifier si l'Eglise qui initie est assez au clair, dans la pratique, sur cette question. Faute de quoi, elle risquerait de mal initier.

Qu'est-ce à dire ? Il s'agit d'oser regarder la durée initiatique ou encore les étapes de l'initiation d'un double point de vue. Sous un premier angle, cette programmation est justifiée par le souci des initiateurs pour les initiés. Les premiers désirent et souhaitent que les seconds soient de « vrais » fidèles, capables de confesser la foi et d'avoir place active dans l'Eglise. Mais, sous un second angle, l'organisation temporelle de l'initiation a une signification trop souvent masquée. Elle exprime le *pouvoir des ministres*, qu'ils soient prêtres ou laïcs. Réguler les chemins de la foi et de l'Eglise, c'est en effet, qu'on le veuille ou non, avoir objectivement un rôle considérable.

Et ce rôle doit être expliqué. Aujourd'hui surtout, où la sensibilité de beaucoup est en garde contre les abus ou les illusions de la puissance. Les initiés chrétiens ne peuvent sans plus s'en remettre à leurs initiateurs, les créditant du pouvoir de maîtriser la durée de leur initiation, d'en programmer a priori les étapes et

29. Dans le cadre de l'initiation chrétienne, la présentation de l'Eglise comme forme de la foi est sans doute toujours d'actualité. Elle l'est pour des européens ou des occidentaux tentés par l'individualisme religieux et frustrés de relations sociales fraternelles. Elle l'est aussi pour des africains ou des asiatiques amenés à élargir leur sens de la solidarité familiale ou ethnique et à entrer dans une solidarité mondiale. Mais cet aspect est à « compléter » aujourd'hui par une présentation (non théorique) de ce qu'est le ministère ecclésial. Sinon, l'initiation au christianisme comporte un non-dit très ambigu.

d'en garantir le sens. D'ailleurs, de telles capacités semblent parfois surévaluées ou magiques, étant donné les incertitudes objectives de la durée dans le monde actuel. Si donc l'initiation garde quelque signification, c'est dans la mesure où elle implique une découverte concrète de ce qu'est le rôle ministériel dans l'Eglise. Être initié au christianisme, c'est être initié au mystère de la foi et de l'Eglise, en entrant sans attendre dans ce que veut dire la relation entre les fidèles et les ministres.

Mais, en fait, l'important se trouve dans la *manière de vivre* qui est celle des chrétiens. C'est sur cette base que peut être apprécié et compris le ministère. La qualité de la vie ecclésiale éclaire le sens de la distinction entre ministres et fidèles.

De ce point de vue, la logique même de l'initiation indique sur quels points sensibles la vie chrétienne doit être vigilante et le ministère sans cesse purifié. D'une part, en raison même de ce qu'est anthropologiquement l'initiation, les initiateurs tendent toujours dans les groupes humains à se situer du côté de l'héritage qu'ils transmettent. Leur attitude spontanée les conduit à concevoir l'initiation comme l'intégration à une société établie et à un corps de croyances ou de doctrines dont ils ont la garde. Ne peut-on pas penser que les initiateurs chrétiens, transgressant évangéliquement la dérive naturelle de leur rôle, ont à être aussi les *ministres de l'avenir*, attestant l'espérance et ouvrant au Royaume qui vient ? D'autre part, la pratique de l'initiation est habituellement solidaire d'une conception sociale qui valorise un groupe donné, au risque de le clôturer sur lui-même. Tel ne peut être le cas de l'Eglise. Si jamais elle est initiatique, ce ne peut être en se constituant en réalité autonome, extra-territorialisée par rapport aux autres groupes humains. Ne peut-on penser que les initiateurs chrétiens ont pour responsabilité d'ouvrir à *une Eglise « ouverte »* ? Non pas une Eglise diluée dans le flou des compromissions ou le vague des hésitations. Mais une Eglise qui ose être un signe évangélique dans le monde, puisqu'elle se dit sacrement du Royaume qui vient.

L'initiation chrétienne et les autres initiations

Voici, maintenant, la quatrième des significations qui m'ont paru constituer le carré de l'initiation chrétienne. Je voudrais, à nouveau, souligner le caractère problématique de cette dernière donnée, aujourd'hui.

Commençons par en redire la portée. S'il est vrai que la forme culturelle de l'initiation est une voie humainement appropriée pour faire entrer dans une expérience spirituelle globale, progressive et sociale, il est légitime que la foi chrétienne soit initiatique. Mais, en même temps, il est indispensable qu'elle redécouvre ce qu'elle a d'original. Si elle est initiatique, c'est selon l'évangile.

Cette *originalité* chrétienne de l'initiation apparaît sous plusieurs angles. En premier lieu, la foi évangélique est attentive à son rapport aux rites ou aux gestes socio-corporels : ces actes doivent être actes de foi³⁰. Ensuite, l'initiation chrétienne ne célèbre pas seulement la vie des initiés, leur progression, leur intégration dans une société globale, leur participation au capital symbolique de l'Eglise. Tout cela, qui définirait suffisamment les ambitions d'une initiation sociale, ne suffit pas dans le cas du christianisme. Car c'est à Jésus que sont initiés d'abord les fidèles chrétiens. C'est en son mystère qu'il s'agit d'entrer. La symbolique de l'initiation chrétienne est donc ancrée dans l'histoire évangélique de Jésus et fondée sur la foi pascale qui reconnaît Jésus comme vivant et universel. En troisième lieu, l'initiation en christianisme porte au clair le non dit habituel des initiations et prend parti sur la relation entre les initiés et les initiateurs. De là découlent, nous l'avons dit, deux insistances qui donnent à l'initiation chrétienne une valeur *sui generis*. D'une part, elle ouvre à l'avenir et pas seulement au déjà-là ecclésial. D'autre part, elle présente une Eglise qui ose être un groupe d'initiés sans être pour autant un

30. J'aimerais redire l'importance de ce point, auquel les premiers siècles chrétiens furent très sensibles. Aujourd'hui, nous redécouvrons l'importance du rite et nous dénonçons la dé-ritualisation ou l'intellectualisation de la foi. A juste titre. Mais cette redécouverte n'épuise pas la tâche. Il nous faut aussi réhabiter les rites pour qu'ils soient gestes de foi. Sans faire grise mine. Mais sans engouement naïf qui ferait bon marché de la qualité des attitudes, des chants, etc.

lieu clos ou une société fermée sur elle-même et sur ses valeurs internes.

Tout cela, que nous avons dégagé chemin faisant, ne règle cependant pas la question. La situation de l'initiation en christianisme par rapport aux initiations non chrétiennes ne peut être clarifiée totalement par des affirmations théologiques, si importantes soient-elles. Car se pose en réalité un problème beaucoup plus radical : ce que l'on appelle initiation chrétienne, est-ce bien une initiation, au sens anthropologique de ce mot ?

Ce problème n'est pas a priori. Car a priori, rien n'interdit théologiquement d'appliquer au christianisme des catégories d'anthropologie religieuse ou culturelle, étant entendu qu'on fait intervenir les caractéristiques propres de la foi chrétienne. Mais le *problème est pratique* : l'initiation en christianisme est-elle aujourd'hui en mesure d'être une initiation proprement dite ? a-t-elle les moyens de l'être ?

Ce genre de question ne se posait pas jadis, aux époques où, en Occident, l'Église semblait recouvrir la société civile et bénéficiait d'une crédibilité sociale très forte. Alors les rites d'initiation étaient portés par un consensus généralisé. Les gestes chrétiens étaient aussi des gestes structurant la vie et la symbolique des groupes humains. Le baptême des enfants, la catéchèse qui le suivait, l'eucharistie et la confirmation étaient des signes parlants et jouissaient d'une réelle valeur initiatique. A l'occasion de ces célébrations, l'ensemble de la société se redisait quelque chose de ses convictions et de son appartenance religieuse. Et cela, d'ailleurs, sans être forcément en mesure de formuler clairement et intellectuellement le contenu doctrinal et historique de l'identité chrétienne³¹. En outre, dans un tel contexte, le temps était stable, la durée homogène. Les étapes de l'initiation pouvaient donc sans trop de difficultés être programmées et traversées sans à-coup. Les jeunes ou les enfants avaient forcément pour avenir de rejoindre la cohérence des adultes. Et la régulation

31. Paradoxalement, on peut dire que l'obscurité du savoir religieux avait un sens initiatique. D'autres éléments palliaient cette insuffisance : les gestes, les symboles, la connivence sociale, etc. L'initiation avait alors la force de l'orthodoxie, si l'on entend par là avec J.P. Deconchy, un système où « la fragilité rationnelle de l'information est compensée par la vigueur de la régulation » (*L'orthodoxie religieuse*, Paris: Ed. Ouvrières, 1971, p. 342).

ministérielle, exprimant l'intégration sociale et la renforçant, assurait à l'initiation son prestige et son efficacité.

Aujourd'hui, au moins en Occident, les choses ont changé. Et c'est *la possibilité* même de l'initiation, qu'elle soit chrétienne ou qu'elle ne le soit pas, qui se trouve mise en cause. Les consensus deviennent rares. Les groupes, les sous-groupes, les individus font valoir ou protègent leur autonomie. Il devient donc difficile de penser une initiation qui s'impose comme une valeur indiscutable et universelle et qui soit appuyée sur la confiance généralisée du corps social. Et il devient aléatoire d'envisager une programmation qui soit la même pour tous et qui propose à tous une temporalité et des étapes identiques. En outre, les rites de passage de l'enfance, de la jeunesse, voire du mariage, sont devenus en partie privés. Ils n'ont plus l'audience sociale qu'ils avaient dans des sociétés plus homogènes et plus stables³². L'initiation se voit dès lors privée de cette sorte de caractère évident qu'elle portait jusqu'ici. Enfin, et ce dernier changement n'est pas le moins considérable, les façons dont un groupe social se dit à lui-même, les expressions symboliques qu'il se donne de lui-même, ne sont plus aujourd'hui forcément liées aux procédures initiatiques. Elles trouvent d'autres formes : certains événements marquants et engageant l'avenir social ou, plus simplement, la qualité relationnelle de certains rassemblements ou de certaines communautés³³. A nouveau, l'initiation perd pour de telles

32. La « résistance » des rites de passage est variable. Celle de la naissance, du mariage ou de la mort semble plus forte que celle de la fin de l'enfance ou de l'entrée dans l'adolescence. Peut-être parce que l'école a étalé à l'extrême la durée de la période d'initiation et en a finalement gommé la signification. Peut-être aussi parce que, dans les sociétés industrielles et post-industrielles, l'accès à l'âge adulte se fait de manière éclatée : on peut être comme les adultes du point de vue du savoir et n'avoir pas encore atteint un minimum de stabilité affective. Peut-être enfin parce que le prestige de l'âge adulte s'est effacé et que l'idéal social n'est plus forcément une intégration des enfants ou des jeunes à la classe d'âge supérieure. En tout cas, la conséquence de ce changement culturel sur la question de l'initiation est manifeste. Car l'initiation comme fait anthropologique concerne d'abord et avant tout les enfants, les adolescents ou les jeunes.

33. Il me semble rejoindre par là la constatation de Mgr Coffy, dans le rapport présenté à l'Assemblée épiscopale française de 1971 : « Dans une société séculière, la célébration des sacrements n'est plus le premier point de repère de la foi pour le non chrétien. Ce point de repère est

raisons une part de son crédit social. Beaucoup attendent que l'Eglise ne se signifie pas d'abord dans le cadre initiatique, mais autrement, dans sa vie quotidienne et son rapport aux problèmes contemporains.

Au total, le fait anthropologique de l'initiation semble ébranlé aujourd'hui en Occident³⁴. La relation que l'initiation chrétienne entretient avec cette situation est dès lors pour le moins problématique. Il ne suffit donc pas de dire que l'initiation en christianisme est originale. Il faut encore se demander s'il s'agit réellement d'une initiation. Jointe aux autres, cette dernière question va nous amener à envisager quelle est la pertinence théologique de la notion d'initiation chrétienne.

III. PERTINENCE THEOLOGIQUE DE LA NOTION D'INITIATION CHRETIENNE

Le chemin que nous avons parcouru jusqu'ici permet, me semble-t-il, de donner un certain sens à l'initiation chrétienne, en tant que processus organisé assurant la constitution de la foi. Nous avons commencé par rechercher les motifs théologiques et pastoraux qui conduisent à parler d'initiation en christianisme. Puis j'ai essayé d'avancer plus avant dans l'analyse de chacun de ces motifs, étant donné la situation actuelle. A chaque fois, il nous a fallu reconnaître que l'initiation chrétienne présentait souvent aujourd'hui une signification problématique. J'ai même risqué à ce propos une hypothèse, en avançant qu'être initié à

l'existence chrétienne, la vie des communautés, l'Eglise dans son ensemble » (R. Coffy-R. Varro : *Eglise signe de salut au milieu des hommes*, Paris: Centurion, 1972, p. 28). Simplement, ce qui est dit du non chrétien vaut aussi pour le chrétien. Et ce qui est dit des sacrements dans leur ensemble vaut particulièrement pour les sacrements d'initiation.

34. Qu'en est-il hors de l'Occident ? Ce n'est pas à un occidental de répondre. Mais ce que j'ai pu voir et savoir de l'Afrique noire ou de l'Inde me conduit au moins à m'interroger sur l'avenir de l'initiation. Même si celle-ci garde des éléments solides, il n'est pas sûr que sa structure d'ensemble et sa portée sociale ne soient pas en changement.

l'Évangile et à l'Église signifiait entrer expérimentalement dans la fragilité ou dans l'ambiguïté constitutive de la foi.

Je voudrais, pour finir, faire un dernier pas et me demander si la notion d'initiation chrétienne³⁵ a, tout compte fait, un réel intérêt théologique.

Le volontarisme et la symbolique de l'initiation

Qui parle d'initiation chrétienne ? Assurément, des pasteurs ou des théologiens. Au fond, le mot initiation est un terme appartenant au vocabulaire des initiateurs plus qu'à celui des initiés.

Un langage d'initiateurs

Cet usage ne disqualifie pas la notion d'initiation en christianisme. Mais il en souligne l'un des traits majeurs. C'est qu'un tel vocabulaire exprime un souci pastoral ou théologique. Ou encore, à condition de ne pas donner à ce qualificatif un sens péjoratif, je dirais que le langage de l'initiation chrétienne traduit un certain volontarisme. Des pasteurs et des théologiens l'utilisent pour souligner plusieurs conditions, à leurs yeux importantes, de la foi chrétienne. Ils ont trouvé et ils trouvent encore en lui un moyen d'insister sur des enjeux de la conversion ecclésiale à Jésus Christ. Face aux risques d'abstraction ou d'intellectualisation maladroite, l'initiation chrétienne plaide pour les dimensions non intellectuelles de la foi. Vis-à-vis de demandes religieuses trop ponctuelles ou trop précipitées, elle fait valoir l'importance de la durée qui fait mûrir. Eu égard aux difficultés actuelles que connaît l'Église, l'initiation invite à une découverte pratique de ce qu'est la communion ecclésiale. Enfin, dans un monde où le christianisme découvre sa particularité, la réflexion sur les processus initiatiques que connaissent bien des religions et bien des cultures a quelque chose de séduisant et de stimulant.

A tous ces titres, la notion d'initiation chrétienne a donc eu et garde encore un indéniable intérêt théologique. Elle met en valeur

35. J'utilise le mot notion plutôt que le mot concept, parce que l'initiation chrétienne ne me semble pas pouvoir prétendre à la précision logique du concept.

des dimensions essentielles de la foi chrétienne. De plus, elle a l'avantage de présenter ces dimensions en les liant ensemble dans une structure pratique³⁶. Enfin, les analyses qui précèdent suggèrent que la notion d'initiation chrétienne a un rôle de « tête chercheuse » pour comprendre les déplacements pastoraux de notre temps. Dans la mesure où elle rencontre des difficultés et se trouve affrontée à des obstacles inattendus, elle permet d'être attentif aux nouveautés de notre époque. Nous en avons noté quelques-unes, chemin faisant³⁷.

Mais, me semble-t-il, la « fortune » de la notion d'initiation chrétienne ne s'explique pas seulement de la sorte. Son succès n'est pas dû uniquement à son utilité pastorale et théologique. Il tient plus profondément à sa puissance symbolique. Autrement dit, sous le carré des significations que nous avons analysées, se tient une symbolique qui porte les pratiques, aime les représentations et passionne la réflexion.

Une double symbolique

Cette symbolique, que je n'ai pas encore fait apparaître, a cependant affleuré dans plusieurs des propos qui précèdent. Elle se présente sous deux aspects.

36. Les quatre significations du carré de l'initiation s'appellent l'une l'autre, même si ce n'est pas toujours explicitement. Tel est l'intérêt d'une logique pratique. Il serait intéressant de voir, selon les moments historiques ou les optiques pastorales, quelle est la signification dominante en fonction de laquelle se situent les autres. La durée me semble avoir, en beaucoup de cas, ce rôle dominant dans la pastorale contemporaine.

37. Mobilisée contre une catéchèse abstraite ou trop notionnelle, l'initiation chrétienne rencontre aujourd'hui un *autre* problème, celui du rapport entre les rites et la foi. Demain, aujourd'hui déjà, elle sera sûrement affrontée à la question de la place du savoir et de la connaissance dans l'expérience chrétienne. De même, misant sur la durée et sur les étapes, elle est amenée à percevoir les changements qualitatifs qui affectent le temps aujourd'hui et transforment la durée continue en moments ponctuels. Ou encore, insistant sur l'identité de l'Eglise et sur la nécessaire découverte progressive du mystère ecclésial, l'initiation chrétienne rencontre la question des ministères et, par delà, les problèmes actuels de l'espérance chrétienne et de la sacramentalité de l'Eglise. Enfin, soucieuse de relier l'entrée en christianisme à d'autres chemins initiatiques, notamment ceux pratiqués en Afrique et en Asie, l'initiation chrétienne se heurte à une évolution générale du monde actuel qui met en cause, d'une manière ou d'une autre, le fait initiatique.

Tout d'abord, elle s'exprime à travers le schème biologique de la *maturation* ou de la *croissance organique*. L'image est traditionnelle : il s'agit, pour les fidèles, de grandir dans la foi, d'accéder à la nourriture solide des chrétiens adultes, de devenir porteurs d'une vie spirituelle et ecclésiale confirmée. De telles perspectives sont évidemment suggestives. Elles inspirent non seulement les initiateurs mais aussi les initiés. Toutefois, elles n'ont peut-être pas, de nos jours, la force d'antan. A cause précisément des changements dans la perception du temps, du moins en Occident. Une durée moins homogène, plus hachée, moins irréversible aussi, rend plus obscur et moins parlant le symbolisme biologique. D'autres images s'offrent et parfois assurent une certaine relève, par exemple, celle de l'apprentissage³⁸.

En second lieu, l'initiation renvoie à une symbolique complexe, mais culturellement très solide. Il s'agit du « *passage* » d'une vie ancienne à une vie nouvelle, de l'abandon d'un ordre d'existence périmé et de l'entrée dans un mode de vie et dans un monde renouvelés³⁹. Cette mutation implique une rupture, une discontinuité, une mort symbolique. Elle s'ouvre sur une renaissance. Même si l'on reprend place dans le même monde objectif, ce monde n'en est pas moins devenu autre parce que l'on a soi-même changé d'existence et que l'on a noué alliance avec ceux qui, dans ce monde, ont déjà vécu ce même renouveau.

Bien évidemment, cette symbolique est foncièrement parlante en christianisme. Saint Paul, en Rom. 6, l'a intégrée à la réflexion sur le baptême, après que Jésus en ait fait le sens de sa vie et de

38. L'image-guide de l'initiation-apprentissage insiste sur l'acquisition d'un minimum « instrumental » de relations ecclésiales, de connaissances évangéliques et doctrinales, d'attitudes spirituelles, de gestes symboliques et sacramentels, à partir duquel la vie chrétienne puisse prendre son essor.

39. « L'initiation équivaut à une mutation ontologique du régime existentiel. A la fin de ces épreuves, le néophyte jouit d'une tout autre existence qu'avant l'initiation : il est devenu un autre. » (M. Eliade, *Naisances mystiques*, Paris: Gallimard, 1959, p. 10). « Pour les groupes, comme pour les individus, vivre, c'est sans cesse se désagréger et se reconstituer, changer d'état et de forme, mourir et renaître » (A. van Gennep, *Les rites de passage*, Paris: Nourry, 1909, reproduction, Paris: Mouton 1969, p. 272). Voir encore : J. Cazeneuve, *Les rites et la condition humaine*, Paris: PUF, 1957 ; et *Sociologie du rite*, Paris: PUF, 1971 ; S. Vierne, *Rite, roman...*, *op. cit.*

l'Eucharistie. Etre initié à la foi chrétienne, c'est se préparer à entrer dans le mystère du Christ jusqu'en sa mort et c'est renaître dans l'Esprit pour une vie neuve qui se structure peu à peu. Aussi bien, la symbolique de la mort-résurrection intègre-t-elle l'autre symbolique de l'initiation, celle de la maturation. Le schème de la croissance organique est indexé sur celui de la renaissance. Il y conduit et il en sort. Croître dans la foi, c'est se préparer au passage pascal et c'est inscrire peu à peu dans sa vie les conséquences de cette mutation décisive.

La symbolique du passage a toutefois une manière d'évoluer dans le monde actuel qui est assez différente de celle que connaît l'image de la croissance et de la maturation. Et c'est cette différence qui, me semble-t-il, relance aujourd'hui l'intérêt présenté par la notion d'initiation chrétienne.

Les aventures d'une symbolique et l'inflation de l'initiation

Tandis que le schème de maturation a parfois tendance à s'estomper et à passer le relais à d'autres images, celui de passage paraît beaucoup plus solide. Il reste lié à l'imaginaire de nos contemporains et y demeure très présent. Mais, et c'est là qu'est la nouveauté, il devient de plus en plus excentrique par rapport à la situation sociale instituée qu'on appelle initiation. Il se présente de plus en plus de façon autonome, à travers les aspirations et les idéologies, la littérature et le cinéma, les rêves ou les nostalgies ⁴⁰.

40. A propos des rites de passage analysés par van Gennep, Marcel Mauss craignait jadis une généralisation très abstraite conduisant à voir partout des « passages » : « portée à ce degré de généralité, écrivait-il, la thèse devient un truisme » [voir article de J.-Y. Hameline, « Relire van Gennep », LMD (112), 1972, p. 135]. Effectivement, la symbolique du passage ne devient rite de passage que si elle prend corps dans un rite. De la même façon, l'initiation n'existe à proprement parler que si sa symbolique s'institue en acte et en programme social. Sinon, on peut relever dans des mythes ou des textes des éléments que l'on dira initiatiques, mais l'on ne peut parler d'initiation proprement dite. D'où la difficulté des essais comme celui de S. Vierne (*op. cit.*) au sujet de l'initiation et de la création littéraire ou filmique. D'où aussi le caractère aléatoire des analyses de contes africains en quête de leur éventuel caractère initiatique. D'où encore les prises de position vigoureuses de certains historiens contre la catégorie de « roman initiatique » dans

Initiatique flottant

Cette relative indétermination n'interdit pas, sans doute, de considérer le schème du passage comme étant initiatique. Mais elle demande que l'on prenne acte de la situation qui paraît en train de se créer aujourd'hui. Nous sommes à un âge initiatique, nous ne sommes pas à un âge d'initiation. Je veux dire que beaucoup, actuellement, sont désireux d'entrer dans une vie autre, fût-ce par la porte étroite de quelque mort symbolique, mais n'inscrivent guère leur aspiration dans la démarche effective d'une initiation, au sens habituel de ce terme. L'initiation, sous la forme classique d'une durée programmée, socialement régulée et conduisant à un passage décisif et en principe irréversible, se trouve de fait en difficulté.

Est-ce que, dès lors, l'initiation est en voie de disparition ? Il vaut peut-être mieux penser qu'elle est dans sa pratique en train de traverser des hésitations. Elle se modifie. Curieusement, elle se démultiplie. Ce qui, pour l'observateur, suggère plus quelque inflation qu'une disparition à proprement parler.

Multiplication des phénomènes initiatiques

D'une part, en effet, l'Occident contemporain voit apparaître de multiples phénomènes initiatiques, religieux ou non religieux, impliquant souvent une sagesse ou une foi. Les petits groupes abondent dont les membres passent par des expériences de ce genre. Qu'est-ce que cela veut dire ? Peut-être sommes-nous en train d'assister à un *glissement* de la notion d'initiation. Anthropologiquement, en effet, celle-ci a deux modes de réalisation. Elle peut être fonction d'une société globale à laquelle elle intègre : c'est de la sorte que le christianisme la comprend couramment lorsqu'il lui donne un statut chrétien. Mais elle peut être aussi fonction d'une société particulière, limitée, ouverte à des volon-

l'Antiquité : « Chaque fois que, dans un roman, tel maître mécontent fouette son esclave, R. Merkelbach veut sous-entendre un rite de flagellation. A ce compte, la première page de feuilleton ou de faits divers a des racines et des intentions initiatiques » (D. Turcan, compte rendu d'un ouvrage de R. Merkelbach, *Roman und Mysterium in der Antike*, München-Berlin, 1962, in *Revue de l'histoire des Religions*, avril-juin 1963, pp. 163-164).

taires qui veulent se distinguer de la société globale en la contestant⁴¹. Tel est peut-être le mode de perception de l'Eglise qui va se généralisant. Quelles que soient les difficultés que présente théologiquement le risque « sectaire » ou « élitiste » de cette ecclésiologie, elle n'en constitue pas moins une tendance actuelle. Etre initié chrétiennement ne va plus de soi. Le rêve initiatique du « passage », pour prendre forme chrétienne, doit donc se préciser avec plus d'exigence prophétique qu'il n'était nécessaire jadis.

Mais, en même temps, l'initiation chrétienne apparaît alors comme une initiation parmi d'autres, dans une multiplicité instable du religieux et du social. Dans ce contexte, certains la concevraient volontiers comme introduisant à une expérience de durée limitée, s'il est vrai qu'en se multipliant les initiations perdent quelque chose de leur caractère définitif et en principe irréversible. D'autres détaillent le contenu habituel qu'on lui donnait. Ils ne désirent pas ou ne peuvent assumer une initiation « intégrale ». Ils souhaitent entrer dans le christianisme par tel ou tel chemin adapté à ce qu'ils sont. Ils demandent à en vivre ce qui leur semble vital ou vivable⁴². Subjectivisme ? Peut-être. Mais j'ai seulement voulu signaler ici l'une des aventures actuelles de l'initiation chrétienne en Occident.

Alors que la symbolique initiatique du passage a de la peine à s'inscrire en pratiques réelles et en démarches progressives d'initiation, il se trouve que les essais de type initiatique se multiplient dans les sociétés occidentales. Il s'ensuit que l'initiation chrétienne tend à être perçue comme l'entrée dans une société « spécialisée ». Ce qui, de soi, n'a rien de dommageable, à condition que

41. On retrouverait par là une initiation correspondant, dans les catégories de Troeltsch, au type Eglise et une autre initiation correspondant au type secte. Voir encore : F. Laplantine, *Les cinquante mots-clés de l'anthropologie*, Toulouse: Privat, 1974, p. 112 : « Deux grands types d'initiations peuvent être distinguées, que l'on peut pratiquement opposer terme à terme : l'initiation religieuse et l'initiation magique. Alors que la première intègre les individus dans l'univers de la légalité et de l'humanité, la seconde les en fait sortir. Alors que la première vise la purification et consiste en véritables cours d'éducation civique, la seconde (...) évolue dans le domaine de la transgression systématique ».

42. Parmi les valeurs chrétiennes auxquelles il est souvent difficile aujourd'hui d'être initié, il y a notamment le sens de l'Eglise comme dimension concrète de la foi. Certains croyants sont sans Eglise. L'Eglise n'entre pas dans le champ de leur initiation.

l'Eglise ne devienne pas un « service privé », réservé à quelques-uns ! Il en résulte aussi que l'initiation chrétienne a de la peine à faire valoir deux des aspects de la foi évangélique : la portée décisive du passage en Jésus Christ et la valeur globale ou organique des éléments constituant l'identité des fidèles de Jésus.

Une initiation en expansion

D'autre part, on constate actuellement en Occident une autre forme d'inflation ou d'expansion touchant l'initiation. Je veux parler non plus de la multiplication incertaine des phénomènes initiatiques mais, dans le christianisme et donc dans l'initiation chrétienne, d'une tendance à élargir le domaine de l'initiation. Comme s'il s'agissait d'allonger la durée de maturation de la foi ou encore d'étendre le temps permettant de faire le passage pascal en Jésus Christ.

L'expansion se fait d'abord *en amont* de la profession de foi ou des sacrements. Bien des gens sont baptisés qui sont, en fait, comme des catéchumènes quand ils sont portés par une attente et une disponibilité, ou comme des non chrétiens quand ils n'ont apparemment pas de désir spirituel référent à l'Évangile. Pour les premiers, ceux qui sont comme des catéchumènes, une initiation ou une ré-initiation est indispensable. Ce qu'on appelle actuellement en France la « pastorale catéchuménale » tente de répondre à ce besoin⁴³. Paradoxalement, ces chrétiens adultes mais non initiés sont un signe. Au même titre que les catéchumènes proprement dits mais à leur manière propre, ils attestent que l'initiation chrétienne ne se limite pas à celle des enfants. Et ils suggèrent que l'initiation vécue pendant l'enfance ou la jeunesse

43. La pastorale catéchuménale, qu'anime en France la revue *Croissance de l'Eglise* (4, avenue Vavin, 75005 Paris), a pour caractéristique d'articuler ensemble la démarche des catéchumènes proprement dits (des adultes non baptisés et se préparant à l'être) et celle de baptisés qui sont, en fait, comme des catéchumènes, parce qu'il y a en eux une attente et même un goût spirituel, bien que leur foi soit floue et incertaine et qu'ils soient pratiquement sans Eglise. Sans être identiques, les deux situations sont complémentaires. Avec bien des gens qui se préparent au mariage, qui demandent le baptême pour leur enfant, qui présentent leurs enfants au catéchisme, la pastorale catéchuménale veut être un effort pour « prendre les choses à la base », faire mûrir la recherche, permettre l'expression progressive de la foi et la constitution d'un tissu ecclésial réel. Tous éléments qui sont ceux de l'initiation chrétienne.

ne suffit habituellement pas aujourd'hui pour orienter la totalité de l'existence. Pour la première fois peut-être dans son histoire, l'Eglise est amenée à découvrir ce qu'est la ré-initiation.

Ce faisant, d'ailleurs, nous comprenons mieux ce que peut être aujourd'hui l'initiation chrétienne. Le problème ne consiste pas tant à se préparer à des sacrements qu'à entrer dans la foi. Il s'agit de faire lever le désir spirituel sans lequel les paroles et les signes de la foi n'auraient pas de portée. Initier à l'Évangile, c'est donc non seulement présenter le mystère chrétien à quelqu'un mais aussi rendre quelqu'un présent au mystère de la foi⁴⁴.

Mais il est une autre ligne d'expansion de l'initiation chrétienne dans la pastorale actuelle. Elle s'opère non plus en amont mais *en aval* des sacrements. Cela de deux manières.

Tout d'abord, il y aujourd'hui une tendance à envisager l'*initiation* chrétienne comme étant *permanente*. On voit les raisons d'une telle manière de voir. Les difficultés de l'initiation comprise comme durée réglée et limitée aboutissant à un terme, celui d'une adhésion décisive, n'y sont pas étrangères. En outre, il se peut que nous ayons désormais à nous ré-initier à certains moments clés de la vie⁴⁵. Faut-il, pour autant, cautionner toutes nos hésitations actuelles ? Ce n'est pas sûr. Certes, la foi chrétienne, est sans doute moins assurée de sa continuité durable qu'elle ne le fut. Elle a souvent de la peine à passer des seuils et à faire le passage. Mais la perspective d'une initiation toujours en cours ne devrait pas masquer ces incertitudes et reporter indé-

44. Il faut reconnaître que cette orientation conduit à situer l'initiation tellement en amont des sacrements qu'elle rend parfois obscure la place de ces derniers dans le parcours initiatique. Tout se passe parfois comme si le poids de l'initiation tendait à passer sur les moments précédant la célébration sacramentelle.

45. On peut envisager ce que pourraient être ces moments de ré-initiation, tels que les recherches pastorales catéchuménales. Ils devraient avoir un caractère radical, c'est-à-dire « reprendre les choses au départ ». C'est d'ailleurs ce que proposent, dans un autre contexte, certaines formes classiques de retraite ou d'exercices spirituels. Ils devraient pouvoir aussi permettre de nouer et d'inscrire dans une décision pratique divers éléments initiatiques plus ou moins épars et dissociés que l'on tient d'une initiation antérieure ou que proposent les idéologies et les rêves de « passage ». Même si elle est à durée limitée, cette opération de synthèse a une valeur structurante et libératrice. Elle rend apte à assumer au moins partiellement l'avenir.

finiment les décisions. On peut alors envisager deux modes d'initiation, l'un radical ou fondamental et qui est situé dans le temps, l'autre permanent et qui peut se manifester à travers des reprises initiatiques diverses. L'un, semble-t-il, ne remplace pas l'autre.

En second lieu, l'expansion de l'initiation en aval des sacrements se traduit par une propension à envisager *tous les sacrements* (et pas seulement le baptême, la confirmation et l'eucharistie) comme des *sacrements d'initiation*. Voilà qui offre également des raisons assez claires. La réflexion sur la structure des sacrements conduit à reconnaître en chacun d'eux un même processus pascal que l'on rapproche aisément de la symbolique initiatique du passage. Ensuite, dans les sociétés occidentales, certaines attitudes spirituelles qui, jadis, auraient découlé normalement de l'initiation reçue pendant l'enfance ont besoin d'être aujourd'hui instituées chez les baptisés dans un style d'initiation⁴⁶. De plus, ce que l'on a éventuellement reçu et gardé de l'initiation d'enfance demande à être réactivé à l'occasion du mariage, d'une conversion adulte, du baptême d'un enfant, etc... Les sacrements de mariage, de pénitence, de baptême prennent alors, assez normalement, une valeur d'initiation ou de ré-initiation. Enfin, s'il est vrai que le poids de l'initiation se déporte aujourd'hui en amont du sacrement, on peut aussi penser que les sacrements qui suivent le baptême, la confirmation et l'eucharistie permettent — après coup, mystagogiquement — d'en approfondir le sens. A propos du mariage, se réactualise le baptême. A propos de la pénitence, on peut redécouvrir la confirmation.

Tout cela est justifié. Encore faut-il ne pas schématiser à l'extrême le scénario initiatique sous-jacent aux divers sacrements au point de leur donner à tous une fonction d'initiation indif-

46. Ainsi en est-il notamment de la culpabilité. Délivrée en principe de ses ambiguïtés par le baptême qui modifie notre rapport au péché et nous en libère, la culpabilité doit être « reprise » aujourd'hui dans le sacrement de pénitence. Ce qui, on le sait, est laborieux. De même, le mariage a un aspect initiatique : il fait entrer dans un autre mode d'existence. Ou encore l'entrée dans la vieillesse, mise successivement sous le signe de l'extrême onction, puis de l'onction des malades, puis de l'onction du « troisième âge », appelle un passage initiatique : c'est l'entrée dans une nouvelle étape de l'existence.

férenciée⁴⁷. Une fois de plus, l'initiation chrétienne n'apparaît pas comme étant une grandeur uniforme.

Limites et intérêt d'une notion

Finalement, la relative autonomie de la symbolique initiatique du « passage » conduit l'Eglise de ce temps, au moins en Occident, à redécouvrir ce qu'est l'initiation chrétienne. Tout se passe comme si cette notion devenait tout ensemble plus incertaine et élargie. L'incertitude renforce son caractère problématique. L'élargissement amène à envisager plusieurs formes d'initiation. Il y a une initiation et une ré-initiation. Il y a une initiation radicale et une initiation permanente.

Cela suffit-il à indiquer quelle peut être la pertinence de la notion d'initiation chrétienne ? Probablement. Parler d'initiation chrétienne, c'est assurément user d'une expression ambiguë. Mais, si la formule est loin d'une totale clarté, c'est que le terrain sur lequel elle opère est lui-même mouvant. Il m'a semblé que la notion d'initiation chrétienne avait en fait une réelle utilité pour désigner à la fois la visée du christianisme et le cas que nous faisons des situations effectives d'aujourd'hui. Tenir cet écart, ce n'est pas un mince mérite.

Henri BOURGEOIS

47. C'est ce que relève Ch. Paliard au sujet des rites pénitentiels (les scrutins de carême et le sacrement de pénitence sont-ils tout à fait identiques ?) dans « L'initiation chrétienne des jeunes » (à propos des articles de J. Moingt publiés sous le même titre en *Etudes*, mars-mai 1972), LMD (112), 1972, pp. 105-106.