

*La Maison-Dieu*, 174, 1988, 75-95

Louis-Marie CHAUVET

## LA STRUCTURATION DE LA FOI DANS LES CÉLÉBRATIONS SACRAMENTELLES

**L**A réflexion ici proposée \* part du « *sacramentum* », *i.e.* de l'ensemble des signifiants (visuels, sonores, tactiles, gestuels, posturaux) qui constituent une célébration. On part donc de l'acte de célébration lui-même, en présupposant ou en supposant acquis ce principe premier de théologie sacramentaire qu'on ne peut rien dire de la grâce proposée par Dieu dans les sacrements si ce n'est à partir de la manière même dont l'Église célèbre. Il y a une conformité (*similitudo*, *homoiôma*) entre le don de Dieu et l'expression sacramentelle qui la médiatise.

D'autre part, on présuppose que le déploiement de ce *sacramentum* au long de la célébration effectuée ou vise à effectuer un *travail* chez les participants, travail de

---

\* Cet exposé a été préparé, en vue de la session de Francheville 88, en collaboration avec Monique BRULIN et Paul DE CLERCK. L'auteur tient à les en remercier. Bien entendu, le contenu lui-même n'engage que sa propre responsabilité.

conversion dans leur rapport à Dieu et entre eux. Travail « symbolique », puisqu'il affecte les sujets eux-mêmes dans leurs relations au Dieu vivant et dans leurs relations, en Église, aux autres frères chrétiens et, plus largement, à l'ensemble de leurs frères humains. Travail donc de structuration des sujets comme croyants.

On vise donc à montrer, dans cette perspective, comment les célébrations liturgiques et sacramentelles constituent une médiation concrète d'avènement des sujets à leur identité de chrétiens ou de structuration de la foi en eux. Bien entendu, on n'oubliera pas non plus les ambiguïtés dont la ritualité est porteuse : on en évoquera quelques-unes au terme du parcours.

### 1. Un présupposé philosophique : le concept d'« expression »

Toute réalité humaine *en tant qu'humaine, se nourrit de sa propre manifestation*. C'est ce que signifie le concept d'« expression ».

Ce concept demande à être élucidé et même corrigé par rapport aux *représentations courantes*. Selon ces dernières en effet, l'« expression » semble de manière évidente (si évidente qu'elle ne paraît même pas pouvoir être remise en question) n'être que la traduction, à l'extérieur, à travers la mimique, le geste ou la parole, d'un intérieur humain préalable : affect, sentiment, idée, intention... Mais on confond alors « l'expression » avec le regard rétrospectif que l'on porte sur elle. Car après coup, on dédouble inévitablement le réel humain — un sentiment ou une idée par exemple — en distinguant en lui une intériorité première et une extériorisation seconde.

C'est là, semble-t-il, une illusion. Car dans son moment d'émergence, comme l'a souligné notamment E. Ortigues<sup>1</sup>, et déjà d'autres avant lui, notamment

1. E. ORTIGUES, *Le discours et le symbole*, Aubier-Montaigne, 1962, ch. 2 : « L'expression ».

M. Merleau-Ponty<sup>2</sup>, intériorité et extériorité humaines coexistent; elles *n'adviennent que l'une dans l'autre*.

L'expression « désigne un acte de présence qui se manifeste pour soi comme un passage sur place de l'intérieur dans l'extériorité et de l'extérieur dans l'intériorité (...). S'extérioriser consiste justement à se différencier intérieurement » ; ainsi, toute pensée (mais aussi tout sentiment, en tant qu'il est humain) « se forme en s'exprimant »<sup>3</sup>.

L'expression, langagière ou quasi langagière, n'est donc pas une sorte d'*instrument* par lequel on produirait à l'extérieur une réalité humaine préalable. Elle est la *médiation*, *i.e.* le milieu dans lequel toute réalité se produit (au sens où un acteur « se produit » en public) et donc advient comme humaine. Celle-ci ne naît qu'en prenant forme signifiante. Elle n'advient qu'« informée » dans une expression, expression qui la constitue dans sa chair vive. « En tant que manifestation, écrit A. Vergote en ce sens, l'expression réalise ce qu'elle signifie : l'amour invente l'expression, et celle-ci crée l'amour<sup>4</sup>. » Faute de quoi, l'amour — comme tout autre sentiment — serait réduit à un pur instinct animal ou à une jouissance psychotique mort-née.

Ainsi apparaît-il que nulle réalité n'advient comme humaine si ce n'est en se manifestant, en s'« exprimant ».

## 2. L'expression de la foi

Il en va évidemment de même pour cette réalité bien humaine qu'est la foi. Elle aussi n'existe qu'en s'exprimant. Elle surtout, pourrait-on même dire. Car c'est à un titre particulier que cette réalité humaine singulière ne peut s'entretenir que de sa propre manifestation.

2. M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, 1945, 1<sup>re</sup> partie, ch. 6 : « Le corps comme expression et la parole. »

3. E. ORTIGUES, *op. cit.*, p. 27-28.

4. A. VERGOTE, *Interprétation du langage religieux*, Seuil, 1974, p. 208.

## a. Pourquoi à un titre particulier ?

Parce que la foi, par sa nature même, est adhésion à un « objet » empiriquement invérifiable comme tel par les sens ou la raison (Dieu, la résurrection de Jésus, l'Esprit) — faute de quoi, il ne serait plus, précisément, objet de foi —. De ce fait, l'« assensus fidei » n'advient comme acte ou ne s'entretient comme « habitus » que dans les mouvements d'expression, plus ou moins clairs, que le sujet s'en donne.

Cependant, ce mouvement primordial d'adhésion de toute la personne à Dieu ou de confiance en lui ne peut s'en tenir au simple cri ou à la pure émotion. Il y a aussi un moment d'intellection dans la foi, *i.e.* un *jugement de vérité*. C'est pourquoi, l'expression de la foi requiert de se formuler dans des *énoncés*. Or ceux-ci sont, par nature même, irréductibles à une opinion, si ardente soit-elle. Ils sont toujours-déjà régulés par l'Église. Devenir croyant, c'est précisément faire sien l'énoncé pascal d'où est née l'Église : « Jésus est le Christ » — énoncé kérygmaticque qui, on le voit, n'est pas un pur cri, mais s'articule déjà en un jugement de vérité et n'advient que comme « prédication », au double sens de ce terme.

b. Or, les énoncés de foi ont ceci de particulier qu'ils se soutiennent essentiellement de la *prise de position du sujet* qui les formule. Expliquons-nous.

Remarquons d'abord, du point de vue linguistique, qu'un tel positionnement n'est pas le fait des seuls énoncés de foi. Tout énoncé, même simplement constatif, situe le sujet par rapport à autrui. Dire « cette encre est bleue », c'est déjà se donner à reconnaître par autrui comme capable d'un jugement sensé : nous avons là le degré zéro en quelque sorte de la prise de position.

Évidemment, celle-ci est plus importante dans les énoncés qui requièrent un acte de jugement explicite. Affirmer, par exemple : « La baisse de la pratique dominicale est due à la carence des prêtres » ; ou bien : « La baisse de la pratique dominicale est due aux mutations socioculturelles », c'est, de la part des locuteurs, exprimer

une identification religieuse, culturelle (voire même éventuellement politique) à deux « camps » différents, si ce n'est opposés.

Tout acte de langage, même simplement constatif, positionne donc de quelque manière et à quelque degré l'énonciateur dans un rapport à autrui et au « monde ». Cela est pourtant vrai de manière particulière des actes de langage où s'énonce *la foi*. Affirmer en effet que « Jésus est Christ » ou que « Dieu est Père », c'est s'identifier et se positionner, *en* disant cela, comme disciple de Jésus ou comme fils à l'égard de Dieu. Il en est d'ailleurs ainsi de tout énoncé de croyance. Ce type d'énoncé en effet, comme l'a relevé notamment Dan Sperber<sup>5</sup>, *présuppose* toujours une mise entre guillemets de l'affirmation exprimée ou — c'est la même chose — un « je crois que » implicite. Quand un Azandé d'Éthiopie dit que « le léopard est un animal chrétien », il présuppose en fait : « Je crois que (ou nous croyons que) "le léopard est un animal chrétien" ». Tout énoncé de croyance, y compris chrétien bien sûr, présuppose un « je crois que » qui positionne d'emblée l'énonciateur par rapport à son énoncé et, du même coup, par rapport à autrui.

En d'autres termes, dans de tels actes de langage, la dimension illocutoire (au sens que nous préciserons dans un instant) est prioritaire par rapport à sa dimension locutoire. Les énoncés de foi sont, comme le développe D. Evans, de nature auto-implicative<sup>6</sup>. C'est bien pourquoi la vérité de la foi (mais cela ne vaut-il pas aussi de la vérité tout court, comme le donnent à penser nombre de courants philosophiques contemporains ?) ne peut être assimilée à l'« *adaequatio rei et intellectus* ». Elle ne peut être purement déliée du sujet qui la tient pour telle. La foi, en d'autres termes, ne vient à sa vérité qu'en *conformant* le sujet croyant à l'« objet » pascal dont il se réclame. L'acte de foi épouse le mou-

5. D. SPERBER, *Le symbolisme en général*, Paris, Hermann, 1974, p. 97-125.

6. Cf. J. LADRIÈRE, *L'articulation du sens*, I, Cerf, 1984 (*Cogitatio Fidei*, 124), ch. 4.

vement pascal même qui constitue son objet. La « forme », en ce domaine, est une question de « fond »<sup>7</sup>. Il y a déjà du désir dans tout énoncé rationnel de vérité. L'acte de foi se situe très précisément au carrefour du désir et de l'intellect.

Ajoutons encore que les énoncés de foi, tels « Dieu est Père » ou « Jésus est le Christ », donnent ou, du moins, prétendent donner une certaine effectivité historique/eschatologique, à la paternité de Dieu et à la christicité de Jésus. Bien entendu, ce ne sont pas les croyants qui, par leur confession de foi, font Dieu comme Père ou Jésus comme Christ. Mais que serait cette paternité ou cette christicité si nul ne la confessait, si nul ne s'en réclamait ? Ni vous, ni moi, ni personne d'autre ne serions là pour l'évoquer. Elle serait réduite à rien, faute d'effectivité historique, et toute représentation d'elle en dehors d'une telle effectivité ne pourrait être que purement imaginaire, donc d'emblée non pertinente...

### 3. L'expression sacramentelle

Avançons encore d'un pas. Parmi les médiations expressives où le sujet advient comme croyant, une place importante, et même décisive, est occupée par les *médiations liturgiques et sacramentelles*.

Place décisive : entendons-nous bien. Cela ne veut pas dire que la foi subjective commencerait par les sacrements, ni même que ceux-ci en constitueraient, subjectivement toujours, le sommet. La foi en effet commence avec l'écoute de la Parole (*fides ex auditu*) et elle s'« achève » (si l'on peut dire) dans le mouvement qui la fait passer au corps, *i.e.* à l'agir éthique. Le sacrement,

7. D'où l'importance traditionnelle de l'*Esprit Saint* dans l'accès à la foi. L'*Esprit* est moins ce dont on parle que ce qui fait parler. Il est ce(lui) qui, de Dieu même, fait advenir nos discours sur Dieu comme parole vraie, rivée à l'existence, comme témoignage, « *martyria* », où le corps (l'existence) devient parabole vive du mystère de Dieu.

en ce qu'il est précisément au carrefour de la Parole et du corps, constitue l'expression symbolique qui donne à voir, à l'indicatif, ce transit de la Parole vers le corps par l'Esprit et qui, à l'impératif en quelque sorte, le donne à vivre dans une éthique responsable.

La « place décisive » qu'on entend ici reconnaître aux médiations sacramentelles est donc à comprendre non sur le plan subjectif de la vérité de l'acte de foi et de son degré, mais sur celui du travail de structuration de la foi que vise à opérer le *sacramentum* comme tel.

a. Celui-ci en effet est constitué par un *jeu de langage particulier* dont l'essence est « -urgique ». Un tel jeu de langage, jamais traduisible comme tel en quelque autre des divers jeux de langage propres à la foi — tel, celui de la première annonce kérygmaticque, ou celui du témoignage éthique, ou celui du discours théologique, ou celui de l'expérience mystique — se caractérise comme relevant davantage d'une « pragmatique » que d'une « sémantique ».

Pragmatique symbolique, bien sûr, puisque l'agir (« ergon », « -urgie ») rituel vise, non pas la transformation du monde, qui est d'ordre technique, mais celle des sujets dans leur rapport avec celui qu'ils nomment « Dieu » et entre eux (ce qui relève précisément du champ du symbolique). A cause de cette visée, qui appartient à leur essence même, les actes de langage rituels fonctionnent prioritairement sur le registre de ce que J.-L. Austin appelle l'*illocutoire* et qui se caractérise par le rapport de places ou d'alliance (positive ou négative) qui, en tout acte de langage, s'instaure ou se restaure entre sujets (ou entre un sujet et le « monde » socioculturel qui est celui d'autrui ou le sien propre). C'est en cela même que l'acte de langage est « *expression opérante* ».

*Remarque :*

Ce rapport de places fait l'objet d'une négociation constante. Devenir sujet, est-ce autre chose qu'apprendre symboliquement à trouver sa place, à se situer avec

justesse dans le groupe social et dans le « monde » culturel de celui-ci ? Cela commence dès la petite enfance, lorsque le bébé apprend à se différencier du corps de la mère et à se voir donner une place, grâce à son nom, dans la constellation familiale et dans la succession des générations. Apprendre à se reconnaître sans ressentiment comme « un parmi d'autres », comme « quelqu(e)'un parmi d'autres », c'est d'abord cela qui fait parler les sujets, d'une parole à même la peau en quelque sorte, parce qu'elle traverse leur corps de désir. Toute parole, à autrui ou à cet autre que chacun est pour soi-même, émerge d'une demande : demande de l'autre qui est requête de reconnaissance, revendication de respect, demande d'amour. C'est bien pourquoi *ça parle toujours* en nous. Hors parole, nul ne peut s'entretenir comme sujet. Parole qui se situe en deçà des discours, dans les failles, les blancs, les reprises, les intonations qui viennent moduler ceux-ci. Parole qui fait vivre ; qui fait tellement vivre que c'est elle, en définitive, qui constitue le déterminant peut-être majeur des discours et des actes de chacun.

Quoiqu'il en soit de ce dernier problème, la priorité de la dimension *illocutoire* dans les actes de langage rituels ne signifie pas, bien sûr, exclusivité. Nombre d'entre eux mettent davantage en œuvre la dimension simplement « *locutoire* » d'information ou de sens ; d'autres, la dimension « *perlocutoire* », *i.e.* l'induction d'effets sur les sentiments, les intentions ou les comportements des auditeurs. Tout acte de langage d'ailleurs, comme l'a relevé Austin lui-même<sup>8</sup> comporte à des degrés et selon des proportions variables ces trois dimensions. Cela est vrai aussi des actes de langage rituels. Ceux-ci n'en fonctionnent pas moins, *du fait de* leur nature « -urgique » et symbolique, sur le registre fondamental de l'*illocutoire*. Cela est d'ailleurs si vrai que, dans l'architecture d'ensemble de toute célébration sacramentelle, tous les actes de langage convergent vers ce

8. J.-L. AUSTIN, *Quand dire, c'est faire*, Seuil, 1970, notamment Conférences 8 à 11.



point nodal, cette clef de voûte, qu'est la formule sacramentelle au sens strict, formule *performative* qui prétend tellement faire symboliquement ce qu'elle dit, que la parole (telle le « je te baptise ») s'incorpore dans un geste. L'agir symbolique de transformation des rapports entre les sujets et avec Dieu, qui régit la dimension illocutionnaire de la liturgie, est ainsi comme *cristallisé* dans cette formule ; il s'y déploie de manière manifeste, il s'y épiphanise.

b. Or, en fonctionnant prioritairement sur ce registre illocutoire, le rite liturgique vise à *faire advenir les énoncés de foi à leur « vérité »*. L'énoncé « Jésus est Seigneur » déploie pleinement son essence auto-implicative (*supra*) dans l'acte de prière à Jésus comme Seigneur et, plus précisément, dans l'acte liturgique où l'assemblée s'« incorpore » ce qu'elle énonce en s'inclinant, en fléchissant le genou ou en se prosternant devant Jésus comme devant Dieu lui-même. Le langage rituel vise ainsi à « *faire* » la vérité des énoncés de foi. Il constitue la confession de foi *en acte*, l'acte de foi.

C'est d'ailleurs ce qu'attestent, au moins indirectement, certaines traditions néo-testamentaires. Comme l'a écrit, par exemple, J. Guillet, « il y a des chances sérieuses que les discours missionnaires d'un côté et les formules de confession de foi de l'autre aient des origines, communes ou proches, dans le milieu de la tradition liturgique <sup>9</sup>. Et c'est probablement la doxologie liturgique, avec sa « *proskynèse* », qui constitue le « *Sitz im Leben* » majeur de la confession de foi en Jésus crucifié comme Seigneur, ainsi que l'atteste notamment l'hymne prépaulinienne de Ph 2, 6-11.

S'il est vrai, comme l'a écrit W. Pannenberg, que « toutes les idées christologiques ont eu, pour ainsi dire, des motifs sotériologiques » <sup>10</sup>, s'il est donc vrai, en

9. J. GUILLET, *Les premiers mots de la foi*, Centurion, 1977, p. 97-98.

10. W. PANNENBERG, *Esquisse d'une christologie*, Cerf, 1971 (*Cogitatio Fidei*, 62), p. 37.

d'autres termes, que la confession christologique de Jésus comme *Seigneur* — Seigneur « sur nous » — s'enracine dans la confession sotériologique de Jésus comme *Sauveur* — Sauveur « pour nous », alors il est vrai que la liturgie, là où la communauté se tient en adoration devant le Christ comme devant Dieu même et le confesse comme Seigneur, dans l'acte de reconnaissance où elle se reçoit de lui comme Sauveur, est le lieu fondamental de la confession de foi ; littéralement, elle lui « donne lieu ». C'est d'ailleurs pourquoi comme le note encore J. Guillet, c'est probablement « en répétant et en transmettant dans ses eucharisties les paroles et les gestes du Seigneur » que l'Église en est venue à « découvrir et proclamer que le Christ était mort pour tous les hommes »<sup>11</sup>.

Certains *rituels baptismaux* de l'Église ancienne illustrent de manière saisissante cette visée de confession de foi en acte qu'est la pratique liturgique. Dans nombre d'entre eux, on le sait, il n'y avait pas d'autre formule sacramentelle que la triple interrogation trinitaire du baptiseur et le triple « je crois » du baptisé, parole de nature si performative qu'elle se visibilisait dans l'acte de la triple plongée dans la foi de l'Église. On vérifie alors littéralement la formule d'Augustin selon laquelle « le *sacramentum* de la foi est la foi », ou encore cette autre, bien connue également, du même auteur : *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* : « la Parole (de foi) accède à l'élément et devient sacrement »<sup>12</sup>.

Arrêtons-nous un instant, dans cette perspective de confession de foi en acte, sur le *récit de l'institution*. Il s'agit bien là d'un récit, en « il » et au passé qui, comme tel, met à distance le Seigneur Jésus dans le moment même où, pourtant, celui-ci vient en présence et parle à travers le prêtre agissant *in persona eius*. Mais ce récit a quelque chose de singulier qui lui vient de sa nature

11. J. GUILLET, *op. cit.*, p. 35.

12. Augustin, Tr. 80 sur l'év. de Jean. La traduction souligne que c'est la Parole qui devient « sacrement ». Ceci semble conforme d'ailleurs à l'importance primordiale que S. Augustin accorde à la Parole dans l'efficacité des *sacramenta*.

liturgique. On le sait : à l'intérieur même des traditions néo-testamentaires qui nous le rapportent, ce récit raconte directement non pas ce que Jésus a fait à la dernière Cène, mais ce que l'Église en a sélectionné en vue de sa propre pratique eucharistique. C'est l'assemblée eucharistique qui est le vrai « *pré-texte* », le point de départ, de ce récit : on y raconte moins les *verba et facta Jesu* (auxquels on se réfère pourtant bien sûr) que la manière dont l'Église fait mémoire de ce qu'il a fait<sup>13</sup>. Si bien que, en raison de ce pré-texte liturgique constitutif de leur essence même, ces *récits de l'Église sur Jésus* à la Cène « fonctionnent en fait comme *discours du Seigneur Jésus à l'Église*. Le souvenir y advient comme mémorial et la narration comme proclamation de « la mort du Seigneur jusqu'à ce qu'il vienne » l'Église l'exécute moins comme tel sur le moment même (mémorial n'est pas mime) que dans l'ensemble de la liturgie eucharistique où, elle « prend le pain » (préparation des dons) puis « prononce la bénédiction » (prière eucharistique), avant de le « rompre » (fraction du pain) et de le « donner » (communion). Elle l'exécute ainsi comme récit pour le faire advenir à son statut de discours. Elle confesse par là, qu'en citant Jésus, c'est elle-même finalement qui est citée par lui, son Seigneur, à s'exécuter... Et elle s'exécute en redisant ce qu'il a dit, comme il l'a dit et parce qu'il l'a dit ainsi (selon la Tradition, bien sûr) et en refaisant ce qu'il a fait comme il l'a fait et parce qu'il l'a fait ainsi. Une telle pratique est évidemment lourde de sens. C'est là sans doute la manière symbolique la plus pré-

---

13. Ceci pourrait valoir également pour les récits du baptême de Jésus — de manière moins évidente cependant : ils n'ont pas articulé les pratiques baptismales (fort diverses on le sait, dans les premières communautés chrétiennes) de manière aussi ferme et rapide que les récits de la Cène pour l'eucharistie —. « Le récit du baptême de Jésus n'a pas seulement une pointe christologique : il montre en filigrane le contenu de l'expérience baptismale où les fidèles participent à l'expérience de Jésus, puisqu'ils reçoivent l'Esprit, et deviennent fils de Dieu » (P. GRELOT, Introduction à la Bible, Nouveau Testament, vol. 5 : *L'achèvement des Écritures*, Desclée, 1977, p. 78). Cf. C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, Desclée, 1979, p. 198, n. 17.

gnante, pour l'Église, de reconnaître qu'elle ne tient et entretient son identité que suspendue, en quelque sorte, à Jésus de Nazareth, qu'elle n'existe qu'en se recevant de lui, bref que c'est bien lui et lui seul, avec toute sa judaïté culturelle et cultuelle, qui est son « Seigneur ». Le récit de l'institution, ainsi pratiqué, est le récitatif de l'Église. Il est sa confession de foi en acte : confession de foi non pas sous mode discursif, comme dans le Credo, mais sous mode d'agir symbolique. *Il fait en acte ce que le Credo énonce en paroles.*

c. Bien entendu, on ne *pense* pas à tout cela, quand on pratique l'eucharistie. Mais il n'est justement pas besoin d'y « penser » ou d'élaborer sur ce point un discours théologique bien clair pour que cela soit efficace comme expression symboliquement opérante de la foi et de l'identité chrétiennes. C'est bien connu (même si c'est toujours oublié) : le moins conscient n'est pas le moins effectif ! Or, c'est justement, pour une part, dans la mesure où ces enjeux de la pratique rituelle se situent *en deçà* de la conscience que nous pouvons en prendre, à la jointure du corps et de la parole, qu'ils sont si efficaces dans la structuration des sujets comme chrétiens.

Et c'est donc *après coup seulement* que nous pouvons réaliser ce dont ils sont porteurs (ou, mieux, ce qu'ils « expriment », au sens donné à ce concept précédemment). Quand, par exemple, on proclame la doxologie finale de la prière eucharistique (« Par lui... ») en élevant vers Dieu le pain et le vin reconnus dans la foi comme corps et sang du Christ, on n'est pas en train de se tenir un long discours intérieur sur ce que ce rite exprime — le ferait-on d'ailleurs que cette théologie, si juste et précieuse soit-elle par ailleurs, nous ferait quitter l'action liturgique et passer à côté de sa visée essentielle —. Et pourtant, *en deçà* de la conscience ou de la clarté logique que nous pouvons en avoir, ce qui s'exprime symboliquement là, c'est bien notre reconnaissance *de* Dieu comme Dieu (puisque, à travers le corps et le sang sacramentels du Christ, faits de matériaux qui symbolisent l'ensemble de notre existence, nous confessons que notre

vie entière, biologique, culturelle, spirituelle, est un don gracieux de sa main, et notre reconnaissance *envers* lui (puisque nous lui rendons « tout honneur et toute gloire »). Dans cet acte de double reconnaissance, c'est notre identité *filiale* et donc, aussi, *fraternelle* (cf. d'ailleurs le « Notre Père » qui suit immédiatement) qui se structure et vient à sa vérité.

#### 4. Et l'authenticité de l'acte de foi ?

Bien entendu, cela ne préjuge aucunement du *degré subjectif de l'acte de foi* accompli par chacun dans la liturgie. Il se peut que le cœur ou l'intention de tel ou tel ne soit pas au diapason de ce qu'elle exprime. Le jeu de langage de la rationalité théo-logique qui commande la présente réflexion sur cet autre jeu de langage, symbolique et pragmatique, qu'est la ritualité liturgique ne vise aucunement à sonder les reins et les cœurs ou à se transformer en celui, différent encore, de l'exhortation ou de l'homélie.

a. Le fait d'ailleurs qu'on ne veuille, ni ne puisse, ici, juger la vérité subjective de l'acte de foi instauré par les médiations liturgiques n'a qu'une importance relative. En effet, les actes de langage liturgique sont toujours en « nous » : « nous te prions... nous t'offrons... nous te rendons grâce ». Or, du point de vue linguistique, « nous » ne représente pas une somme de « Je » et de « Tu », mais forme d'emblée « une seule personne complexe » (E. Ortigues). C'est donc *l'Église*, l'Église universelle du Christ, « vraiment présente dans toutes les légitimes assemblées locales des fidèles <sup>14</sup> », qui s'exprime ainsi dans la liturgie. C'est d'abord elle qui est instituée ou réinstituée dans la foi à travers chaque sacrement. Et c'est en son sein que chacun se positionne comme croyant. La foi de l'Église est le milieu porteur ou la matrice de la foi des personnes.

14. Lumen Gentium, n. 26.

b. Ce qui vient d'être dit requiert des responsables pastoraux une certaine *déprise* ou démaîtrise par rapport à la prétention de vouloir jauger le degré de foi ou d'authenticité de la foi des personnes dans la liturgie. Non que cette authenticité serait sans importance — on y reviendra dans un instant —. Mais le point de vue auquel on se place ici, ainsi que la nature même de la liturgie, demandent une autre approche, une approche qui commence précisément par une *prise de distance* par rapport au registre de l'évaluation des consciences.

Or ce point de vue peut interroger sérieusement les pasteurs. En effet, Vatican II a fortement souligné l'importance d'une participation « pleine, consciente et active » de la part des fidèles dans la liturgie. D'autre part, nous vivons aujourd'hui dans une culture marquée par le soupçon critique, notamment en matière religieuse. Impossible désormais de recevoir la foi comme un simple héritage ; on veut d'abord « aller y voir », vérifier la crédibilité du message par un minimum d'intelligence critique et par les effets qu'il produit dans les comportements de ceux qui y croient... Tout cela, qui nous vient donc aussi bien du côté de l'évolution socioculturelle (et probablement d'abord de ce côté-là) que du côté du Concile, a porté les responsables pastoraux à mettre l'accent sur la *foi* « consciente » dans les demandes de sacrements (rites de passage surtout) et dans les célébrations elles-mêmes, au risque de juger cette « foi consciente » en fonction du degré de « conscience de la foi » qu'ont les personnes.

Cela pose plusieurs problèmes. D'une part, on risque d'oublier que la première dimension de la foi est un *assensus*, un mouvement de confiance envers Dieu, mouvement de « passion » porté par un *affectus* (affect, affection) vers un objet désirable, et non pas d'abord une prise de conscience intellectuelle — si important que soit par ailleurs cet *intellectus fidei* —. Les vrais croyants, à ce compte, seraient les théologiens... D'autre part, à trop faire porter l'accent sur la conscience de la foi, on aboutit presque inévitablement à une liturgie *verbeuse*, de type explicatif ou exhortatif, qui finit par la ruiner

en rendant impossible la démarche en quelque sorte « naïve » que requièrent les symboles pour fonctionner à leur niveau propre. Enfin, et du même coup, cela ne fait que renforcer une *crispation narcissique des sujets sur eux-mêmes* qui est déjà l'une des caractéristiques majeures de notre société postmoderne (« être bien dans sa peau » ; « s'éclater » ; cf. la pub et ses images toujours valorisantes pour les individus, individus éternellement jeunes et impeccables...). La subjectivité tend à remplir tout l'espace symbolique.

Or le rite vient couper, trancher. La liturgie requiert toujours l'effectuation d'un *deuil* par rapport à la subjectivité. Tant que le « moi » ne se laisse pas dépendre de lui-même, tant qu'il ne laisse pas Dieu être Dieu, tant qu'il ne décroche pas d'un désir d'« utilité » théologique-informative ou d'efficacité morale par rapport à la liturgie, bref tant qu'il ne laisse pas s'ouvrir un *espace vacant*, il contredit ce que pourtant il ne cesse d'affirmer. Qu'affirme-t-il, en effet, dans la foi ? Que le Christ ressuscité a l'initiative, qu'il vient nous rejoindre gratuitement dans nos existences, que l'Esprit « nous devance sur nos routes humaines », que, en relisant après coup notre vie, nous estimons pouvoir reconnaître en tel ou tel événement un signe de son passage... Or la liturgie nous met au pied du mur. Elle nous demande de taire nos discours sur cette précedence gratuite et immaîtrisable de Dieu dans notre histoire pour *faire* symboliquement ce que nous affirmons dans ces discours. Car c'est bien de cela qu'il s'agit : il s'agit de faire (c'est l'« -urgie »), et de faire symboliquement, par le geste et les postures du corps, ce que proclame la bouche ; il s'agit de *vérifier* ce qu'énoncent les discours en les inscrivant dans le corps - le propre corps cosmique de la création -. La liturgie vient ainsi, littéralement, *nous « prendre » au mot*.

c. Il apparaît du même coup que si, comme on l'a dit précédemment, les célébrations sacramentelles mettent en scène d'abord la foi de l'*Ecclesia* comme telle et non pas d'abord celle des *personnes*, cette dernière ne peut

être négligée pour autant. Il est d'ailleurs clair que l'action liturgique elle-même, comme cela apparaît notamment dans les *textes rituels*, vise à induire un acte de foi authentique et une conversion du cœur des participants. Ces textes, en effet, aussi bien dans les prières elles-mêmes que dans les monitions, ne cessent de souligner les attitudes de foi, d'humilité, de repentir, de reconnaissance envers Dieu et autrui que requiert l'action rituelle pour être chrétienne. Ils demandent aux participants de conformer leur cœur et leur vie à ce que la liturgie signifie : « fais-nous devenir ce que nous avons célébré et reçu ». Le rite n'advient donc à son identité proprement chrétienne de « sacrement » que s'il est habité par la *Parole*, Parole rendue efficace par l'Esprit. C'est la Parole qui, par l'Esprit, devient sacrement. C'est moyennant sa « relève » (*Aufhebung*) par la Parole que le rite peut se dépasser en « sacrement » et investir l'existence.

d. Résumons-nous. D'une part, la médiation liturgique et sacramentelle est un lieu décisif, pour les raisons indiquées, de la structuration de sujets comme chrétiens. C'est en participant à l'acte de foi de l'Église, dans l'expression symbolique native qu'en donne la liturgie, que chacun peut venir à la foi. Mais, d'autre part, cette condition, toute nécessaire qu'elle soit, n'est pas suffisante pour effectuer le passage de chacun à un acte de foi personnel. Celui-ci ne peut pas s'alimenter de la seule expression liturgique : il requiert aussi une dimension *intellectuelle* et une dimension *éthique* qui en sont des composantes essentielles. La liturgie d'ailleurs exprime symboliquement ces renvois nécessaires à l'extérieur d'elle-même : à travers notamment (mais pas seulement) la lecture des Écritures, elle renvoie à la composante cognitive de la foi ; à travers notamment (mais pas seulement) la finale des célébrations, elle renvoie à sa vérification dans la praxis éthique.



## 5. L'inévitable ambiguïté des rites sacramentels

Le « sacramentum », cela a été prioritairement souligné jusqu'à présent, est une médiation de structuration des sujets comme croyants. Médiation décisive, avons-nous dit, mais certes pas exclusive. Car faute, précisément, de renvoi suffisant au pôle cognitif et au pôle éthique de la foi, le pôle sacramentel n'entretient plus qu'une simple structure de croyance, ossature sans chair vive.

On devine ici l'une des ambiguïtés majeures de la ritualité, capable, on le sait, du pire comme du meilleur. Cette ambiguïté est liée, notamment à la manipulation qu'elle opère inévitablement. En effet, parce qu'elle se constitue comme mise en scène de processus sociaux et psychiques, elle est toujours menacée de faire passer pour un *croire* authentique ce qui n'est, en fait, qu'un *faire croire* psychosocial. Cela provient notamment de ce que l'efficacité de la ritualité n'est pas liée à la compréhension intellectuelle qu'en ont les participants, mais au *consensus* social dont elle fait l'objet, et donc à la *légitimité* des agents qui l'exécutent et à la *validité* de la procédure employée. C'est donc « la croyance de tous » qui « est la condition de l'efficacité du rituel » (P. Bourdieu) ; « la première efficacité » de celui-ci est de « faire croire au rite lui-même » (F.-A. Isambert)<sup>15</sup>. Dès lors, c'est le « vraisemblable » social qui tend à devenir le critère du « vrai » théologique<sup>16</sup>.

Du même coup, si l'on enlève au rituel son acceptabilité sociale, acceptabilité liée, pour une large majorité de pratiquants saisonniers, à l'emploi du « code restreint » qu'ils jugent seul convenable ou pertinent par rapport à

15. P. BOURDIEU, *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*, Fayard, 1982, p. 133. F.-A. ISAMBERT, « Réforme liturgique et analyses sociologiques », *La Maison-Dieu*, 128 (1976), p. 84.

16. Ne jetons pas trop vite à la poubelle cette « vraisemblance », avec sa part de manipulation et de fiction... Un peu de même qu'il n'y a pas de liberté sans un honnête narcissisme, il n'y a pas de rapport à la vérité sans un brin de « fiction » — sauf à dériver vers le « gnosticisme ».

la représentation qu'ils se font de ce qu'est la liturgie catholique « de toujours », on lui fait perdre, à leurs yeux, les attributs de sa légitimité. Ils *n'entendent* plus rien à une liturgie qui a perdu, pour eux, son « aire d'audibilité » et son « taux de prévisibilité » (J.-Y. Hameline). Ils peuvent certes parfaitement « comprendre » intellectuellement les explications, éventuellement patientes et pertinentes, qu'on leur fournit pour justifier, jusque par l'argument de tradition, les changements opérés. Ils n'« entendent » pourtant pas nécessairement ce qu'ils comprennent : on a cassé le code.

Le rite peut donc parfaitement fonctionner au niveau qui est le sien, tout en demeurant une *coquille vide* de foi. Même « le fait de pratiquer n'implique rien quant à la croyance à l'existence de Dieu »<sup>17</sup>. La demande ou la célébration des sacrements, notamment des rites de passage, peut n'être que l'expression d'un désir, largement inconscient, de voir déployer sur soi ou sur ses enfants les emblèmes de la « catholicité », le pur code des marques d'identité chrétienne, désir qui n'implique pas nécessairement une adhésion personnelle au « contenu » de la foi<sup>18</sup>. Les participants répondront sans la moindre

17. L. VOYÉ, *Sociologie du geste religieux*, Ed. Vie Ouvrière, Bruxelles, 1973, p. 225.

18. Il y aurait évidemment beaucoup à dire sur ce que cela entraîne quant à la manière de gérer la demande des sacrements, et notamment des « rites de passage ». D'une part, le dialogue pastoral requiert que l'on pose des questions évangéliques (confrontation avec l'Évangile et avec la foi de l'Église). Mais il requiert aussi, d'autre part, que ces questions soient posées *évangéliquement*.

La manière évangélique est toujours prioritairement celle de l'accueil des personnes telles qu'elles sont, avec ce qui fait « le plus humain de leur vie ». Or, dans ce « plus humain », il y a notamment tout le poids (d'autant plus fort que moins conscient) des motivations, inconscientes précisément, de la demande. En certains milieux, par exemple, ne pas « passer à l'Église » pour le baptême, le mariage ou la sépulture est ressenti comme une déchéance, une sorte d'excommunication socioculturelle. Il y a, « chez ces gens-là », des « choses-qui-se-font », et d'autres « qui-ne-se-font-pas ». Remettre en cause trop rapidement la légitimité (théologique, pour les pasteurs ; socioculturelle, pour les demandeurs) de la demande de mariage à

hésitation (encore qu'actuellement cela semble devenir assez souvent problématique) : « je crois » à la triple interrogation baptismale, tout simplement parce que ce « je crois », comme l'ensemble du rituel, est en régime de *clause*. Cette clause sous-entend qu'on fait ce qu'il faut faire, parce que c'est comme cela qu'on doit faire et qu'on a « toujours » fait... La mise en scène rituelle a toujours quelque chose d'une manipulation. Et cela, aussi bien du côté des participants, qui manipulent le contenu de la foi jusqu'à le réduire à un pur code, que du côté des pasteurs, qui manipulent les premiers en faisant comme s'ils adhéraient au contenu de la foi proposé.

Signalons cependant une évolution qui semble s'affirmer de plus en plus dans notre société « postmoderne ». Les rites peuvent être ou bien relégués au musée du folklore, ou bien utilisés comme des matériaux intéressants pour faire la fête. Dans ce dernier cas, les demandeurs désirent inconsciemment conforter, à travers eux, fort narcissiquement, par le biais notamment du « chaud » et du « sympa », leur propre image valorisée à leurs yeux et à ceux de leurs amis. Pour cela, ils désirent choisir : choisir leurs textes, choisir leur formule d'engagement, choisir la musique, choisir le lieu de la célébration, choisir le prêtre, tout comme ils choisissent leurs invités et le menu du restaurant. Et les responsables pastoraux, plus ou moins contraints de « faire sympa » sous peine de voir le dialogue rompu ou la fuite des demandeurs qui iront voir ailleurs, leur donnent effectivement à choisir dans une sorte d'hypermarché rituel... Il n'est pas facile de négocier tout cela. Du moins faut-il négocier et se méfier de ces célébrations tellement « réussies » qu'elles

---

l'église, ou toucher trop brusquement au désir (inconscient) des parents d'inscrire leur enfant dans une généalogie en faisant sur lui ce qui a été fait sur eux-mêmes et sur leurs ancêtres, c'est porter atteinte au « vécu » le plus profond des personnes... Il faut *d'abord* accueillir tout ce poids de non-dit (et souvent, de non-dicible) pour prétendre accueillir évangéliquement les personnes et leur « vie ». C'est à partir de là seulement qu'on pourra (et devra) les confronter à la résistance qu'opposent à tous l'Évangile et la foi de l'Église...

ne font que conforter les demandeurs dans leurs propres positions, au lieu de les faire buter sur le mystère du Christ. Or le rite, on l'a dit, est fait pour marquer une *rupture*, pour trancher, pour briser l'image narcissique du moi. Certes, les participants du courant postmoderne qui vient d'être évoqué trouvent dans la liturgie de quoi s'identifier ou se ré-identifier comme « chrétiens ». Mais cette structure chrétienne n'est-elle pas trop souvent vidée de son contenu pascal ?

Cette question ne signifie aucunement qu'il faudrait donner à la liturgie une dimension plus didactique ou plus explicative. On a sans doute, au contraire, trop valorisé cet aspect depuis une vingtaine d'années, au risque de tomber dans le piège de célébrations verbeuses. Mais l'on a, sur ce plan, assez bien corrigé le tir depuis quelques années. La tâche n'est pas aisée. Il s'agit en effet d'honorer simultanément deux points apparemment contradictoires : d'une part, il faut respecter le *jeu de langage* pragmatique et symbolique propre à la liturgie — ce qui fait que cette dernière n'a pas à être « compréhensible » comme telle. Mais, d'autre part, pour qu'elle puisse fonctionner au niveau symbolique qui est le sien, il faut en même temps tenir le plus grand compte de la *revendication d'intelligence et de critique* qui caractérise notre culture du « soupçon ». Faute de quoi, dé-symbolisée, *i.e.* coupée du système culturel qui alimente nos contemporains, elle perdrait un peu plus encore, pour nombre d'entre eux du moins, sa légitimité socioculturelle et ainsi son espace de crédibilité. L'accès au mystère risquerait d'être rendu impossible, puisque d'emblée soupçonné de mystification. Il s'agit donc, dans la liturgie actuelle, de faire droit à cette revendication capitale sans céder pourtant à la dérive intellectualiste qui la dénaturerait. La tâche est difficile. Tout un travail, déjà bien entamé, reste à accomplir, dans ce sens, au niveau des rituels eux-mêmes.

C'est au sein de ces ambiguïtés, inévitables, que les pasteurs ont à travailler. D'une part, les célébrations liturgiques et sacramentelles constituent, une médiation symbolique importante, décisive même (au sens dit plus haut), de construction de l'homme croyant. D'autre part, elles sont porteuses de tant de manipulations qu'il faut sans cesse veiller à la vérité de la Parole christique qui doit habiter le rite. Il n'y a pas d'autre solution que de négocier entre ces diverses contraintes. Mais la pastorale est-elle autre chose qu'une telle négociation ?

Louis-Marie CHAUVET