

La Maison-Dieu, 119, 1974, 35-50.

Raymond DIDIER.

DES SACREMENTS, POURQUOI ? ENJEUX ANTHROPOLOGIQUES ET THÉOLOGIQUES

IL est apparu à l'équipe de préparation, dont je ne suis que la « voix », que cette vaste question pouvait être cernée et précisée par trois interrogations, auxquelles correspondront trois séries de questions à débattre dans les carrefours de cet après-midi et à la table ronde de demain matin :

- La foi a-t-elle besoin de rites ?
- Ne faut-il pas donner sa chance au rite ?
- Rite et espérance.

INTRODUCTION

1. Le sens du mot « rite »

Peut-être faut-il s'entendre d'abord sur le sens du mot « rite » tel qu'il sera employé dans cette communication.

Disons d'emblée et sans insister que le « rite » ne doit pas être confondu avec la « rubrique », qui indique la manière de célébrer,

la séquence, l'ordonnance et la coordination des paroles et des gestes de l'officiant et des participants. Moins encore doit-il évoquer le « ritualisme » et le « rubricisme », qui n'en sont que des déviations. « Rubricisme » : on m'a rapporté qu'un cérémoniaire — jadis ! — appuyait fortement la main de son évêque, très âgé il est vrai, sur la tête des ordinands pour assurer la validité du sacrement ! « Ritualisme » : au sens d'inflation de la ritualité, l'Eglise y a cédé sous la forme d'un certain sacramentalisme, et depuis fort longtemps, puisque certain patrologue parle de la « tentation eucharistique » déjà à propos d'Ignace d'Antioche lui-même.

Ajoutons que nous ne restreindrons pas le rite à ce que nous appelions jadis la « matière » et la « forme » des sacrements, nécessaires à leur validité. Ainsi, dans l'Eucharistie, sont « rite » non seulement le « récit de l'institution », mais toute la prière eucharistique, la communion, l'offrande du pain et du vin et la liturgie de la Parole elle-même. Nous reconnâtrons même de la ritualité, par exemple, dans la démarche de fiancés ou de parents auprès d'un ministre de l'Eglise pour demander le mariage ou le baptême de leur enfant, sans, bien sûr, mettre en cause la priorité de la célébration elle-même. Les études modernes, surtout d'anthropologie, de psychologie, de sociologie, insistent sur la ritualité de toute la vie des hommes en société et elles la trouvent jusque dans le règne animal. Elle est une des structures fondamentales de l'être social, mais nous y reviendrons.

2. Niveaux de signification du rite

Après avoir dénoncé quelques confusions et progressivement élargi le sens du mot rite, il n'est pas inutile de distinguer — s'il est vrai que distinguer est encore le seul moyen de ne pas confondre — plusieurs niveaux de signification du rite, trois en réalité :

Un agir symbolique programmé

« Tout d'abord nous appellerons « rite », au sens le plus général, « catégoriel », un agir symbolique programmé par lequel s'opèrent l'identification personnelle de l'homme dans son insertion sociale et l'identification du groupe social dans la société globale. Un

agir, c'est-à-dire la reproduction d'un certain nombre de pratiques sociales, tel, par exemple, l'apprentissage d'un langage. Un *agir* symbolique. Pour comprendre le sens ici du mot *symbolique*, distinguons-le avec Lacan du « réel » et de « l'imaginaire » sur un exemple, le célibat.

Le célibat est la privation effective d'une femme et d'enfants : voilà le réel. L'imaginaire, c'est l'ensemble des phantasmes qui assaillent un ou une célibataire, la frustration par exemple : « Je ne suis pas un homme »... « Je ne suis pas une vraie femme. » — Le symbolique, c'est pour le ou la célibataire qui assume sa condition et pour qu'il ou elle l'assume ; le célibat renvoyant, par exemple, à la finitude humaine, à l'impossibilité pour l'homme de vivre la condition humaine totale et la nécessité de choisir, selon le rôle que l'on veut jouer dans la société.

Nous vivons de cet agir symbolique qui est la ritualité en son sens le plus large, dès l'instant que nous sommes être social. « Un groupe social s'exprime dans ses institutions. Ces institutions expriment un idéal, un message, une règle de conduite, dans des structures symboliques »¹ au premier rang desquelles se placent le langage, les règles matrimoniales, les rapports économiques, l'art, la science, la religion. Un individu devient membre du groupe par un processus de socialisation où il apprend de façon plus ou moins programmée et où il assume ces symboles collectifs, cet « univers de symboles intégrés en une structure spécifique et que le langage manifeste et transmet »².

Si nous cherchions le sens le plus profond de cet agir symbolique, nous le trouverions dans le fait que l'homme n'est jamais dans l'immédiateté de son corps, de son monde, de l'histoire et du social où il se situe.

- *De son corps* : songeons à tous les apprentissages programmés par lesquels l'homme, dès sa prime enfance, apprend, identifie son propre corps.
- *De son monde* : évoquons le long apprentissage programmé du langage pour dire le monde.

1. Cl. LÉVY-STRAUSS, « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in : M. MAUSS, *Sociologie et anthropologie*, 4^e éd., Paris: P.U.F., 1968, p. XIX.

2. E. BENVÉNISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Paris: Gallimard, 1966, p. 30.

- *De son histoire* : l'homme a à faire face à son propre développement, aux mutations que ce développement comporte (par exemple l'entrée d'un jeune dans la vie active), au surgissement imprévisible de l'événement, spécialement la maladie et la mort et toutes les situations nouvelles. Il n'est pas indifférent, de ce point de vue, qu'on ait toujours ritualisé les grands « passages » de la vie en société : la naissance, le passage à l'âge adulte, le mariage, la maladie et la mort.
- *Du social où il se situe* : nous avons signalé les formes symboliques, les significations, qui circulent dans une culture et par lesquelles la société intègre l'individu et par lesquelles l'individu lui-même s'identifie. Cette intégration et cette identification s'opèrent de façon différente selon la forme que prend la société. R. Bastide³ a montré que dans les sociétés traditionnelles, et dans notre société occidentale au Moyen Age, la réalité collective reste homogène et en quelque sorte neutre ; le changement est alors du côté de la personne qu'il faut intégrer par un certain nombre de médiations, rituelles entre autres, dans cette réalité sociale stable. L'Eglise n'a-t-elle pas gardé ce modèle ? Or, aujourd'hui, les groupes auxquels nous appartenons constituent un milieu mobile ; c'est l'individu qui devient le milieu neutre. Le rite aura dès lors une double fonction : préserver l'individu contre la mobilité de la réalité sociale, et, surtout, lui permettre de maîtriser cette mobilité. Il n'est pas insignifiant, de ce point de vue, qu'on remette aujourd'hui en honneur l'eschatologie, alors qu'on n'avait pas senti la même urgence dans une société et une Eglise stables.

L'homme n'est donc dans l'immédiateté ni de son corps, ni de son monde, ni de son histoire, ni du social où il est inséré.

L'homme a besoin de cette ritualité, diffuse dans toute culture, et que nous avons définie, en son sens le plus général, comme un agir symbolique, plus ou moins programmé, d'insertion dans le social.

3. R. BASTIDE, « La connaissance de l'événement », in : G. BALANDIER, R. BASTIDE, J. BERQUE *et al.*, *Perspectives de la sociologie contemporaine*, Paris: PUF (coll. « Bibliothèque de sociologie contemporaine »), 1968, pp. 166-167.

Nous nous demanderons si le croyant est dans l'immédiateté de sa foi ?

Un agir symbolique concret

Mais cette structure générale n'existe jamais à l'état pur. On ne saisit jamais « l'homme nu ». La ritualité n'existe que concrète. Ce sera le deuxième niveau de signification du mot rite. En christianisme la ritualité a pris la forme de célébrations, sacramentelles ou non (liturgies de la Parole et de la prière, par exemple). Elle a pris la forme d'un certain nombre de démarches (demandes de baptême, de mariage) et d'apprentissages plus ou moins programmés d'un langage, de règles de conduite. Souvenons-nous de l'ancien catéchuménat comme appropriation en Eglise de règles morales et d'un langage livrant les contenus de la croyance, le Credo et le Pater.

A ce deuxième niveau de signification « rite » signifie l'agir symbolique concret, plus ou moins programmé, par lequel l'homme est intégré dans une Eglise, s'identifie comme croyant, et par lequel l'Eglise elle-même prend son identité dans la société globale.

Rite et rituel

Le troisième niveau, le dernier que nous distinguerons, serait celui des formes les plus concrètes de l'agir symbolique rituel : tel langage dont on dit volontiers qu'il devient de plus en plus étranger à nos contemporains ; tels gestes, tel déroulement de la célébration, qu'on trouvera, par exemple, non signifiant pour les hommes de ce temps. Il s'agit ici du rite, en tant qu'il se rapproche du rituel (du baptême, de la pénitence, du mariage...), c'est-à-dire dans sa forme la plus concrète, la plus immédiate. C'est à ce niveau, on le devine, que vont se poser les plus gros problèmes, les plus nombreux et les plus difficiles à résoudre. Mais sans doute était-il bon de souligner que ce niveau de significations n'est pas le seul, et que le problème de la nécessité et du sens du rite chrétien ne pouvait pas être résolu à ce seul niveau.

I. LA FOI A-T-ELLE BESOIN DE RITES ?

1. Sacrement et Eglise

S'il fallait exprimer cette question sous forme de dilemme, elle serait ainsi — et elle est ainsi — formulée : « Si je vis de la foi, quel besoin y a-t-il de la signifier ? et si je n'en vis pas, à quoi sert de la signifier ? »

Poser ainsi la question, c'est laisser entendre premièrement que le croyant pourrait être dans l'immédiateté de sa foi et, en second lieu, que le rite n'a de sens que s'il vient entériner une expérience de foi. Double illusion ! Avant de la dénoncer signalons un oubli de taille dans cette manière de poser le problème. Lorsqu'on met face à face la foi et le rite, on méconnaît un troisième terme, l'Eglise, et chacun sait que l'apparition d'un troisième terme modifie assez profondément la relation des deux autres. En réalité, foi et sacrements ne vont jamais sans le groupe social, l'Eglise. Et si l'Eglise est un groupe d'appartenance, le sacrement ne peut pas ne pas apparaître comme un appareillage social. On peut se demander d'ailleurs si le groupe n'est pas mis radicalement en question à partir du moment où le sacrement lui-même est mis en question. Or poser le problème de la foi et du rite au seul niveau des consciences, c'est faire de l'Eglise un groupe purement idéologique, qui rationalise et moralise.

Certes, nous assistons aujourd'hui au « désétablissement » des Eglises et à la « privatisation » du religieux. Mais on peut se demander si l'Eglise n'est pas en train, non pas de disparaître, mais de se réfugier ailleurs hors, d'une certaine institution officielle, dans les petits groupes, les équipes de militants et toutes les autres formes de socialisation que vous pourrez dénombrer dans les carrefours, tant il paraît vrai qu'on ne peut délier la foi de toute socialisation, et donc de la ritualisation, au sens le plus général que nous avons donné à ce mot. A-t-on assez fait remarquer que la contestation de mai 1968 avait donné lieu à un double mouvement de déritualisation de l'expérience religieuse et d'intentions rituelles nouvelles. L'antiritualisme n'est-il pas lui-même générateur de rites ? N'y a-t-il aucune ritualité dans les

rencontres au sein des petits groupes et des équipes de militants ? N'y en a-t-il aucune dans les engagements divers que la foi inspire ?

Impossible donc, à ce qu'il semble, de poser le problème des relations entre la foi et le rite en oubliant le troisième terme ; le processus de socialisation, l'Eglise, où que celle-ci se réfugie aujourd'hui.

C'est dire que le croyant n'est jamais dans l'immédiateté de sa foi. C'est du même coup dénoncer la première illusion que nous signalions. La foi ne peut se passer de l'apprentissage d'un langage. Elle ne peut faire fi de l'homme comme être social, dont nous avons dit qu'il s'identifiait par un agir symbolique plus ou moins programmé.

2. Sacrement et foi

La seconde illusion se situera davantage au deuxième niveau de signification que nous avons distingué, à savoir la forme qu'a prise la ritualité en christianisme. L'illusion que nous voulons dénoncer consiste à croire que les rites peuvent tout au plus entériner, consacrer la foi vécue, l'adhésion à la parole de Dieu en Christ, mais que la foi vécue se passerait aisément de rites et qu'en fin de compte les rites sont inutiles. On oppose alors foi et rites, Parole et rite (comme si la distinction était limpide), évangélisation et sacrements, etc.

En réalité, il faudrait se demander si la foi, sans la ritualité, ne risque pas de virer à la gnose ou au moralisme. Pour les Pères, l'Eucharistie et le baptême, les deux grands sacrements, sont absolument nécessaires à la foi, parce que, sans eux l'Evangile devient un discours théologique ou moral et la foi se dégrade.

Certes, en christianisme, le rite est soumis à la foi, à la Parole, mais ce n'est pas en raison d'une opposition entre foi et rite, Parole et Sacrement. Pour un Origène, un Clément d'Alexandrie, manger et boire, dans l'Eucharistie, c'est accueillir la Parole, interioriser le Verbe de Dieu. Pour un Saint Augustin le sacrement est comme une « Parole visible » et cette Parole est la Parole de l'Evangile prêchée dans l'Eglise et crue. Dans le Nouveau Testament lui-même — je cite ici un exégète par

respect et souci de la compétence — « impossible d'opposer Parole et Sacrement. Le Nouveau Testament ne précise nulle part la spécificité de la prédication ou de la catéchèse par rapport au baptême ou à l'Eucharistie. Comme par les sacrements le croyant s'approprie les fruits de la Croix par la foi en la prédication. Le même mot "annoncer" s'emploie pour l'Eucharistie, qui ré-actualise le mystère sauveur de la mort de Jésus et pour la prédication du Christ crucifié » (J. Delorme). Et cela d'autant plus que la Parole est au cœur du Sacrement. Certes, nous avons été victimes de la post-scholastique et de sa « chosification » du sacrement, qu'il fut dès lors facile d'opposer à la Parole. Mais jamais cette opposition n'a été si radicale qu'on ait disjoint la Parole du rite, la foi du sacrement.

Serions-nous d'accord sur cette proposition des théologiens du colloque de Bièvres : « la ritualité sous forme de l'institution eucharistique et de la pratique baptismale est un donné de l'Evangile et de la genèse de l'Eglise. En ce sens, l'actuelle tension foi-sacrement ne peut être vécue comme une exclusion des sacrements au profit d'une foi sans rite, mais doit l'être comme une exigence mutuelle correspondant au paradoxe même de l'Incarnation » ?⁴

Cette proposition reste sans doute bien théorique et il ne serait pas très difficile d'être d'accord. Aussi bien l'opposition foi-rite et l'exclusion du second au bénéfice de la première fait-il problème surtout au niveau — le troisième défini au début — des formes les plus concrètes de nos rites. La question, que vous vous poserez dans les carrefours serait alors la suivante : la forme très concrète de nos rites permet-elle de lier sacrement et foi comme une exigence mutuelle, étant donné un certain nombre de caractéristiques de la conjoncture présente :

1. l'état des dispositifs rituels et des figures de la croyance dans une période de « désétablissement » des Eglises et de diminution de leur crédibilité ;

2. une certaine dérive des rénovations liturgiques vers le litté-

4. Pour avoir un aperçu sur certaines contributions de ce colloque, on se reportera plus loin dans le présent numéro de *La Maison-Dieu*.

taire et l'esthétique, qui rendraient nos sacrements accessibles seulement à une certaine élite ;

3. la survivance de comportements magico-religieux maintenus par certaine théologie de l'*ex opere operato* dans une société de production comme la nôtre ;

4. l'extinction des symboles de la nature : l'eau, l'air, la terre et le feu, assez peu pris en considération, il est vrai, dans la primitive Eglise, mais récemment réhabilités dans le langage théologique. Aujourd'hui c'est la symbolique sociale qui parle et nos rites ne semblent pas l'avoir intégrée ;

5. l'épuisement assez rapide de recherches excessives fondées sur une idéologie non critiquée de la spontanéité et de la créativité.

Tous ces facteurs rendent pratiquement très difficile l'équilibre entre les trois termes Foi - Eglise - Rite, alors que théoriquement leur complémentarité est facile à établir. Le « système de la pratique » et la « pratique du système » ne coïncident pas toujours. La voie reste ouverte à la créativité, au-delà d'un certain « spontanéisme groupiste » comme d'un fixisme négateur de toute imagination. Les spécialistes des sciences de l'homme affirmaient au colloque de Bièvres :

« Tout rite est ancré dans un usage commun, une expérience commune, mais y introduit une *différence* (nous reviendrons sur ce point). Cette différence doit être reconnue comme négociable entre un seuil minimal (l'hostie en carton) et un seuil maximal (un repas ordinaire) selon la diversité des situations et des groupes. Cette malléabilité des programmes rituels doit également porter sur les attitudes : respect, effervescence, familiarité... en fonction des diversités d'origine sociale, des temps, des conjonctures sociales, de l'âge, de la situation de travail ou de loisirs... La sensibilité des responsables doit être amenée à ressentir cette diversité pour ne pas imposer arbitrairement une attitude unique. »

Vous retrouverez toutes ces questions dans la première partie de vos carrefours, dont je vous rappelle le texte :

Un nombre apparemment croissant de chrétiens affirment n'avoir pas besoin de rites pour vivre leur foi :

a) *Pourquoi rejettent-ils les rites ?
Rejettent-ils les rites de l'Eglise ou tout rite ?*

b) *Cependant ils ne s'estiment pas moins chrétiens que les autres :*

- *de leur point de vue, quelles sont les références, les médiations qui fondent leur identité de chrétiens ?*
- *de votre point de vue, comment réagissez-vous devant cette affirmation d'identité chrétienne ?*

II. DONNER SA CHANCE AU RITE COMME TEL

Pour lui laisser toute son actualité, reprenons le dilemme de tout à l'heure : « Si je vis de la foi, quel besoin de la signifier ? et si je n'en vis pas, à quoi bon la signifier ? », mais en insistant cette fois sur le fait que ce dilemme laisse entendre que de soi le rite n'apporte rien, qu'il ne fait qu'entériner une expérience de foi, comme nous l'avons dit, ou qu'il n'est que l'occasion d'une catéchèse, d'une explication théologique, d'un discours moral ou d'une rencontre pastorale.

1. Rite, théologie, catéchèse et discours moral

Admirables théologiens qui croient pouvoir tout expliquer ! Ne sommes-nous pas condamnés à comprendre ? Alors, ils définissent : la confirmation par exemple, c'est ceci ou cela, l'entrée dans l'âge adulte de la foi, la source de l'engagement chrétien, l'insertion dans l'Eglise universelle.

Et certes, il ne faut pas donner dans l'obscurantisme, le « faux mystère ». Mais les théologiens ont-ils assez remarqué que lorsqu'un Saint Thomas, par exemple, traite de l'efficacité des sacrements, il parle de « causalité physique », mais c'est pour refuser la causalité simplement morale ou juridique. Il parle de « causalité physique instrumentale », mais c'est pour éviter la magie : le sacrement tient sa propre efficacité d'un Autre. Il parle du sacrement comme « signe-cause », mais c'est pour dire que le

sacrement ne renvoie pas à la Grâce comme la fumée renvoie au feu dont elle n'est que l'effet. Langage négatif en tous points ! Lorsqu'il essaie d'exprimer en langage positif la causalité sacramentelle, il fait appel à la mystérieuse « puissance du Christ » qui agit dans le rite chrétien.

Quant aux pasteurs, eux aussi « didactisent » et « moralisent ». Ils voudraient que le sacrement soit compris et vécu avant la célébration elle-même. Ils font en sorte que le sacrement soit source d'un engagement chrétien dans l'Eglise et dans le monde. Et c'est fort légitime ! Les théologiens de Bièvres affirmaient :

« Peut-être faut-il attirer l'attention des chrétiens sur la nécessité de vivre la foi en Christ dans les actes sacramentels compris non comme une simple obligation légale mais comme le joyeux partage d'une espérance (et d'une foi) que symbolisent adéquatement le pacte baptismal et l'engagement eucharistique et que l'ensemble sacramentel signifie avec plus ou moins de bonheur ou d'importance, mais toujours dans la même intention de glorifier Dieu dans la vie de l'homme et d'orienter celle-ci vers le Dieu Vivant. »

« Cette vie de foi dans les sacrements du Seigneur prend tout son sens lorsque le pain rompu et partagé devient pour ceux qui le reçoivent une exigence évangélique de faire tout ce qui est en leur pouvoir pour répartir en justice et vérité ce fruit de la terre et du travail des hommes que le Christ a choisi pour donner son Corps en signe d'unité et de réconciliation. Alors le sacrement réalise au cœur du monde la Parole créatrice qui est sa propre raison d'être. »

Un enseignement et une exhortation à la vie de foi semblent absolument nécessaires comme préparation, ouverture d'esprit, connaissance globale de Jésus Christ, de l'Eglise, des exigences de la foi et de la charité. Tel était bien d'ailleurs le contenu des anciennes catéchèses anté-baptismales. Mais la réflexion intellectuelle et morale sur le sens et les exigences des sacrements ne venait qu'un fois ceux-ci reçus, dans les catéchèses post-baptismales.

Autrement dit, on donnait sa chance au rite. On refusait de faire du sacrement une simple occasion de catéchèse ou de rencontre pastorale ou, comme nous l'avons dit, la simple confirmation d'une expérience de foi. Il en va ici comme de l'amour. L'amour existe, mais si on le « fait » ; si on ne « fait pas l'amour », l'amour tend peu à peu à ne plus avoir d'existence. Il y a,

comme disent les psychologues, un « ça » qui fonctionne dans le rite. Le rite fait quelque chose. Il y a un travail du rite.

2. Le « travail » du rite

Qu'est-ce qui se passe donc et comment dans le sacrement chrétien ?

Ce qui se passe ? Une actualisation du Mystère Pascal dans l'ici et le maintenant de l'histoire. Actualisation mystérieuse, inaccessible à la pensée rationnelle. Prenons la parole de Jésus : « Ceci est mon Corps. » Elle met au défi la logique de toute parole humaine : c'est une rupture absolue du langage qui ne peut être réduit par un discours rationnel ou moral. Cette parole opère ; elle rend présente la mort et la résurrection du Christ.

Comment s'opère ce travail du rite ? Par un « faire » de la communauté (à condition qu'il y ait un « faire »), c'est-à-dire un ensemble d'attitudes, de postures, de gestes :

- en relation avec des objets symboliques (l'eau par exemple), ou qui renvoient à l'existence et à la parole historique du Christ (comme le Livre des Evangiles) ;
- postures prises, gestes faits par des agents divers, hiérarchiquement situés les uns par rapport aux autres et symboliquement signifiants de la structure de l'Eglise ;
- dans un espace sacré, aménagé (et c'est vrai même des Eucharisties domestiques) ;
- en un temps symbolique, autre que le temps vécu des affaires, du travail, des soucis quotidiens et des loisirs ;
- selon une programmation qui garantit la répétition et la continuité de l'acte du Christ.

Cet agir communautaire symbolique et programmé induit chez les participants une subjectivité croyante et sur le plan collectif, une communauté de foi. Ni le sujet croyant, ni la communauté ne sont tout faits. Ils se font, ils se constituent, ils se construisent dans et par le rite. Qui peut savoir au juste ce qui se passe chez les parents qui viennent demander, pour leur enfant, le

baptême ; chez les fiancés qui viennent demander le mariage ? Qui peut dire ce qui se passe dans une communauté qui célèbre l'Eucharistie ? Peut-on exclure qu'un sacrement produise ses effets après coup ? Ajoutons qu'on ne sait pas comment le rite agit *pour chacun*. Le rite, en effet, est ouvert à tous. Il n'est pas linéairement progressif, cumulatif comme la science, mais rayonnant, avec une réserve de sens toujours disponible pour tous.

Un Saint Justin l'avait bien compris, qui n'a pas tenté d'expliquer aux païens *ce qui* se passait dans le rite chrétien : « *Voici comment* cela se passe, disait-il », à condition, bien sûr, que quelque chose se passe !

Au colloque de Bièvres, les spécialistes des sciences de l'homme demandaient qu'on « donne sa chance au travail symbolique », qu'il fallait « prendre le temps, saisir ce travail dans l'ici et maintenant du groupe ou des individus, ne pas le noyer dans le didactisme, ne pas l'assimiler à une dérive vers l'esthétique ».

Mais là encore, il y a loin, peut-être, du système de la pratique à la pratique du système. Vous aurez à vous interroger sur cette distance entre le système et la pratique en réfléchissant au deuxième thème des carrefours dont je vous rappelle le libellé :

En partant d'un ou deux exemples concrets de pastorale sacramentelle (préparation et célébration d'un mariage, d'un baptême d'adulte ou d'enfant, etc.) ; en passant en revue tous les éléments qui ont joué depuis la décision d'aller voir le prêtre pour demander le sacrement jusqu'à la vie à mener après le sacrement, pouvez-vous voir :

a) *Où notre pastorale donne sa chance à l'ensemble du processus rituel ?*

b) *Comment joue le moment de la célébration ?*

c) *A l'inverse, quand et comment notre pastorale ne permet pas au rite de se déployer dans sa vérité. Y a-t-il des cas où nous passons à côté des possibilités offertes par le rite ?*

III. RAPPORTS ENTRE NOS RITES ET L'ESPERANCE

1. Des communautés en attente

Nous venons de donner quelques raisons de faire confiance au rite, mais la question doit être prolongée. Pour la faire apparaître, reprenons le dilemme : « Si je vis de la foi, pourquoi la signifier ? Si je ne la vis pas, à quoi bon la signifier ? », en tant que ce dilemme laisse supposer que le sacrement ne serait sacrement que du « déjà vécu » et non du « pas encore ». Je connais un groupe d'Action Catholique Universitaire qui a décidé de ne pas célébrer l'Eucharistie, tant que tous ses membres ne seraient pas d'accord sur l'interprétation de la lutte des classes. Je ne porte pas de jugement sur cette attitude, légitime peut-être, étant donné le groupe, la mentalité, les circonstances concrètes. Mais généraliser un tel comportement tendrait à laisser entendre que le sacrement n'a de sens que par rapport à une unité déjà réalisée, sur laquelle il viendrait mettre le sceau. Ce serait aussi supposer qu'il n'y a rien de plus dans nos comportements que ce qui a été vécu !

Tout rite chrétien est en réalité rite de l'espérance. On sait l'insistance d'un Moltmann sur ce point. Le baptême « met sur les hommes son sceau en vue de l'avenir du Royaume instauré par le Christ ressuscité... La communauté qui célèbre [l'Eucharistie] n'est pas dépositaire de la présence sacrée de l'Absolu, mais elle est une communauté en attente, cherchant la communion avec le Seigneur qui vient ⁵ ».

2. Ne pas méconnaître le « pas encore »

Il semble que la pensée et l'action chrétienne doivent se garder de méconnaître le « pas encore ». Et il y a plusieurs façons de le faire :

1. La première consisterait à croire que, depuis la mort du Christ et sa glorification, tout est déjà donné, que l'intervalle

5. J. MOLTSMANN, *Théologie de l'espérance*, Paris: Cerf/Mame, 1970, p. 351.

qui nous sépare du terme est vide, que rien de nouveau n'y peut apparaître. Ou bien on affirmera, avec Bultmann, que le terme est déjà donné en plénitude dans la « décision existentielle » de vivre dans la foi et d'en témoigner. S'agissant des sacrements on parlera, par exemple, de *l'unité* de la communauté chrétienne eucharistique, comme si le sacrement effaçait les différences et annihilait les conflits. Et tout n'est pas aberrant dans cette façon de comprendre le sacrement : tout groupe social a toujours la volonté de neutraliser les conflits. Il n'est pas meilleur de dire : « Nous sommes tellement divisés que notre unité ne peut être qu'eschatologique. » Ce qu'il faudrait comprendre c'est que le sacrement nous renvoie à l'unité eschatologique, mais en même temps qu'il en dessine la figure ici-bas, une figure qui fait valoir une exigence. Le sacrement fonctionne comme instance critique de ce que nous vivons et nous présente « quelque chose comme une utopie » (Ricœur), mais une utopie fondée sur le Christ ressuscité, achèvement de l'humanité. Le sacrement, dit Moltmann, est toujours « en avance sur lui-même » et sur ce que nous vivons.

2. Une deuxième façon de méconnaître le « pas encore » consisterait à considérer l'eschatologie comme réalisée dans l'Eglise « société parfaite ». Les concepts eschatologiques deviennent alors descriptifs de la communauté ecclésiale. On dira, par exemple, que l'autorité ministérielle dans l'Eglise est celle du Christ par une sorte de « transsubstantiation ». De ce point de vue le langage de « l'Eglise-sacrement » n'est pas tout à fait innocent. Il ne fait pas de soi apparaître que l'indéfectibilité du sacrement, lorsqu'il s'agit d'hommes, se manifeste toujours sous la défectibilité du témoignage. Une exigence s'impose à l'Eglise, celle de rejoindre comme témoignage ce qu'elle est comme sacrement. De ce point de vue, les rites sacramentels proprement dits constituent une instance critique de l'Eglise elle-même et dessinent une figure de ce qu'elle devrait être. Jamais l'Eglise ne sera ce que l'Eucharistie dit qu'elle doit être. Le sacrement est toujours en avance sur l'Eglise elle-même. Il la juge. On se demandait jadis si un mauvais prêtre pouvait donner un bon sacrement. On se demande aujourd'hui si une communauté qui donnerait un contre-témoignage célébrerait en vérité les rites chrétiens.

3. Une troisième façon de méconnaître le « pas encore » escha-

tologique consisterait à croire que l'avènement progressif du Royaume s'identifie purement et simplement avec le progrès de la domination du monde par l'homme et dans le resserrement des liens entre les hommes. Certains chrétiens en arrivent à concevoir une sorte de christianisme sécularisé où les luttes humaines sont perçues comme la seule modalité de l'avènement du Royaume. Le sacrement lui-même se sécularise : il tend à se « banaliser ». En réalité, n'y a-t-il pas en lui l'affirmation que l'achèvement de l'humanité sera en définitive don de Dieu, retour du Christ, descente sur terre de la Jérusalem d'en-haut, et non produit ou réalité de l'histoire ? Si cela n'y était pas, il faudrait l'y mettre. Le sacrement jouerait alors le rôle d'une instance critique, il dessinerait une figure de la Fin qui contesterait le politique comme prétention de donner le sens ultime, tout en reconnaissant que la Fin s'annonce et déjà se réalise inchoativement dans le politique.

Là encore le système ne coïncide pas forcément avec la pratique. J'ai soulevé plus de problèmes que je n'en ai résolus. A vous de nous dire si notre hypothèse se vérifie, car elle n'est qu'une grille de lecture de l'expérience concrète.

Ce sera l'objet de la troisième question des carrefours :

Aujourd'hui, on insiste à bon droit sur la relation entre liturgie et vie. Mais certaines célébrations donnent parfois l'impression de se limiter à ce qui a déjà été vécu :

a) *Comment ce qui a été vécu peut-il être ouvert sur l'avenir ?*

b) *Comment la mise en œuvre de la célébration peut-elle apporter une ouverture ?*

Le rite introduit-il l'Espérance dans ce qui a été vécu ? Est-il annonce de l'avenir ? Comment ?

En terminant, je voudrais vous souhaiter de croire que « quelque chose peut encore advenir ».

Raymond DIDIER.